W. EICHRODT

TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

II

BIBLIOTECA BIBLICA CRISTIANDAD

TEOLOGIA
DEL
ANTIGUO TESTAMENTO
II

BIBLIOTECA BIBLICA
CRISTIANDAD

La dirige
A. DE LA FUENTE ADÁNEZ

Títulos publicados:

COMENTARIO BIBLICO "SAN JERONIMO". 5 tomos.

I. *Antiguo Testamento* I. 886 págs.
II. *Antiguo Testamento* II. 766 págs.
III. *Nuevo Testamento* I. 638 págs.
IV. *Nuevo Testamento* II. 605 págs.
V. *Estudios sistemáticos.* 956 págs.

G. E. WRIGHT: *Arqueología Bíblica.* 402 págs. y 220 ilustraciones.

R. DE VAUX: *Historia Antigua de Israel.* 2 tomos. 454 y 366 págs.

W. EICHRODT: *Teología del Antiguo Testamento.* 2 tomos. 478 y 536 págs.

M. NOTH: *El mundo del Antiguo Testamento.*

J. JEREMIAS: *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento.*

J. LEIPOLDT/W. GRUNDMANN: *El mundo del Nuevo Testamento.* 3 tomos.

I. *Estudio histórico-cultural.* 750 págs.
II. *Textos y documentos.* 447 págs.
III. *Ilustraciones.* 80 págs. y 323 ilustraciones.

WALTHER EICHRODT

TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

II

II. DIOS Y MUNDO

III. DIOS Y HOMBRE

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

© EHRENFRIED KLOTZ VERLAG - STUTTGART
y
VANDENHOECK & RUPRECHT - GOTTINGA

Título original:
THEOLOGIE DES ALTEN TESTAMENTS

II. GOTT UND WELT
III. GOTT UND MENSCH

Traducción castellana por
DANIEL ROMERO

Los textos de la Escritura se tomaron de
Nueva Biblia Española, traducción de
L. Alonso Schökel y J. Mateos, Madrid 1975

EX LIBRIS ELTROPICAL

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1975

ISBN: 84-7057-186-9 (Tomo II) - 84-7057-184-2 (Obra completa)
Depósito legal: M. 27.487-1975.

Printed in Spain

IMPRENTA HÉROES, S. A.—Torrelara, 8.—MADRID-16

Viris
de litteris optime meritis
DR. WILLIAM PREISWERK
DR. MAX PREISWERK
WERNER BURKHARD-WUHRMANN

Basiliensibus
hunc librum dedicat auctor
grato ex animo

SIGLAS UTILIZADAS

AAG = Altassyrische Gesetze.
A.f.R. = Archiv für Religionswissenschaft.
ANEP = The Ancient Near East in Pictures, ed. J. B. Pritchard, 1954.
ANET = Ancient Near Eastern Texts, ed. J. B. Pritchard, ²1955.
AO = Der Alte Orient.
AOB² = Altorientalische Bilder, ed. H. Gressmann, ²1926.
AOT² = Altorientalische Texte, ed. H. Gressmann, ²1926.
ATAO⁴ = A. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des Alten Orients, ⁴1930.
AThANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.
ATD = Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, ed. V. Herntrich y A. Weiser.
BAT = Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften.
BBB = Bonner Biblische Beiträge.
BEWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
BZAW = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
CH = Codex Hammurabi.
EAT = Erläuterungen zum Alten Testament.
Ev.Th. = Evangelische Theologie.
HAOG³ = A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geistesgeschichte, ²1925.
HAT = Handbuch zum Alten Testament, ed. O. Eissfeldt.
HRE³ = Realencyklopädie für, Protestantische Theologie und Kirche, iniciado por J. J. Herzog, 3.ª ed. por A. Hauck.
KF = Kleinasiatische Forschungen, ed. F. Sommer y H. Ehelolf.
LVT = Lexicon in Veteris Testamenti Libros, ed. L. Köhler y W. Baumgartner.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen und Aegyptischen Gesellschaft.
NKZ = Neue Kirchliche Zeitschrift.
OLK = Orientalistische Literaturzeitung.
Pal. Expl. Quart. = Palestine Exploration Quarterly.
RGG³ = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3.ª ed. K. Galling.
RGV = Religionsgeschichtliche Volksbücher.
RLA = Reallexikon der Assyriologie.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions.
SVT = Supplements to Vetus Testamentum.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThR = Theologische Rundschau.
ThWNT = Thelogische Wörterbuch zum Neuen Testament.
ThZ = Theologische Zeitschrift.
VT = Vetus Testamentum. Quarterly published by the international Organization for the study of the Old Testament.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenchaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

CONTENIDO

Prólogo 15

SEGUNDA PARTE

DIOS Y MUNDO

XII. *Formas de manifestación divina* 25

I. Manifestaciones divinas en la naturaleza y en el hombre 25
II. Espiritualización de la teofanía 33
1. El *mal'ak* de Yahvé 33
2. El *kābōd* (gloria) de Yahvé 38
3. Los *pānīm* (rostro) de la divinidad 43
4. El nombre de Yahvé 48

XIII. *Fuerzas cósmicas de Dios* 55

A) El espíritu de Dios 55
I. El espíritu de Dios como principio de vida ... 56
II. El espíritu de Dios como instrumento de la historia de la salvación 59
III. El espíritu de Dios como fuerza que opera la consumación del nuevo eón 65
IV. El espíritu de Dios como fuerza que sustenta la vida del pueblo elegido 68

XIV. *Fuerzas cósmicas de Dios* (continuación) 77

B) La palabra de Dios 77
I. Significado de la palabra en la historia de las religiones 77
II. La palabra de Dios en Israel 79
III. Espíritu y palabra 86

C) La sabiduría de Dios 88
I. La sabiduría como conocimiento práctico 88
II. La sabiduría como principio del orden cósmico y como hipóstasis 90

III. La sabiduría como principio de la revelación ... 96
IV. Importancia del tema de la sabiduría para el problema de la verdad 98

XV. *Imagen del mundo y fe en la creación* 101

I. La cosmología de Israel 101
II. Carácter peculiar de la fe israelita en la creación ... 104
1. La creación como acto libre de una voluntad personal y espiritual 105
a) Influencia de la idea de alianza 105
b) Exclusión de toda teogonía 106
c) El Creador como Señor: creación por la palabra 107
d) Cohesión intrínseca entre creación e historia 108
e) *Creatio ex nihilo* 109
f) El Dios creador escatológico 114
2. Autotestimonio del Creador 115
a) Perfección original de la creación 115
b) Presencia de una teleología en la estructura del cosmos 116
c) Unidad del universo 119
3. Comparación con el mito babilónico de la creación 120

XVI. *Puesto del hombre en la creación* 125

I. Peculiar dignidad del hombre frente a las demás criaturas 125
1. Testimonios indirectos 125
2. Formulaciones directas 127
II. Partes constitutivas del ser humano 137
1. El espíritu individual del hombre *(rūaḥ)* 137
2. El "alma" *(nefeš)* 140
3. La respiración *(nᵉšāmāh)* 148
4. El corazón *(lēb)* 148
5. Otras partes del cuerpo como órganos de procesos psíquicos 151
6. Síntesis valorativa de la psicología veterotestamentaria 153

XVII. *Conservación del mundo* 157

I. Existencia de leyes en la naturaleza 158
II. El milagro 168

III. La providencia 173
1. Evolución de la fe en la providencia 173
2. Providencia y libertad 182
3. Configuración de la imagen de Dios sobre la base de la fe en la providencia 186

XVIII. *El mundo celeste* 191

I. La morada de Yahvé en los cielos 191
II. Las potencias celestiales como servidoras de Yahvé ... 199
1. Los ángeles 199
2. Querubines y serafines 206
3. Satán 208

XIX. *El mundo inferior* 215

I. El *še'ōl* 215
II. La tumba y la supervivencia en ella 217
III. El culto a los antepasados 221
IV. Importancia para la religión israelita de las creencias relacionadas con los muertos 225
V. Los demonios 227

TERCERA PARTE

DIOS Y HOMBRE

XX. *El individuo y la comunidad en la relación veterotestamentaria del hombre con Dios* 235

I. La idea de solidaridad en el entorno de Israel 236
II. Libertad y servidumbre del individuo en Israel 240
III. La idea de solidaridad en la época monárquica 246
IV. El colapso político y la remodelación de la vida individual 249
V. El individuo en la comunidad de la ley 256
VI. Relación de la piedad veterotestamentaria con el individualismo 267

XXI. *Formas principales de la relación personal con Dios* ... 271

I. El temor de Dios 271
II. La fe 280
III. El amor a Dios 292
IV. La relación personal con Dios en la época posexílica 303

XXII. *Influencia de la piedad en la conducta. La moral del Antiguo Testamento* ... 317

I. Normas de la conducta moral ... 317
1. Importancia de la moral popular ... 318
2. Influencia del concepto de Dios en la moral popular ... 320
3. Puntos débiles en la validez de las normas morales 323
4. Influencia del movimiento profético ... 327
5. Las normas en la comunidad de la ley ... 337

II. Los bienes de la conducta moral ... 348
1. Los bienes en el ámbito de la existencia natural 348
2. Valor relativo de los bienes naturales comparados con los bienes religioso-salvíficos ... 352
3. Tensión permanente entre los bienes naturales y el bien religioso-salvífico ... 359

III. Motivaciones de la conducta moral ... 364
1. Las motivaciones naturales en el marco de la alianza divina ... 364
2. Restablecimiento de la teonomía ... 370
3. Materialismo y falta de unidad en las motivaciones morales ... 373

XXIII. *Pecado y perdón* ... 379

I. Naturaleza del pecado ... 379
II. Universalidad del pecado ... 392
III. Origen del pecado ... 399
IV. Consecuencias del pecado ... 410
1. La culpa ... 410
2. El castigo ... 420

V. Remoción del pecado ... 439
A) Naturaleza del perdón ... 439
B) Condiciones del perdón ... 460
C) Motivos del perdón ... 469

VI. Pecado y mal ... 477

XXIV. *Indestructibilidad de la comunión del individuo con Dios* (la inmortalidad) ... 491

Indice analítico ... 525

PROLOGO

Después de la reedición alemana de nuestro volumen I ha aparecido el tan esperado trabajo de G. von Rad [1], que intenta abrir nuevos caminos de solución al problema —candente para toda teología del Antiguo Testamento— de la relación entre historia y teología. Al redactar el prólogo del volumen I, sólo disponíamos de un artículo programático publicado por el mismo von Rad en "Evangelische Theologie" 12 (1952-53), 17ss; de él nos servimos entonces para hacer la reseña de sus ideas sobre el tema (cf. vol. I, p. 30). Ahora nos referimos a esa importante obra y a su puesto dentro de la investigación teológica del Antiguo Testamento, a fin de reflejar la reciente evolución de la problemática.

Naturalmente, no podemos pretender aquí hacer una valoración de este original y valiente esquema de teología del Antiguo Testamento ni en lo que se refiere a sus líneas formales ni en lo que toca a su contenido, como tampoco nos es posible adentrarnos en las numerosas cuestiones que el mismo suscita. La profundidad teológica y la brillantez con que el autor expone las ideas centrales y el mensaje de los escritores inspirados son realmente dignas de encomio: suponen un perfecto conocimiento de la fe y de las categorías bíblicas y vienen a complementar los esfuerzos realizados en este campo. Pero lo que nos interesa ahora es determinar y especificar cuáles son los puntos decisivos en que debería basarse una nueva definición de la teología del Antiguo Testamento; así podremos cotejar luego con ella nuestra propia exposición.

A este respecto hemos de ver ante todo qué relación existe entre las afirmaciones teológicas contenidas en las tradiciones históricas de Israel y los hechos de la historia israelita. Los estudios de los últimos cien años han ido poniendo de manifiesto la discrepancia existente entre la imagen histórica elaborada por los historiadores y la historia de salvación trazada por las afirmaciones de fe del Antiguo Testamento; discrepancia que ha supuesto un verdadero problema para entender el mensaje veterotestamen-

[1] *Theologie des Alten Testaments,* vol. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels,* 1957; vol. II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen,* 1960 (traducción española: *Theología del AT;* I: *Teología de las tradiciones históricas de Israel;* II: *Teología de las tradiciones proféticas de Israel,* Salamanca, 1972-1973).

tario. G. von Rad esboza un esquema histórico (I, pp. 13ss) que, en sus "Observaciones metodológicas previas" (I, pp. 111ss), le sirve de base para ahondar esa divergencia hasta tal punto que parece desvanecerse toda conexión interna entre ambos aspectos de la historia de Israel. La historia real de Israel queda diluida, por obra de los autores veterotestamentarios, en una literatura religiosa despegada de la realidad; las "gestas divinas" a que ellos aluden incansablemente (vocación de los patriarcas, liberación de Egipto, concesión de la tierra de Canaán, etc.) no son sino imágenes que Israel se forjó de su propia historia, en contradicción con la realidad, para presentar en ellas la gloria excelsa de Yahvé y de su obra salvífica. No nace, pues, esta literatura de un empeño histórico, sino de la dimensión cognoscitiva de la fe, la cual, al esbozar una "historia de la salvación", se cerciora de la peculiar relación de Dios con su pueblo. La realidad literaria de esta "historia de salvación" no debe confundirse con la realidad histórica: aquélla se mueve en un plano distinto y sólo tiene validez para quien esté dispuesto "a formular preguntas y recibir respuestas en ese mismo plano". Quien suscriba este modo de ver las cosas tendrá que establecer una tajante separación entre la teología del Antiguo Testamento y el estudio de la historia de Israel desde una perspectiva de crítica histórica, y tendrá que centrar la primera en las relaciones de Yahvé con Israel y con el mundo, tal como las presentan los diferentes autores de acuerdo con los objetivos de su predicación o "intención kerigmática" (p. 112). Según esto, el mejor método para hacerse una idea realista del riesgo a que estuvo sometida constantemente la fe de Israel en orden a poder confesar a Yahvé y conservar en todas las situaciones históricas los bienes de salvación por él garantizados consistirá en "contar de nuevo" (es decir, en reflejar con la máxima exactitud posible) los sucesivos intentos de interpretar la existencia israelita partiendo de la acción histórica de Yahvé.

Esa concepción básica del carácter teológico de los libros históricos del Antiguo Testamento permite contraponer, por una parte, el mensaje de estos libros acerca de Israel como pueblo de Dios y, por otra, los Salmos y los escritos sapienciales, los cuales serían la respuesta de la comunidad santa a la revelación de su Dios. Asimismo en su volumen II, von Rad puede exponer por separado el mensaje de los profetas como crítica radical y reestructuración de esa fe para terminar con un análisis global de las relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.

Sin embargo, es preciso reconocer que así se prescinde de todo fundamento histórico real de la adhesión a Yahvé como Dios de Israel; es decir, la desintegración crítica de la tradición mosaica impide captar el origen histórico de la fe yahvista y obliga a poner la génesis del testimonio sobre Yahvé —cuya singularidad absoluta con respecto a las religiones circundantes no pone en duda von Rad— en un conglomerado casual de ideas religiosas surgidas aquí y allá. Y ello, por muy insatisfactoria y sin precedentes que resulte esa génesis de una concepción religiosa tan singular y fuerte como la fe israelita. Ahora bien, si se pone en duda el valor de los testimonios históricos tardíos del Antiguo Testamento, surge la cuestión de si un testimonio de fe prácticamente desvinculado de la realidad de la historia puede presentarse como válido para una revelación histórica. Aun cuando reconozcamos en el empeño un serio esfuerzo por mantener la referencia y vinculación de la fe a la historia, será difícil no definirlo como una filosofía de la fe. Este planteamiento recuerda bastante la corriente de investigación del Nuevo Testamento inspirada por Bultmann, en la que se hace igualmente problemática la conexión del kerigma con la realidad histórica.

Este punto de vista se ve corroborado al abordar una segunda cuestión: la de si el mensaje de los testigos del Antiguo Testamento puede integrarse en un mundo religioso compacto. La neta peculiaridad que, según von Rad, presentan las diversas confesiones de fe yahvistas obliga a dar una respuesta claramente negativa. De hecho, si los testimonios de fe veterotestamentarios no ofrecen más que "una multiplicidad de actos de revelación diferentes y heterogéneos", "no reducibles a un denominador común" (I, p. 121) [2], no se podrá ya hablar de una continuidad en las relaciones de Dios con Israel. La teología se halla así no ante un pueblo de Dios que, al margen de toda vicisitud histórica, conserva su cohesión gracias a la continuidad del amor divino, sino ante una serie de fórmulas relativas al Dios de Israel, teológicamente importantes, que giran en torno a la concepción religiosa del pueblo elegido. El reflejar sus contenidos de fe no viene a poner de relieve su compenetración orgánica mediante una exposición sistemática de la fe israelita, sino que ha de rechazar esta exposición como una abstracción peligrosa que sólo llevaría a los "esquemas muertos" de unas categorías religiosas.

Una tercera cuestión —íntimamente ligada con la anterior— es que, cuando se aborda el problema de la relación entre ambos Testamentos, se emprende decididamente el camino de la tipología. Volviendo a una forma muy antigua de concebir esa relación, y limitándose estrictamente a ella, nuestro autor no entiende la confirmación y el despliegue efectivo que las expresiones de fe del Antiguo Testamento han encontrado en el Nuevo y en Cristo como el "cumplimiento" en que termina el perenne caminar de la fe veterotestamentaria. Por el contrario, la discontinuidad de las revelaciones experimentadas por Israel, cuyo aislamiento histórico no queda subsanado por la argamasa de unas ideas religiosas, inclina a pensar que

[2] Habría que preguntar, además, cómo pueden llamarse revelación las "reflexiones de Israel sobre sí mismo" (I, p. 124) hechas en épocas diferentes.

las inconexas "gestas de Dios" reciben su sentido último exclusivamente en cuanto que son representaciones previas del hecho de Cristo, representaciones que han de entenderse, en todo caso, no como "datos estáticos", en su pura facticidad, sino atendiendo a su peculiar "movimiento" hacia un cumplimiento futuro (II, p. 384). Ahora bien, esta interpretación carece de base metodológica (II, p. 387). Así como ya en el Antiguo Testamento la interpretación tipológica de determinados acontecimientos de salvación o perdición se realiza de forma libre y carismática (pp. 334ss), así en el Nuevo Testamento no existe ninguna norma absoluta para una comprensión cristiana del Antiguo que se vea confirmada por los diferentes modos de interpretación de los autores neotestamentarios. Por consiguiente, tendremos que renunciar a una interpretación normativa del Antiguo Testamento y dejar todo a la libertad carismática y ecléctica del intérprete, la cual hallará por múltiples caminos relaciones siempre nuevas entre los dos Testamentos.

La íntima coherencia de estas tres respuestas a unas cuestiones de gran importancia para la teología del Antiguo Testamento aparece con claridad si tenemos en cuenta su relación con *la interpretación existencial de los testimonios bíblicos*. Si tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo se trata de la interpretación que hace de su existencia el creyente, y no de los presupuestos y contenidos concretos de su fe, resulta evidentemente secundaria la relación de su testimonio con la historia; la tarea propia y esencial de la teología se limita a rastrear esa interpretación de la existencia. Desde tal perspectiva hay que rechazar, como improcedente, la cuestión de si existe una línea continua que unifique los diferentes testimonios, ya que esto se saldría de lo verdaderamente importante y podría diluir la unidad estructural y material de cada uno de los testimonios. Finalmente, por lo que se refiere a la relación con el Nuevo Testamento, lo único que debe importar es el análisis de la forma concreta de cada uno de los testimonios en que se vuelca la interpretación de la existencia. Pero entonces el "cumplimiento" del Nuevo Testamento se reduce al reflejo del "tipo" veterotestamentario en la realización de fe neotestamentaria, de forma que la correspondencia entre ambos modos de interpretar la existencia puede explicarse de muy distintas maneras y debe dejarse a la perspicacia carismática del intérprete.

Ante tales ideas, ¿cómo habrá que definir la posición de la teología del Antiguo Testamento que aquí ofrecemos? Por de pronto, esta teología no admite que la verdadera función reveladora de los testimonios bíblicos consista en iluminar la existencia. Semejante supuesto estrecha de manera inadmisible los amplios horizontes del mensaje bíblico y oculta la importancia que, para la fe de la comunidad, tiene la soberanía de Dios en el cosmos y en la historia humana. Además, son demasiado duros los sacrificios que impone la aplicación tajante de ese modo de ver las cosas. Y no pensamos renunciar a la convicción de que la fe israelita tiene un fundamento realmente histórico. De hecho, las divergencias que aparecen entre los testimonios históricos del Antiguo Testamento y el estudio crítico de la historia de Israel no han de interpretarse forzosamente en sentido negativo, como prueba de que carece de importancia la relación de las afirmaciones de fe con la historia. Por el contrario, esa apreciación negativa choca contra el dato de que los testimonios históricos del Antiguo Testamento no representan una refundición antihistórica de la historia real —como si ésta se convirtiera en un cuento o una novela—, sino una interpretación de los acontecimientos nacida del contacto con el misterio creador del Dios que dirige la historia y de la repetida experiencia de su acción salvífica. Tal interpretación, aunque refleje el pasado de manera unilateral o con ciertas exageraciones, puede captar y ofrecer el verdadero sentido de los acontecimientos mejor que una crónica rigurosa del curso histórico de los mismos[3], y es que en ella se encierra un elemento profético que no tiene nada que ver con la fría reflexión sobre la propia situación dentro de un acontecimiento, es decir, con una actividad pensante puramente antropocéntrica. Por tanto, la teología del Antiguo Testamento no puede olvidar la relación entre testimonio de fe y hecho histórico, sino que ha de mantener la mirada fija en ella, a menos que la pretensión de la fe israelita de estar fundada en hechos históricos se reduzca a un mero artificio para solucionar el problema de la historia, artificio que en el fondo carecería de toda fuerza vinculante.

Por otra parte, el veredicto contra una exposición sistemática de la fe israelita pierde consistencia desde el momento en que los diversos testimonios veterotestamentarios —que, como es natural, hay que analizar cuidadosamente dentro de su situación— no se consideran como una serie discontinua de acontecimientos revelatorios, sino como expresiones que reflejan, desde distintos puntos de vista, pero con una íntima coherencia, la percepción de una misma realidad compleja. De hecho, no hay razones válidas que nos impidan preguntarnos por la coincidencia intrínseca de esos testimonios de fe tan cuidadosamente analizados: pese a su gran diversidad y a sus tensiones internas, aparecen en ellos ciertas líneas comunes que confluyen en un mundo religioso cuya estructura y orientación unitarias no tienen paralelo en la historia de las religiones. Y no vale decir que esa labor desembocaría en una simple abstracción. Es de notar, en efecto, que la exposición sistemática de fe israelita no consiste en estructurar un universo de conceptos religiosos que, en un sistema conceptual sin

[3] Este modo de ver las cosas también aparece ocasionalmente en la obra de von Rad (por ejemplo, II, pp. 11s), pero sin que influya de forma importante en su concepción fundamental.

desequilibrios ni lagunas, ofrezca un "conjunto doctrinal" absolutamente perfecto; se trata más bien de lograr una visión global de los contenidos de fe implicados en una relación con Dios que hemos de considerar como un proceso fluido, plasmado en diversas modalidades históricas y con momentos de más o menos riqueza y profundidad, atrofia y empobrecimiento, pero cuyos rasgos fundamentales delatan una curiosa coherencia en virtud de la cual ese proceso aparece como una realidad *sui generis* dentro de su entorno religioso. Es cierto que, para lograr esa visión, hemos de recurrir con frecuencia a deducciones con el fin de perfilar un universo de fe que las fuentes no nos presentan directamente, pero esto no es anormal y sospechoso *a priori*; constituye, por el contrario, el procedimiento obligado para rastrear científicamente los contenidos de las fuentes, procedimiento del que no se puede prescindir, aun cuando nos centremos en las intenciones kerigmáticas de los testigos veterotestamentarios, y que lleva por fuerza a una exposición sistemática (cf. el apartado "los ungidos de Israel", en G. von Rad, I, pp. 304ss). El mayor o menor uso de la deducción es, obviamente, de importancia secundaria. Si, en cambio, movidos por una carga de prejuicios a este respecto, nos limitamos a unas cuantas afirmaciones teológicamente importantes sobre el Dios de Israel, en lugar de preguntarnos por la unidad que las entrelaza, resultará imposible concluir de ellas algo que tenga carácter vinculante para la comunidad cristiana. Tal actitud se acercaría peligrosamente a la adoptada por L. Köhler, para quien en el Antiguo Testamento no hay más que un conjunto de "intuiciones, ideas y conceptos"[4] —teológicamente importantes— cuya disparidad hace difícil, si no imposible, hablar de una clara relación del Antiguo Testamento con el Nuevo, ya que a partir de ese conjunto no se puede llegar a descubrir una realidad divina peculiar revelada a Israel y que tenga fuerza vinculante. Esto no será posible a menos que en la revelación veterotestamentaria se descubra un denominador común que afecte a todo e impida quedarse en unos actos de revelación aislados e inconexos. Si de lo que se trata en el Antiguo Testamento es del encuentro de Dios con el hombre dentro de la situación histórica de éste (un encuentro por el que un pueblo elegido es llamado a la vida), entonces el punto central de su mensaje debe consistir en esa concreta relación de comunión por la que Dios sale de su secreto y se da a conocer. Ahí reside la fuente de toda ulterior relación con Dios en la historia, así como la posibilidad —y también la norma— de toda afirmación sobre la voluntad y la acción divinas. Por eso la alianza de Dios con Israel, tal como se ha explicado en el volumen I, pp. 15s, constituye el punto donde se cruzan las principales líneas de la idea israelita de Dios, igual que en

[4] *Theologie des Alten Testaments,* 1949³, p. V.

el Nuevo Testamento ese punto consiste en la encarnación de la Palabra, el hecho salvífico central en que se funda el nuevo pueblo de Dios.

Por lo dicho se entiende también que nuestra obra no puede acoger esa definición unilateral de la relación entre los dos Testamentos basada en la tipología. Por importante que sea la relación tipo-antitipo para iluminar el alcance de ciertas afirmaciones de fe y ciertas concreciones institucionales de la relación con Dios en el Antiguo Testamento, ella sola no puede hacer justicia a lo que el Nuevo Testamento entiende por cumplimiento[5]. A nuestro juicio, si nos fijamos en el pueblo elegido de ambos Testamentos y en su vocación a una comunión de vida con Dios, desembocamos en un realismo histórico que escapa con holgura a las estrecheces de la analogía de una interpretación existencial[6]. Si la afirmación de que el Antiguo Testamento está abierto a un futuro —tan repetida a partir de Bultmann— no tiene por qué reducirse al ámbito antropológico, sólo podrá significar que los testigos veterotestamentarios descubrieron cómo Dios actúa con vistas a un fin; cómo, fiel a su obra, comenzada, supera las dudas relativas a su acción salvífica con Israel mediante la alternancia de perdón y juicio y conduce la historia hacia una consumación en la que triunfa su voluntad de comunión. Esta finalidad puede hacerse cada vez más patente conforme vaya el hombre profundizando en el conocimiento de la naturaleza divina, no sólo por lo que se refiere a su ocultamiento, sino también al desvelamiento progresivo de su misterio personal; pero nunca puede verse sometida a un proceso de espiritualización que la desposea de su carácter reconfigurador del mundo histórico. De aquí recibe la llamada profecía mesiánica su importancia y su relación real con el hecho de Cristo (cf. vol. I, pp. 459ss). En efecto, esta profecía no es una simple predicción de lo "típico" (von Rad, II, p. 398), sino que habla con imágenes de la realidad de la salvación, aun cuando su realización se haga efectiva en el sentido de una remodelación soberana preñada de riqueza creadora.

Pero, además, la concepción veterotestamentaria del mundo y del hombre, forjada al contacto con la manifestación de la voluntad divina en los hechos históricos por los que ésta conduce a Israel, encuentra en el Nuevo Testamento una confirmación, y a la vez un desarrollo, de sus temas más profundos; confirmación y desarrollo que difícilmente pueden designarse con una palabra que no sea la de "cumplimiento". Efectivamente, la salvación revelada en Cristo no sólo ofrece una solución sorprendente a la tensión interna que se da entre la predicación de los sacerdotes, la de los

[5] Cf. mi artículo *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?:* VT, Sppl. IV, 1957, pp. 161ss, y ahora también en *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik,* 1960, pp. 205ss.

[6] Ocasionalmente también en von Rad, cf. II, pp. 344ss.

profetas y la de los maestros de sabiduría; la intervención divina plasmada en el hecho salvífico del Nuevo Testamento supera también la aporía a que llegó el judaísmo tardío en su intento de actualizar la herencia veterotestamentaria, hasta el punto de que se impuso una fragmentación interior de la vida, y mediante esa superación el pueblo elegido del Nuevo Testamento aparece como el heredero legítimo del pueblo de la antigua alianza. Esa réplica de la existencia de Israel que se da ciertamente en la comunidad cristiana (von Rad, II, p. 397), en camino también hacia una consumación final, no traduce exhaustivamente la íntima conexión que une ambos Testamentos: es preciso encuadrarla en el horizonte global de una nueva creación por obra de Dios en la que alcanza su meta la historia de la salvación en el Antiguo Testamento.

Las precedentes acotaciones al pensamiento de von Rad sobre la tarea inherente a la teología del Antiguo Testamento se proponían ofrecer una breve visión de los pasos que hoy se están dando en ese campo teológico y, al mismo tiempo, explicar la razón de las coincidencias y divergencias que se observan en las actuales exposiciones de conjunto. Nuestro objetivo quedaría plenamente logrado si, además, tales reflexiones ayudaran a entender por qué el autor considera como tarea irrenunciable de la teología del Antiguo Testamento el descubrir a través de los testimonios veterotestamentarios un mundo de fe que, tanto por su estructura unitaria como por su actitud fundamental, constituye un caso único en la historia de las religiones.

W. EICHRODT

Münchenstein (Basilea), diciembre de 1960.

SEGUNDA PARTE

DIOS Y MUNDO

XII

FORMAS DE MANIFESTACION DIVINA

Por lo que se refiere a las relaciones de Dios con el mundo, Israel heredó de su pasado premosaico todo tipo de ideas, parecidas a las de sus convecinos paganos. De acuerdo con el carácter fundamental del mensaje mosaico [1], esas ideas no fueron desapareciendo gracias a una labor purificadora, planificada y dogmática, sino que la progresiva experiencia del Dios de la alianza y de su naturaleza fue dictando la norma para refundirlas o formularlas de nuevo. No es de extrañar, por tanto, que precisamente en este terreno nos encontremos con una incomparable variedad de expresiones y conceptos y con numerosos elementos comunes a todo el antiguo Próximo Oriente. Pero justamente su carácter variopinto es lo que presta mayor relieve a la directriz única que atraviesa este mundo conceptual de parte a parte: el intento de someter el mundo entero y todo lo que en él sucede al único Dios del Sinaí. De esta forma, las antiguas expresiones, nacidas en un ambiente politeísta, se ven dotadas de un contenido nuevo y convertidas en instrumentos válidos para proclamar la soberanía universal de Yahvé.

Lo que acabamos de decir se advierte de modo especialmente claro en las expresiones veterotestamentarias sobre las formas de manifestación divina. En este contexto la idea que el hombre tiene de la relación de Dios con el mundo se ve obligada a traducirse en imágenes muy concretas, nacidas a veces de la misma experiencia inmediata. Y por eso es también en este terreno donde mejor puede observarse el influjo que la experiencia veterotestamentaria de Dios ejerce sobre las concepciones tradicionales de la relación de Dios con el mundo. Así, la relación entre Dios y el mundo queda definida en un sentido absolutamente peculiar.

I. MANIFESTACIONES DIVINAS EN LA NATURALEZA Y EN EL HOMBRE

Dios puede manifestarse visiblemente en la tierra sin que su majestad sufra menoscabo: he ahí una convicción que tanto Israel como los demás

[1] Cf. vol I, cap. II, Ia, pp. 34s.

pueblos consideran de lo más natural. Y la prueba de que en esto Israel participa de ideas comunes es que considera posible las manifestaciones de Dios tanto en las fuerzas de la naturaleza como en forma humana.

1. Pero la mentalidad israelita tiene algo de peculiar al respecto. En claro contraste con las concepciones cananeas y babilónicas, no considera medios de manifestación de la divinidad los fenómenos naturales con los que el hombre está directamente familiarizado y a los que saluda como bienhechores —el sol, la luna, la fuente y el río, el árbol o el bosque—, sino aquellas fuerzas de la naturaleza que causan miedo y amenazan con la destrucción, aquellas que, además, actúan de forma inesperada y repentina: el resplandor del rayo, la nube oscura y tormentosa o la furiosa tempestad. Todo ello se resume en el *majestuoso fenómeno de la tormenta.* Así, desde los tiempos más remotos hasta los más recientes, el Dios que se apresura tanto al juicio como al auxilio aparece en la tormenta[2], viene sobre la nube espesa como sobre un carro de batalla o sobre corceles de carrera[3], hace retumbar su voz en el trueno[4], lanza los rayos como flechas o jabalinas[5] o arroja fuego del cielo como aliento abrasador o lenguas llameantes[6], con resoplidos airados envía el castigo del aguacero[7]; el granizo y la ruidosa tempestad no son más que golpes de su puño[8]. La idea de la majestad divina se convierte así en vivencia concreta. El mejor ejemplo de lo que decimos es la descripción de la teofanía sinaítica[9]. Resulta más que lógico que también otros fenómenos ígneos de tipo terrorífico o siniestro —erupciones volcánicas[10], fuego subterráneo[11], etc.— se entendieran como manifestaciones de la presencia divina, aun cuando quedaran siempre relegados a un segundo plano por su menor importancia para Palestina.

[2] Ex 19, 9ss; 20, 18ss; 24, 12ss; Dt 5, 21ss; 33, 2; Jue 5, 4ss; Sal 18, 8ss; 68, 8ss; 77, 17ss; 97, 2ss.

[3] Sal 18, 11; 104, 3; Is 19, 1; 66, 15; Hab 3, 8.

[4] Ex 19, 19; 20, 18s; 1 Sm 7, 10; Am 1, 2; Is 30, 27; Sal 29, 3ss; Job 37, 5; cf. *nātan* (*bᵉ*) *qōl* por "tronar": Sal 18, 4; 46, 7; Jr 25, 30.

[5] Sal 18, 15; 77, 18; Hab 3, 9s.14; Zac 9, 14.

[6] Sal 18, 9; Is 30, 27.

[7] Is 30, 28.

[8] Am 9, 5; Is 2, 10.19; 9, 9.11; 10, 33; 18, 5; 28, 2; 30, 30.

[9] Ex 19, 16ss; 20, 18s.

[10] Los testimonios claros son raros; cf., por ejemplo, Is 30, 33. En Ex 19, 16ss podría tratarse de rasgos aislados introducidos en la teofanía de la tormenta. En Is 29, 6; Hab 3, 6ss; Jue 5, 4s; Sal 29 y 77, 18ss no se trata de fenómenos volcánicos, sino de la conexión entre tormenta y terremoto; de los cuales, el último fenómeno es especialmente frecuente en Palestina, país clásico del seísmo tectónico. Cf. ZDPV 50 (1927) 290ss; 51 (1929). pp. 124s.

[11] Ex 3, 2ss; 13, 21; 14, 19ss; Nm 11, 1s; 14, 14.

Junto a esas formas de teofanía, que son las preferidas, ni el huracán devastador ni el temible terremoto lograron tanta importancia, por la sencilla razón de que su poder destructor permanece oculto. Por eso aparecen de preferencia como acompañamiento, para hacer más impresionante la tormenta, aunque algunos pasajes sugieren que en otro tiempo gozaron de un papel más independiente como instrumentos de la presencia divina[12]. En cambio, desde los tiempos más remotos, las estrellas son siempre servidores sometidos a Yahvé que, aunque pueden intervenir en la batalla como soldados a su mando (Jue 5, 21) y suscitan una aturdida admiración en el hombre por su vida y movimientos llenos de misterio (Sal 19, 1ss; 8, 4), siempre están sujetos a la majestad y al poder de su Señor que habita en la oscuridad (Sal 19, 2-5[b]; 1 Re 8, 12, LXX). Por otro lado, aun en los momentos en que la capacidad de seducción de los cultos de fertilidad cananeos alcanzaba su cenit, la manera de manifestarse el Dios de Israel fue siempre muy diferente de la de las divinidades locales de la vegetación.

Por esa estrecha relación de Yahvé con el poder elemental del fuego, más de uno intentó ver su origen en un demonio del fuego, es decir, trató de interpretarlo como una divinidad más de la naturaleza[13]. Pero en realidad, eso sólo es posible por un torpe aislamiento de ciertas expresiones que pierde de vista la imagen general que las fuentes nos ofrecen del Dios de la alianza. Aun cuando hayamos de tener siempre presentes sus conexiones con la concepción de Dios de los madianitas o con las ideas naturalistas de los habitantes de las estepas[14], mayor importancia merece el hecho patente de que en todas las épocas la teofanía mediante el fuego se considerara como algo especialmente acorde con la idea de Yahvé. La teofanía mediante el fuego no se coló en la concepción que Israel tenía sobre Dios como un accidente casual provocado por la naturaleza ígnea de un demonio primitivo; fue la experiencia de la inaccesibilidad sagrada y del poder terrible del Dios de la alianza lo que hizo descubrir en un elemento que irrumpe de improviso y que burla toda

[12] La unión de tormenta, truenos y terremoto es especialmente impresionante en Sal 18, 8ss y en los pasajes antes mencionados en las notas 2 y 10. Además de 1 Sm 14, 15, 1 Re 19, 10ss sugiere de forma especial un significado propio e independiente del huracán y del terremoto.

[13] Por ejemplo, ed. Meyer, *Die Israeliten,* 1906, p. 70; G. Hölscher, *Geschichte der isr.-jüd. Religion,* 1922, p. 67.

[14] Cf. B. D. Eerdmans, *De Godsdienst van Israel,* 1930, pp. 35ss. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua,* 1950, pp. 149ss. También cabría aducir el culto al dios de la tormenta Adad entre los arameos, con antepasados comunes a los israelitas, cf. I, p. 183.

defensa humana el símbolo apropiado y la imagen justa de la naturaleza divina. Por otra parte, está dentro de la lógica más elemental que, así las cosas, adquiriera importancia singular el portentoso espectáculo de la tormenta, tan impresionante para los ojos como para los oídos, y junto a él los fenómenos, tan inexplicables como amenazadores, del volcán y del fuego subterráneo, cuya erupción altera de pronto un mundo que vive confiado. También fue natural que esa interpretación se sirviera, no de la llama silenciosa del horno casero o del altar[15], sino del fuego en cuanto poder elemental superior al hombre y que el huracán y el terremoto se interpretaran preferentemente como acompañantes suyos.

Esta concepción del fuego divino pudo verse reforzada, y al mismo tiempo interiorizada, por la experiencia visionaria, uno de cuyos elementos más frecuentes es la luz cegadora o el fuego[16]. De este modo, lo que era un simple símbolo sacado de la naturaleza recibió de la vida personal una confirmación contundente y se vio reinterpretado para significar la forma en que la divinidad irrumpe en la vida psíquica del hombre[17]. Este papel, mucho más metafórico, del elemento ígneo debió de llevar consigo un nuevo estilo de considerar el modo de la presencia de Dios en el fuego.

Porque está bien claro que en un principio esa presencia revistió la forma propia de una mentalidad que afronta la naturaleza en términos míticos. Y por eso es obligado dilucidar si en Israel se creyó que era en realidad el mismo Dios el que se contemplaba en tales fenómenos naturales o si se tenía la convicción de que se trataba simplemente de una visión figurativa, de la percepción de la divinidad en una especie de imagen. En general la mentalidad popular no conoce esas distinciones teológicas tan agudas y, en el caso concreto de Israel, es patente que consideró la visión de la divinidad en un sentido muy real. La cosa se ve clara en el relato que el Yahvista hace del banquete de alianza sobre el Sinaí[18]: a Moisés y a los setenta ancianos del pueblo les está permitido ver al Dios de Israel sin sufrir los efectos mortales que tal visión solía traer consigo. Ciertamente que tampoco en este caso falta la idea de que el hombre sólo puede acceder a la majestad divina de forma imperfecta: hay una ausencia total de detalles en la descripción de la apariencia divina, que queda caracterizada exclusivamente como un fenómeno luminoso; pero nadie podrá discutir que en el relato primitivo se trata de una visión real.

[15] Tal vez haya referencias a esto en Jue 6, 21; 13, 19; 1 Re 18, 24.31.

[16] 2 Re 2, 11; Is 6, 1; Hab 3, 4; Ez 1, 28; Dn 7, 9; 10, 6; cf. además Ap 1, 14ss.

[17] Is 33, 14s; 6, 6s; Ez 2, 1ss; 3, 12ss.

[18] Ex 24, 9-11.

Cuando el fenómeno del fuego se vio vinculado a la visión, en la que el profeta tenía la experiencia íntima del dominio del Dios soberano en el juicio y en la renovación, éste, al igual que el huracán y el terremoto, adquirió un significado preponderantemente simbólico con referencia a la irrupción divina en la historia y en la suerte del individuo, pasando a un segundo plano su función de hacer realmente visible al Dios invisible. En este sentido, la interesante narración del encuentro de Elías con Dios en el monte Horeb[19] es el primer testimonio claro de un cambio de actitud. Se dice expresamente que Yahvé no está ni en el huracán, ni en el terremoto, ni en el fuego. La tenue y suave brisa que anuncia a Elías su presencia y desde la que Yahvé le dirige la palabra no es más que un símbolo descriptivo del susurro por el que los profetas sienten la voz de Dios como la de uno que les habla desde la proximidad más cercana[20]. Si ya en la aparición de Dios en el fuego alentaba vigorosamente el sentido de lo inaprehensible de la realidad divina, imposible de encorsetar en formas fijas, ahora esta realidad divina se queda en algo absolutamente invisible desde donde resuena la palabra divina como lo único que los sentidos humanos pueden captar de la naturaleza de Dios. Las fuerzas elementales no son ya una forma de hacer visible a Dios, sino meros fenómenos que acompañan la actuación divina[21], son su "ropaje"[22], su gloria, *kābōd*[23], sus mensajeros[24]. La acción de Yahvé en la palabra profética y en los testimonios del espíritu divino, de la que Israel tuvo una experiencia tan arrolladora en el fenómeno de la profecía, quitó fuerza a la mentalidad mitológica e hizo que las formas en que és-

[19] 1 Re 19, 10ss. La repetida interpretación de este relato en el sentido de una reformulación de la *naturaleza* de Yahvé (así recientemente J. Hempel, *Gott und Mensch im AT*, pp. 43s) carece de apoyo en el contexto y está en contraposición con toda la concepción profética de Dios. El Dios que aquí se revela no es el que actúa en el anonimato, sino el Dios espiritual y personal de los profetas que se da a conocer en el susurro de su palabra.

[20] Cf. como Dios habla *b*e*'ōzen*, "al oído de su enviado": Is 5, 9; 22, 14; Ez 3, 10; 9, 1.5; Is 50, 4s y, además, 1 Sm 9, 15; 2 Sm 7, 27; Job 33, 16. Si la presencia de Yahvé en la brisa suave es el símbolo natural de su revelación en la palabra, esta concepción se distingue radicalmente de la idea egipcia de *Amón*, considerado como dios del aire. El parecido externo de ambas concepciones ha sido puesto de relieve por K. Sethe, *Amun und die 8 Urgötter von Hermopolis*, 1929, pp. 119s. Cf. también E. Sellin, *Israelit.-jüd. Religionsgeschichte*, 1933, p. 17.

[21] Así, desde luego, en las teofanías de tormenta en los profetas: Is 30, 27ss; 19, etc.

[22] Sal 104, 1.

[23] Por ejemplo, Ex 24, 17; 33, 18; Ez 1, 28; 3, 13.

[24] Sal 104, 4.

ta se expresaba no fueran en lo sucesivo más que ilustraciones simbólicas del trato de Dios con el mundo[25].

2. A primera vista, resulta más difícil encajar en la experiencia israelita de Dios la antigua creencia de que *Yahvé se hace visible en forma humana.* Es verdad que, en este sentido, no hay que dar excesiva importancia al tipo de trato del hombre con Dios testimoniado por Gn 2ss, donde Dios aparece paseando por el paraíso, ya que en este texto se presupone una situación anterior al tiempo y a la historia, que nada tiene que ver con el presente; al contrario, la conclusión es patente: lo que era posible en el paraíso resulta imposible una vez que éste se perdió. También es preferible dejar a un lado las apariciones en sueño, porque en ellas no se trata de una visión propia y verdadera[26]. Por otro lado, las antiguas sagas populares hablan de encuentros con la divinidad en figura de hombre, y tanto Gn 18s como 32, 24ss, están impregnados en su descripción de un realismo tal que no pueden por menos de traernos a la memoria las bien conocidas historias paganas de los dioses. Incluso los relatos mosaicos, deudores ya del pensamiento profético, consideran como un especial privilegio del fundador de la religión su trato directo con Yahvé "cara a cara", que incluye también el ver su "figura"[27], aun cuando aquí la idea de un Dios que participa en un banquete o que lucha con un patriarca haya cedido ya el paso a una concepción más espiritual.

No es lícito querer sustraerse al peso de tales pasajes aduciendo otros en los que Israel, en el Horeb, oye la voz de Dios pero no ve figura alguna[28]. Sólo cabría argumentar así admitiendo el presupuesto, insostenible desde el punto de vista histórico, de que todo el Antiguo Testamento tendría que ofrecer en sus expresiones un "cuerpo de doctrina" unitario, cuando en realidad estamos convencidos de que, al contrario, en las distintas épocas tendremos que encontrar en Israel afirmaciones diferentes sobre la forma de relación de Dios con el mundo, de acuerdo con un conocimiento cada vez más profundo de Dios. Lo verdaderamente

[25] Cf. caps. XIII y XIV: "Fuerzas cósmicas de Dios".

[26] Cf., por ejemplo, Gn 28, 10ss; 1 Sm 3, 10 y, como comentario, E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament,* 1953.

[27] Nm 12, 8; Ex 33, 23; Dt 34, 10. Aun cuando hay que conceder que la expresión "cara a cara" no ha de interpretarse la mayoría de las veces en sentido literal, sino metafórico, refiriéndose a un trato de confianza (así, König, *Theol.,* cap. 41, 1), no por eso puede discutirse el significado absolutamente realista que tiene en pasajes como Gn 32, 31; Jue 6, 22 y Nm 12, 8, a los que puede sumarse Ex 4, 24-26 y 24, 9-11. Cf. al respecto F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme,* 1950, pp. 63ss.

[28] Dt 4, 12.15-18. Cf. al respecto E. König, *Theol.,* cap. 42, 1.d, y A. Dillmann, *Theol.,* p. 229.

significativo y característico de la concepción veterotestamentaria de Dios es que de hecho la atribución de un cuerpo humano a Dios tenga tan poca importancia y que en los escasos pasajes en que aparece abiertamente apenas si sufra deterioro la absoluta superioridad del ser divino. Gracias a la conciencia de hallarse en la presencia inmediata del Señor viviente, queda sin eco en Israel cualquier intento de pensar en una familiaridad poco respetuosa con la divinidad o de reducirla a los estrechos límites de lo humano y terreno[29].

Tal vez extrañe que aun en las visiones proféticas la aparición de Yahvé en forma humana se repita con mayor frecuencia —si bien es verdad que, con suma precaución, la cosa se sugiere más que se describe[30]— y que ese mismo antropomorfismo se reafirme en las imágenes escatológicas[31]. Si es cierto que en el último caso cabe dar una explicación satisfactoria recurriendo a concepciones extranjeras recién importadas[32], ello no es solución cuando se trata del pensamiento profético. Habrá que acudir más bien a la observación que ya hicimos en el volumen anterior[33]: que la inmediata presencia y realidad de Dios, que tan fácilmente nos pueden hacer perder de vista unos conceptos espiritualizantes, ocupa el primer plano dentro de la revelación veterotestamentaria y obliga a revestir la presencia divina de una figura humana. Pero con ella no se intentaba dar en el Antiguo Testamento una descripción exhaustiva del ser divino; así lo demuestra la forma en que se hacía la descripción —más velada que analítica—, que acentuaba el carácter metafórico de la aparición, la *dᵉmūt kᵉmarʾē ʾādām* (Ez 1, 26).

3. A la vista del carácter concreto y realista que distingue a las ideas israelitas sobre la manifestación de Dios en la naturaleza, resulta curioso y digno de análisis el *que la imagen animal quedara siempre excluida de los medios por los que Dios se hacía visible.* Tanto más si se tiene en cuenta la expansión del culto animal en los reinos vecinos, sobre todo en Egipto. Los intentos que en ocasiones se han hecho de deducir la existencia de un culto animal primitivo en Israel por los relatos veterotestamentarios sobre el culto a la imagen del becerro o a la serpiente de bronce, hay que considerarlos fracasados[34]. Mayor audiencia

[29] Sobre lo vivo de esta conducta personal, cf. lo que hemos dicho sobre el carácter espiritual de la concepción de Dios: vol. I, cap. VI, pp. 194s.

[30] 1 Re 22, 19; Am 9, 1; Is 6, 1; Ez 1, 26s.

[31] Zac 14, 4; Dn 7, 9.

[32] Con respecto a la imagen característica del "anciano de los días" R. Kittel señala las imágenes del χρόνος ἀγήραος (*Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*).

[33] Cf. I, p. 194.

[34] Cf. Stade, *Bibl. Theologie des AT,* 1905, pp. 39, 51. Las imágenes

encontró la idea de que el totemismo era la base de la fe israelita[35]. Pero, desde el momento en que un estudio más profundo de los pueblos primitivos demostró como desacertada la tesis de que el totemismo es una fase obligada del desarrollo de todas las religiones, ha perdido también mucho interés esa idea, ya que los argumentos aducidos desde siempre a su favor se han reconocido como poco probativos[36]. De hecho, la creencia de que cada tribu israelita se considerara emparentada con una determinada especie animal y relacionada con ella en una mística comunión de vida permanente no puede demostrarse porque se utilicen como nombres de personas los de los animales[37], o porque se cultive el sacrificio animal[38], o porque se distinga entre animales puros e impuros[39], o porque exista un principio matriarcal[40]. Resulta, por tanto, que en el marco de las relaciones de Yahvé con la naturaleza no tuvo tampoco cabida alguna una divinización del mundo animal.

del becerro de Ex 32, 4ss; 1 Re 12, 28 nada tienen que ver con el culto egipcio al toro (Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel,* 1869, p. 169), que se fijaba en animales vivos, sino que representan un símbolo de la divinidad querido al Asia Menor: cf. I, cap. IV, pp. 89s. Sobre la serpiente de bronce, cf I, cap. IV, pp. 101s. La serpiente de piedra de Jerusalén, *'eben hazzōhelet,* de 1 Re 1, 9, debía remontarse a un santuario cananeo, sin que nos sea posible decir si su utilización se implantó en Israel y en qué medida.

[35] Quien más brillantemente lo ha defendido ha sido W. R. Smith, *Animal worship and animals tribes among the Arabs and in the Old Testament,* 1880, y *Die Religion der Semiten,* 1899, pp. 87ss. La tesis fue seguida, entre otros, por B. Stade, *Theologie,* p. 142, y actualmente sigue siendo mantenida por G. Hölscher, *Geschichte der israel.-jüdischen Religion,* 1922, caps. 3 y 9.

[36] La prueba la aportó principalmente V. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels,* 1901.

[37] Ha sido resaltado el hecho principalmente por G. Kerber, *Die religionsgechichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen des AT,* 1897. Contra este argumento se expresó ya Th. Nöldeke, ZDMG, 1886, pp. 156ss. Sobre la utilización del nombre como amuleto cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* p. 200, y A. Bertholet, *Über den Ursprung des Totemismus,* en *Festgabe für J. Kaftan,* 1920, pp. 8ss.

[38] Ya antes hemos expuesto que en el sacrificio animal se dan diversos motivos-raíces que es imposible reducir a una serie cronológica (cf. I, cap. IV, pp. 128s).

[39] Ya quedó indicado que también aquí operan diversos motivos (cf. I, cap. IV, pp. 122s).

[40] Incluso una exégesis generosa no puede hallar más que restos incomprensibles de esta institución en el Antiguo Testamento: cf. J. Benzinger, *Hebr. Archäologie*[2], pp. 113s. Y por eso también Stade prefiere prescindir de este argumento en favor de la hipótesis del totemismo (*Theologie,* p. 40).

II. Espiritualización de la teofanía

Pero junto a todas estas concepciones ingenuas encontramos también, desde muy pronto, el convencimiento de que no puede hablarse de una verdadera y propia visión de Dios; y eso, no sólo entre los jefes espirituales, sino dentro mismo de la mentalidad popular. A ello apuntan los intentos de presentar la teofanía como una aparición indirecta, suavizada y diferente del verdadero ser de Dios. Ordenaremos esos intentos según el grado de espiritualización que delatan, comenzando por el que más se acerca a la fe popular ingenua.

1. *El* "mal'ak" *de Yahvé*

El ángel del Yahvé o de Dios —tal como solemos traducir el término hebreo[41]— ocupa un puesto principal entre los seres celestiales[42] que forman la corte del gran Dios (cf. cap. XVIII, II, 1). Se trata de un término extranjero, importado a Israel[43], que designa al mensajero en general; al unírsele el nombre divino u otros similares, se le caracteriza como el mensajero celestial de Yahvé y cumple diferentes tareas que, en cierta medida, hacen pasar a un segundo plano su carácter originario de mensajero. Este ángel actúa, de forma muy general, como guía y protector de los que temen a Dios y en especial de los profetas (Gn 24, 7.40; 1 Re 19, 5ss; 2 Re 1, 3.15) o hace de exterminador trayendo la peste y la destrucción como castigo del rey celestial (2 Sm 24, 26s; 2 Re 19, 35s) o se le considera a él mismo juez celestial (2 Sm 14, 7.20; 19, 28; Zac 3, 1ss). En cuanto mensajero enviado de Yahvé puede aparecer como auxilio especial que Dios manda a Israel durante el camino del desierto (Ex 14, 19; 23, 20.23; 32, 34; 33, 2; Nm 20, 16). No se dice que se trate siempre del mismo ángel; cabría pensar también en diferentes tipos de tareas asignadas en principio a seres divinos diferentes y atribuidas después al *mal'ak yhwh;* es probable, sobre todo en lo que se refiere a su

[41] La mayoría de las veces, en la forma *mal'ak yhwh*: Gn 16, 7.9-11; 22, 11.15; Ex 3, 2, etc. En pocos pasajes, casi siempre elohístas, *mal'ak ha'elōhīm*: Gn 31, 11; Ex 14, 19; Jue 6, 20; 13, 6.9; 2 Sm 14, 17.20; 19, 28. Sólo dos veces aparece en la forma de *mal'ak 'elōhīm*: Gn 21, 17; 1 Sm 29, 9.

[42] *Mal'akim*: Gn 19, 1.15; 28, 12; 32, 2; Sal 78, 49; 91, 11; 103, 20; 104, 4; 148, 2; Job 4, 18. El ángel de Yahvé o de Dios como mensajero: Gn 24, 7.40; Nm 20, 16; 1 Sm 29, 9; 2 Sm 14, 17.20; 19, 28; 24, 16; 1 Re 19, 7; 2 Re 1, 3.15; 19, 35, etc.

[43] W. Baumgartner ("Schweiz. Theol. Umschau" 14 [1944] 98) ha resaltado de modo especial el hecho de que el verbo subyacente *l'k,* "enviar", sólo aparezca en árabe, etíope y ugarítico.

función destructora y a su oficio de juez[44]. También puede ser que esta designación única se refiera a diferentes potencias celestes, cuya unidad, en tal caso, no es sólo de etiqueta externa, sino interior, ya que el *mal'ak* aparece en casi todas sus manifestaciones como un poder bienhechor que, por encargo de Yahvé, asiste a su pueblo para ayudarlo.

De los relatos que se ocupan de él, destaca un grupo en el que ya no es fácil distinguir al ángel de Yahvé de su Señor, porque tanto en su aparición como en sus palabras, coincide con las formas de manifestarse y hablar Yahvé. Así, por ejemplo, en el relato de la huida de Agar (Gn 16) el *mal'ak yhwh* se aparece junto a la fuente en el desierto y anuncia a la fugitiva la suerte de su hijo; después que él ha desaparecido, Agar cae en la cuenta y dice haber visto a Yahvé mismo (16, 13)[45]. Coincide con esto la frase que en Gn 31, 11.13 el *mal'ak ha'elōhīm* dice a Jacob: "Yo soy el Dios de Betel", identificándose con Dios. Consiguientemente, la forma de hablar el *mal'ak* en Gn 21, 18 y 22, 11, en primera persona divina, no debe interpretarse como una ingenua autoidentificación del enviado con el que lo envía[46], sino como una prueba de la presencia de Dios en la aparición del ángel. La misma conclusión viene sugerida por el estudio detallado de una serie de pasajes pertenecientes a las sagas populares transmitidas por J y E y al núcleo más antiguo del libro de los Jueces[47] que, por consiguiente, deben reflejar fielmente la fe popular israelita. A partir de la época de los Reyes nada volvemos a oír de esa estrecha relación entre Yahvé y su *mal'ak;* aun en los lugares en que se habla de la intervención de un mensajero divino, como en los libros de los Reyes y en los escritos posexílicos, se trata siempre de un servidor de Yahvé claramente distinto de su Señor.

Por diferentes caminos se ha pretendido quitar toda importancia teológica a los hechos que acabamos de describir, interpretándolos por otros

[44] F. Stier (*Gott und sein Engel im Alten Testament,* 1934) recuerda de modo especial la idea del Antiguo Oriente de un visir celestial, que en Egipto y Babilonia se asignaba a determinados dioses, cf. cap. XVIII, p. 202.

[45] Quitar fuerza a este "ver" a Dios convirtiéndolo en una visión impropiamente tal, en el sentido de "experimentar su auxilio" —de lo que ofrecen los Salmos ejemplos suficientes (F. Stier, *loc. cit.,* p. 38)—, es una operación que no se ajusta al carácter del relato.

[46] Así Ed. König, *Theologie des Alten Testament,* 1923[8.4], pp. 191ss. Pero la verdad es que el pasaje de Homero (II, 4, 204) y el profético (Jr 13, 18ss) sólo tienen una similitud muy remota y no afecta para nada al punto crucial que nos ocupa: la permutación de Yahvé con su *mal'ak* en el relato.

[47] Gn 21, 17s; 22, 11s; 48, 15s; Ex 3, 2s.4a.5.7 (J); Nm 22, 22-35; Jue 6, 11-24. En Jue 13, 22, a pesar de todo, el ver a *'elōhīm* podría ser interpretado, con Stier, en el sentido más general de "ver al *mal'ak*" como un ser divino.

fenómenos ya conocidos, pero sin que se haya conseguido nada convincente. Así, se ha querido ver en el *mal'ak* un sustituto más reciente de Yahvé mismo, recurriendo a textos aislados: por ejemplo, Ex 12, 23, donde una vez es Yahvé y otra su ángel el que mata a los primogénitos de Egipto; o el doble relato del censo de David: según 2 Sm 24, 1, es Yahvé, y según 1 Cr 21, 1, es Satán, quien instiga al rey para su funesta empresa. Tendríamos en estos relatos la fase segunda de una evolución religiosa que ya no se atreve a hablar de la aparición de Dios mismo en figura humana, tal como sucedía en la fase anterior, y la sustituye por la manifestación de un ser de la esfera celeste que está a sù servicio. La tercera fase se habría alcanzado en el punto en que la acción de Dios en el mundo sólo puede ya pensarse en términos de mediación[48]. Así pues —concluyen—, se trata de "una evolución que se dio realmente en la fe judeo-israelita" (Baumgartner), aunque sus pruebas testimoniales, irrefutables, se dispersan en relatos o estratos narrativos, separados a veces por varios siglos. Ahora bien, el que las dos primeras fases de este proceso se encuentren en el relato, por lo demás bien trabado, de un mismo y único autor es cosa rara y difícil de admitir. Si pudiera demostrarse que en tales relatos el *mal'ak* es una añadidura secundaria y revistiera verosimilitud el pensar que fue la simple negligencia la causa de que esa interpolación no se llevara a cabo de forma consecuente, cabría en tal caso sostener semejante tesis. Pero las premisas están por demostrar: el mismo Gunkel admite que el *mal'ak* es parte integrante del texto. Y, por otra parte, el recurrir a una falta de consecuencia en el interpolador o en el autor mismo, no es buena vía para explicar el estado actual de unos relatos debidos a autores diferentes. Es más, un himno tan breve como el de Gn 48, 15ss, con tres afirmaciones paralelas sobre la acción protectora de Dios, nos muestra esa misma oscilación entre Dios y el ángel, y atribuye al ángel precisamente la acción salvadora más importante[49]. Sería absurdo echar las culpas a una enmienda, sólo a medias, del texto.

Tampoco toca la verdadera cuestión el recurrir a la forma pre-israelita de la saga, que pudo en algunos casos hablar de un *'el,* de un ser divino, que después, en Israel, se convirtió en el ángel de Yahvé o en Yahvé mismo. Porque, aunque pudiera retrotraerse la oscilación entre Yahvé y su ángel hasta la tradición oral de las sagas (para lo cual, en todo caso,

[48] Así B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* 1905, pp. 96ss; K. Budde, *Das Buch der Richter,* 1897, p. 53; H. Gunkel, *Genesis,* 1910[8], pp. 186ss, y, recientemente, W. Baumgartner, *Zum Problem des "Jahve-Engels",* "Schw. Theol. Umschau", 14 (1944) 97ss.

[49] A esto alude con toda razón v. Rad, *Theologie des Alten Testaments,* I, 1957, p. 286.

es difícil contar con pruebas suficientes), del intercambio que se da en la forma actual de las mismas sólo podría responsabilizarse al último autor, y seguiría en pie la cuestión de qué fue lo que intentó con ello. Decir que, para explicar nombres de personas y lugares etiológicamente vinculados a muchos relatos, se vio obligado a hacer uso de sentencias puestas directamente en boca de Dios (cf. *yhwh šālōm,* Jue 6, 24; Ismael, Gn 6, 11), no es razón para operar la alternancia total de sujetos: y, además, dada la libertad con que el autor de Gn 16 explica el nombre de *Ismael* con "Yahvé oye", no cabe valorar demasiado esa necesidad.

El intento de explicar la forma de hablar del ángel en primera persona, con el yo de Yahvé, como un procedimiento estilístico sólo tiene un interés limitado. Se trataría del estilo propio del mensajero en el Antiguo Testamento: el mensajero dice las palabras del que le envía, utilizando el yo de éste, después de haberlo dejado bien explicado mediante una fórmula —"así habla N."—, comparable a la fórmula de anuncio profética "Así dice Yahvé" [50]. Por un recurso de brevilocuencia se elimina esa fórmula, y el yo de la divinidad aparece directamente en las palabras del mensajero. Pero la realidad es que, aun cuando en algunos casos quepa ese proceso (por ejemplo, en Gn 21, 18 ó Nm 22, 35), no puede deducirse de ahí un principio general de explicación; aparte de que no se daría razón del cambio de sujeto fuera del discurso directo.

Así pues, si se da todo su valor a los testimonios de los narradores antiguos, hay que advertir que en algunos casos vieron en el *mal'ak yhwh* a Dios mismo actuando de forma tan inmediata que estaría fuera del alcance de cualquier otro ser celestial, pero, por otra parte, no como si el mismo Señor del cielo en persona hubiera bajado a la tierra; es Yahvé el que está ahí, sí, pero sirviéndose como de una máscara o de un figurante para establecer contacto directo con sus elegidos. En otras palabras, estamos ante una forma de aparición que, respetando expresamente el ser trascendente de Yahvé, su especial actuación entre los hombres en cumplimiento de su voluntad salvadora la reduce a una presencia inmediata pero oculta. Momentáneamente puede encarnarse en la figura casi humana del mensajero para asegurar a los suyos su presencia inmediata.

La situación que aquí percibimos goza de gran valor para quienes querrían explicar la concepción de los ángeles del antiguo Israel a partir de ideas animistas [51]. Entienden éstos a los ángeles como "potencias salidas de Dios" (Van der Leeuw) —parecidas a las fuerzas espirituales que el hombre primitivo considera potencias liberadas de su propia alma—, dotadas de poder para actuar en su entorno, y que, a pesar de todo, siguen vinculadas a él como partes de su propia naturaleza. El *mal'ak* ha de entenderse como el *âme extérieure* (Lods) de la divinidad y se comprende, por tanto, que unas veces se diferencie y, otras, se identifique con Yahvé. En cuanto que detecta la falta de una distinción tajante entre el yo y el entorno dentro de la mentalidad primitiva, este intento de explicación tal vez nos haga más comprensible la facilidad con que el israelita salta del *mal'ak* a Dios mismo. Pero, al reducir a los mensajeros de Dios a energías liberadas del poder divino, choca con toda la prehistoria del término *mal'ak,* que supone desde un principio la figura de un mensajero al que se ha dado un encargo, sin tener que esperar a dejar atrás poco a poco ideas animistas. Es comprensible, por eso, que el *mal'ak yhwh* hable también de Yahvé en tercera persona.

[50] Así F. Stier, *loc. cit.,* pp. 9ss.

[51] Cf. G. van der Leeuw, *Zielen en Engelen,* "Theol. Tijdschrift N. R." 11 (1919), y *Phänomenologie der Religion,* 1933, pp. 123ss; A. Lods, *L'ange de Jahvé et l'âme extérieure,* BZAW 27 (1914).

Así pues, el origen de esta forma peculiar de presentar la teofanía no puede estar ni en la adopción de una imagen extranjera del mundo celeste ni en una concepción animista del alma, sino en la revelación específica de Dios a Israel, en la cual la majestad trascendente del Señor de la alianza se conjugaba con la energía intramundana de su obrar. Por eso, ya el israelita de los primeros tiempos tuvo dificultades en compaginar un Dios incomprensible para la mente humana con el Dios que se revelaba real y esencialmente en el mundo fenoménico, e intentó salvar esas dificultades recurriendo al *mal'ak yhwh.* Su aparición servía para facilitar la intervención de Yahvé en el ámbito de la historia humana y para pronunciar palabras en primera persona divina (sólo en Ex 3, 4a. 5 y Jue 6, 14, 16, 23 se presenta a Yahvé mismo hablando), mientras que, simultáneamente, el "acto de la voluntad divina que actúa incluso desde lejos" [52], su escuchar, sus ojos abiertos, su salvación, se atribuyen directamente a Yahvé.

La tentación de querer explicar por medios especulativos esta forma característica de presentar la acción salvadora de Dios y la de reconocer en el ángel de Dios, siguiendo la pauta de Filón, al logos preexistente han existido en la Iglesia cristiana desde los tiempos de los Padres y perdurado hasta el siglo pasado [53]. Pero con toda razón esa interpretación ha sido generalmente abandonada, porque el Dios que se revela en el *mal'ak* de ninguna forma está presente en un cuerpo humano o como un ser personal permanente, sino que sólo aparece en un período de tiempo determinado, a saber, en la época del antiguo Israel, y de formas diferentes (unas veces como llama, otras con contornos humanos, ora en sueño, ora en audición). Tampoco cabe ver en la teofanía del *mal'ak* la "forma originaria de re-

[52] Así E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* 1911, p. 84.

[53] E. W. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testaments,* 1854², I, pp. 219ss. G. F. Oeher, *Theologie des Alten Testaments,* 1891², pp. 208ss.

velación" [54], característica ya de la época de los Patriarcas, porque todavía en época posmosaica sigue ocupando un puesto ese tipo de revelación, y, además, se conoce desde siempre y a la vez el *mal'ak* como mensajero creado. Y así, la distinción entre el *mal'ak* como portador específico de la revelación divina y los mensajeros divinos creados no siempre puede hacerse con igual claridad [55]: los contornos aparecen difuminados, sin lograr articularse en una concepción dogmática bien acuñada. Por eso, junto al *mal'ak* podían darse otras formas de aparición de Yahvé, sin que existiera el peligro de confundirlas todas igualándolas. El florecimiento vigoroso de la experiencia del espíritu que dominó a la primera profecía e hizo sentir la poderosa presencia de Yahvé de una forma nueva fue, sin duda, la razón de que su automanifestación en el *mal'ak* cayera en el olvido.

Hay que decir, con todo, que en esta concepción imperfecta, salpicada aquí y allá de tanteos de inseguridad, la fe israelita volcó desde muy temprano algo que constituía un interés vital de su certeza sobre Dios, interés que de hecho estaba emparentado con el objetivo principal de la doctrina cristiana del Logos. El abismo que la religión naturalista descubre entre la lejana superioridad del gran dios y la necesidad de una real intervención suya en la miseria terrena, suele salvarse gracias a una fantasía mitificadora que introduce una nueva figura divina como portadora de la revelación: en Babilonia, Marduk es el "enviado" de su padre, Ea, de cuya naturaleza está dotado y al que, por eso, el hombre llama en su auxilio invocando a Ea; en Fenicia, se implora a Astarté o Tanit como mediadora entre Ba'al y sus fieles [56]. En Israel, el pensamiento teológico logró evitar una desintegración de la unidad divina, reflejando en ello el impacto producido por la experiencia viva del Dios único que se había manifestado a su pueblo como la voluntad que daba base y dominaba toda su existencia.

2. *El* kābōd (*gloria*) *de Yahvé* [57]

Al igual que la idea del *mal'ak yhwh*, la del *kābōd* de Yahvé sigue estando cerca de formas ingenuas de imaginar la teofanía. En cuanto

[54] Así O. Procksch, *Christus im Alten Testament*, NKZ, 1933, p. 61; *Theologie des Alten Testaments*, 1950, pp. 421ss.

[55] El que más se parece al primero es el ángel enviado en ayuda de Israel para la salida de Egipto y la travesía del desierto: Ex 14, 19; 23, 20.23; 32, 34; 33, 2s; Nm 20, 16. Sobre la unión del ángel con el nombre de Dios en Ex 23, 20s véase p. 49.

[56] Cf. al respecto las ideas del antiguo Oriente sobre un visir celestial expuestas por F. Stier, *loc. cit.*, pp. 134ss, y más abajo, 47s y 51.

[57] Cf. al respecto W. Caspari, *Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes im AT*, 1907, y *Die Bedeutung der Wortsippe kbd im Hebräischen*,

que significa "gravedad" y "peso", *kābōd*, al referirse a "la cosa de peso" que distingue a una persona y le da fama, hace pensar antes que nada en algo que aparece y es visible externamente, sea ese algo la riqueza —de la que *kābōd* se utiliza precisamente como sinónimo [58]—, el puesto de honor dentro de la sociedad, el poder o el éxito [59]. Así, también el *kābōd* de Dios, su "honra" o "gloria", incluye ese aspecto de apariencia, de algo que entra por los ojos. Tal sucede sobre todo cuando el *kābōd* constituye el contenido propio de la teofanía, como les gusta hacer a los escritores en el caso de la tormenta, por ejemplo [60]. Junto a muchos salmos [61], son característicos al respecto los diferentes relatos de la revelación del Sinaí de Ex 24, 15ss y Dt 5, 22ss. En el primer pasaje la aparición del *kābōd* sobre el Sinaí se describe de la siguiente forma: "La gloria del Señor descansó sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó a Moisés desde la nube. La gloria del Señor aparecía a los ojos de los israelitas como fuego devorador sobre la cumbre del monte". La relación entre el *kābōd* y la nube tormentosa está indicada también por el fuego que sale de esta última, que devora el sacrificio de Aarón [62] o aniquila a los sacrílegos [63], y que en realidad no es posible distinguir bien del rayo. En este caso, pues (y tal vez siempre, en sus orígenes [64]), *kābōd* es "el resplandor que parte de Yahvé y entra por los ojos" [65] cuando él se aparece en la tormenta, la luz chispeante y cegadora que anuncia que Dios viene en el fuego y obliga al hombre a bajar la mirada.

Tampoco aquí tiene sentido preguntarse por el grado de relación que había entre la gloria trascendente de Yahvé y este resplandor. El hombre sencillo del pueblo —es lógico creerlo así— pensaría al respecto de forma muy diferente que el hombre culto [66]. Pero incluso existiendo semejante con-

1908; John. Schneider, Δόξα, 1932. B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, 1939.

[58] Gn 31, 1; Is 10, 3; 66, 12; Sal 49, 17.

[59] Gn 45, 13; 1 Re 3, 13; Prov 21, 21, etc. Por tanto, la traducción de la palabra por δόξα (propiamente, "aparición") en los LXX resalta fuertemente un aspecto presente ya en el hebreo.

[60] Cf. más arriba, pp. 25s.

[61] Cf. especialmente el salmo 29, con ocasión de una tormenta, con su alabanza al *'ēl hakkābōd* y la aparición de la gloria de Dios en Sal 97, 1-6.

[62] Lv 9, 6.23s.

[63] Nm 16, 19.35.

[64] Así A. von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes*, 1900, pp. 23ss. No es tan seguro que Ex 33, 18ss y Sal 19, 2 puedan considerarse excepciones al respecto, como supone G. von Rad (*kābōd im AT*, ThWNT, II, 1934, pp. 242s).

[65] Kautzsch, en HRE³, 19, p. 666.

[66] El realismo extremo de las concepciones originariamente ligadas al *kābōd* está atestiguado por la tradición del resplandor que el mismo producía en el rostro de Moisés (Ex 34, 29ss). El intento de interpretar el *kābōd* como

cepción, se fue implantando progresivamente el convencimiento de que la majestad de Yahvé estaba por encima de las cosas del mundo. Y ello se traduce o bien en acentuar *la absoluta trascendencia del kābōd,* de tal forma que el hombre mortal queda siempre alejado de ella, o bien en reducir el *kābōd* a un modo de aparecerse Yahvé geográfica e históricamente limitado, por el que el Dios trascendente manifiesta a los suyos su presencia personal. Tenemos lo primero cuando, según el Elohísta, Moisés hace a Yahvé el ruego de que le deje ver su gloria, como prenda de su gracia (Ex 33, 18). Es imposible que el ruego se cumpla, ya que esa visión tiene un efecto mortal; es, por tanto, una gracia del todo especial el que al final Moisés pueda por lo menos ver la espalda de la gloria de Dios que pasa mientras él tiene los ojos tapados: es una gracia el que se le permita —dicho con otras palabras— asomarse a los ribetes y filos últimos de la gloria divina. A partir de esa concepción, que ve en el *kābōd* la gloria divina inaccesible a la mirada humana, nacerá la esperanza de que en el futuro, cuando Dios llame a la existencia al mundo nuevo, su *kābōd* se hará visible no sólo en Israel sino en todo el mundo. Magnífica traducción la que encuentra esta idea en Isaías, cuando los serafines, en su canto de alabanza, dan por supuesto que toda salvación ha sido ya cumplida: "¡La tierra está llena de su gloria!" (Is 6, 3). A los del cielo les es dado ya ver lo que a los terrenos no les es posible más que ansiar e implorar: una imagen grandiosa del final, del gobierno universal de Dios, del que la fe está tan segura. Pero el profeta que ha utilizado esta terminología más de acuerdo con sus ideas y esperanzas propias ha sido el Deuteroisaías: en efecto, para él, que se sabe a las puertas de un nuevo eón, la revelación del *kābōd* de Yahvé sobre todo el mundo equivale a la reconciliación de Dios con la humanidad por la que se restaura el paraíso y, con él, una nueva vida en la presencia de Dios[67]. Y así también el autor del salmo 57 ruega por la pronta revelación del *kābōd,* es decir,

algo puramente espiritual —como la suma, por ejemplo, de las propiedades de la naturaleza divina (Dillmann, *Alttest. Theologie,* p. 283), como la peculiar majestad del ser revelado (H. Schultz, *Alttest. Theologie*[6], p. 440) o como la pureza de lo sagrado, de la santa voluntad amorosa de Yahvé (R. Krämer, *Bausteine zum Begriff: Die Herrlichkeit Jahves,* en *Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche, Festgabe für E. F. K. Müller,* 1933, pp. 7ss)— a la vez que desconoce el aspecto esencial de apariencia visible implicado en el *kābōd,* olvida la oscilación de significados de esta palabra. B. Stein (cf. nota 57) quería, igualmente, que el *kābōd* se hubiera experimentado originariamente en la esfera de la actividad salvadora de Dios y trasladado después, secundariamente, al mundo de la naturaleza; pero no hay razones convincentes para mantener esta tesis.

[67] Cf. Is 40, 5 (59, 19; 60, 1s; 66, 18).

por la victoria del reino de Dios. Hay más pasajes en que toda la esperanza de la salvación se condensa en este concepto[68].

A este significado que podríamos llamar profético se contrapone otro, el sacerdotal: el *kābōd* se convierte aquí en *el destello del Dios trascendente,* en el signo de la gloria por el que Yahvé anuncia su graciosa presencia. En la "tienda del encuentro"[69] Yahvé se reúne con su pueblo, en cuanto que a ella desciende el *kābōd* rodeado de la nube[70] y revela su voluntad. Después de construido el templo, Yahvé mismo consagra este edificio como sitio preferido de su revelación, ya que la nube cubre el santuario como antes cubriera la tienda (1 Re 8, 10s; 2 Cr 7, 1). En cuanto que el *kābōd,* en la figura de una masa de fuego rodeada de una nube, es interpretado como una *forma especial de teofanía con vistas a la revelación,* el pensamiento sacerdotal tiene la posibilidad de hablar de una real intervención del Dios trascendente en el mundo visible sin que sufra menoscabo alguno su trascendencia. La descripción del *kābōd* en Ezequiel (1, 28) deja entrever que también aquí, al igual que en el caso de la tienda de la época fundacional y del templo, se piensa en la copia de un modelo celeste[71].

Pero, a diferencia de la concepción sacerdotal, el profeta no nos presenta el *kābōd* que contempla en visión como un resplandor luminoso sin figura, sino como un trono de impresionantes proporciones y maravillosos colores sobre el que se sienta el Señor del universo[72]. Adviértase, sin embargo, que lo que Ezequiel ve es más un reflejo de la gloria celeste de Yahvé que la gloria misma[73]. Dentro del lenguaje simbólico del antiguo Oriente ello ilustra la trascendencia del Señor del universo que asienta el trono de su señorío, con destellos de resplandor y fuego y con una santidad

[68] Cf. Nm 14, 21; Hab 2, 14; Sal 72, 19. Sal 19, 2, habla de la gloria trascendente de Dios en el cielo más alto.

[69] Cf. I, pp. 99s.

[70] Ex 16, 10; 29, 43; 40, 34s; Lv 9, 6.23s; Nm 14, 10; 17, 7; 20, 6. Esta realidad no se puede confundir con la columna de nube y fuego que guía al pueblo.

[71] Cf. I, p. 386.

[72] De todos modos, la grandiosa imagen de la visión de Ez 1 sufrió una reelaboración que también puede seguirse en el cap. 10, ya que el Arca y su carro alimentaron la especulación en torno a la *merkabah.* Por eso, 1, 15-21, 23, 24 y pequeños trozos de los versículos precedentes han de ser considerados secundarios, tal como intentó demostrar, el primero, S. Sprank (*Ezechielstudien,* BWNT III, 4, 1926). También en otras cosas pueden advertirse huellas de elaboración posteriores (cf. W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel,* ATD 22, 1, 1959, pp. 51ss).

[73] A ello alude ya la frecuente aparición de los términos *d^{e}mūt* y *mar'ēh,* que insisten en el carácter simbólico de lo que se está viendo, y también el simbolismo del Dios que tiene su trono sobre el firmamento. Cf. al respecto O. Procksch, *Die Berufungsvision Hesekiels,* BZAW 34, pp. 141ss, y W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel,* pp. 7s.

inaccesible, sobre la bóveda del cielo y sobre el universo entero, simbolizado por las columnas que sustentan el trono, por los cuatro querubines. El *kābōd* se aparece al profeta como ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ (Heb. 1, 3) —algo totalmente distinto de la forma originaria y eterna de la divinidad [74]— para convencerlo de la cercanía y de la proximidad de su Dios a pesar de que él esté exilado en su país pagano e impuro y a pesar de la profanación y destrucción inminentes del templo. Por tanto, no es más que una forma de aparecerse el Dios trascendente cuando quiere hacer una revelación suya especial al mundo terrenal. Si es verdad que el carácter antropomórfico de esta imagen la separa del tipo habitual de descripción sacerdotal, tan indefinido en sus trazos, no pierde nada de grandeza la imagen divina que aquí se hace visible de forma simbólica; antes al contrario, frente al peligro de un refugio en lo abstracto, sirve para resaltar el realismo histórico de la revelación, un realismo tan concreto como el que testimonian otros profetas cuyos ojos espirituales ven con contornos humanos al Dios que interviene en la historia (Is 6; Am 9, 1).

Una vez más aparece el *kābōd* en Ez 43, 1-4, esta vez como prenda de la plenitud escatológica, cuando pone su morada en el nuevo templo de Sión exaltado ahora a monte cósmico.

En contraste con la separación de principio que hace el profeta entre la presencia de Dios y el templo de Jerusalén, los redactores sacerdotales de su libro se ciñen más a la idea corriente del pensamiento sacerdotal presentando el *kābōd* como la gloria divina que se revela en los lugares sagrados [75]: igual que el *kābōd* distingue el *sancta santorum* del templo con su presencia en él, normalmente invisible, así también se retira de los lugares de su morada, cuando tiene que hacerlo, de forma progresiva, abandonando primero el recinto del templo y después la ciudad santa [76]. Así en la visión del *kābōd* en Ez 1 el relato encuentra un modo de responder a la pregunta angustiosa de cómo seguirá estando el trono del Arca [77] en el *sancta santorum* después de destruidos el templo y la ciudad (pregunta de la que se hace eco también Jr 3, 16) [78].

[74] En contra de Kautzsch, que quisiera ver aquí la manifestación y la figura directas de la divinidad (*op. cit.*, pp. 89s).

[75] Ez 8, 4; 9, 3; 10, 4.18s. Sobre el carácter secundario de estos pasajes cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, pp. 203s (en *Biblischer Kommentar AT* XIII, 3, 1956), y W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, pp. 52ss.

[76] La idea que está en la base de esta afirmación, la de que el *kābōd* de Yahvé mora permanentemente en el *sancta sanctorum*, difícilmente puede señalarse como contrapuesta a los relatos sacerdotales en que sólo se habla de apariciones concretas del mismo, ya que en éstos de lo que se trata es de la Tienda y no del templo y, además, Ez 43, 7 ha de considerarse como una afirmación de tipo escatológico.

[77] Cf. I, pp. 96s.

[78] Cf. W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, p. 54.

La concepción del *kābōd* de Dios *en el judaísmo tardío*, por una parte, continúa la línea sacerdotal descrita: se pone ahora en estrechísima relación con la gloria de Dios la *shekina*, el signo visible de la presencia de Dios que desciende a la tierra desde su escondite celeste y se aparece a los hombres como un destello de la gloria celestial, especialmente para bendecir a los piadosos cuando oran o estudian la ley en la sinagoga o en las escuelas rabínicas [79]. Pero, por otra parte, puede observarse también que *la línea sacerdotal desemboca en la profética*: la forma de aparecerse Dios cuando encuentra a su pueblo como su señor soberano en el juicio y en la gracia, en el momento de la consumación del reino de Dios en la historia, toma definitivamente figura humana. En otras palabras, el Mesías se convierte en una figura de gloria divina; el resplandor de ésta se extiende sobre él. El Hijo del hombre recibe del anciano "poder, gloria e imperio" [80], el Mesías se sienta sobre "el trono de la gloria" [81], y los redimidos gozan de la gloria divina que el primer hombre perdió por el pecado [82]. En el κύριος τῆς δόξης [83] del Nuevo Testamento, que hace participar de su gloria a los creyentes como ἐλπὶς τῆς δόξης [84], encuentra esta línea su punto final [85].

Junto al uso de *kābōd* para significar la gloria trascendente y la forma de manifestarse Dios, ni que decir tiene que la palabra se empleó también frecuentemente para designar el *honor y la gloria en general*, apareciendo entonces muchas veces en conexión con los milagros y signos por los que Yahvé demuestra su poder [86]. Pero ahora no podemos ocuparnos más de este uso del término, que hay que distinguir, desde luego, de las expresiones teológicas importantes que acabamos de estudiar.

3. *Los* pānīm *(rostro) de la divinidad*

También en esta expresión nos hallamos ante un modo muy concreto y originariamente ingenuo de presentar la automanifestación de la divinidad. En el paganismo era posible hablar del rostro divino con un total realismo, ya que en el templo el rostro de la estatua del dios estaba siempre allí, frente al hombre. De ahí que frases como "ver", "aplacar"

[79] Cf. F. Weber, *Jüdische Theologie*, 1897², pp. 185ss.

[80] Dn 7, 14; O. Procksch (*Christus im AT*, NKZ, 1933, pp. 80s) detecta una cierta relación entre la aparición de la gloria divina en Ezequiel y la figura celeste del hijo del hombre de Daniel.

[81] Hen 45, 3; 51, 3; 55, 4; 61, 8, etc.

[82] Cf. al respecto G. Kittel, Δόξα, ThWNT, II, p. 249.

[83] 1 Cor 2, 8; Sant 2, 1.

[84] Col 1, 27.

[85] G. Kittel, *loc. cit.*, pp. 251ss.

[86] Nm 14, 22; Sal 24, 8; 66, 2; 79, 9; 96, 3; Is 42, 8; 48, 11, etc.

o "buscar" el rostro de Dios [87], sin duda estuvieron originariamente asociadas a esas ideas de tipo concreto. De todos modos, en el mismo paganismo era posible una concepción más espiritual [88] si la persona religiosa, en lugar de pensar que en la estatua tenía ante sí al mismo dios, la consideraba como una representación de la divinidad soberana invisible, cuyo rostro se fijaba en ella también fuera del templo y cuya ayuda y guía ella suplicaba [89]. Este uso abstracto del término *pānīm* para significar la presencia y la solicitud graciosa de la divinidad tenía que extenderse por fuerza allí donde, como en Israel, se reprobaba totalmente una representación plástica de la divinidad [90].

a) No se puede negar que también en los relatos populares del Israel antiguo encontramos *una concepción concreta de los pānīm.* Así, Jacob se admira de que aún siga vivo a pesar de haber visto cara a cara al ser divino con el que ha luchado, y llama al escenario del episodio Penuel (rostro de Dios) [91]. Y la misma idea debe de estar presente en Jue 6, 22. Pero no pasó mucho tiempo sin que surgieran objeciones contra esta visión ingenua: según Ex 33, 20, nadie, ni siquiera un elegido de Dios como Moisés, pudo ver nunca los *pānīm* de Dios.

b) En cambio, no había ninguna dificultad, lógicamente, para hablar de "ver los *pānīm* de Yahvé" *en un sentido metafórico.* Por eso es muy frecuente que la expresión signifique "entrar en el santuario" [92]. Esta particular aplicación de la frase, a pesar de que en el culto israelita no existía ninguna imagen visible de Dios, se veía facilitada por el hecho de que en la vida profana el ser recibido en audiencia por una autoridad se

[87] *rā'āh 'et-pᵉnē yhwh*: Ex 23, 15.17; 34, 20.23s; Dt 16, 16; 31, 11; Is 1, 12; Sal 42, 3. Los masoretas suelen puntuar como nifal por prejuicios dogmáticos; habría que introducir la puntuación de qal: *hillāh ('et-) pᵉnē yhwh*: Ex 32, 11; 1 Sm 13, 12, etc. Cf. nota 98. *biqqeš ('et-) pᵉnē yhwh*: Sal 27, 8s, etc., y nota 97.

[88] En Babilonia, por ejemplo, se da en una expresión tan realista como "agarrar las ropas del dios" con el significado de "suplicar urgentemente". Cf. F. Nötscher, *"Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung,* 1924, p. 66.

[89] De ahí, la frecuente súplica a la divinidad para que coja la mano de quien pide su ayuda (Nötscher, *op. cit.,* pp. 70ss).

[90] Sobre el significado de la expresión "ver el rostro de Dios" y de otras parecidas, cf. W. W. Baudissin, *"Gott schauen" in der alttestamentlichen Religion,* "Archiv für Religionswissenschaft", 1915, pp. 173ss; J. Böhmer, *Gottes Angesicht,* "Beiträge zur Forderung christlicher Theologie", XII, 4, 1908; P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien.* III: *Le visage,* "Revue biblique", 1921, pp. 374ss; F. Nötscher, véase nota 88.

[91] Gn 32, 31.

[92] Ex 23, 15.17; 34, 20.23s; Dt 16, 16; 31, 11; Is 1, 12; Sal 42, 3.

expresaba diciendo que "se veía el rostro de la persona en cuestión" [93], circunloquio que tiene su exacto paralelo en el lenguaje babilónico [94]. Desbaratada así la expresión para indicar un encuentro en el que, a la vez que se manifestaba sometimiento se imploraba auxilio, se entiende fácilmente que se la trasladara sin problema alguno al vocabulario religioso [95]. De esta forma el término cultual queda más vinculado a la idea de la presencia graciosa y del auxilio de Dios, resaltando entonces, sobre todo, el pensamiento de que ver a Dios equivale a experimentar su ayuda o a vivir en su presencia, sin referencia alguna al lugar de culto. "Quiero ver tu rostro en justicia", dice el cantor de Sal 17, refiriéndose con ello a la experiencia de la misericordia divina por la íntima comunión con su Dios, que lo consuela de todo el sufrimiento y la miseria de su vida [96].

De la misma forma, el sentido cultual pasa a un segundo plano cuando se habla de "buscar el rostro de Yahvé" [97], donde se subraya principalmente el recurso a la divinidad en caso de necesidad para implorar su ayuda o hacer penitencia. E igualmente es corriente oír hablar también de que "el hombre aplaca el rostro de Dios" [98] y de que "Dios ilumina sobre uno su rostro" [99] para significar la instauración de relaciones graciosas entre Dios y el hombre, sin que se piense en absoluto en una figura visible. En un sentido metafórico parecido, las oraciones babilónicas hablan del rostro o de los ojos de la divinidad [100]. Y cuando se dice que con Moisés Dios "habló cara a cara" [101], no se trata más que de una metáfora hiperbólica; para más abundancia, se añade "como un hombre con su amigo" (Ex 33, 11). Es el encuentro, la conversación directa, personal, con el Dios invisible, lo que se describe como un "hablar cara a cara" [102]. Y en este sentido Ezequiel anuncia que Yahvé pleiteará con Israel cara a cara (20, 35ss).

[93] Gn 32, 21; 43, 3.5; 44, 23.26; Ex 10, 28s; 2 Sm 14, 24.28.32.

[94] Así ya en las cartas de Amarna, cf. Nötscher, *op. cit.,* pp. 77ss.

[95] Véase más abajo otra causa que facilitó este paso.

[96] Sal 17, 15; Job 33, 25s; Sal 11, 7; de igual manera, Sal 27, 13: "ver la misericordia de Yahvé"; Sal 140, 14; "habitar ante tu presencia"; Is 38, 11: "ver a Yahvé"; Cf. J. Lindblom, *Bemerkungen zu den Psalmen,* ZAW 58 (1942/43) 11s.

[97] En sentido cultual: Sal 24, 6; 1 Cr 21, 30; en sentido figurado: 2 Sm 21, 1; Sal 27, 8; 105, 4b; Os 5, 15; 2 Cr 7, 14.

[98] Ex 32, 11; 1 Sm 13, 12; 1 Re 13, 6; 2 Re 13, 14; Jr 26, 19; Zac 7, 2; 8, 21s; Mal 1, 9; Sal 119, 58; 2 Cr 33, 12; Dn 9, 13.

[99] Nm 6, 25s; Sal 4, 7; 31, 7; 67, 2; 80, 4.8.20; 119, 135; Dn 9, 17.

[100] Cf., por ejemplo, la bendición: "Que Ea pueda enorgullecerse de ti, que Damquina, la reina de las aguas profundas, te ilumine con su rostro; que Marduk, el gran guardián del Igigi, mantenga levantada tu cabeza" (A. Jeremias, ATAO, 1930⁴, p. 443, y además, Nötscher, *op. cit.,* pp. 142ss).

[101] Ex 33, 11; Dt 34, 10. Igualmente, de Israel: Dt 5, 4; Ez 20, 35s. También puede decirse "boca a boca": Nm 12, 8.

[102] Lo dice expresamente Dt 4, 12; Cf. 5, 4.

Lo mismo puede decirse cuando *pānīm* lo que hace es poner de relieve el carácter personal del compromiso del que actúa, resaltando su intervención inmediata. Al igual que la presencia personal de Absalón entre su ejército se describe como una participación de su rostro en la batalla [103], el salmista canta la omnipresencia de Dios como la cercanía de su rostro, del que nadie puede escapar [104].

c) Muchos quisieran interpretar en un sentido parecido el curioso pasaje de Ex 33, 14s, en que Yahvé promete a Moisés la compañía de sus *pānīm*. Pero, si bien es verdad que en términos meramente lingüísticos las palabras admiten esa interpretación, con ello no se llega a hacer justicia al relieve verdadero y propio que *pānīm* tiene en este pasaje. De lo que se trata en este texto es del problema de cómo será conducido el pueblo en su travesía del desierto, cuestión a la que se dan varias respuestas. Mientras que en E la tarea queda a cargo del ángel de Dios [105], en J_1 se ruega a Yahvé mismo que conceda su compañía [106] y en J_2, en cambio, se hace intervenir a su rostro [107] para que guíe a su pueblo. En este último caso la expresión es menos fuerte que en J_1, pero demuestra una vinculación de Dios con el pueblo mucho mayor que la significada por el envío del ángel de E. No cabe ver aquí más que otra *forma de manifestarse el Dios trascendente;* por ella el hombre puede soportar su presencia, y a la vez ésta le está garantizada. Es muy posible que esta forma de manifestación se hallara originariamente más ligada a un sustrato material, el Arca de Yahvé. Aunque se ha perdido el relato yahvista sobre su construcción, Nm 10, 29ss demuestra que la función del Arca era la misma que la de los *pānīm*: hacer de guía por el desierto. Si se tiene en cuenta la propiedad del Arca testimoniada por otras tradiciones —la de trono vacío de Dios, que garantiza su presencia en medio del pueblo [108]— cobra nueva verosimilitud la interpretación yahvista de esa presencia por medio de los *pānīm*. Por otra parte, la fe en la presencia de los *pānīm* de Yahvé en el Arca pudo

[103] 2 Sm 17, 11.

[104] Sal 139, 7. En cambio, no se puede decir que *pānīm* sea sustitutivo del pronombre personal, ya que en pasajes como Gn 32, 21; Ez 6, 9; Prov 7, 15, y otros, la concepción materialista del rostro sigue influyendo en las ideas de reconciliación, encuentro o afrenta (en contra de Nötscher, *op. cit.*, p. 52).

[105] Ex 33, 2.

[106] Ex 33, 16s.

[107] Ex 33, 14s. *pānay yēlēkū* ha de ser completado, sin duda, con *l*^{e}*pāneykā* y vocalizar *hinḥēti* en lugar de *h*^{e}*niḥōtī*: "Mi rostro irá ante ti y así te conducirá". También H. Middendorf se inclina a pensar que esta forma de hablar es excepcional, viendo expresada en ella la especial guía de Dios (*"Gott sieht". Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im AT*, tesis doctoral, Friburgo 1935, pp. 102ss).

[108] Cf. I, pp. 97s.

muy bien estimular la implantación de esa terminología que describía la visita al santuario como un "ver el rostro de Dios".

Es lógico pensar que el predominio del empleo metafórico de los *pānīm* eclipsara su significado originario, de forma de manifestación divina, y lo hiciera caer pronto en el olvido. Este significado sólo aparece en relativamente pocos lugares [109]. El proceso debió de verse favorecido por la reclusión del Arca en el recinto sacro o "cella" del templo y su desaparición consiguiente de la vida litúrgica. De todos modos, nada tienen que ver los *pānīm* con el *kābōd*: cada uno de estos dos conceptos proviene de una raíz totalmente diferente y jamás se utilizaron combinados [110].

En cualquier caso, el teologúmenon de los *pānīm* merece una atención especial porque resalta con vigor la mentalidad peculiar de la fe israelita. El rostro de Dios tiene un papel parecido en la cultura fenicia, como demuestran las tabletas votivas de Cartago dedicadas a Ba'al y Tanit, en las que la última es designada regularmente como *pn b'l*, es decir, como *p*^{e}*nē ba'al*, rostro de Baal [111]; esto significa que ella representa a Baal como manifestación de su ser, manifestación en la que el mismo Baal se acerca al hombre. Está claro que el Gran Dios se mantiene alejado de sus fieles y se hace representar por Tanit, al igual que el soberano terrenal no es accesible a sus súbditos, sino que éstos tienen que dirigirse a sus ministros. Está claro también, por otro lado, que la diosa se convirtió en la divinidad protectora preferida y de mayor confianza, hasta el punto de que en las inscripciones aparece siempre en primer lugar; quien la ve a ella, ve el rostro de Baal. El mejor comentario de esa concepción es Gn 33, 10, donde Jacob dice a Esaú: "Cuando me aceptas con tal benevolencia, veo tu rostro como quien ve el rostro de Dios". Según estas palabras, el rostro gracioso de Dios se manifiesta en un hombre cuando éste ejerce la gracia en lugar de Dios, pudiendo entonces convertirse en la representación de Dios.

Naturalmente, esta concepción tropieza en Israel con unas dificultades peculiares: en efecto, mientras que en las religiones paganas puede hacerse cargo de esa representación otra divinidad, la concepción veterotestamentaria de Dios carece de toda posibilidad de introducir a un detentador del

[109] Dt 4, 37; Is 63, 9 (corregido según los LXX: *lō' śār ūmal'āk pānāw hôšī'ūm*, "no fue un mensajero ni enviado; su rostro los ayudó"); Sal 21, 10; 80, 17; Lam 4, 16 (los pasajes de los salmos son dudosos, pero no parece necesaria su enmienda en *'pk* o *pyk*. Cf. A. Weiser, *Psalmen*, 1955 [4], *ad locum*).

[110] La suposición de König, de que el "rostro de Dios" estuvo presente dondequiera que se experimentó simplemente su gloria (*Theologie* [3,4], p. 127), no tiene sustento alguno en las fuentes.-

[111] Véase una compilación de las inscripciones que interesan en *Répertoire d'Epigraphie sémitique*, II, 1907/14, pp. 452.

rostro divino, de forma que se ve obligada a hipostasiar al rostro mismo. En todo caso, ese proceso no llegó a consumarse, quedándose en unos modos de expresión típicos titubeantes que hablan de la acción personal de Dios de forma velada [112]. Mientras que la religión pagana pudo superar esa dificultad de base recurriendo a la diferenciación sexual de la divinidad, viéndose reafirmada de camino en su mentalidad politeísta, Israel renunció a las ventajas del carácter gráfico de esta concepción por salvar la unidad en la idea de Dios. En esta enérgica acentuación de la naturaleza unitaria de Yahvé podemos ver claramente la fuerza de la tendencia que impulsaba hacia el monoteísmo a la religión del antiguo Israel.

4. *El nombre de Yahvé*

En las formas de revelación antes descritas aparece ya bastante amortiguada la tendencia a humanizar a la divinidad, pues ni el *kābōd* ni los *pānīm* tienen necesariamente o de modo preferente figura humana. De todos modos, y según hemos visto, en el primer caso al menos sigue influyendo aún la idea de una forma de aparición accesible a los ojos humanos, que con los *pānīm* comienza a hacerse dudosa. En el teologúmenon del nombre se destierra por completo cualquier elemento de este tipo.

a) Para entender dicho teologúmenon hay que hacerse cargo de la viva interrelación que, según los antiguos, existe entre el nombre y quien lo lleva [113]. Cuando se piensa que en el nombre se capta la naturaleza de una cosa, por una parte se acentúa la idea de que el conocimiento del nombre posibilita una relación inmediata con la naturaleza de su portador y, por otra parte, se ve en el nombre una *expresión de las peculiaridades individuales* de quien lo lleva hasta el punto de que puede muy bien sustituirlo, convirtiéndose en un concepto intercambiable con el sujeto. El hecho de que Adán ponga nombre a los animales, a la vez que sirve para expresar la naturaleza de los mismos, designa su soberanía sobre ellos [114]. En el caso de los nombres de personas esa fe se traduce en que el señor da un nuevo nombre a sus vasallos y el maestro a sus discípulos, dejando claro que éstos han pasado a una nueva forma de existencia [115]. Igualmente, por medio del nombre puede el hombre intentar transmitir su propia naturaleza a los hijos y a los nietos, a las generaciones futuras [116]; y la frase "poner nombre" se utiliza mucho para expresar una forma de vida nueva [117].Y, al revés, el nombre está tan íntimamente ligado a lo específico de la persona que un cambio en el comportamiento general de ésta exige un nombre nuevo [118], la concesión de una gracia divina especial puede designarse como un conocer o llamar por un nuevo nombre [119] y el término *šēmōt* (forma plural) puede significar "personas, individuos" [120].

b) En el *caso del nombre divino,* el eco de esa concepción lo tenemos en *la idea dinámica del nombre de Yahvé* como garante de la presencia divina [121] y en el uso del nombre de Dios como término intercambiable con la misma persona divina. Mientras que el valor del nombre *humano* no fue en Israel de la importancia que en muchos pueblos primitivos, donde el nombre de la persona podía convertirse hasta en una entidad paralela de gran influencia en la felicidad o la desgracia del individuo en cuestión [122], en el caso del *nombre de Dios* el pensamiento israelita avanza bastante por ese camino, atribuyéndole una cierta independencia con respecto a Yahvé mismo, independencia que le presta un cierto carácter hipostático. Este proceso llegó hasta tal punto que la creencia en la posibilidad de provocar *en cada caso concreto* la presencia de Dios invocando su nombre se convirtió, al incrementarse la importancia de los lugares de culto y de la invocación que en ellos tenía lugar, en la convicción de que *en el lugar de culto Dios estaba constantemente presente revelándose en su nombre.* Ya desde muy pronto el lenguaje cultual habla de la disposición de Dios a descender adondequiera que sus fieles pronuncien o hagan un memorial de su nombre [123], e Isaías puede hablar de Sión como del lugar del nombre de Yahvé de los ejércitos, donde lo encontrarán incluso las naciones gentiles [124]. En Jeremías el lugar central de culto aparece designado como el sitio donde Yahvé hace morar su nombre, tratándose ya de una forma de hablar corriente [125], y en la Ley de Santidad la profanación del templo y del santo

[112] König intenta explicar esto diciendo que se trata de "un centrarse en los márgenes de la esfera espiritual divina", haciendo aún más difícil de entender lo que se quiere decir (*op. cit.,* p. 126).

[113] Cf. al respecto las reflexiones hechas ya en I, cap. VI, p. 189, y además G. Contenau, *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences,* RHR 81 (1920) 316ss.

[114] Gn 2, 19s.

[115] 2 Re 23, 34; 24, 17; 2 Sm 12, 25.

[116] Gn 48, 16; Dt 25, 6s; Nm 27, 4; Rut 4, 5.10s; Cf. Is 56, 5.

[117] Os 2, 1; Is 1, 26; 9, 5; 44, 5; 62, 2; 65, 15; cf. Ap 2, 17.

[118] Rut 1, 20s.

[119] Ex 31, 2; 33, 12.17; Is 45, 3s; 49, 1.

[120] Nm 1, 2.

[121] Cf. I, p. 189s y O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT,* 1934, pp. 18ss.

[122] Cf. F. Giesebreecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage,* 1901, pp. 75s, 91ss; J. G. Frazer, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker,* 1928, pp. 355ss.

[123] *hizkīr*: Ex 20, 24.

[124] Is 18, 7.

[125] Jr 7, 12.

nombre de Yahvé van íntimamente unidas [126]. Esta asociación del nombre de Yahvé con el santuario para designar la especial presencia de Dios en él —uso que se puede detectar por doquier— la formula el Deuteronomio diciendo que Yahvé hace morar o coloca su nombre en el sitio elegido [127]. El nombre llega así a alcanzar una función más independiente, como *representante del Dios trascendente* por el que éste asegura al hombre su presencia y su acción permanentes, a la vez que le recuerda su soberana majestad que no admite ningún tipo de vinculación a los deseos egoístas del hombre. De este modo, mediante un desarrollo atrevido de las ideas rudimentarias ya existentes, se consigue una forma de manifestación en la que actúa Yahvé mismo, pero con las limitaciones queridas también por él, y que puede expresarse en un lenguaje hipostático.

La importancia teológica de esta formulación es patente: por una parte, el peligro de una concepción materialista de la divinidad, inherente a la antigua idea común de que Dios mora en el santuario [128], queda conjurado al hacerse una clara distinción entre la autoridad reconocida al nombre en un determinado lugar como vehículo de revelación y la plenitud trascendente de la naturaleza divina. Así, dado que a la idea dinámica de que se puede provocar la presencia de Dios por la invocación de su nombre [129] se contrapone otra idea estática cuyo interés se centra en la permanencia inalterada de la presencia divina, queda a salvo el propósito principal de la religión sacerdotal, el de la presencia real de Dios en el santuario [130]. Por otra parte, se evita una concepción mágico-mística de su inmanencia: el dios ante el que se presentan quienes le elevan oraciones y sacrificios es un Dios que se ha revelado como un tú personal al comunicar su nombre. Intento semejante de preservar la trascendencia de Dios no puede encontrarse en ninguna otra religión pagana, ni siquiera en las que el nombre de Dios ocupa un lugar principal dentro del culto.

c) Un segundo camino para este proceso de hipostatización del nombre divino parte, no de su uso dinámico en la invocación, sino de *la ecuación del nombre y de la persona* [131]. La mejor ocasión para emprender esta vía la ofreció la destrucción del templo: la representación de Yahvé en la tierra pierde su sede, y la idea de que habita en el templo se ve desprovista de significado real. Entonces se encuentra un buen recurso en el empleo del nombre como término intercambiable con Yahvé y resumen de su revelación. Liberado de la tierra, el nombre aparece exaltado junto al Yahvé celestial como destinatario de la adoración cultual; ésta ya no se dirige al Dios inaccesible en la plenitud de su naturaleza trascendente, sino sólo al Dios que se ofrece al hombre en su nombre. Así, los numerosísimos giros —la acción de gracias, la alabanza, la bendición, la veneración y el amor— que refieren el culto humano al nombre de Dios [132] delatan un sentido acrecido de la inaccesibilidad divina, con la necesidad consiguiente de acentuar mucho más el autoofrecimiento de ese mismo Dios trascendente en su nombre para asegurar mejor al hombre la realidad de su trato con él. Esta forma de pensar tiene su expresión más clara en los casos en que *al nombre de Dios se le hace sujeto de una acción o de una actitud,* aun cuando no haya intención de mencionarlo: "Alabaré tu nombre, Yahvé, porque es bueno, porque me libró de toda miseria" [133]. Y también se mueven en esta misma línea muchos pasajes que hablan del nombre de Yahvé como del *instrumento de su obrar*: por ejemplo, la oración "Oh Dios, ayúdame por tu nombre, véngame por tu poder" [134]. Si bien es verdad que no siempre pueden señalarse los límites con exactitud, tenemos aquí, sin duda, el tránsito de la utilización del nombre como término intercambiable con la persona divina a su empleo para significar el poder divino, una hipóstasis por la que Yahvé dirige el curso del universo sin abandonar su gloria trascendente.

En comparación con la hipostatización cultual del nombre de Yahvé, esta segunda hipóstasis se muestra superior en el hecho de no estar ligada a un lugar, con la posibilidad de desparramar por toda la tierra el poder y el auxilio divinos. Se parece en este sentido al *mal'ak yhwh,* y es comprensible que se la pusiera en relación con esta forma de manifestación divina. Así, un teólogo de la escuela deuteronomista fundamenta la autoridad del ángel-guía, que, según E, Yahvé envía a su pueblo para la travesía del desierto, diciendo que el nombre de Dios está en él [135]. Vuelve a palpitar aquí el recuerdo casi desaparecido de que el ángel de Yahvé es algo especial, pero a la vez su significado peculiar se explica porque es portador del nombre divino, o sea, porque hace realidad la oculta presencia del mismo Dios de la alianza.

Lo mismo que sucede aquí con el *mal'ak* hará otro autor posterior con la célebre teofanía de la tormenta de Is 30, 27ss, con su plástica descripción de la aparición de la ira de Yahvé, diciendo que no se trata de

[126] Lv 20, 3; que se trata de un lenguaje predeuteronomista lo demuestra Am 2, 7.
[127] Dt 12, 5.11.21; 14, 23s; 16, 2.6.11; 26, 2; 1 Re 11, 36; 14, 21; 2 Re 21, 4.7; 2 Cr 6, 20; Neh 1, 9.
[128] Cf. I, cap. IV, p. 93.
[129] Sobre su ulterior desarrollo en Ex 23, 21 e Is 30, 27, cf. el apartado *c* que sigue a continuación.
[130] Cf. I, cap. IX, pp. 385s.
[131] Cf. O. Grether, *op. cit.,* pp. 26ss; 35ss.
[132] Cf. 1 Re 8, 33; Sal 148, 5; 118, 26; 86, 9; 5, 12, etc. Todos los pasajes pueden verse en Grether, *op. cit.,* pp. 37s, 47s.
[133] Sal 54, 8s; cf. 20, 2; 75, 2; 89, 25; 124, 8; Prov 18, 10.
[134] Sal 54, 3; cf. 89, 25; 44, 6; 118, 10-12.
[135] Ex 23, 20s.

Yahvé mismo, sino de su "nombre" [136]. Mientras que el mismo Isaías no tiene problema alguno en otros lugares para hacer intervenir a Yahvé en persona [137], para la fe del judaísmo en el Dios lejano esa su intervención directa sólo es admisible a condición de que se mencione la forma en que se manifiesta la majestad supramundana de la divinidad.

También en el caso del teologúmenon del nombre el *estudio comparado de pasajes paralelos en la historia de las religiones* viene a confirmar el carácter peculiar de la fe israelita: según la inscripción de Esmuna (aproximadamente del 450 a. C.) [138], había en Sidón un templo dedicado a la diosa Astarté, a la que se daba el sobrenombre *šēm ba'al,* "nombre de Baal". Está claro que con ello se la designaba como la representante preferida del Gran Dios, el cual eludía el trato directo con sus fieles. Por el hecho de llevar consigo el nombre de Baal, ella es capaz de hacer visible su naturaleza y de hacerla actuar, exactamente igual que el ministro plenipotenciario del rey puede disponer del sello con la firma del monarca y legitima así sus mandatos como voluntad real. Lo que aquí se presenta en la forma de dos personas divinas, dado el carácter objetivo del pensamiento politeísta, en Israel se ha traducido por la distinción entre el Dios trascendente y su modo de manifestarse dentro del mundo terrestre; así, la hipostatización del nombre halla su razón de ser en la misma revelación divina y por eso no puede implicar ninguna amenaza para la unidad de Dios.

Sólo en el *judaísmo tardío* empieza a perder importancia la función reveladora del nombre de Yahvé, que llega a convertirse en un ser divino misterioso, cuya actividad mediadora no sirve más que para hacer verdaderamente palpable la separación entre Dios y el mundo. Ya no es Dios mismo quien actúa por medio de su nombre, sino que el nombre pasa a ser un sustituto del Dios que se revela. Y así en la Misná y en las Parábolas de Henoc, que muchas veces mantienen el lenguaje del Antiguo Testamento, el empleo del nombre tiene ya un sentido diferente. La fe en lo mágico se apodera también de la idea del poder inherente al nombre de Dios, intentando aprovecharse de sus fuerzas [139]. Siendo originariamente un término de la historia de la revelación, ahora el nombre pasa a ser un vocablo ontológico; hasta qué punto, nos lo demuestra el hecho de que a los nombres del Hijo de hombre y de los justos en general se les atribuya una existencia autónoma en el cielo ya antes de la existencia de sus

[136] Tal vez para ello no hizo falta más que una nueva vocalización del *šām* (allí), que es concebible dados los colores vivos con que se describe la entrada divina; así Grätz.
[137] Cf. Is 9, 7ss.
[138] Cf. AOT², pp. 446s.
[139] Cf. I, p. 201.

dueños en la tierra, los cuales se ven investidos, por tanto, de una especie de preexistencia [140].

Sólo en el Nuevo Testamento recobrará el nombre de Dios su antigua función reveladora. Por eso la obra redentora de Jesús puede resumirse diciendo que él ha revelado a los hombres el nombre de Dios [141]. Y él mismo considera como objetivo de su vida la glorificación del nombre divino [142]. Y como esta revelación del nombre de Dios no se realiza sólo por su palabra, sino también por la obra de toda su vida, encuentra su expresión más abreviada en el nombre de Jesús, al que el Apóstol puede trasladar la promesa veterotestamentaria de que las naciones reconocerían al único Dios [143]. Pero como el nombre de Jesús, por su parte, trae siempre a la mente a una persona históricamente bien definida, en la persona de Jesús alcanza su plenitud la función del nombre de Yahvé como forma de manifestación divina.

[140] Hen 48, 2s; 69, 26; 43, 4; 70, 1.2. Cf. al respecto Bousset, *Religion des Judentums*³, pp. 349s.
[141] Jn 17, 6.26.
[142] Jn 12, 28.
[143] Flp 2, 9ss; cf. Is 45, 23.

XIII

FUERZAS COSMICAS DE DIOS

El Antiguo Testamento presenta ideas muy diferentes sobre el modo y manera como realiza Dios su voluntad en el mundo. Junto a la afirmación, sencilla y simple, de que él hace, crea o envía esto o aquello, igual que lo hace el hombre —el modo de expresarse más asequible para una fe que no ha hecho excesivas reflexiones sobre su propia realidad—, hay otras formas complicadas de entender cómo se realiza la voluntad divina. En ellas se manifiesta un pensamiento más evolucionado que intenta dar cuenta del carácter peculiar de los diferentes procesos ahí implicados, aunque sin verse libre totalmente de elementos conceptuales arcaicos. Entre las formas de expresar la acción divina ocupa un lugar destacado la idea del *rūaḥ*, del espíritu.

A. EL ESPIRITU DE DIOS

La comprensión de este concepto nos viene facilitada por el hecho de que aún podamos captar el sentido literal que está en su base: efectivamente, *rūaḥ* ha conservado siempre —se parece en esto al πνεῦμα griego— la significación de "viento", incluyendo en su campo semántico tanto el aire que se mueve fuera, en la naturaleza, como el aliento del hombre, su respiración[1]. Al igual que en la fe popular de los antiguos los vientos eran algo misterioso, portador de vida y fecundidad, así también al hombre primitivo la respiración se le antojaba vehículo imprescindible de vida, cuyo origen era inexplicable. No es de extrañar, por tanto, que el hombre antiguo entreviera en el soplido del viento o en el ritmo del aliento humano un misterio divino y reconociera en estas realidades de la naturaleza, tan inasibles como familiares, un símbolo de la presencia y la obra misteriosa de Dios. De ahí que en las religiones teístas el viento, por ser portador de vida, se convierta fácilmente en soplo de vida que sale de Dios para animar

[1] Sal 135, 17; Job 9, 18; 19, 17.

a la naturaleza y comunicar vida también al hombre. La respiración de cada hombre puede así considerarse efecto de ese soplo vital divino, como en Egipto y en Israel, donde la divinidad insufla en el hombre el soplo de vida y lo convierte con ello en ser viviente. O puede ser también que ese soplo vital divino dote de unas energías vitales por encima de toda medida humana, concretamente de una vida larga, de capacidad pára superar la enfermedad o de un saber superior para dominar presagios y oráculos: tal es la orientación de las ideas babilónicas especialmente [2].

I. El espíritu de Dios como principio de vida

En Israel esas dos formas de concebir el soplo de la vida, en un sentido más estricto y en otro más amplio, que recuerdan las correspondientes ideas de los primitivos sobre el maná, se han fundido hasta resultarnos imposible dictaminar si lo primero fue la concepción babilónica, ampliada luego en Canaán con la egipcia, o si este complejo conceptual siguió otra evolución distinta. Al igual que el hombre sólo accede a la vida porque Dios le insufla su soplo de vida [3], su persistencia en la vida depende de que en él el *rūaḥ* no se vea disminuido o desaparezca del todo [4], o de que, en caso de que se vaya, vuelva otra vez [5]. También el mundo animal ha sido llamado a la existencia gracias al mismo principio vital [6]. Por eso, toda la vida que

[2] Cf. K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis,* pp. 90ss ("Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften", 1929, "Philos.-hist. Klasse", 4); J. Hehn, *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im AT,* ZAW (1925) 210ss. Al faltarle la base de un estudio del concepto veterotestamentario desde el punto de vista de la historia religiosa, el trabajo de A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* 1949, pp. 26ss, por lo demás tan meritorio, adolece de echar a veces en olvido la absoluta superioridad del espíritu en cuanto a potencia.

[3] Gn 2, 7; Job 33, 4. La *nišmat ḥayyīm* mencionada en el primer pasaje desempeña en J el mismo papel que el *rūaḥ ḥayyīm* en P (cf. Gn 7, 22 comparado con 6, 17 y 7, 15) y desde luego es la forma más antigua y popular de designar el soplo de vida; por eso en el lugar de Job citado aparecen con toda razón ambas expresiones utilizadas en paralelismo sinónimo. *Rūaḥ* como soplo, también en Is 42, 5; Lam 4, 20; Job 9, 18; 19, 17; 27, 3, y tal vez en 1 Re 10, 5; como ira de Dios, en Ex 15, 8; Is 30, 28; Sal 18, 16; Job 4, 9. Un panorama completo del material de textos puede verse en Fr. Baumgärtel, *Geist im AT* (ThWNT VI, pp. 257ss).

[4] Jos 5, 1; 2 Sm 13, 39 GL; Is 65, 14; Sal 143, 7; 146, 4; Job 17, 1; Prov 15, 4.

[5] Gn 45, 27; Jue 15, 19; 1 Sm 30, 12.

[6] Gn 6, 17; 7, 15.22; Ecl 3, 19.21. Parece dudoso que Gn 1, 2 se refiera al espíritu de Dios moviéndose sobre las aguas, ya que esta idea no encaja muy bien dentro de la mentalidad de los relatos sacerdotales de la creación. Traduciendo *rūaḥ 'elohim* por "huracán divino", en el sentido de

hay en el mundo depende de que Dios deje salir constantemente su soplo vital para renovar el mundo de lo creado [7]; todo lo creado se ve condenado a una muerte sin remedio en cuanto Dios le niegue su espíritu de vida [8]. Así, pues, este *rūaḥ* es siempre muy superior al hombre [9], como un poder divino incrustado en su carne mortal y cuyo dueño y señor es únicamente Dios [10].

En la palabra "espíritu" queda también encerrado todo el misterio de la vida, que en la naturaleza supera a la muerte de mil maneras, que dentro del género humano está constantemente suscitando nuevas generaciones y que en el caso del individuo lo libra de la enfermedad y del peligro de muerte para devolverlo constantemente a una existencia de energías renovadas. Salta a la vista la importancia que esta creencia en el soplo divino de vida, compartida por Israel con los demás pueblos, debió de cobrar al encontrarse vinculada con el Dios de la alianza, un Dios concebido como celoso y plenamente personal. Al no existir una muchedumbre de dioses, la idea del espíritu de vida facilitó enormemente el mantenimiento de una interpretación unitaria del cosmos: donde el paganismo ve toda una serie de espíritus y potencias vitales diferentes se revela al israelita el poder universal de un solo Dios, que gracias a su soplo de vida hace depender de su persona toda la variedad del universo y a ella la refiere, sin arrebatarle por eso su propia vitalidad polimórfica ni convertirlo en un mecanismo muerto. Y si el *rechazo de una cosmovisión politeísta* evitó la caída en un deísmo aberrante, la vigorosa personalidad incontestable de Yahvé impidió que se abusara del término "espíritu" para una *interpretación panteístico-mística del mundo,* que aprovechara el don hecho por Dios a la criatura, de participar en el espíritu de vida divino, para atraverse a afirmar una unidad natural entre Creador y criatura. Si no se llega a esta divinización de la naturaleza, es porque la interpretación que de ella se hace, como de otras cosas, está también presidida por la experiencia histórica de la soberanía de Yahvé, a la que sólo cabe responder reconociendo la absoluta autoridad

"huracán potente", aparece clara la intención del autor. Cf. al respecto p. 113.

[7] Sal 104, 30; cf. también Nm 16, 22; 27, 16 (P); Gn 45, 27; Ez 37, 14; Job 10, 12; 17, 1.

[8] Gn 6, 3; Sal 104, 29; Job 34, 14; Ecl 3, 19.21; 12, 7.

[9] Ez 2, 2; 3, 14; 11, 5a; 37, 1.5s.8-10; Zac 12, 1; Job 12, 10.

[10] Este espíritu de Dios que da vida y trasciende al individuo hay que distinguirlo claramente del espíritu individual del hombre, que a veces se designa con la misma palabra *rūaḥ*. Este último, en cuanto órgano de la vida psíquica, es el centro de las ideas, de las decisiones y de los estados de ánimo; es, por consiguiente, un concepto psicológico que se opone al cosmológico del soplo de vida (cf., por ejemplo, Is 57, 16; Sal 31, 6; Nm 14, 24; Jue 8, 3; Ex 6, 9, etc.). Cf. además cap. XVI, II: "Partes constitutivas del ser humano".

de Dios sobre el espíritu de vida, como una prueba de que en cada instante la criatura depende del Creador [11]. El texto clásico para documentar esta actitud es la historia de los hijos de Dios y de las hijas de los hombres [12], en la que un antiguo mito pagano se utiliza como base para que Dios pronuncie su juicio, con el fin de dejar sentado de una vez para siempre que la participación de la criatura en el *rūaḥ* es un don constantemente revocable por parte de quien es el señor viviente del espíritu de vida. En contraposición con el pensamiento pagano, con sus innumerables tradiciones de generaciones de héroes, aquí se emplea el mismo material para señalar de forma tajante e inequívoca el abismo insalvable que separa a la criatura del Dios eterno [13].

De la misma forma, la asociación del espíritu de vida con la palabra creadora ha servido para poner de relieve la soberanía del Señor divino sobre las fuerzas que dominan la naturaleza. La intrínseca homogeneidad de ambos conceptos está indicada ya por el primer significado, material, de los vocablos, que permitía designar con una misma expresión el espíritu de Dios, concebido como soplo de vida que él respira, y la palabra en cuanto hálito de su boca [14]. Si ya en el paganismo se podía hablar de la palabra divina como de un "soplo de vidā" [15], donde verdaderamente lograría alcanzar plenitud esta asociación originaria sería allí donde Dios se presentaba, no como una fuerza natural, sino como una voluntad personal. Así el salmista, empalmando con el relato sacerdotal de la creación, puede formular esta breve confesión de fe: "La palabra del Señor hizo el cielo; el aliento de su boca, sus ejércitos" [16]. En cuanto que posee el espíritu de vida, Dios pronuncia la palabra de creación. Igualmente, el profeta Ezequiel, en cuanto comisionado por ese Dios, sólo amparado en la fuerza del espíritu divino que presta a su frágil cuerpo energías sobrenaturales para cumplir su ministerio profético [17], pronuncia esa orden suya que, como vehículo

[11] De esta reelaboración de la idea de naturaleza por influencia del concepto de soberanía divina nos tendremos que ocupar aún al afrontar la idea bíblica de creador. Cf. cap. XV: "Imagen del mundo y fe en la creación".

[12] Gn 6, 1-4; a pesar de que el texto se nos conserva roto y fragmentario y de que es difícil decir exactamente qué significa el término *yādōn*, dentro de la obra total del Yahvista la importancia del pasaje no ofrece dudas.

[13] La cosa es tanto más notable cuanto que *rūaḥ* sirve para designar la misma naturaleza divina y hace más fácil el peligro de divinizar a la criatura; cf. P. Volz, *Der Geist Gottes*, 1910, p. 70.

[14] Como *rūaḥ śᵉpātāw* en Is II, 4; como *rūaḥ pīw* en Sal 33, 6.

[15] Los egipcios dicen de Isis: "Su conversación es soplo de vida; sus palabras alejan la enfermedad". Y los babilonios pueden alabar a Marduc en estos términos: "El abrir de tu boca (es decir, tu palabra) es brisa bienhechora, la vida del país." Cf. J. Hehn, *op. cit.*, pp. 218s.

[16] Sal 33, 6.

[17] Ezequiel se mueve en la misma línea que los profetas escritores preexí-

del soplo vitalizador de Dios, hace que los huesos de los muertos se levanten de nuevo como hombres vivientes.

II. El espíritu de Dios como instrumento de la historia de la salvación

Por los ejemplos vistos, y en razón de su imagen general de Dios, podemos advertir que Israel se desvía de forma característica de la idea de espíritu, común a todo el Oriente; pero la concepción veterotestamentaria del espíritu sólo alcanza su plena peculiaridad por conexión con la experiencia histórica. La actividad de Dios en la historia, que tenía como objetivo crearse un pueblo santo, no se descubría solamente en acontecimientos maravillosos aislados, sino también en la aparición de hombres y mujeres especialmente dotados. Estas personas, demostrando su liderazgo de palabra y obra, animando guerras de liberación contra el enemigo exterior e instaurando en el interior un orden social y moral conforme con la voluntad divina, arrastraban tras sí a la gran masa del pueblo e iban destruyendo y salvando los obstáculos suscitados contra su obra por la incursión de ideas y costumbres paganas. Y fue en la actividad de estos mediadores y órganos del designio divino de alianza y salvación donde reconoció el pueblo israelita la presencia, dentro de la triste historia terrena, de la vida divina trascendente; la energía admirable que irradiaba de esos caudillos y los capacitaba para sus hazañas no fue capaz de explicársela más que designándola como soplo de vida o espíritu de Dios. (El procedimiento pudo estar favorecido por el conocimiento de un lenguaje babilónico parecido [18]). De nuevo, lo que más resalta también ahora es *el misterio de la vida divina.* Si en situaciones de miseria nacional surgen personas antes desconocidas e insignificantes, como Gedeón [19] o Jefté [20], que animan y arrastran a la guerra a un pueblo hundido, si el nazireo Sansón [21] muestra las fuerzas de un gigante, si un jovenzuelo como Saúl [22] es capaz de

licos en cuanto que no es el espíritu quien le concede a él el don de profecía (cf. p. 65). Sin embargo, en su obra el espíritu desempeña un papel desconocido en los demás profetas, como mediador de fuerza divina para los mensajeros de Dios destrozados por sus experiencias y físicamente paralizados; es también la fuerza que los hace entrar en éxtasis (Ez 2, 2; 3, 12.14; 8, 3; 11, 1.24; 37, 1; 43,5) y les facilita esa palabra cargada de energía capaz, en un momento, de hacer realidad su eficacia vivificadora o, también, mortífera. No hay duda de que siguen aquí influyendo las antiguas ideas israelitas sobre el soplo divino de vida.

[18] Cf. más atrás, p. 55.

[19] Jue 6, 34.

[20] Jue 11, 29.

[21] Jue 13, 25; 14, 6.19; 15, 14.

[22] 1 Sm 10, 6; 11, 6.

obligar a todo el pueblo a aceptar su mando y de dar en la cabeza al orgulloso rey de los amonitas, en todos esos hechos se descubría una comunicación de vida divina; exactamente igual sucedía en el éxtasis de las bandas de profetas, cuando entre cantos y danzas de alabanza generosa del Dios de Israel llevaba al arrebato a todos los participantes[23], cuando los ojos de la carne se perdían en la noche de la inconsciencia permitiendo que se abrieran los ojos interiores para contemplar los misterios del mundo divino y anunciarlos en el oráculo[24], cuando se liberaban fuerzas taumatúrgicas sorprendentes y el enfermo quedaba sano, el hambriento harto y el muerto volvía a la vida[25]. Una desaparición repentina, la milagrosa división de las aguas del Jordán o la asombrosa interpretación de un sueño son otros tantos hechos que se atribuyen al poder milagroso del espíritu[26]. Lo que estos fenómenos tan diferentes tienen en común es que en todos ellos se ve brillar una vida superior que pone al hombre en relación inmediata con el mundo divino y, también, que todos están al servicio de la instauración del reino de Dios en Israel. Por eso se adoptarían puntos de vista extraños, si supusiéramos una idea de espíritu diferente según que los efectos atribuidos al mismo fueran políticos o religiosos[27]. Desde luego, no fue poca la influencia del nebiísmo en el concepto del espíritu[28], pero tanto en el espíritu heroico como en el profético, primordialmente el *rūaḥ* no es otra cosa que la causa suprasensible de lo milagroso. Lo cual está de acuerdo con el hecho de que el poder del espíritu surge, como la erupción volcánica, de pronto y directamente, aquí o allá, conforme Dios va llamando a los suyos para hazañas especiales. Lo mismo reflejan las fórmulas con que se expresa la venida del espíritu, como cuando se habla del "golpear", del "arremeter impetuoso" o de la "atracción" del espíritu[29]. Dado que en muchos pasajes asume rasgos *casi* personales y aparece ac-

[23] Cf. I, pp. 281-284.

[24] Nm 24, 3ss.15ss; 2 Sm 23, 2ss.

[25] 2 Re 5; 1 Re 17, 14ss; 2 Re 4, 1ss.38ss.42ss; 7, 1ss; 1 Re 17, 17ss; 2 Re 4, 18ss; 13, 21. De todos modos, es de notar que tales milagros no se atribuyen directamente al *rūaḥ*, sino, en general, a aquellos hombres que también por otros detalles se conocen como mediadores del espíritu.

[26] 1 Re 18, 12; 2 Re 2, 16; 2, 9ss; Gn 41, 38. Sobre el primer pasaje, cf. también lo que en pp. 63s se dice con respecto a la acción del espíritu para el mal.

[27] Así A. Jepsen, *Nabi*, pp. 19ss. El intento de derivar el espíritu del nabí del espíritu malo que actúa en el loco se queda demasiado en lo externo (por ejemplo, la presencia de delirios en ciertos locos en los *nebiim*) y no repara en que el espíritu de la profecía nunca se consideró un espíritu malo, sino que siempre mostró caracteres plenamente positivos.

[28] Cf. al respecto lo que sigue.

[29] *Pā'am*: Jue 13, 25; *ṣālaḥ*: 1 Sm 19, 6; 11, 6; *labēš*: Jue 6, 34.

tuando de forma independiente, e incluso castigando por encargo de Yahvé[30], el *rūaḥ* podría hacernos pensar en un demonio; pero este tipo vivo y personificante de narración no permite concluir que el concepto de espíritu conociera un estadio primitivo demonístico[31]. En tales ocasiones, lo que más claramente resalta es el aspecto enajenante y coactivo: el espíritu aparece como una fuerza divina intermitente, que, estando fuera del alcance del hombre, de repente se adueña de él. Y precisamente por eso, cuando llegan tales experiencias, el hombre se siente enfrentado directamente con el Dios soberano cuya majestad provoca en él, no sólo felicidad, sino también miedo y temblor.

Por lo dicho se comprende mejor por qué, a partir de la aparición de la monarquía, dejan de relacionarse con el *rūaḥ* los grandes hechos políticos. La monarquía se introdujo como una institución permanente, en lo posible con una línea sucesoria segura, y desprovista, por tanto, del carácter carismático propio de los caudillos anteriores. Se salió, por tanto, del ámbito de lo inexplicable y milagroso que era el característico del *rūaḥ*[32]. No hemos de extrañarnos, pues, de que los carismáticos religiosos consideraran la época de los Jueces como el tiempo ideal de caudillaje divino directo, y atribuyeran las victorias de aquel pueblo, joven y sin cuajar, sobre todas las potencias enemigas a la intervención de ese espíritu de vida divino que obra milagros. La importante dislocación de las fuerzas políticas que la monarquía trajo consigo[33] encuentra así una expresión religiosa, a la que vuelve Isaías cuando contrapone la monarquía de su tiempo con el salvador enviado por Dios sobre el que Yahvé derrama la plenitud de su espíritu[34].

Mucho más perdurable fue el influjo del concepto de espíritu en la mentalidad religiosa, según el modelo acuñado por la experiencia que del poder del espíritu tuvo el primer movimiento profético. El empuje con que el éxtasis de grupo irrumpió en la vida del pueblo, dando un poderoso impulso a la lucha por Israel y por Yahvé, hizo que círculos muy amplios sintieran la acción inmediata de Dios por medio de su espíritu como la certeza más natural del mundo. Como consecuencia, las antiguas ideas sobre las formas de manifestación de la divinidad comenzaron a sobrar, al menos en la medida en que no se espiritualizaron. Si Yahvé estaba presente por doquier con su soplo de vida y por tanto podía im-

[30] 1 Re 22, 21s; 2 Re 2, 16; 1 Sm 16, 14s.

[31] Así, P. Volz, *Der Geist Gottes*, 1910, pp. 2ss. No se discute con ello que a veces el *rūaḥ* desempeñe funciones que en otras religiones realizan los demonios. Sobre la razón de eso, cf. lo que sigue.

[32] Cf. I, pp. 280s, 402s.

[33] Cf. I, pp. 403s.

[34] Is 11, 2.

poner su poder en todas partes, para el interés religioso de su presencia ya no eran imprescindibles los relatos de sus paseos por la tierra. La fe en la presencia invisible de Dios se ganó así un aliado cuyo valor sería difícil exagerar y que combatió eficazmente la propensión de reducción localista inherente a una concepción tan concreta y viva de la persona divina. Apareció más clara la trascendencia de Dios, sin que por ello se pusiera en duda su inmanencia.

Esta clarificación más bien formal de la fe yahvista se vio favorecida por el hecho de que en el mundo maravilloso del *rūaḥ* lo que más sobresalía era *la acción espiritual y personal del Dios de la alianza,* con su invitación al compromiso y a la decisión. Entre todas las maravillas del espíritu el puesto central fue quedando reservado, cada vez más, para la proclamación de la palabra de Yahvé. El que los "hombres del espíritu" [35] fueran al mismo tiempo los portadores de la palabra [36] —y por cierto, no sólo en las ocasiones en que un oráculo divino se atribuía expresamente al espíritu [37]— les permitió ejercer tanto en el individuo como en la nación entera ese influjo por el que contribuyeron de forma decisiva a la configuración del pensamiento religioso. Y, de hecho, fue precisamente por eso por lo que las obras maravillosas de poder espiritual se interpretaron como signos de que el Dios de la alianza era capaz de auxiliar y estaba dispuesto a hacerlo. Ciertamente, en Israel existió siempre la tendencia a abusar del poder taumatúrgico de los profetas para satisfacer el propio afán milagrero, reduciendo así la acción del espíritu al ámbito de la ayuda externa, y en algunos círculos proféticos esa tendencia encontró demasiado fácil cumplimiento [38]. Si, a pesar de todo, los profetas no cayeron en el turbio ambiente de la magia y la taumaturgia, se debió principalmente a que la palabra de Dios se hizo oír una y otra vez en aquellos a quienes movía el espíritu.

Así pues, para lo que el espíritu armaba al hombre era, sobre todo, para el ministerio de mensajero y portavoz de Yahvé. Y por eso, *lo que de verdad distinguía al hombre del espíritu* no era tanto el haber sido introducido en la esfera divina cuanto *su función específica;* el ejercicio de esa función, dado el carácter repentino de la ida y venida del espíritu, le recordaba constantemente su dependencia del Dios que lo había enviado. Algunas expresiones dispersas, es verdad, comienzan a hablar de una relación permanente con el espíritu. Esto se dice explícitamente de personajes como Moisés y Elías [39]. Pero el hecho de que esa relación se

[35] Os 9, 7.
[36] Cf. la discusión detallada de I, pp. 283s, 292s.
[37] Nm 24, 2ss; 2 Sm 23, 2; 1 Re 22, 24; cf. Gn 41, 38.
[38] 2 Re 2, 23ss; 4, 1ss.38ss; 5, 8ss; 6, 1ss y además I, pp. 191s, 296.
[39] Nm 11, 17.25; 2 Re 2, 9-15.

afirme de hombres cuya singularidad se resalta ya de otras formas [40], demuestra que la aparición inesperada y repentina del *rūaḥ* seguía considerándose como la norma general. Tampoco era posible una herencia o transmisión del espíritu para que el hombre hiciera perdurable su poder [41].

El significado de todo esto lo podemos entrever haciendo un breve recorrido por las experiencias extáticas de los pueblos paganos. También entre ellos se consideraba el éxtasis como una liberación de energías divinas [42], pero al no adivinarse en el fondo al Dios único e inaccesible, podían ver en el que estaba en éxtasis a un ser poseído o pletórico de divinidad, llegándose a la divinización del hombre [43]. Esta destrucción de barreras entre lo divino y lo humano hizo, lógicamente, que el hombre creyera tener capacidad para servirse del poder divino y controlarlo, máxime cuando mediante recursos meramente externos, narcóticos y cosas parecidas, se podía provocar el estado de posesión y manejarlo a capricho. Israel se vio libre de este laberíntico jardín encantado de fuerzas y poderes ocultos. Y debió su suerte a que en el éxtasis reconoció siempre al espíritu del Dios vivo, que no se dedicaba a organizar espectáculos para la curiosidad humana ni a suscitar emociones mediante poderes mágicos, sino que con sus maravillas lo único que pretendía era poner al hombre a su servicio y equiparlo para un cumplimiento gozoso de su voluntad.

La acción del espíritu encontraba en Israel un respeto y un temor santo. Y a ello contribuyó en parte algo que a nosotros, en una primera aproximación, nos parece muy extraño: el poder del espíritu para el mal. No nos referimos principalmente a los casos en que el *rūaḥ* es calificado como poder destructor mediante el adjetivo "malo" (*rāʿāḥ*) [44] u otras determinaciones más precisas, como espíritu "de formación" [45] "de letar-

[40] Nm 12, 6 ss; 2 Re 2, 11.
[41] Nm 11, 14ss habla de que Yahvé reparte el espíritu que descansaba sobre Moisés. En esta concepción del *rūaḥ* como espíritu vinculado a un oficio se advierte claramente el estrato más tardío de E; en la edad de oro también los jefes políticos tenían que ser hombres del espíritu (cf. en cambio, Ex 18, 13ss). Hay aquí un punto de unión con la idea sacerdotal de un *rūaḥ* vinculado al oficio y que se hace efectivo, lógicamente, por la transmisión de dicho oficio (mediante la imposición de manos o la unción): cf. Dt 34, 9; 1 Sm 16, 13. Sería metodológicamente falso concluir, por estos pasajes más tardíos, la existencia de unas ideas primitivas sobre la posesión del espíritu (cf. Jepsen, *Nabi,* p. 23).
[42] Para el caso de Babilonia, cf. J. Hehn, *op. cit.,* pp. 223s; para el de Fenicia, el relato de Wen-Amon, AOT², pp. 71ss.
[43] Cf. I, pp. 288ss.
[44] 1 Sm 16, 14s; 18, 10; 19, 9; Jue 9, 23.
[45] Os 4, 12; 5, 4.

go" [46], "de celos" [47] o "de borrachera" [48]. El uso de *rūaḥ* en este sentido tiene su paralelo exacto en Babilonia, donde el viento bueno se contrapone al viento malo [49] en cuanto vehículo de enfermedad, y se le personifica como un demonio [50]. La concepción veterotestamentaria se diferencia de la pagana en que el espíritu malo queda sometido al Dios que castiga [51] y no aparece como un demonio imprevisible que actúa de forma autónoma.

Más difícil de entender resulta que el mismo espíritu de profecía aparezca como un "espíritu de engaño" (*rūaḥ šeqer*), tal como se cuenta en la historia de Miqueas, hijo de Yimlá [52]. Lo que se oculta tras la frase de que Dios ha enviado su soplo de vida para ruina [53] es la terrible experiencia de una profecía falsa ejercida en nombre del Dios santo. Intenta traducirse así en palabras la convicción de que el poder bondadoso de Dios puede actuar como veneno o narcótico en personas falsas o, como dice el Salmo 18, 27, que el mismo Dios es sincero con el sincero y sagaz con el astuto. En efecto, no se dice en absoluto que los cuatrocientos profetas de Ajab se portaran siempre como profetas falsos; también cuando actúa para ruina, el *rūaḥ* es algo que se da en un momento determinado y luego desaparece. Y en este caso concreto, actúa para ruina, porque Yahvé quiere engañar a Ajab y preparar su caída [54]. De todos modos, no se puede negar que tras el relato sobre el espíritu engañoso está operando una grave desilusión por el fracaso del profetismo [55] en una hora decisiva, que supuso un fuerte quebranto para la confianza en el espíritu de profecía. No se discute, desde luego, que el *rūaḥ* pueda seguir revelando lo bueno y verdadero, pero al único profeta al que se puede prestar fe íntegra es a aquel que ha sido admitido directamente en la compañía de Yahvé.

[46] Is 29, 10.
[47] Nm 5, 14.
[48] Is 19, 14.
[49] Cf. Is 40, 7.
[50] Cf. J. Hehn, *op. cit.*, p. 221.
[51] Esto se da expresamente en todos los lugares, a excepción de Oseas y Nm 5, 14, donde, sin que haya por eso que postular un punto de vista diferente, probablemente no se reflexiona sobre el tema. Cf. también Is 40, 7.
[52] 1 Re 22, 21ss.
[53] La personificación del espíritu profético en este maravilloso relato de una visión no se puede utilizar en absoluto como argumento para defender el carácter originariamente demoníaco del *rūaḥ*. Se trata, más bien, de una utilización pictórica de la idea que el antiguo Oriente se hacía de la corte del soberano celestial. Se explica, por ello, que en el v. 23 Yahvé vuelva a aparecer como el único que actúa.
[54] De todos modos, la observación de que ya desde antes sentía Ajab aversión hacia Miqueas por sus profecías de infortunio da a entender que los profetas de corte, que normalmente transmitían al rey oráculos favorables, habían dejado ya de ser recipientes puros del *rūaḥ*.
[55] Sobre la degeneración del nebiísmo y sus causas, cf. I, pp 301ss.

Con lo dicho puede comprenderse el hecho sorprendente de que en toda la serie de mensajeros divinos a partir de Amós no vuelva a aparecer el *rūaḥ* como el poder que arma al profeta y legitima su acción [56]. Ellos se saben llamados, iluminados y comisionados por Yahvé [57], y cuando quieren describir los arrolladores efectos de la acción de Dios sobre sus personas durante el éxtasis, recurren a la expresión "la mano de Yahvé" (*yad yhwh*); expresión utilizada ya antes ocasionalmente [58], pero que ahora resulta más apropiada que *rūaḥ* para significar el carácter inmediato de su experiencia de Dios [59]. No es que conviertan ahora al *rūaḥ* en objeto de discusión o quieran difamarlo como un poder destructor [60]. Al contrario, es curioso observar que en las más duras discusiones con las bandas de profetas nunca hacen cuestión de la posesión del espíritu. Está claro, pues, que si evitan este término referido a sus personas es porque ha caído en descrédito por obra de sus adversarios y el utilizarlo no haría sino complicar más sus disputas con ellos. Pero jamás se les ocurrió a los verdaderos profetas adoptar una actitud puramente negativa frente al poder vitalizador del *rūaḥ;* la mejor prueba de lo que decimos es el papel que este concepto tiene en el pensamiento de Isaías y Ezequiel.

III. El espíritu de Dios como fuerza que opera la consumación del nuevo eón

Los profetas de los siglos VII y VIII, al anunciar como inevitable el inminente huracán de destrucción sobre un mundo maduro para el juicio y la aparición de una nueva realidad divina, tuvieron que mostrar tanto mayor vigor en cambiar, refundir y llenar de nuevo contenido, partiendo de su nueva visión de Dios, las anteriores expresiones de la fe sobre el orden divino. Al igual que hemos podido advertir ya muchas veces respecto al concepto de alianza y a la imagen de Dios en el profetismo [61],

[56] En Miq 3, 8, *et-rūaḥ yhwh* es a todas luces una interpolación, realizada probablemente en recuerdo de Is 11, 2. En Os 9, 7 la designación del profeta como *'iš harūaḥ* aparece en boca del pueblo. En Is 30, 1 el *rūaḥ* no se relaciona con la autoridad profética. La única excepción es Ezequiel (véase al respecto nota 17).
[57] Cf. sobre todo los relatos de vocación de Am 7; Is 6 y Jr 1.
[58] 1 Re 18, 46; 2 Re 3, 15.
[59] Is 8, 11; Jr 15, 17; Ez 1, 3; 3, 14.22; 8, 1; 33, 22; 37, 1; 40, 1; cf. además Volz, *op. cit.*, p. 70, nota 1.
[60] Es insostenible la interpretación por la que Jepsen pretende descubrir esta idea en Is 29, 10; Miq 2, 11; Jr 5, 13. El primer pasaje no se refiere, en absoluto, sólo a los profetas; y en los otros dos, *rūaḥ* significa viento, nada.
[61] Cf. I, pp. 51ss, 205s, 215s, 223ss, 228ss, 243s, 253ss.

así también el concepto de espíritu se ve implicado en un proceso de refundición y renovación. En primer lugar, por decirlo de algún modo, el espíritu de Dios se hace más cercano al mismo Dios, siendo concebido, más en profundidad, como *el poder propio de la naturaleza divina* y no como una simple fuerza que emana de ella. En esto Isaías avanza más que todos los demás: en su denuncia contra la política egiptófila de Judá en la época de Senaquerib caracteriza la contraposición entre esas intrigas políticas y Yahvé como enemistad hacia su espíritu:

> "¡Ay de los hijos rebeldes!
> —oráculo del Señor—,
> que hacen planes sin contar conmigo,
> que firman pactos sin contar con mi profeta,
> añadiendo pecado a pecado" [62].

Lo que aquí se delata como opuesto al espíritu de Dios es la mentira y la soberbia de los jefes políticos de Judá, unidas a una explotación sin escrúpulos del pueblo. Por eso en este contexto el espíritu sólo puede referirse al poder espiritual de la verdad, la pureza y la justicia en el que se revela el Dios santo [63]. La vida imperecedera de la que Yahvé dispone y que en otro pasaje Isaías [64] contrapone, como *rūaḥ*, al *bāśār*, es decir, al carácter limitado de lo terreno, aparece aquí estrechamente relacionada con la elevación moral de Dios, introduciendo así la majestad de la norma ética, como un principio de control, dentro de la esfera maravillosa del espíritu. Y en la promesa al resto del pueblo (28, 5s) vuelve a aparecer el espíritu de justicia indisolublemente unido a la gloria divina en cuanto poder moral por el que Dios mismo se hace presente a su pueblo [65].

Esta directa asociación del espíritu con la santa voluntad personal del

[62] Is 30, 1.

[63] Es exegéticamente imposible que *rūaḥ* se refiera aquí al espíritu de profecía, ya que el miembro principal de esta frase se halla en paralelismo sinónimo con la precedente y, por otro lado, se encuentra tan distante del v. 2 que no puede aducirse como explicación la consulta de la boca de Yahvé en él mencionada. Aparte de eso, semejante interpretación se hallaría en contradicción con el silencio generalizado del profeta sobre la posesión del espíritu.

[64] Is 31, 3.

[65] En cambio, decir que *rūaḥ* es la "divinidad" o la "eternidad" de Yahvé (P. Volz, *Der Geist Gottes*, p. 73) no va bien, y además borra las líneas de demarcación entre ese término y *kābōd* y *kōdeš*. Se trata aquí, ciertamente, de un poder de Dios que actúa en el mundo, pero del poder, precisamente, de su majestad moral. El *rūaḥ* es, por así decirlo, la fuerza del *kōdeš* (de la santidad).

Dios del universo es deudora, a todas luces, del carácter marcadamente inmediato con que los profetas suelen ver a Dios en acción, y representa un aspecto de la ingente condensación de la idea de Dios que ellos operan en su predicación. Su eco podemos seguirlo todavía en el Deuteroisaías y en el Salterio [66]. Pero otra consecuencia de esa asociación es que a partir de ahora el hombre puede hablar de *las obras del espíritu* de una forma nueva y más completa; ya no sólo se atribuye al espíritu la acción extraordinaria, milagrosa, sino que, además, se osa esperar como fruto del espíritu, es decir, como efecto de una nueva y más profunda comunión con el Dios santo, el recto cumplimiento de la voluntad divina con humildad religiosa y obediencia moral. Fue precisamente en la lucha contra el egoísmo de su pueblo donde la mirada profunda de los profetas había ido descubriendo en medida creciente la incapacidad humana para vivir en la presencia de Dios y para convertir en obras sus preceptos. Por eso, sólo consideran garantizada una fidelidad de fe y obras si Dios transforma el corazón humano o si el hombre entra en el campo de acción del espíritu [67]. Esa intervención de Dios es lo que sustentaba su esperanza de que, del caos del presente, surgiera un cosmos nuevo. Y así, cada vez en mayor medida, la acción del espíritu se centra en la comunicación de energías religiosas y morales. Donde primero se manifiesta eso es en la descripción del rey mesiánico, al que se presenta como portador por antonomasia del espíritu [68], de cuya fuente de vida saca no sólo sabiduría y fuerza sobrehumanas, sino también conocimiento y temor de Dios. Semejantes son los trazos con que nos pinta el Deuteroisaías al siervo de Yahvé [69]. Pero no sólo el que es guía de salvación, sino también los guiados tienen que participar del espíritu de Dios, para que sea factible una verdadera renovación. Cada vez con mayor seguridad se promete a los habitantes del reino mesiánico una relación íntima con el espíritu de Dios, sea porque éste se derramará sobre ellos [70], sea porque Dios colocará su espíritu en el interior del hombre, cambiando así su corazón de piedra en un corazón de carne [71]. Se ha pasado, pues, de la presentación de un

[66] Is 40, 13s; Sal 139, 7.

[67] Objetivamente, aun cuando no hable del espíritu, Jr 31, 31ss no se refiere a algo diferente de lo que dicen Jr 32, 15ss; 11, 9 o Ez 36, 26ss, a saber, a una nueva posibilidad, obra de Dios, de que la voluntad divina se realice en la vida humana. En esta misma dirección apuntan también Zac 12, 10; Jl 2, 18ss; 3, 1s; cf. nota 108.

[68] Is 11, 2. Cf. R. Koch, *Geist und Messias, Beitrag zur biblischer Theologie des AT*, 1950, pp. 71ss.

[69] Is 42, 1, con el que hay que comparar 61, 1, un fragmento tal vez de los cantos del Siervo de Yahvé.

[70] Is 32, 15; 44, 3; Ez 39, 29.

[71] Ez 11, 19; 36, 26s.

poder que actuaba por fuera a otro que toca los fundamentos últimos de la vida personal; la relación con Dios no depende ya de los esfuerzos del hombre, sino que es un regalo del espíritu. Y todo eso aparece como *el milagro central del nuevo eón;* el espíritu encuentra su lugar propio dentro de la escatología como el poder vivificador de la nueva creación.

Junto a lo que acabamos de decir, la acción del espíritu ya no se concibe como algo que ocurre de golpe, en acontecimientos aislados, para desaparecer en seguida; igual que la nueva vida es una vida en presencia de Dios, ese poder de la naturaleza divina, el espíritu, realiza *en el hombre una acción permanente*: descansa en los instrumentos elegidos por Dios o mora en el corazón o, como la lluvia en la tierra, penetra en él creando una reunión permanente del mismo con Dios y, consiguientemente, dotándolo de fuerza para configurar la vida conforme a su voluntad.

Para la profecía clásica, de acuerdo con la idea de que su época está totalmente alejada de Dios, el espíritu de Dios desaparece de la imagen del presente (el desprecio que en él se hace del espíritu sería la prueba máxima de que este mundo está maduro para el juicio); su poder de vida sólo se despliega en el nuevo eón [72], en el que hace posible una comunión plena del hombre con el Dios santo. En el judaísmo antiguo, ese mensaje profético no sólo encontró buena acogida, sino que, en combinación con las demás experiencias del espíritu del pasado, sufrió una nueva acuñación muy importante.

IV. El espíritu de Dios como fuerza que sustenta la vida del pueblo elegido

Incluso puede tener uno la sensación de que justamente en el judaísmo es cuando empieza a gozar de verdadera vitalidad y de influencia inmediata en la vida práctica todo lo que las generaciones anteriores habían aprendido y dicho sobre la acción del espíritu divino. Si otros muchos capítulos importantes de la enseñanza profética pasaron a un segundo plano, se entendieron a medias o incluso se olvidaron del todo, la comprensión de la importancia del espíritu se amplió y profundizó de forma inimaginable.

[72] Esto lo ha puesto en duda F. Baumgärtel (*Geist im AT,* ThWNT VI, 363), aunque no cita ningún pasaje que atribuya el juicio del presente o la obra divina en el pasado a la acción del espíritu. Is 31, 3 y 30, 1 está claro que se refiere a la destrucción de la incredulidad por su resistencia a admitir la naturaleza espiritual de Yahvé, pero no se presenta al espíritu como el poder que lleva a cabo el castigo.

Así puede observarse, sobre todo, en el proceso de marcada independización del espíritu de Dios, el cual a partir de ahora empieza a ser presentado como lo que podríamos llamar *una hipóstasis,* es decir, como un ser autónomo que actúa por su cuenta y al que, a la vez, afectan las acciones humanas [73]. Pero no quiere eso decir que el espíritu vuelva a separarse de nuevo de la esfera divina; al contrario, su realidad permanece siempre a la sombra del Dios de la alianza y sólo existe como una forma de su revelación. En cualquier caso, al convertirse en sujeto personal, cobra especial eficacia la naturaleza divina contenida en él, adquiriendo una especie de posición intermedia entre Dios y el hombre. Y así ahora el espíritu de Dios participa también de la santidad, es decir, de la majestad inaccesible de Dios; se convierte en el espíritu santo de Dios [74]. La actitud que se adopte con él determina la actitud para con Dios; la desobediencia lo entristece y hace que él se retire, quedando así cortado el flujo de vida divina.

De acuerdo con esta importancia acrecida del espíritu dentro de la imagen de Dios *el ámbito de su dominio se amplía considerablemente.* Su obra ya no se descubre solamente en el pasado, en las grandes hazañas salvadoras de los hombres de Dios, ni tampoco se espera de él exclusivamente la consumación del reino de Dios mediante la transformación interior del corazón humano en el tiempo de salvación futuro; no, él es el verdadero conductor de Israel en el pasado, en el presente y en el futuro. Por él el Dios trascendente, que mora en una luz inaccesible, se hace realmente presente en medio de su pueblo. Y así, la lamentación nacional de Is 63, 11ss, traduce una conciencia totalmente nueva de la acción conductora del espíritu: "Pienso en los tiempos antiguos, en Moisés y en su pueblo: ¿dónde está el que sacó de las aguas al pastor de su rebaño? ¿Dónde el que metió en su pecho su santo espíritu? ¿El que estuvo a la derecha de Moisés guiándolo con su brazo glorioso? ¿El que dividió el mar ante ellos, ganándose renombre perpetuo? ¿El que los hizo andar por el fondo del mar como caballos por la estepa y, como a ganado que baja a la cañada, no los dejó tropezar? El espíritu del señor los llevó al descanso... Pero ellos se rebelaron e irritaron su santo espíritu; entonces él se volvió su enemigo y guerreó contra ellos".

Aquí, como en otros pasajes [75], el espíritu es el órgano por el que se hace realidad la presencia de Dios en medio de su pueblo, en el que se resumen todos los dones y poderes que Dios derrama sobre su pueblo. Por varios pasajes resulta claro que se piensa, a este respecto, sobre

[73] Cf. H. Ringgren, *Word and Wisdom,* 1947, pp. 165ss.
[74] Is 63, 10s; Sal 51, 13.
[75] Sal 106, 33; Zac 7, 12; Is 34, 16; Ag 2, 5.

todo en los dones y en la obra de los profetas[76]; pero en realidad la eficacia del *rūaḥ* sobrepasa ese ámbito y abarca todos los poderes maravillosos que han sustentado la vida nacional de Israel a lo largo de su historia.

Mas lo que resulta de absoluta novedad es que a este espíritu se le considere también como *guía y protector en el presente.* La época de la comunidad posexílica fue un tiempo de pequeñas cosas, en el que hubo que enterrar muchas esperanzas de altos vuelos y admitir cómo se volvían a prorrogar promesas proféticas que se habían creído de realización inmediata; pero hubo un punto que los repatriados no se dejaron arrebatar y con respecto al cual las palabras de los profetas les aseguraban que las antiguas predicciones estaban para cumplirse: la presencia del espíritu de Dios cumpliendo fielmente su tarea de guía y conductor. Es más, la experiencia de esa acción del espíritu se convirtió virtualmente para la comunidad judía en prenda de que, a pesar de todo, se hallaban en los umbrales del tiempo de salvación, de que el desconsuelo y la miseria de su situación externa no eran sino el velo tras el que se ocultaba la herencia gloriosa que Dios tenía destinada a su pueblo. Ageo da así ánimos a sus contemporáneos que se desalientan con la construcción del templo: "Animo, pueblo entero —oráculo del Señor— y ¡a la obra!, que yo estoy con vosotros, dice el Señor de las huestes... y mi espíritu habita con vosotros; no temáis"[77]. Al gobernador Zorobabel, que para hacer frente a sus enemigos no dispone ni de tropas ni de aliados, Zacarías lo alienta con estas palabras: "No por la fuerza ni con ejércitos, sino por mi espíritu, dice el Señor de las huestes"[78]. Y en su última visión nocturna, en la imagen de los carros celestiales que parten hacia los cuatro vientos, el profeta ve el poder vivificador del espíritu de Dios realizando su obra creadora también en el mundo de las naciones, incluso en Babilonia, considerada como el enemigo más obstinado de Dios, para que se una al pueblo de Dios de Judea la comunidad formada por los paganos[79].

[76] Zac 7, 12; Neh 9, 30; 2 Cr 15 ,1; la glosa de Miq 3, 8 con la expresión *et-rūaḥ yhwh;* 2 Cr 20, 14; 24, 20.

[77] Ag 2, 4s. La frase del v. 5a "de acuerdo con la palabra que os di cuando salíais de Egipto" falta en los LXX y se trata, desde luego, de una corrupción del texto (cf. las propuestas de enmienda en O. Procksch, *Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil,* 1916, p. 19, y K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten,* II, 1956[2], p. 91), intercalado como glosa a *rūḥī.*

[78] Zac 4, 6b.

[79] Zac 6, 1-8. La interpretación de esta visión es discutida. Sellin, Elliger y Horst se adhieren al parecer de Rothstein (*Die Nachtgesichte des Sacharja,* 1910) de que se trata de la reunión de la diáspora judía. Esta interpretación no por atractiva convence, ya que el énfasis especial puesto en el carro que se encamina al norte significaría un estrechamiento repentino de la visión universalista del v. 7 (como señala acertadamente Horst); también 2, 14ss y 8, 20ss hacen esperar una imagen de la salvación de corte universalista.

Igual que el resto de las visiones nocturnas, también esta última nos muestra la tensión con que la comunidad posexílica relacionaba la plena consumación de la historia universal con su propio presente, viendo en ambas realidades la obra del mismo espíritu al que sabía actuando dentro de su propio seno. Por eso el espíritu es también digno de la alianza eterna que Yahvé concluyó con Israel[80]; y en cuanto espíritu de juicio y destrucción, prepara a los redimidos de Israel para la presencia visible de Dios en medio de ellos[81].

Pero no sólo la comunidad, sino *también el individuo se reconforta con la ayuda y asistencia del espíritu.* Cuando, profundamente impresionado por sus pecados, el hombre implora un corazón nuevo y, si es posible, un nuevo espíritu, añade luego: "No me quites tu santo espíritu"[82]. Y cuando abandona su futuro en las manos conductoras de Dios, ruega: "Tu espíritu, que es bueno, me guíe por camino llano"[83]. Incluso la doctrina de las escuelas sapienciales, de corte individualista, se abre a la convicción de que el espíritu guía a la comunidad: el sabio, para quien el temor de Dios es el principio y fin de la verdadera sabiduría[84], sabe que ésta sólo puede conseguirla si es el espíritu quien lo dirige. Porque es el soplo del Todopoderoso el que da inteligencia al hombre, Elihú, convencido de estar iluminado por el espíritu, puede hablar con autoridad incluso a los ancianos[85]. Finalmente, la sabiduría personificada derramará su espíritu[86] sobre todos los que la escuchan.

Esta experiencia de la obra conductora del espíritu en el presente va acompañada del *empeño en someter al dominio del mismo espíritu cada vez más parcelas de la vida.* Así, la conducta política[87] y todo el terreno del arte, desde la poesía inspirada[88] hasta la artesanía[89], se incluyen en la

[80] Is 59, 21.

[81] Is 4, 4.

[82] Sal 51, 13.

[83] Sal 143, 10.

[84] Prov 1, 7; 9, 10; 12, 27; 15, 33; Eclo 1, 16.18.

[85] Job 32, 8ss. 18. También hay que nombrar aquí a Daniel en cuanto se le describe como un hombre sabio, cf. Dn 4, 5s. 15; 5, 11s. Por otra parte, la conexión de la sabiduría con el espíritu de Dios está abundantemente atestiguada en la literatura sapiencial no canónica; cf. por ejemplo: Eclo 16, 25; 39, 6ss; Sab 7, 7; 9, 17, y frecuentemente en Filón.

[86] Prov 1, 23. Cierto que en este caso puede defenderse también la traducción de *rūaḥ* por ira; pero la reunión de espíritu y palabra parece abogar en pro de nuestra interpretación. Cf. lo que sigue.

[87] Dt 34, 9 (cf. Nm 27, 18); 1 Cr 12, 19.

[88] 2 Cr 25, 1-3.

[89] Ex 23, 3; 31, 2; 35, 31 (estrato tardío de P).

acción del espíritu, y cualquier habilidad en esos ámbitos se venera como un regalo suyo. Se echan con ello bases firmes para, en un segundo paso, entender *toda* la vida como originada por el poder del espíritu, cuya finalidad consiste en que todos los aspectos de la existencia sean realización de la voluntad divina. Para conseguir el gran objetivo de llegar a ser un pueblo santo, todas las energías y aptitudes tienen que sufrir el influjo renovador del espíritu. El que estas tendencias aparezcan precisamente en escritores sacerdotales, no es ninguna casualidad: dentro de su forma general de entender la realización del reino eterno de Dios en la tierra encaja admirablemente la idea del espíritu como poder divino actuando en el presente; a la vez, el carácter estático de su imagen de la historia se veía enriquecido por un elemento dinámico que afirmaba plenamente la naturaleza sobrenatural y maravillosa del reinado de Dios.

A pesar de esta impresionante tendencia a contar en todas las situaciones de la vida con el poder del espíritu presente en todo momento, el peligro, que hubiera sido tan lógico, de un subjetivismo exagerado y de una piedad de corte místico nunca llegó a agudizarse. Si es verdad que en el judaísmo helenístico el florecimiento de una mística intrusa pudo adueñarse en ocasiones de la idea del espíritu, hay que reconocer, por otra parte, que figuras como Filón o comunidades como la de los terapeutas constituyeron fenómenos muy aislados y no ejercieron influencia alguna en el judaísmo palestino. La razón de ello hay que buscarla, principalmente, en *la estrecha asociación de espíritu y palabra,* asociación que cobra ahora nueva vida y se conjuga bien con el hecho de que toda la vida religiosa se base en la ley. Por eso esta época, con regocijo agradecido, descubre la palabra de Dios en la ley y los profetas, cuyos escritos fueron salvándose de todas las catástrofes como un legado precioso. El presente se siente cada vez menos capacitado para pronunciar la viva palabra de Dios por inspiración directa, y por eso ve en el testimonio escrito de las grandes hazañas de Dios en el pasado la norma y directriz de su propia situación. Ahora bien, es precisamente el espíritu el poder que devuelve vida a la palabra del pasado y la implanta en el presente dotada de una autoridad inmediata. Por eso, cuando se trata de señalar a la comunidad judía cuál es la base permanente de su vida sobre la que puede edificar y progresar para una nueva y gozosa estructuración, se mencionan juntos el espíritu y la palabra. Junto al espíritu que Dios hace descansar sobre su pueblo, las palabras que él ha puesto en su boca constituyen el contenido de la alianza eterna que vincula a Israel con su Dios[90]. Tanto para el bien como para el mal, Zacarías relaciona el cumplimiento de la palabra de los anteriores profetas —a la que él se

[90] Is 59, 21. No puede ignorarse la reminiscencia de Dt 30, 14.

refiere a cada momento y en la que incluye también la ley (1, 6)— con la obra del espíritu dentro de la comunidad[91]. La oración penitencial de Nehemías sabe que el espíritu alecciona mediante la palabra de la ley y de los profetas[92], y la glosa a Ag 2, 5 relaciona la presencia del espíritu en la comunidad con la palabra que Yahvé empeñó con Israel al sacarlo de Egipto[93]. Así pues, en la acción del espíritu con la que goza y puede reconfortarse la comunidad está hablando Dios mismo, que eligió al insignificante, terco y desobediente pueblo de Israel y lo guió durante siglos, y a cuya historia y tradición liga ahora su revelación. La experiencia del espíritu no abre un portillo hacia un místico trato inmediato con Dios, en el cual podría el hombre echar en olvido sus pecados y la majestad divina; al contrario, remite constantemente al aprendizaje obediente de la palabra de Dios, palabra que habla de su juicio y de su misericordia; bajo su guía la palabra se convierte en el medio por el que Dios pone en acción su poder de vida, preparando a la comunidad para que sea su instrumento.

De esta forma, en la vida de fe de la comunidad judía el espíritu de Dios alcanza una auténtica significación existencial: gracias a él la historia de la revelación se convierte en energía vital y base de una existencia que vive de la fe. Poseyéndolo, se tenía el ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας[94], la prenda de esa heredad cuya posesión plena había de seguir esperando Israel mientras peregrinaba como esclavo entre las naciones.

El *judaísmo tardío*[95] mantuvo ese depósito de fe, desarrollándolo en algunos sentidos, pero debilitado en ciertos aspectos. El *rūaḥ* desempeña un papel especialmente importante en cuanto espíritu de profecía, y los targumes gustan de introducirlo en los relatos antiguos —aun cuando éstos se refieren a otra cosa— con esa designación (*rūaḥ n^ebū'āh*)[96]. Su acción se extiende también al proceso por el que nacen los escritos sagrados, convirtiéndose en inspiración de los escritores bíblicos[97]; inspi-

[91] Zac 1, 6; 4, 6; 7, 12: el espíritu hizo surgir la palabra de Dios en el pasado que sigue teniendo un carácter normativo en el presente y es a la vez energía vital de la comunidad. Si la visión de los olivos (4, 11ss) intenta presentar al gobernador y al sumo sacerdote como mediadores del espíritu de Dios (así Sellin, en su comentario *ad locum*), también es en ellos donde se realiza la unión entre espíritu y palabra, ya que son garantes de la autoridad de la palabra.

[92] Neh 9, 20.30.

[93] Cf. también la lógica relación de espíritu y palabra en Prov 1, 23.

[94] Ef 1, 14.

[95] Cf. al respecto la detallada exposición de P. Volz, *Der Geist Gottes,* 1910, pp. 78ss.

[96] Por ejemplo, Gn 45, 27; Jue 3, 10; 1 Sm 16, 13; Ex 35, 31.

[97] Volz, *op. cit.,* pp. 83s.

ración que se mantiene también en los traductores de los LXX. A partir de ahora, una cita de la Escritura puede introducirse con la fórmula "dice el espíritu (santo)" [98], y así la unión entre palabra y espíritu se hace más estrecha, aunque también más superficial. Algunas palabras de la Escritura incluso serían afirmaciones directas del espíritu santo [99]. Si esta teoría rabínica se ciñó al canon, los escritores apocalípticos, por su parte, llegaron mucho más lejos, reclamando también para sus visiones la autoridad del espíritu [100].

Pero, de otro lado, el espíritu apareció también como efectivo poder de vida realmente presente en la comunidad y en el individuo. En este sentido, es significativo que la comunidad tome conciencia de la acción del espíritu en ella principalmente en el culto, donde se ve arrebatada por el entusiasmo extático de la alabanza, y conciba, además, al personaje principal del culto, el sumo sacerdote, como imbuido de la fuerza del espíritu [101]. Por lo que se refiere al individuo, el espíritu guía sobre todo a los sabios, cuya sabiduría, por ser conocimiento y servicio de Dios, tiene un carácter religioso y continúa el ministerio profético en cuanto que es instrucción del pueblo [102]; pero, por otra parte, también en el simple hombre piadoso se reconoce la presencia del espíritu como poder que capacita para toda obra buena y guía la decisión moral [103]. Hay más: el concepto de espíritu se ensancha hasta convertirse en una fuerza moral universal que a la vez, como un elemento cósmico de corte panteísta, coopera en la conservación del mundo; operan ya aquí influencias estoicas que preparan el camino hacia una cosmovisión racionalista e idealista [104]. Se mantiene el judaísmo mucho más en la línea de la concepción veterotestamentaria del espíritu cuando la función cósmica del mismo se describe como la del arquitecto del universo [105], y es en este contexto donde se considera también obra suya la resurrección de los muertos, preliminar indispensable para la creación de un mundo nuevo [106].

Como ya indicábamos, junto a este desarrollo de las ideas antiguas, puede advertirse también aquí y allá una cierta debilitación en la concepción del espíritu. Tal sucede, por ejemplo, cuando la consideración de la acción maravillosa del espíritu se fija preponderantemente en lo externo

[98] Así, el Sal 119, 165, en Ber. rab. 44, 17; Debarim rab. 23a; Sal 31, 19 en Semot rab. 39, 33; cf. Heb 3, 7; Clem 13, 1.
[99] Volz, *op. cit.*, p. 167.
[100] Hen 71, 5.11; 91, 1; 4 Esd 5, 22.
[101] Volz, *op cit.*, pp. 136s, 133ss.
[102] Cf. nota 86.
[103] Cf. sobre todo los Testamentos de los Patriarcas y Filón.
[104] Así, en la Sabiduría de Salomón y en Filón.
[105] Jdt 16, 15; Bar (sir) 21, 4; 23, 5; cf. Hen 60, 12ss.
[106] Sota IX, 15; cf. Sanedr. X, 3.

y visible; no se considera ya garantía suficiente su labor callada en el seno de la comunidad, y se siente la necesidad de identificar a los grandes maestros destacados por profecías y milagros como a hombres del espíritu, ensalzando su memoria con innumerables leyendas [107]. Naturalmente, en este proceso no siempre se evitó el peligro de convertir la humildad, propia de quien se somete al espíritu como instrumento, en la pretensión arrogante de disponer de su poder milagroso. Ya en tiempos anteriores la certeza de hallarse en los umbrales del nuevo eón y poseer las primicias del espíritu se vio a veces sofocada por la oprimente experiencia de la propia pobreza espiritual y reemplazada por el anhelo expectante del día en que el espíritu sería derramado al comienzo de la salvación final [108]. Además, la concepción frecuente del espíritu como causa de vida piadosa se vio contrapesada por la idea, igualmente extendida, de la actividad de los malos espíritus, a los que se hizo cada vez más responsables de los malos pensamientos y acciones. Ahora ya, cuando se habla del espíritu de Dios, se expresa más un pensamiento especulativo que una auténtica experiencia religiosa.

Como hoy se tiene por cierto que la amplia expansión de la creencia en los espíritus dentro del judaísmo se debió a la intrusión de supersticiones persas [109], existe una fácil propensión a atribuir la importancia creciente de la idea del espíritu en el judaísmo tardío *al influjo de parecidas ideas religiosas del zoroastrismo.* Los cantos religiosos más antiguos del reformador persa, los Gathas, hablan mucho del espíritu santo o divino, *spenta mainyu,* y le asignan tareas muy parecidas a las que los judíos atribuyen al *rūaḥ.* También en el zoroastrismo se repite la vacilación entre la concepción del espíritu como principio divino de vida y como ser independiente dentro del mundo divino. En ambos casos, guarda una relación estrechísima con el dios bueno *Ahura Mazdah,* mucho más estrecha que todas las demás hipóstasis, entre las que destacan los siete *amesha spentas.* Si éstos son manifestaciones parciales de los poderes y bienes del mundo divino, *spenta mainyu,* en cambio, es el mediador de la actividad de Dios y, en cuanto tal, forma parte él mismo del ser divino, colaborando tanto en la creación del universo como en la finalización de su tiempo; en cuanto que se opone al espíritu malo, es, además, casi un principio cósmico ético, según el cual los buenos se ven dotados

[107] Taanijoth III, 8. Cf. F. Weber, *Jüd. Theol,* 1897², p. 125. Sobre la transmisión del espíritu mediante la imposición de manos de los rabinos, *ibid.,* pp .126s. Además, A. Schlatter, *Geschichte Israels,* 1925³, p. 312; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud Midrasch* II, 1924, pp. 128s, 133s.
[108] Jl 3, 1ss; Zac 12, 10.
[109] Cf. p. 212.

de fuerzas y recompensados y los malos cargan con su responsabilidad para el juicio; por eso, en la oración, jamás es invocado directamente como una persona divina. La creencia en este espíritu bueno parece hundir sus raíces en toda una concepción dualista del mundo, debiéndose a Zaratustra su articulación dentro de la fe monoteísta en el dios uno y bueno *Ahura Mazdah*.

La posibilidad de una influencia de tales ideas en la fe judía en el espíritu merece, sin duda, la más seria consideración [110]. No es ningún disparate pensar que los judíos, por un deseo de entendimiento con sus dominadores persas, hablaran intencionadamente de la acción del espíritu, igual que lo hacían de Yahvé como Dios de los cielos. Sin embargo, son realmente serias las objeciones contra una suposición de ese tipo: porque dentro de amplias capas populares la consideración del espíritu como hipóstasis no llega a arraigar hasta la época helenística, cuando el judaísmo, a excepción de la diáspora babilónica, no podía tener gran interés por adaptarse a las ideas religiosas persas. En segundo lugar, dentro de la evolución misma de la religión persa, esa concepción del espíritu como hipóstasis, propia de la predicación de Zaratustra, fue perdiendo importancia, hasta que el espíritu llegó a quedar absorbido en *Ahura* [111]. Esta evolución del concepto de espíritu, totalmente opuesta a la historia del mismo dentro del judaísmo, desaconsejará siempre establecer relaciones causales entre las pneumatologías judía y persa. Finalmente, a la hora de hacer afirmaciones al respecto, resulta tanto más recomendable una actitud de prudencia cuanto que, dentro de la misma savia vital judía, pueden entreverse razones propias que expliquen una formación y una evolución específicamente judías de la idea del espíritu.

[110] H. Ringgren mantiene como probable al menos una aceleración e interpretación del proceso de hipostatización del espíritu por influencia iraní (*Word and Wisdom*, 1947, p. 171).

[111] Cf. P. Volz, *Der heilige Geist in den Gathas des Sarathuschtra* (en *Eucaristerion Gunkel dargebr.*, 1923, pp. 339s).

XIV

FUERZAS COSMICAS DE DIOS
(*Continuación*)

B. LA PALABRA DE DIOS

I. Significado de la palabra en la historia de las religiones

Al tratar de los ritos sagrados y del nombre divino y su significación, hemos dicho ya que para el hombre antiguo la palabra pronunciada tiene una importancia muy distinta de la que pueda poseer para el moderno [1]. Independientemente de que nosotros relacionemos el hecho con una idea manaísta o una creencia en espíritus, la palabra aparece considerada en toda la Antigüedad como vehículo de poderes que intervienen eficazmente en los acontecimientos del mundo; no, por supuesto, cualquier palabra, sino la que se pronuncia con gran énfasis y marcada intención. Y de ese tipo son, principalmente, la maldición y la bendición [2]. Así lo atestigua el amplio campo de la palabra mágica. Naturalmente, también adquiere la palabra una eficacia especial si se invoca a la divinidad; y de esta manera la maldición y la bendición se convierten, en manos de los pobres y desamparados, en armas ante las que incluso el más fuerte siente verdadero pánico. Para la creencia popular, este tipo de palabras goza de vida propia; son una especie de seres autónomos que esperan la ocasión para intervenir en la realidad. Y, aun cuando esa oportunidad no les llegue, constituyen un peligro duradero, como una vieja mina olvidada en el mar o una granada oculta en el campo. El documento israelita más patente de esta creencia lo tenemos en la historia de David: la maldición de Semeí se cierne como una nube amenazadora sobre la cabeza del rey, y si sus rayos mortales no lo alcanzan en vida, pueden caer sobre sus descendientes. También puede volver a la cabeza del individuo que la pronunció: la mina —por seguir la imagen— estalla igualmente, pero sin hacer daño a aquel a quien iba

[1] Cf. I, pp. 157, 189s.

[2] Cf. J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch*, ZDMG (1925) 20ss.

dirigida. Se entiende así la finalidad del ignominioso testamento de David a Salomón [3]. La maldición puede quedar invalidada por una bendición, tal como se espera de los gabaonitas [4].

Si la simple palabra del hombre puede tener tanta importancia, una palabra divina la tendrá en medida acrecida. La religión babilónica ofrece un claro testimonio del vivo sentido que tenía del poder de la palabra divina, poder que se ensalza en himnos especiales, como los llamados himnos *enem* [5]. Estos describen, principalmente, el poder destructor de la palabra en la naturaleza y en el mundo humano, resaltando, sobre todo, que es imposible captar ni el significado interno ni la apariencia externa de la palabra; ella atrapa a su víctima como una red oculta, porque su naturaleza es la de un hechizo poderoso, oculto para el hombre. Por eso, ella no necesita ni de adivinos ni de videntes, y si utiliza a alguno de estos individuos, el que sea sólo podrá temblar y lamentarse, porque ella se adueña de él totalmente y destruye su fuerza. Todo esto coincide con el papel que desempeña la palabra divina en el extraño episodio de la IV tabla de la epopeya babilónica de la creación *Enuma-elis*. En él se relata cómo Marduc da prueba de fuerza, demostrando así su habilidad en el empleo del poder recibido de los dioses para su lucha contra el Caos: su palabra era capaz de destruir un vestido y de hacerlo de nuevo, lo cual arrancaba aplausos a los dioses [6]. Tiene la palabra divina efectos bienhechores en un himno al dios luna Sin [7], en el que se le atribuye no sólo la concesión de la comida y la bebida, de establos y rebaños, y la multiplicación de los seres vivientes, sino también el señorío de la verdad y de la justicia. Como lo que aquí se ensalza es el oficio divino del gobierno, la palabra, en cuanto que anuncia la voluntad real, adquiere un carácter moral, trascendiendo los límites de lo mágico. Pero eso sólo se da en este documento aislado; no hay rastros de una concepción ya estructurada de la función moral de la palabra divina. De la misma forma, en Egipto la palabra aparece como instrumento de Thot en la obra de la creación del mundo, pero también aquí

[3] 1 Re 2, 85.
[4] 2 Sm 21, 3; cf. Jue 17, 15.
[5] Cf. St. Langdon, *Sumerian ad Babylonian Psalms,* 1909, pp. XIXs y notas I, II, III, IV, VIII, IX. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II, pp. 24ss. H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete,* 2. *Auswahl,* 1911, pp. 21ss.
[6] AOT², p. 117.
[7] AOT², p. 242. Partiendo de estas y otras descripciones de la palabra, L. Dür (*Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im Alten Orient,* 1938) y coincidiendo con él H. Ringgren (*Word and Wisdon Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East,* 1947, pp. 65ss) han concluido que nos hallaríamos ya en presencia de una hipóstasis divina; pero es dudoso que el material existente autorice semejante suposición.

se trata del gran vehículo de lo mágico, portador de todo el poder del hechicero divino [8]. También la palabra del sacerdote, cuando recita el ritual o pronuncia una oración, posee un carácter mágico [9].

II. La palabra de Dios en Israel

1. También en Israel se considera la palabra como el poder cósmico del Dios creador, pero jamás aparece como vehículo de lo mágico, oculto para el hombre; es siempre manifestación clara de la voluntad del Dios soberano. Documento clásico en este sentido es el relato de la creación del Sacerdotal, que presenta el cosmos, con toda su estructura maravillosamente ordenada, saliendo de una orden divina, como expresión de la afirmación libre de una voluntad que tiene sus propios fines. Parecida concepción delatan los himnos del Deuteroisaías [10], así como los salmos que ensalzan la gloria de Dios en la creación [11]; en consecuencia, los cielos anuncian la gloria de Dios y el balbuceo de los niños se convierte en testimonio de su grandeza [12].

2. Pero esta clara visión que tienen los testimonios veterotestamentarios de la significación de la palabra divina como expresión de la soberanía de Dios se apoya, en último término, en *la experiencia de la palabra divina dentro de la historia;* a ella debe su fuerza y armonía. Efectivamente, la especial relación de Israel con su Dios se basa desde un principio en la palabra de Dios. La ley fundamental de la alianza sinaítica, el Decálogo, se designa con el nombre de *ʿᵃśeret haddᵉbārīm* "las diez palabras" [13], como la proclamación vigorosa de la voluntad divina que determina la vida del pueblo y crea las bases de toda legislación ulterior. Cuando el Deuteronomio llama *dᵉbārīm* a todo tipo de material legal [14], "la palabra", en cuanto designación de toda la legislación nacional, cobra una importancia nueva a la vez que hace a toda esa legislación partícipe de la

[8] Cf. H. O. Lange, *Die Ägypter,* p. 483 (en Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* I⁴). Cosa parecida sucede con la sentencia del soberano universal que sólo se encuentra en una refundición más tardía de la saga de la creación: "Numerosas son las creaciones que salieron de mi boca" (cf. Lehmann-Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte,* p. 254).
[9] Sobre las analogías existentes desde el punto de vista de la historia de las religiones, cf. J. Szeruda, *Das Wort Jahves,* tesis doctoral (Basilea 1921), pp. 45ss.
[10] Is 40, 26; 44, 24; 48, 13; 50, 2s.
[11] Sal 33, 6.9; 104, 7; 147, 4s.15ss; 148, 5s.
[12] Sal 19, 2ss; 8, 3.
[13] Ex 20, 1; 34, 1.27s; Dt 4, 10.13.36; 5, 5.19; 9, 10; 10, 2.4.
[14] Dt 1, 18; 12, 28; 15, 15; 24, 18.22; 28, 14; 30, 14; Ex 12, 24.

función reveladora de la ley sinaítica. Así, toda la vida del pueblo de Dios se apoya en su palabra, en la que se resume la voluntad clara e inequívoca del Señor. La energía intrínseca de la que esta palabra recibe toda su eficacia procede de la majestad terrible de aquel que la pronuncia; y las amenazas y promesas que enmarcan la ley [15] —a las que se reconoce, tal como sucede en la conducta del hombre, un efecto automático similar al de las maldiciones y bendiciones— dejan bien sentado que su dinamismo hunde sus raíces en la voluntad del legislador y nada tiene que ver, por tanto, con el carácter coercitivo de unas fuerzas naturales o de un hechizo mágico.

Junto a esta palabra de Dios en la ley, válida para todos los tiempos, aparece *la palabra de Dios profética* o *dᵉbar yhwh,* que es una proclamación de la voluntad divina en situaciones concretas. El efecto de esta palabra profética no se opone al *dābār* de la ley, sino que encuentra en éste su base y trata de hacer valer su verdadero propósito frente a todo abuso o falsa interpretación. Al irse suprimiendo o subordinando, primero, el sistema oracular de tipo mecánico (los *urim* y *tummim,* el *efod*) y, luego, las formas psíquicamente extraordinarias de profecía (sueños, visiones y audiciones), el *dābār* profético revela con especial claridad y urgencia el carácter personal y espiritual de la comunicación divina y su absoluta superioridad con respecto a las artes mánticas y mágicas. En el trato con su pueblo es Dios quien lleva la iniciativa, y al poder de su palabra tiene que rendirse toda autonomía humana, tanto del profeta que la recibe como de aquellos que la escuchan. Por otra parte, gracias a la palabra que se les confía, los profetas tienen en sus manos un poder que se revela superior a todos los poderes políticos y militares, no sólo en determinados acontecimientos maravillosos en los que su palabra va seguida del milagro o del castigo (como nos lo describen tan impresionantemente las narraciones de Elías), sino también en toda la orientación y el desarrollo de la historia de su propia nación y de los demás pueblos. Isaías ve a su Dios lanzando como un arma una palabra contra Israel; al caer, hiere a Jacob, provocando efectos destructores que, como un serie cada vez más intensa de castigos divinos, van desintegrando al pueblo desobediente [16]. Jeremías es llamado para profeta de las naciones: Dios pone la palabra en su boca y desde ese momento tiene poder para edificar y plantar, así como para arrancar y arrasar [17]. Y cuando Ezequiel se traga la palabra en forma de rollo escrito, advierte que dentro de él opera un poder objetivamente eficaz, distinto de su persona, capaz de matar y crear de nuevo, para convertir "la casa de rebeldía" en pueblo de Dios [18]. El Deuteroisaías ve partir la palabra de Dios como un mensajero veloz que va a imponer, con toda autoridad, su voluntad y luego vuelve otra vez a su lado [19]. Así pues, para estos hombres, la palabra, en cuanto poder cósmico de Dios, ocupa precisamente el puesto que en la mentalidad popular tiene el *rūaḥ*, y les permite detectar la intervención directa de Dios en la orientación de la historia.

[15] Dt 28; Lv 26; desígnanse como *debarim* en Dt 4, 30; 30, 1; Jos 21, 45; 23, 15; 1 Re 6, 58.

[16] Is 9, 7ss; cf. Os 6, 5. En el caso de Isaías se trata del oráculo profético de perdición de tiempos anteriores, y no de una palabra de contenido indefinido (así Grether, *Name und Wort Gottes,* pp. 104s).

[17] Jr 1, 5.9s.

Sobre la base de este valor atribuido por los profetas a la palabra se estructura la *interpretación deuteronomista de la historia,* cuyos autores intentan presentar sistemáticamente la suerte del pueblo como obra de la palabra de Yahvé. A un nivel más externo, la acción constante de la palabra divina en la historia de Israel quedaba asegurada por la promesa de una cadena ininterrumpida de profetas a partir de Moisés [20]. El nivel más interior está reflejado en el empeño, presente tanto en la introducción del libro de la ley [21] como en la redacción deuteronomista de los libros históricos, de interpretar cualquier acontecimiento como pronto cumplimiento o desprecio desobediente de los mandatos divinos. Junto a eso, las palabras divinas de promesa y bendición —sea la promesa de la posesión de Canaán [22] o la promesa de una duración eterna de la dinastía davídica [23]— gozan de un poder totalmente independiente del hombre, que es decisivo para la configuración de la historia toda y encarna el absoluto control de Dios sobre todas las fuerzas de la misma. En todas esas situaciones, la palabra se revela como la fuerza que dirige la historia. Es más, la palabra profética concreta, en cuanto que hace presente una voluntad divina cuyos objetivos son siempre los mismos, puede formar una realidad única con la palabra de la ley. Trasunto claro de esta idea es la presentación de Moisés y de su obra en términos de ministerio profético [24]. Así, *la palabra se convierte en expresión de la voluntad salvadora y del plan universal de Dios que se halla por encima de la historia,* traduciéndose, unas veces, en la inalterabilidad estática de la ley y, otras, en el fluido dinamismo de la palabra profética, para hacer siempre de la

[18] Ez 2, 4ss; 3, 1ss.

[19] Is 55, 10s.

[20] Dt 18, 15.18.

[21] Dt 1-3.

[22] Dt 7, 8; 8, 18; 9, 5; Jos 21, 44s; 23, 14; 1 Re 8, 56. Más tardío, Sal 105, 8s.42ss.

[23] 1 Re 2, 4; 8, 20; 11, 12s.32.36; 15, 4; 2 Re 8, 19; 2 Cr 21, 7; 23, 3; Sal 89, 2ss.25ss 132, 10ss.

[24] Cf. Dt 18, 15.18 y cuando la proclamación de la ley se describe como "comunicación de los *debarim*": Dt 1, 18; 4, 2; 6, 6; 12, 28; 13, 1; 15, 15; 24, 18.22; 28, 14; 30, 1; 32, 46.

historia ese proceso orgánico que va plasmando los objetivos cósmicos de Dios. En esta misma línea, la parenesis final del Deuteronomio[25] insiste en la presencia inmediata y en el poder vivificador de la palabra divina, en la cual el mismo Dios de la revelación vive cerca de su pueblo y mantiene contacto con él.

3. Esta importancia de la palabra para la actividad reveladora de Dios en su *pueblo* iluminó y dio vigor a las afirmaciones sobre *la relación de Dios con el mundo* por medio de la palabra, que no surgen hasta el siglo VII; gracias a ello, además, se diferencian claramente tales expresiones de otras parecidas del paganismo[26]. *A partir de este momento también los acontecimientos naturales entran en la categoría de la libre actividad moral de una voluntad que establece sus propios fines,* quedando así fuera de la esfera del determinismo naturalista o del capricho mágico y lo más vinculados posible con la historia. No es casual que el relato israelita de la génesis del mundo al conjuro de la palabra creadora de Dios constituya el comienzo de una obra histórica que con una rigidez y lógica sin precedentes pone como base de sus afirmaciones sobre Dios la absoluta superioridad de éste sobre la naturaleza. La actividad de Dios en la naturaleza, creando las bases para la existencia natural del hombre, la ve el Deuteronomista como el pronunciamiento de esta orden divina de la que dependen de igual modo la naturaleza y la historia[27]: "El hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahvé". Cuando el Deuteroisaías habla de que Yahvé recuenta el ejército del cielo, al que capitanea y llama por su nombre[28], o ensalza al poderoso que llamó a la tierra y al cielo y los dos surgieron juntos[29], su discurso sobre el Dios creador se mueve en la misma perspectiva amplia de la instauración y consumación del reino de Dios que la palabra divina pregonada por los profetas. Sí, con total tranquilidad el profeta puede situar ambas cosas una junto a la otra como miembros de una serie que encuentra su unidad en la voluntad redentora del Santo de Israel[30].

Tiene su importancia observar, en este contexto, cómo *el antiguo dinamismo de la palabra profética* pasa también a la palabra en cuanto poder cósmico: Dios manda a los abismos "¡secaos!", grita a los cielos y a la tierra, su reprimenda deja seco el mar, e incluso el desplazamiento de los astros por sus órbitas —ejemplo universalmente considerado como el más típico de un sistema acabado, fijo de una vez para siempre— se convierte

[25] Dt 30, 11ss.
[26] Véase más atrás pp. 77s.
[27] Dt 8, 3.
[28] Is 40, 26.
[29] Is 48, 13.
[30] Is 44, 24ss; 50, 2.

en el comportamiento obediente de un ejército que Yahvé pone en movimiento con su voz de mando[31]. Ecos de esta visión pueden encontrarse en los Salmos, donde, en parte siguiendo al Deuteroisaías[32] y en parte con una formulación independiente[33], los procesos de la naturaleza aparecen como el movimiento de unas fuerzas vivas desencadenado en un tiempo por la palabra de Yahvé. En cambio, *la descripción sacerdotal de la palabra creadora* tiende ya a la concepción estática *de un orden que,* una vez proclamado en el pasado, *permanece igual para siempre*: asignando a la tierra unas fuerzas de actuación regular[34], dejando a los cuerpos celestes el señorío del día y de la noche[35] y, mediante la bendición pronunciada sobre los animales y el hombre[36], liberando un poder que en adelante actúa automáticamente y gracias al cual todo el futuro está predeterminado en una dirección concreta. Está claro que lo que al considerar la obra creadora de Dios lleva a estos hombres a esta concepción estática del orden natural, en la que todo queda sometido al cayado del legislador divino, es la palabra divina de la ley dada en el pasado. La influencia de esta concepción puede rastrearse no sólo en muchos salmos, que ensalzan la orden dada en un tiempo por el Creador como un mandamiento de carácter eterno[37], sino también en el Deuteroisaías, cuando contrapone la palabra eterna de Dios al carácter perecedero de la realidad humana[38]. Y del mismo modo, en el fondo de la promesa hecha de una vez para siempre a David descubre la palabra de Dios que dirige la historia[39].

4. Esta concepción sacerdotal de la palabra de Dios se vio considerablemente reforzada por la *práctica creciente de reducir la palabra de Dios en la ley a la Sagrada Escritura.* Si ya el Deuteronomio, al utilizar el término *dābār,* pensaba a veces en la ley fijada por escrito[40], en la época posexílica ese empleo del vocablo aumenta de forma significativa[41] hasta que, finalmente, se aplica a la ley el término típico con que se designaba la palabra profética, *d^{e}bar yhwh*[42]. Es más, también la palabra profética se fue convirtiendo cada vez más en algo fijado por escrito. Ya la actividad

[31] Is 44, 25; 48, 13; 50, 2; 40, 26.
[32] Sal 104, 7; 147, 4.
[33] Sal 147, 15ss; 148, 8.
[34] Gn 1, 11.24.
[35] Gn 1, 16ss.
[36] Gn 1, 22.28.
[37] Sal 33, 6.9; 148, 5s.
[38] Is 40, 8.
[39] Is 55, 3.
[40] Dt 4, 2; 30, 14; 32, 47.
[41] Is 66, 2.5; Sal 12, 7; 50, 17; 119, 9.57.101.161; 147, 19; Prov 16, 20; 30, 5; Job 23, 12; Esd 9, 4; 2 Cr 34, 21.
[42] Nm 15, 31; 1 Cr 15, 15; 2 Cr 30, 12; 34, 21; 35, 6.

literaria de los profetas había contribuido a crear, junto a la palabra imprevista pronunciada para un momento histórico específico, esa otra palabra fijada eternamente y que conserva siempre la misma vigencia; pero ahora la compilación de las palabras proféticas en libros titulados *d^ebar yhwh ^ašer hāyāh 'el-*, "Palabra de Yahvé que vino a...", hace que florezca plenamente la palabra profética escrita [43]. Como en el exilio fue mucho más apremiante situar en el centro de la liturgia la lectura de la Sagrada Escritura, se hizo más natural considerar la palabra como una realidad fijada en un libro sagrado. Los profetas del posexilio señalan expresamente las palabras de sus antecesores, al alcance de todos, como norma válida [44] en la que también el hoy encuentra su orientación y meta; así, los escritos proféticos [45] o la ley y los profetas se recitan como *dābār* [46]. Con ello alcanza su culminación la idea sacerdotal según la cual la palabra equivale al orden eterno establecido por el legislador divino, que somete a su voluntad, por igual, la vida humana y la naturaleza.

5. No puede negarse que el hecho de sustituir el concepto dinámico de la palabra por el estático de la ley implicaba el peligro de alejar a Dios del acontecer mundano, conforme quiere el deísmo. Y poco cambiaba la situación porque siguieran perviviendo antiguas ideas que veían en la palabra un vehículo de revelación susceptible de ser experimentado en el presente [47] o la contemplaban en todo su poder creador [48]. Más importancia tenía en este sentido la vinculación de la palabra con el espíritu de Dios [49], que salvaguardó su vivo dinamismo y la libró de quedarse petrificada en un orden universal impersonal. Pero aún tuvo mayores consecuencias el *proceso de hipostatización de la palabra,* llevado a cabo con firmeza, que confirmó y vigorizó su función como poder cósmico divino [50]. En efecto, este proceso no sólo presenta la consecuencia negativa de vincular con el mundo al Dios trascendente por mediación de una hipóstasis, sino que delata en la misma medida una experiencia de la palabra como realidad viva y presente, en cuyos efectos, que es posible rastrear diariamente, se enfrenta el hombre con la obra misma del Dios vivo. Los presupuestos necesarios para tratar la palabra como un ser independiente de este tipo se hallaban

[43] Os 1, 1; Jo 1, 1; Miq 1, 1; Sof 1, 1; Ag 1, 1; Zac 1, 1.

[44] Ez 38, 17; 39, 8 (aquí habla un profeta del posexilio); Zac 1, 6; 7, 7.12; cf. Ag 2, 5. Véase más atrás p. 73.

[45] Sal 12, 6; 147, 19.

[46] Sal 51, 6 (léase, *bidbārekā*); Is 59, 21.

[47] Job 4, 12; 15, 11.

[48] Hen 5, 3; Apoc Bar 21, 4.

[49] Cf. pp. 73s.

[50] Cf. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes,* 1938, pp. 122ss; H. Grether, *Name und Wort Gottes im AT,* 1934, pp. 150ss; H. Ringgren, *Word and Wisdom,* 1947, pp. 157ss.

ya en el marcado énfasis con que aludían los profetas al carácter objetivo de la palabra; el extraño poder de la palabra de Yahvé, que actúa por sí misma y subyuga todos los pensamientos humanos, lo presentan ellos con imágenes y analogías tan sugestivas [51] que, a veces, se ha querido ver ya en esta etapa una hipóstasis de la palabra. Hay que decir, sin embargo, que los límites de la personificación poética sólo se sobrepasarán mucho más tarde, cuando se atribuya a la palabra una eficacia autónoma, sin dotarla de un contenido concreto ni vincularla a una persona comisionada para comunicárselo. Así, por ejemplo, Dios envía su palabra y ésta devuelve salud a los enfermos [52]; su palabra corre veloz por la tierra y esparce la nieve y el hielo o trae el calor que los derrite [53]. Pero lo que el judaísmo tardío atribuye a la palabra en cuanto fuerza que actúa independientemente es, sobre todo, la intervención de Dios en la historia de su pueblo: a los israelitas mordidos por serpientes no los salvó ni hierba ni emplasto alguno, sino "tu palabra, Señor, que todo lo cura" [54]. Como un guerrero implacable, la palabra omnipotente salta desde el cielo, de junto al trono divino, en medio del país de Egipto, entregado a la destrucción, para golpear a sus primogénitos [55]. Lógicamente, también se reconoce un papel del todo especial a la palabra inspirada: cuando Abrahán está inspirado, la voz de un Fuerte habla desde el cielo, diciendo su palabra y llamándolo desde una nube cargada de fuego [56]; igual sucede en los casos de Henoc y Baruc [57]. Y en los textos sagrados les gusta a los targumes sustituir a Dios por la palabra, llamada entonces *mēhrā'* o *dibbūrāh,* concebida como un poder divino independiente: en la revelación del Sinaí, Moisés lleva al

[51] La palabra como arma que se arroja (Is 9, 7), como fuego llameante (Jr 20, 9), como martillo destructor (Is 23, 29), como mensajero veloz (Is 55, 10s), como ser independiente que da órdenes (1 Re 13, 9.17.32; 20, 35; 2 Re 20, 4; Jr 39, 16). A la hora de inventariar estas expresiones objetivantes habría que contar también con el uso del "y vino la palabra de Yahvé a..." en lugar de "Y dijo Yahvé a...". No parece acertado ver ya en tales pasajes una hipostatización de la palabra, como pretende Ringgren (véase nota 50).

[52] Sal 107, 20. El esperar impacientemente en el *dābār* (como en Sal 119, 81.114.147; 130, 5) y el elogio del mismo (en Sal 56, 5.11), sugiere que la palabra sin más es considerada representante del poder de Dios en la historia, del cual se aguarda el auxilio.

[53] Sal 147, 15ss.

[54] Sab 16, 12.

[55] Sab 18, 15. Según una glosa de Bar 4, 37; 5, 5, los hijos de Israel han sido reunidos en Jerusalén por la palabra del Santo.

[56] *Die Apokalypse Abrahams* (ed. Bonwetsche), 1897, IX, p. 20; XIX, 5, p. 30; Jub 12, 17, cf. 5, 7.

[57] Hen 91, 1; Ap Bar 1, 1; 10, 1; cf. la inspiración de la Sibila, Sib III, 162, 297, 491.

pueblo ante la presencia de la palabra de Dios, y por el desierto es la palabra la que guía al pueblo; incluso es posible enfadar a la palabra [58].

En todas estas afirmaciones, lo que de verdad importa es el punto de vista de la historia de la salvación, es decir, la presencia del Dios trascendente en la suerte de su pueblo; en cambio, lo decisivo en el concepto que Filón tiene de la palabra es el interés especulativo. Por influencia de la filosofía griega, y sobre todo de la estoica, el *logos* se convierte en la razón cósmica, mientras que la revelación histórica pasa a un segundo plano.

III. Espíritu y palabra

En el proceso que acabamos de ver, al formar parte de la actividad de la palabra la inspiración, el control de la historia y la creación, era inevitable que muchas veces las expresiones sobre la palabra se encabalgaran con las expresiones sobre el espíritu.

De hecho, el pensamiento judío jamás fue capaz de trazar unos límites claros y definitivos entre ambas realidades. Tal vez pueda decirse que se habla de la una o la otra hipótesis según que el que habla se sitúe en un punto de vista o en otro: si la idea del espíritu está relacionada con la de la vida de Dios en el mundo, la de la palabra se refiere a la revelación del Dios que dirige la historia y a su voluntad. Poder que da vida, por una parte, y pensamiento y voluntad expresados, por otra, son los principios de distinción. Pero es claro que, en casos concretos, esa distinción no sigue estando presente en la conciencia de los escritores [59].

El *pensamiento neotestamentario* vuelve con mucha más energía a los rasgos esenciales originales de la palabra y del espíritu. La palabra recupera su función peculiar de reveladora de la voluntad divina. Y esto no se reduce sólo a la forma en que la buena nueva de la redención divina, dotada de su propio dinamismo, demuestra su poder, se extiende, corre, no puede estar encadenada y, en cuanto juez de los pensamientos e intenciones del corazón, sitúa al individuo frente a la necesidad de decidirse [60]. La evidencia es mayor sobre todo cuando, *por haber sido identificada con Jesús,* la palabra se convierte en una persona independiente y entra así en una forma de existencia aparentemente opuesta a la que había tenido anteriormente. La designación de Cristo como el *logos* en Jn 1 está tan decididamente vinculada con la concepción veterotestamentaria de la palabra como es enérgica su oposición a la idea helenística del *logos.* En efecto, en el Cristo-*logos* nada hay ni de una razón cósmica en sentido panteísta, ni de una idea redentora en el sentido místico-idealista; en él toma carne, en una vida personal humana, la voluntad universal y soberana del Dios personal con todo su inquieto dinamismo. Para resumir los rasgos fundamentales de la revelación bíblica en *una* palabra hacen falta varias condiciones: por una parte, esta palabra tiene que revelar la voluntad divina de un modo que confirme la naturaleza personal y espiritual de las relaciones de Dios con el hombre en cuanto opuestas a toda divinización física o unificación mística, dejando a la vez a salvo el carácter oculto de la majestad divina. Por otra parte, hay que combinar en una misma unidad la creación y la redención, un orden eternamente válido y la nueva creación, lo estático y lo dinámico, el presente y el futuro. Y todo esto sólo era posible aplicando toda la riqueza de la idea veterotestamentaria de la palabra de Dios a la persona del Redentor; por eso este desarrollo del Nuevo Testamento sólo puede entenderse plenamente a partir del Antiguo.

Es más, *la asociación de espíritu y palabra,* en las diversas formas imaginadas por la idea veterotestamentaria de espíritu, alcanza una plenitud incomparable en la fe neotestamentaria en el Espíritu Santo, por cuyo poder llevó a término Jesús su obra profética, y en el Paráclito enviado por él, que renueva a cada momento su obra en la comunidad y concede a los miembros del cuerpo de Cristo participación en una vida de savia divina. Ahora ya, tanto las múltiples coincidencias como la esencial diferencia de espíritu y palabra encuentran un fundamento racional en la relación de λόγος y πνεῦμα en cuanto personas de la Trinidad en las que, saliéndose de su gloria trascendente, el Dios único se rebaja hasta el hombre y se hace accesible a él, pero sin renunciar a su absoluta heterogeneidad. De este modo, lo que en la antigua alianza había tenido una importancia cierta para la escatología y la historia de la salvación, pero dando muchas veces la impresión de entrañar cierta contradicción y una tensión

[58] Targum de Onquelos, a Ex 19, 17; Dt 1, 30; Targum de Jonatán a 2 Re 19, 28. Sobre este uso de *mēmrâ'* y *dibbūrāh* véanse otros ejemplos en H. Ringgren, *op. cit.,* pp. 161ss. Cf. además Bousset, *Die Religion des Judentums*[3], p. 347; Szeruda, *op. cit.,* pp. 66ss; F. Weber, *Jüdische Theologie*[2], pp. 180ss.

[59] Tal vez haya que ver un intento de arreglo entre ambas realidades en el curioso postulado de la *bat qōl,* de la voz de Dios, por la que, según la creencia judía, se comunican en circunstancias especiales breves palabras o frases de revelación. Si se podía decir que el espíritu santo alumbraba con luz sobrenatural a los instrumentos de Dios, haciéndolos gozar de una instrucción permanente y coherente, la tarea de la palabra, que procedía de la voz de Dios, estaba en guiarlos en las decisiones, darles fuerza y garantizarles la revelación en casos concretos. De ahí que la palabra pueda mencionarse en combinación con el espíritu, casi como un complemento suyo (cf. F. Weber, *Jüdische Theologie*[2], pp. 194ss). A pesar de todo, no se ve reducido en absoluto el papel de la palabra hipostatizada.

[60] Hch 19, 20; 6, 7; 12, 24; 2 Tes 3, 1; 2 Tim 2, 9; Heb 4, 12s.

insoluble, se vive en la nueva alianza como la riqueza insondable de la naturaleza divina y aparece, consiguientemente, en su unidad última.

C. *LA SABIDURIA DE DIOS*

Durante mucho tiempo la sabiduría de Dios, en cuanto propiedad intelectual del mismo, no tuvo prácticamente papel ninguno en la vida de fe de Israel. Naturalmente, al igual que Dios supera al hombre en todo, también es poseedor de la sabiduría suprema; si no, ¿cómo podrían atribuirse a su instrucción la habilidad del campesino, la destreza del rey o del juez y las dotes del artista? [61]. Pero para el interés central de Israel la plenitud de vida divina o la comunicación de Dios en la palabra y el espíritu eran mucho más importantes que la sabiduría.

I. La sabiduría como conocimiento práctico

Cuando comienza Israel a interesarse más de cerca por la sabiduría, el contexto es marcadamente profano y resulta muy endeble la conexión del tema con la fe religiosa. Al iniciar los círculos salomónicos el cultivo de una sabiduría gnómica [62], el interés se centra, principalmente, en la habilidad para las cosas prácticas y, después, en todo tipo de enigmas y fábulas sobre el reino animal y vegetal; pero no en una investigación abstracta sobre la sabiduría o una contemplación filosófica del mundo. Toda la atención se fija en un conocimiento diligente de la riqueza y variedad de situaciones que presenta la vida humana, y en el intento de establecer unas reglas que aseguren el éxito en medio de tanto marasmo [63].

Con esta instrucción en materias prácticas se adentraba Israel en un ámbito que ya hacía tiempo estaba ocupado por sus vecinos [64]. Sobre todo los egipcios eran cultivadores diligentes de la sabiduría proverbial, y sus colecciones, que se remontan hasta el tercer milenio, son a la vez bellos testimonios de una mentalidad piadosa y reverente. Dada la apertura de

[61] Is 28, 23ss; 2 Sm 14, 17.20; 1 Re 3, 9.12.28; 5, 9ss; Ex 28, 3; 35, 31; cf. Is 31, 2; 40, 13s.

[62] 1 Re 5, 9ss; 10, 1.

[63] En el capítulo "La antigua sabiduría de Israel", de su *Theologie des AT* (1957) pp. 415ss, G. von Rad trata en forma ingeniosa de esta sabiduría como de "un tipo elemental de domeño de la vida" recurriendo a "una interpretación y ordenación racional del universo".

[64] Cf. J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres litéraires des textes sapientiaux,* 1953.

la época de Salomón hacia las culturas extranjeras y habida cuenta de las estrechas relaciones entabladas con Egipto por el matrimonio del rey, resulta más que comprensible que de buena gana se hiciera uso de la producción de esta enseñanza sapiencial extranjera [65], igual que se tenía en alto aprecio la sabiduría proverbial edomita y árabe [66]. Con que se conozca, simplemente, esta situación histórica se comprende que la literatura sapiencial israelita no conceda el lugar central a la religión nacional de Yahvé, con su culto y sus esperanzas mesiánicas, sino que parta de puntos de vista humanos más generales. Añádase, además, que los representantes de la literatura sapiencial internacional pertenecían a una clase muy determinada —la de los escribas y funcionarios de alto rango, ministros u oficiales—, cuya sabiduría, naturalmente, estaba bastante marcada por los intereses y las experiencias de su grupo y no se distinguía por un agudo sentido de solidaridad nacional. Pero, por otra parte, esta importancia secundaria del sentido nacional tiene su base en la misma naturaleza de las cosas: la preocupación por la vida individual y su configuración ha de atender más a lo que es común a la humanidad en cuestión de carácter, aptitudes y circunstancias, y si tiene que establecer directrices y principios prácticos lo más universales posible, no puede ceñirse demasiado a los objetos supraindividuales de una historia nacional. No excluye esto, por supuesto, la posibilidad de que tales objetivos determinen indirectamente el contenido y la orientación de esa doctrina práctica (tal como de hecho sucedió, aunque ya en la etapa final del estudio de la sabiduría en el judaísmo tardío). Al principio, en cambio, fue constante la dependencia de los modelos extranjeros [67], aparte de no existir aún una conciencia clara de que las bases morales en Israel y en los demás pueblos habían de ser necesariamente diferentes.

Se llegó así a una situación en que sin mayores problemas se importaba la sabiduría extranjera. Si hay que reconocer que ello facilitó la entrada de motivos de inferior categoría moral, no se puede despreciar la importancia que tuvo esta participación en las ideas comunes de los hom-

[65] El ejemplo más claro de trasplante de sabiduría proverbial egipcia lo ofrece un cotejo entre Prov 22, 17-23, 11 y el libro de proverbios de Amenemope, que data de alrededor del año 1000 a. C. Cf H. Gressmann, *Die neugefundene Lehre des Amenemope und die vorexilische Spruchdichtung Israels,* ZAW (1924) 272ss. Sobre toda esta cuestión véase además P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel,* 1929.

[66] 1 Re 5, 11; Prov 30s.

[67] Sobre esta evolución gradual de la sabiduría israelita ofrece una panorámica bastante completa J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel,* 1933. Cf. además J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature,* 1946.

bres civilizados. Ella suscitó el firme convencimiento de que también los demás pueblos tenían parte en la verdad y se evitó de este modo la exclusión apresurada de todo lo de fuera, con el peligro de un estrechamiento y una fosilización nacionalistas. En la común posesión de la sabiduría, los israelitas se reconocieron iguales a otros muchos no israelitas.

Ahora bien, los avatares políticos de Israel hipotecaron enormemente, cuando no ahogaron por completo, esa actitud. Las duras luchas políticas y religiosas, en las que se trataba de conservar los más importantes valores nacionales, no ofrecían el marco apropiado para el cultivo de una sabiduría internacional, aunque, en épocas más tranquilas, se volvía de nuevo a la tarea, según sugiere la actividad de "los hombres de Ezequías" de que habla Prov 25, 1. De todos modos, sólo cuando Israel renunció a una vida política independiente y se constituyó en estado eclesiástico bajo la soberanía persa y muchos de sus miembros llegaron a altos cargos del gobierno, y todavía más cuando, con la llegada del helenismo, soplaron nuevos aires que favorecieron la comprensión entre los pueblos, sólo entonces, volvió a florecer esta rama marchita de la vida espiritual. De nuevo se comenzó a aprender de modelos extranjeros, pero esta vez seleccionando más cuidadosamente lo que iba mejor con el propio modo de ser. Porque, gracias a una larga historia de sufrimientos, Israel tiene ahora una conciencia orgullosa de sus peculiaridades y no está dispuesto a perder nada de ellas. Los testimonios de este nuevo florecimiento de la sabiduría los tenemos en la primera parte del libro de los Proverbios (Prov 1-9), en Job, en el Eclesiastés y en algunos libros deuterocanónicos como el Eclesiástico, Baruc y la Sabiduría de Salomón.

II. La sabiduría como principio del orden cósmico y como hipóstasis

Lo primero que resalta al leer esta literatura es que el *concepto de sabiduría se ha ampliado enormemente.* Como efectos de la sabiduría se consideran ahora no sólo la antigua *habilidad* en los asuntos prácticos, sino también *el orden y los fines observables en el cosmos.* El canto a la sabiduría de Job 28 acentúa principalmente este aspecto al mostrar a la sabiduría en estrecha conexión con la obra de creación:

"Sólo Dios conoce su camino [el de la sabiduría],
él conoce su yacimiento...
Cuando señaló su peso al viento,
y definió la medida de las aguas,
cuando impuso su ley a la lluvia,

y su ruta al relámpago y al trueno,
entonces la vio y la calculó,
la escrutó y la estableció" [68].

En esos versos preciosos el autor pone el misterio de la naturaleza en relación con la sabiduría divina que, como un modelo de lo que había que hacer, se hallaba ante Dios y determinaba el orden natural. Ya antes, es verdad, se había hablado de que el mundo estaba hecho con sabiduría [69]; pero ahora, con un énfasis peculiar, la *ḥokmāh* aparece por su misma esencia original como principio cósmico. Y de forma muy parecida habla el autor de Prov 8 de este principio cósmico divino. Aquí la sabiduría se presenta como maestra, pero para legitimar su autoridad se recurre a su existencia *antes* de todo lo creado y a su familiaridad con el Dios creador:

"El Señor me estableció como revelación primera de su poder [70]
al comienzo de sus obras antiquísimas.
En un tiempo remotísimo fui formada,
antes de comenzar la tierra.
Antes de los abismos fui engendrada,
antes de los manantiales de las aguas.
Todavía no estaban aplomados los montes,
antes de las montañas fui engendrada.
No había hecho aún la tierra y la hierba,
ni los primeros terrones del orbe.
Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo;
cuando trazaba la bóveda sobre la faz del abismo;
cuando sujetaba el cielo en la altura
y fijaba las fuentes abismales.
cuando sujetaba el cielo en la altura
y las aguas no traspasaban su mandato;
cuando asentaba los cimientos de la tierra,
yo estaba junto a él, como aprendiz,
yo era su encanto cotidiano,

[68] Job 28, 23.25-27. Aunque el texto es discutido, merece preferencias la interpretación de Budde. A su comentario obedece la traducción que damos. De forma parecida, H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 91ss.

[69] Sal 104, 24.

[70] Traducimos así siguiendo a J. B. Bauer (VT VIII, 1958, pp. 91s), el cual se apoya en el significado de "soberanía, poder" que *drkt* tiene en las tablillas de Ras Samra.

todo el tiempo jugaba en su presencia:
jugaba con la bola de la tierra,
gozaba con los hijos de los hombres" [71].

También en este texto, pues, la sabiduría es la idea cósmica que tiene su origen en Dios y pone orden y actúa de forma creadora; una idea que objetivamente ocupa el lugar del mismo Dios. En adelante, como demuestra la literatura del judaísmo tardío [72], la sabiduría aparecerá siempre indisolublemente vinculada a esta operación de crear y conservar todas las cosas.

Cabe preguntar por qué razón la *ḥokmāh*, que hasta ahora había significado principalmente el conjunto de normas para una vida recta, empieza ahora a interpretarse con especial insistencia como sabiduría creadora. Al responder habría que pensar no tanto en influencias de mitos babilónicos, egipcios o persas [73] cuanto en contactos con el helenismo y

[71] Prov 8, 22-31. Para la traducción y su justificación, cf. C. Steuernagel, en Kautzsch-Bertholet, *Die heilige Schrift des AT*. De todos modos, en el v. 30 el término *'āmōn* no debe traducirse por "niñito", sino que designa al "que inspecciona", aunque en otros lugares el término está vocalizado de forma diferente (*'ommān* en Cantar de los Cantares; *'ummān* en la Misná). En contra de esta traducción se suelen aducir las expresiones de los vv. 30s que hablan de que la sabiduría juega, lo cual estaría en contradicción con la idea del arquitecto cósmico. Pero quien así objeta no hace sino olvidar que la imaginación poética —incluida además, tal vez, por las descripciones mitológicas de un niño divino— no se preocupa de si las imágenes que ella emplea convencerán a un entendimiento rígido. Las afirmaciones del v. 25 son mucho más apropiadas para que el poeta hable de ella como de una persona madura. Además, precisamente la imagen del niño jugando es una representación insuperable de la facilidad con que Dios o su sabiduría dominan la tarea ingente de la creación. El contraste, pues, no dificulta, sino que potencia el efecto poético. Como, por otra parte, Job 28 nos demuestra que el considerar a la sabiduría como mediadora en la obra de la creación era cosa corriente en aquella época, no hay por qué renunciar a ello. En la misma línea, Sab 7, 22 habla de la πάντων τεχνῖτις. También H. Ringgren se inclina por esta traducción para *'myw* (*op. cit.*, pp. 99ss).

[72] Eclo 1, 2-6 24, 5s; Hen Esl 30, 8; Sab 7, 12.17ss.21s; 9, 9, e igualmente en Filón, cf. W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation*, 1913, p. 69.

[73] Schencke y también Bultmann (*Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*, 1923 —*en Eucharisterion für Gunkel*—, pp. 1ss) han defendido que tras la hipóstasis de la sabiduría late un verdadero mito de una diosa de la revelación y de la creación. A mí me parece que tal tesis es indemostrable. En Babilonia lo que tiene semejanzas más sorprendentes con el pensamiento israelita es la forma en que se describen la sabiduría de Marduc, creador universal, y las relaciones con su padre, Ea, sin que, por ello, resulte probable una influencia directa entre ambos mundos (cf. Heinisch, *Die persönliche Weisheit des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1923, pp. 47ss). Mucho más débiles son las analogías con los dioses egipcios Pta y Thot y con las ideas persas sobre los *amesha spentas:* Vohu maneh (el biempensar) y Armaiti (la humildad), el primero de los cuales, como logos, fue instrumento de Ahura para la formación de la tierra, y la segunda, como esposa e hija de Ahura, se convirtió en madre del primer hombre y, por él, de todos los hombres. Más positiva habrá de ser la respuesta a la cuestión del influjo que la fe persa ejerció sobre la tendencia creciente a la especulación en torno a las hipóstasis en general.

su filosofía natural. Los doctores judíos del siglo III, como el célebre Aristóbulo de Alejandría, nos revelan la fuerza con que debió influir en la mentalidad judía sobre todo la física aristotélica. Pero ya antes de estos teólogos judíos representaba un punto de contacto con el helenismo el sentido de maravilla que impregnaba su contemplación del cosmos y que se introdujo en el concepto de sabiduría.

Además de esta ampliación del campo de acción de la sabiduría, se dio también por esta época, como segundo elemento enriquecedor del concepto, *su elevación a hipóstasis*. Dado el carácter peculiar del lenguaje poético oriental, es comprensible que se haya suscitado con frecuencia la duda [74] de si no se tratará de un simple artificio de personificación poética sin más contenido dogmático. La duda estaría apoyada, a primera vista, por el hecho de que la maldad y la insensatez se personifican en los Proverbios [75]; pero lo único que esto demuestra es que el susodicho artificio estilístico tuvo un amplio uso y se siguió empleando incluso cuando, como en el caso de la sabiduría, la personificación había alcanzado el nivel de hipostatización. Ya en las descripciones de Job 28 y Prov 8 la voluntad y el pensamiento divinos aparecen claramente como poderes personales autónomos, con relieve propio dentro de la imagen general de Dios; pero quien, en contra de toda evidencia, no quisiera ver en ello más que una forma simbólica de hablar, tendría que ceder ante las pinceladas con que se presenta la sabiduría en los deuterocanónicos. Aquí su existencia independiente no deja lugar a dudas: ella ha salido de la boca del Altísimo [76], es un hálito del poder de Dios, una emanación de la gloria del Todopoderoso, un resplandor de la luz eterna, una imagen de la misericordia divina [77], y participa de la majestad, de la santidad y del amor de Dios. Tiene su morada en el cielo entre los ángeles [78]; aún más, se sienta en el trono de Dios [79] y escruta en las obras divinas [80]. Dios le dio a ella el encargo

[74] Cf. Ed König, *Theol.*[8,4], p. 187; J. Fichtner, *op. cit.*, p. 119; W. Frankenberg, *Die Sprüche*, 1898, pp. 60s, etc.

[75] Prov 7, 10ss; 9, 13ss.

[76] Eclo 24, 3.

[77] Sab 7, 25s.

[78] Hen 42, 1s.

[79] Sab 9, 4; cf. 8, 3.

[80] Sab 8, 4.

de crear al hombre [81]. Así pues, en las descripciones más antiguas de la sabiduría, hay que reconocer este carácter hipostático y, junto al lógico deseo de mantener al Dios trascendente lejos del acontecer mundano, hay que considerar como causa de tal proceso la conciencia que los sabios tenían de sí mismos: no querían éstos que su autoridad estuviera por debajo de la de los profetas, que se apoyaban en el espíritu y la palabra de Dios. La sabiduría tiene poder incluso para premiar y castigar, como el mismo Yahvé [82]. Esta evolución del concepto tuvo su importancia, ya que permitió reconocer la parte de verdad que poseían otras naciones, al ser considerada la sabiduría como participación en la *ḥokmāh* divina. Nada más lógico en efecto, porque esa sabiduría, que se manifiesta ya en la creación, está al alcance de cualquier nación. Su conexión tradicional con la prudencia práctica podía ahora realizarse considerando a esta última como don gracioso de la sabiduría. Como creadora del hombre, ella lo ama [83] y quiere hacerlo feliz. Lo anima a hacer con ella una alianza [84] y lo invita a su casa. Ella es la que otorga poder y prudencia para gobernar a los reyes y grandes de la tierra [85]. "Toda voz que instruye y anima al bien es voz suya; cualquier descubrimiento de la verdad o práctica de la virtud se debe a su influencia, es obra suya. Quien la rechaza, pierde la vida; quien la posee, ha encontrado la vida" [86]. De esta forma se había descubierto un amplio sector en el que era posible entenderse con la sabiduría práctica extranjera y apropiarse sus tan admirados aciertos: los conocimientos de la naturaleza y la concepción de la vida individual son un puente de enlace entre Israel y el mundo pagano. Nadie pensó que por ello se viera amenazado el acervo nacional, sino que se creyó posible persistir en la fidelidad a Yahvé.

Y, sin embargo, este acercamiento a la sabiduría extranjera entrañaba sus peligros. Mientras mayor importancia fue cobrando la sabiduría divina inscrita y accesible en la naturaleza, más fuerte se hizo la creencia de que, partiendo de esa sabiduría natural, era posible un conocimiento de Dios al alcance también del pagano; y, al aumentar la confianza en que la sabiduría gozaba de tales virtudes, más pronto surgió la propensión a aguardar de ella la solución del resto de los enigmas de la vida. Lo primero se da más en la teología judeoalejandrina, con su racionalización de las verdades reveladas [87], y en los escritos apócrifos, como la sabiduría de Salomón [88]; el segundo peligro se presentó de forma aguda en la comunidad palestinense cuando, en la lucha por defender su idea de la soberanía de Dios, sus hombres piadosos de más vitalidad tendieron a formular una interpretación dogmática del mundo bastante alejada de la realidad [89]. De ahí que para la doctrina sapiencial fuera de una importancia decisiva el que de sus propias filas surgiera un rechazo pronto y firme de todo intento de equipararla y nivelarla con el paganismo, y una vuelta enérgica a las directrices cosmológicas contenidas en la fe israelita. Y así, el autor de Job 28 lo que intenta es, precisamente, utilizar la importancia cósmica de la sabiduría para demostrar que, si bien sus huellas pueden encontrarse por doquier, con ella misma no puede uno tropezarse en ninguna parte de la tierra. Incluso el mundo inferior y el reino de los muertos proclaman que "¡nos ha llegado su rumor!"; pero Dios es el único que la conoce y la posee, porque a la hora de la creación él fue quien la alumbró como idea o modelo para la construcción del cosmos, quien la definió y fijó todos sus misterios [90]. Ese mismo Dios hizo que esta sabiduría, de la que el universo está empapado y a cuyas órdenes obedece, fuera inaccesible al hombre, garantizándole, en cambio, como una prolongación de la misma, otra sabiduría apropiada a él: "Adviértelo: temerme a mí es sabiduría, y evitar el mal, conocimiento" [91]. Esta lucha sin concesiones del autor de Job contra la altanería humana, que se imagina tener audiencia en el consejo divino, es, clarísimamente, una protesta intencionada contra la doctrina sapiencial en uso, con todo su engreimiento, tal como está representada por los amigos de Job [92]. Frente a ella insiste el autor en que no toda la sabiduría está al alcance del hombre, hasta el punto de que sea posible deducirla de la simple lectura de las obras de la creación. Precisamente porque el hombre descubre sólo huellas de la sabiduría, pero no la sabiduría misma, sigue habiendo en el devenir cósmico enigmas que él no puede penetrar, sino únicamente aceptar con respeto y humildad como provenientes del único sabio, del Creador. Y las palabras puestas en boca

[81] Hen Esl 30, 8.
[82] Prov 1, 22ss; 3, 16s; cf. 3, 6.11s; además, 1, 28; cf. Am 8, 12; Is 55, 6; 65, 1.
[83] Prov 8, 17.31b.
[84] Prov. 8, 1ss; 1, 20ss.
[85] Prov 8, 15s.
[86] A. Dillmann, *Handbuch der alttest. Theologie,* p. 347. Von Rad insiste con pleno acierto en que esta invocación implorante de la sabiduría que ofrece la salvación con especial urgencia directamente al individuo, significa la introducción de algo nuevo en la vida del judaísmo (*Theologie des AT,* I, pp. 441ss).

[87] Cf. A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian,* 1925 [3], pp. 77ss.
[88] Sab 7, 17ss.
[89] Cf. las palabras de los amigos de Job y la doctrina de la retribución mecánica: Prov 1, 19.31ss; 2, 21s; 3, 33ss, etc., y Sal 37, 39, 49, 73, 128. Véase Eichrodt, *Vorsehungsglaube und Theodizee im AT,* en *Procksch-Festschrift,* 1934, pp. 62s.
[90] Job 28, 27.
[91] Job 28, 28.
[92] Job 5, 2ss; 8, 8ss; 15, 2ss.7ss.17ss; 11, 4ss, etc.

de Dios[93] hablan aún con más energía de esa resignación callada ante las maravillas y los misterios de la creación, que, lejos de conducir a un sometimiento servil, lleva a una entrega confiada a la revelación que el Señor del universo hace de sí mismo. Destronar toda clase de sabiduría presuntuosa es también el empeño de Qohelet cuando, sin dejar de reconocer en la sabiduría, con sus limitaciones, un bien supremo[94], habla por otra parte de su "vanidad", que queda al descubierto en cuanto se profundiza en el poder creador de Dios[95].

III. La sabiduría como principio de la revelación[96]

Esta crítica de la doctrina sapiencial, en principio tan clara y lógica, no logró, sin embargo, imponerse en toda su severidad. Mas, de todos modos, contribuyó de forma innegable a que *los sabios buscaran con renovado vigor una conexión con la idea veterotestamentaria de Dios* y a que se tomara una clara conciencia de que cualquier esfuerzo humano en busca de la verdad es básicamente deudor de la revelación. Ya en los Proverbios, sabiduría y temor de Dios se habían empleado a veces como términos intercambiables[97], y el temor de Dios había sido designado *rē'šīt*, es decir, como parte principal, esencia, núcleo y también principio de la sabiduría[98], aunque, desde luego, no se llegaron a sacar siempre las consecuencias que tal identificación entrañaba. En el Sirácida encontramos un ensayo totalmente nuevo de ajustarse a la herencia típica de Israel: por una parte, es verdad, sigue manteniendo la existencia de verdades transmitidas por la sabiduría y no quiere, por tanto, romper con la doctrina sapiencial pagana. Dios ha derramado sabiduría en todas sus obras; de ella ha recibido todo hombre lo que su generosidad le ha dado[99]. Pero, en primer lugar, la sabiduría, por ser la razón del universo entero, existente antes que cualquier

[93] Job 38-42.
[94] Ecl 2, 13s.26; 4, 13; 7, 4s.11s; 9, 16ss.
[95] Cf. al respecto H. W. Hertzberg, *Der Prediger übersetzt und erklärt*, 1932, pp. 42ss. La mayoría de las veces se presta poca atención al aspecto positivo que encierra la actitud crítica de Qohelet. Así puede verse, por ejemplo, en A. Lauha, *Die krise des religiösen Glaubens bei Kohelet*, pp. 183ss.
[96] J. C. Rylaarsdam (*op. cit.*, p. 93, nota 3) estudia la posición entre la doctrina sapiencial racional y la teológica y el tránsito de una a otra.
[97] Prov 13, 14 y 14, 27.
[98] Prov 1, 7; 9, 10. Budde (*Job*, 1913, p. 170) interpreta estas frases como si en ellas se hablara sólo de una etapa inicial de la sabiduría, que el sujeto interesado tiene que superar esforzándose por conseguir un reconocimiento más perfecto. Haciendo así, este autor quita vigor a lo que en realidad se dice y olvida el significado mucho más rico de *rē'šīt*.
[99] Eclo 1, 10.

cosa, goza de una profundidad insondable para el hombre y reservada sólo a Dios[100]. Además, Dios la concede abundantemente sólo a aquellos que le temen; es más, en el caso de los justos fue concebida a la par que ellos en el seno materno[101]. Israel, por otra parte, goza de un privilegio indiscutible que queda definido en una línea determinada, a saber, que *Dios se ha revelado en él.* Y es que el Creador de todas las cosas mandó a la sabiduría: "¡Pon tu morada en Jacob y que Israel sea tu patrimonio!" Y ella cumplió el mandato, primero en la tienda, y luego, sobre todo, en el monte Sión, donde se asentó en medio del pueblo agraciado[102]. Se encarnó de modo especial en la ley mosaica, desde donde ha irradiado su enseñanza[103]. Aquí, por tanto, nos encontramos ya con *una sabiduría más estrictamente tal,* que coincide con la revelación de Dios a Israel, compendiada para los judíos sobre todo en la ley.

Esta orientación, según la cual la sabiduría se ajusta cada vez más a la ley, se encuentra también en poemas didácticos del Salterio[104] y en Baruc[105], y aparece en el culmen de su desarrollo en las Pirké Abot, para las cuales el auténtico sabio es el doctor de la ley y la ley constituye la norma única y absoluta[106].

Este cambio en el carácter de los sabios, que se realiza sobre todo en la comunidad palestinense, tuvo también su resonancia en la diáspora, aunque, desde luego, en ella no llegó a ser universal. Igual que el libro de la Sabiduría de Salomón ensalza la fe de los Patriarcas como la auténtica sabiduría, Filón presenta a Moisés como un sabio al que se le revelaron en éxtasis las palabras divinas y cuyas leyes, en consecuencia, rezuman el más sublime juicio y son obligatorias para todos. De todos modos, esto no impidió que fuera considerable la influencia de corte platónico y estoico, como puede verse en ciertos filosofemas concretos —una cosmovisión dualista, la preexistencia del alma, el carácter eterno de la materia, la razón cósmica inmanente— que aparecen en la Sabiduría de Salomón, o en la estructura toda de la ética, como se ve en el libro IV de los Macabeos, o también en el acercamiento de la fe veterotestamentaria a la fe filosófica del helenismo, tal como hace Filón recurriendo a la exégesis alegórica de la Escritura. A pesar de un compromiso formal con la revelación veterotestamentaria, en todos estos capítulos estaba triunfando la sabiduría del paganismo.

[100] Eclo 1, 2-8.
[101] Eclo 1, 10.14.
[102] Eclo 24, 8ss.
[103] Eclo 24, 23ss.
[104] Sal III; 119, 97ss.
[105] Bar 4, 1.
[106] Pirké Abot I, 11s; II, 8; I, 2.

Para hacer más difíciles las cosas, intervino otro factor: al ampliarse, el concepto de sabiduría se *interfirió inevitablemente con las hipóstasis espíritu y palabra.* Especialmente espíritu y sabiduría se convierten fácilmente, dada la semejanza de sus funciones, en un concepto homogéneo: unas veces aparecerán juntos como sinónimos (Dn 5, 11ss; Sab 9, 17); otras, en fin, se identificarán plenamente, como en la Sabiduría de Salomón, donde la sabiduría, aliento de Dios igual que el espíritu, representa el poder divino dentro del mundo tanto físico como moral, o educa a los hombres en cuanto πνεῦμα φιλάνθρωπον. Si en este documento todavía la palabra se distingue claramente de la sabiduría y aparece como un ser angélico independiente [107], para el Sirácida la sabiduría es hija de la palabra [108], mientras que en Filón, al revés, aparece como madre del *logos* cuyo padre es Dios. Los doctores judíos no lograron nunca un sistema único donde insertar estas diferentes hipóstasis.

IV. Importancia del tema de la sabiduría para el problema de la verdad

De todos modos, no se puede despreciar *la importancia que la hipóstasis de la sabiduría tuvo* para el diálogo de la fe veterotestamentaria con la cultura griega. Su valor dentro de la comunidad había aumentado grandemente por la vinculación con la ley, que, aparte del contenido que ya tenía —como sabiduría práctica y conocimiento de la naturaleza— la había convertido, además, en conocimiento de Dios. Pero eso mismo supuso, por otra parte, una plataforma desde la que era posible responder a la cuestión de la verdad planteada por la sabiduría helenística, sin que al hacerlo se evaporara o achicara la fe en la revelación de Dios a su pueblo. La cuestión de si también los paganos tenían acceso a la verdad divina se había contestado ya afirmativamente mediante el argumento de la colaboración de la sabiduría divina en la obra de la creación que tenía como consecuencia una comunicación de esa sabiduría a todas las criaturas. Pero ¿cómo se conciliaba eso con los derechos absolutos de la revelación de Dios a Israel? Esta segunda cuestión se resolvió afirmando, junto a la *revelatio generalis,* una *revelatio specialis* que constituía la heredad peculiar de Israel.

Se conseguía con ello una fórmula práctica para expresar tanto lo que Israel tenía de común con los demás pueblos como lo que lo diferenciaba de ellos. Al mismo tiempo se eludía el peligro que necesariamente hubiera supuesto una total equiparación de la sabiduría divina presente en Israel

[107] Sab 9, 1; 16, 12; 18, 15s.
[108] Eclo 1, 4; 24, 3.

y en el paganismo. La sabiduría pagana no tenía derecho a atentar contra el tesoro revelado de Israel con la pretensión de encajarlo en sus categorías, tal como intentaban los teólogos judíos de Alejandría; antes al contrario: a la revelación divina donada a Israel, por ser la sabiduría superior, le cabía el derecho de juzgar sobre la verdad y la falsedad de las conquistas del pensamiento pagano. El judío, pues, no tiene por qué ceder a la llamada de "las cosas ocultas", de esa información "superflua" que, mediante fantasías e ilusiones, llevan a error al inquieto afán de saber [109]; en el temor de Dios, que se traduce en obediencia a la ley, tenía él no sólo el principio y la raíz, sino también la plenitud y coronación de la sabiduría [110]. Quedaba así satisfecha una necesidad vital del ansia de saber israelita.

[109] Eclo 3, 22-24.
[110] Eclo 1, 14.16.18.20.

XV

IMAGEN DEL MUNDO Y FE EN LA CREACION

I. La cosmología de Israel

La cosmología israelita muestra, como era de esperar, una amplia coincidencia con las ideas del mundo antiguo en general sobre la materia, sin que se intentara, por otra parte, reducirla a un sistema unitario. Para la mentalidad antigua el cielo no era algo etéreo e inmaterial, sino, al contrario, una estructura maciza cuya estabilidad superaba a la de la tierra. Era lo primero que en el momento de la creación había salido del caos acuoso, ni más ni menos que como *rāqīa'* [1], literalmente "apisonado" (en griego, στερέωμα; en latín, *firmamentum*). Fundado sobre columnas, cubre la tierra como una bóveda [2], firme como un espejo fundido [3]; la hipérbole poética puede ver en él el velo o toldo que Yahvé ha extendido sobre la tierra [4]. Su utilidad en la creación es de lo más incontrovertible, ya que tiene por función nada menos que separar el océano celestial del océano terrestre. La reunión de las masas de agua celestes [5] y terrestres originaría una vuelta al caos. Por eso las ventanas y puertas del gran depósito del cielo [6] están cerradas y sólo se abren para administrar la lluvia [7]. Lo que sucedió en el juicio del diluvio fue que los caudales del océano celestial se derramaron libremente, y cubrieron la tierra con su avalancha; hasta que no se cerraron las ventanas del cielo, no se puso

[1] Gn 1, 6.

[2] Job 26, 9.11. Los cuatro querubines de la visión de Ezequiel (Ez 1, 5ss), que soportan la *rāqīa'* y que representan los cuatro puntos cardinales, aluden a que las columnas sustentadoras eran cuatro.

[3] Job 37, 18.

[4] Is 40, 22 y, tal vez también, 42, 5; 48, 13; 51, 13; Job 9, 8. De todos modos, las imágenes no pretenden más que dejar sentada la trascendente facilidad de la acción creadora divina.

[5] Gn 1, 7; 7, 11; Sal 104, 3; 148, 4.

[6] Job 38, 22.

[7] 2 Re 7, 2.19; Sal 78, 23.

fin a aquella catástrofe [8]. El relato babilónico del diluvio descubre con especial viveza el alcance cósmico de esta catástrofe: hasta el mundo celeste se vio amenazado, de forma que los dioses, asustados, huyeron al piso superior del cielo a refugiarse junto al padre de los dioses [9]. También el Antiguo Testamento hace referencia a este trono altísimo de Dios, que está por encima del océano celestial, igual que la azotea sobre las vigas [10]. Esto supone que el mundo celeste comprende diferentes esferas. De hecho, también el israelita da a entender que conoce varios recintos celestiales cuando habla del cielo y del cielo de los cielos —*haššāmayim ūš^emē haššāmayim*—[11], significando con *š^emē hššāmayim* precisamente el cielo más elevado [12]. De todos modos, el Antiguo Testamento nada dice sobre el número de círculos celestiales. Los babilonios contaban tres cielos y en el más elevado se hallaba el trono del padre de los dioses, Anu; pero también hablaban de siete esferas celestiales [13]. Ideas parecidas pueden encontrarse en otros pueblos. Lo característico de Israel en este terreno es que atribuye poca importancia a la división del cielo [14], sin duda, porque para él todo el mundo celestial se hallaba sometido a un *único* Señor. La cuestión era distinta para los babilonios, para los cuales las diferentes esferas celestiales tenían su importancia como moradas o tronos de los distintos dioses.

Al igual que el cielo, también la tierra se apoya como una edificación compacta sobre cimientos o pilares que se hunden en las aguas abismales [15], y que tal vez coincidan con las raíces de las montañas [16]. Ella descansa sobre el océano inferior —*yammīm* o *t^ehōm*—, que a la vez la rodea por todos sus lados [17]. Por eso el salmista se admira enormemente de que Yahvé haya puesto la tierra sobre el mar, con todas sus corrientes y remolinos, y se mantenga segura así [18]. Y si alguna vez vacila cuando los elementos se agitan, Yahvé mantiene firmes sus pilares [19]. Sólo en un pasaje nos encontramos una idea distinta y sorprendente de la posición de la tierra: ésta aparece colgada sobre la nada como un disco flotante [20].

La tierra está misteriosamente comunicada con las aguas inferiores mediante fuentes y corrientes por las que éstas emergen. Por eso la antigua bendición desea a la tribu de José abundancia del abismo de las aguas que hay debajo [21]. Pero esa comunicación puede también resultar fatal, si se salen "las calderas del gran abismo" [22] y las masas de agua se desbordan en tromba, como sucedió en el diluvio.

Aparte de la tierra habitada por el hombre, la tierra superior, los babilonios distinguían otra intermedia y otra inferior, residencias respectivas del dios de las aguas Ea y del de los muertos. Esta última idea es la única corriente también en Israel, como demuestra el que el mundo inferior se designe "tierra" [23]. El término común *š^e'ōl*, de etimología y significado inciertos [24], ya en las menciones más antiguas que de él se hacen [25] evoca la idea de un recinto subterráneo al que el hombre va después de la muerte. También en otros lugares se alude al carácter abismal del *š^e'ōl* [26]: según Job 26, 5, se encuentra debajo de las aguas, y para Job 11, 8 representa el lugar más opuesto al cielo. Naturalmente, está ocupado por las tinieblas [27], y a veces aparece como una prisión con sus portones y cerrojos [28]; en otros lugares se le presenta como un lugar espacioso [29] surcado por "los torrentes de Belial" [30] y cerrado por el mar [31]. En el lenguaje poético, por otra parte, lo vemos personificado como un monstruo que abre sus fauces insaciablemente y con crueldad [32] o como un cazador que lanza su jabalina o su red [33].

El salmo 18 (5-17) nos presenta la cosmología israelita en un cuadro impresionante y majestuoso: el cantor, que lucha con las corrientes

[8] Gn 7, 11; 8, 2.
[9] AOT², p. 178.
[10] Sal 29, 3; 104, 3. Cf. en Babilonia la existencia del dios Šamaš, que tiene su trono sobre las aguas celestiales (Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, 1903, p. 67). Es más primitivo situar la morada celeste de la divinidad en lo alto de un gran monte (Sal 48, 3; Ez 28, 2.14ss; cf. Ex 24, 9s), donde se coloca también el paraíso.
[11] 1 Re 8, 27; Dt 10, 14; Neh 9, 6.
[12] Sal 148, 4.
[13] Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, 1925, pp. 108ss.
[14] Hasta el judaísmo tardío no encontramos la cifra tres aplicada al cielo (2 Cor 12, 2).
[15] Prov 8, 25.29; Job 9, 6; 38, 6; Sal 18, 16; 104, 5.
[16] Sal 46, 3.
[17] Sal 139, 9; 104, 6ss.
[18] Sal 24, 2; 136, 6; cf. 93, 2ss; 96, 10; Is 42, 5; 44, 24; 45, 18.
[19] Sal 75, 4; 46, 3.
[20] Job 26, 7ss. También en Babilonia la tierra está atada al cielo por sogas y estacas. A un aposento del templo de Enlil se le llama "lazo del cielo y de la tierra" y se le imagina como copia de la vía láctea, que es la soga celestial (cf. B. Meissner, *op. cit.*, p. 111).
[21] *t^ehōm rōbeṣet tāḥat*. Gn 49, 25.
[22] *ma'^ayenōt t^ehōm sabbāh*. Gn 7, 11.
[23] Sal 61, 3; Jon 2, 7.
[24] Véase cap. XIX: "El mundo inferior".
[25] Gn 37, 36; 42, 38; 44, 29.31; Nm 16, 30.33.
[26] Sal 88, 7.
[27] Job 7, 9s; 10, 21; 38, 17; Sal 88, 13; 94, 17; 143, 3; Lam 3, 6.
[28] Is 38, 10; Job 17, 16; 38, 17; Sal 9, 14; Jon 2, 7.
[29] Job 10, 21s; Sal 88, 13.
[30] Sal 18, 5.
[31] Jon 2, 6s; Sal 69, 15ss.
[32] Is 5, 14; Hab 2, 5; Prov 27, 20; 30, 16; Cant 8, 6.
[33] Sal 18, 6; 116, 3. Sobre las condiciones en el reino de los muertos, cf. cap. XIX.

del mundo inferior, es decir, que se debate en una crisis mortal, eleva su petición de auxilio hasta el palacio celestial de Yahvé. Dios sale a luchar, y su paso imponente hace que se tambaleen las columnas y los cimientos del cielo y de la tierra; Yahvé desciende luego, majestuosamente, en su querubín, y arremete contra las potencias del mundo inferior, de forma que el gran océano retrocede asustado y deja al descubierto los cimientos de la tierra. Cogiéndolo desde lo alto, el salvador divino saca a su protegido de las aguas de la muerte y desaparece con él por el horizonte. El colorido mitológico de este cuadro sigue siendo todavía fresco y deja adivinar claramente su parentesco con los mitos de la naturaleza de los babilonios y otros pueblos. Sin embargo, todo ello ha sido ya manipulado para convertirse en una imagen que hace lo más palpable posible la magnitud tanto de la crisis del hombre como de la omnipotencia de Yahvé.

Para el pensamiento moderno, la ingenuidad de esta cosmología, deudora de las limitaciones en que se encerraba la comprensión de la naturaleza de la Antigüedad, no es más que un reflejo imperfecto y pueril de la realidad. Pero, cuando se trata de expresar las relaciones de Dios con este mundo, poco importa la mayor o menor perfección de una determinada cosmología, porque ella no es más que el vehículo de un juicio religioso que se alimenta en fuentes totalmente diferentes. Y así, precisamente cuando se advierte lo que tiene de común con otras culturas la imagen del mundo que acabamos de ver, aparece con mayor claridad la magnífica independencia y autonomía con que Israel enjuició el misterio de la génesis y de la disolución de este mundo.

II. Carácter peculiar de la fe israelita en la creación

Si múltiples son las expresiones del Antiguo Testamento sobre las relaciones de Dios con el mundo, todas coinciden en insistir en que el orden terrenal depende absolutamente de Dios[34]. Ahora bien, esta idea encuentra su traducción más vigorosa cuando se dice que *el mundo ha sido creado por Dios.* Que ésta es una creencia antiquísima de Israel, no puede ya discutirse, a pesar de las vacilaciones que algunos siguen mostrando[35]. En efecto, se contiene ya en los relatos de creación propiamente dichos de Gn 1 y 2 (cuyas formas básicas, según ha demostrado la investigación, se remontan a una época muy anterior a su actual redacción) y también en afirmaciones ocasionales de los libros históricos y de los salmos[36], así como en numerosas alusiones a la lucha contra el caos en los profetas, los salmos y los escritos sapienciales[37]. Dudar que la idea de creación fuera conocida en Israel ya desde temprano, resulta tanto más ocioso si se tiene en cuenta que el estudio comparado de las religiones ofrece más de un ejemplo para demostrar la expansión de semejante creencia en el entorno oriental de Israel. Y la actividad creadora ni siquiera se atribuía necesariamente al Dios supremo, ya que, por ejemplo, los egipcios relacionan la creación del hombre con Snum, una divinidad subordinada. Por eso, hoy es mucho más lógico sentir la tentación de reducir la fe israelita en la creación al plano del mito pagano e infravalorar su significación religiosa[38]. Desde luego, es patente el parentesco entre determinadas concepciones expresadas en los relatos bíblicos de la creación y las ideas afines de Babilonia, Fenicia o Egipto[39]. Sin embargo, ya desde el principio, incluso la más ingenua de las ideas de Israel sobre la creación es radicalmente diferente de cualquier concepción cosmogónica pagana, y la similitud en el material de base puede servir, justamente, para marcar con más vigor esa diferencia.

1. *La creación como acto libre de una voluntad personal y espiritual*

a) Influencia de la idea de alianza.

Hay que resaltar, lo primero, que, si el israelita cree en la creación, *no por eso ve a la divinidad implicada en el devenir cósmico;* frente a éste, ella conserva su total independencia. Incluso en la formulación mítica de la idea de creación mediante la lucha contra el caos —que nos es posible reconstruir por las alusiones de la poesía más reciente—[40], Yahvé ocupa el puesto central como el único que posee el poder; no se re-

[34] Como testimonios más antiguos cabe mencionar: Jos 10, 12; Jue 5, 20; Gn 49, 25; Ex 15, 8.11; Nm 16, 30; Dt 33, 14ss; Sal 29. Cf. también I, pp. 209ss.

[35] B. Stade, por ejemplo, se inclina a negar al antiguo Israel todo interés cosmológico y a atribuir la creencia en la creación a una apropiación de ideas asirias no realizada antes del s. VIII (*Bibl. Theologie des AT,* 1908, pp. 92s; 238s). Compárese con esta postura lo que opina Gunkel: "El mito de la creación se cuenta entre los elementos más antiguos de la tradición de sagas israelitas" (*Génesis,* 1910[3], p. 119).

[36] Gn 14, 19; 1 Re 8, 12 LXX; Sal 8, 19; 24; 104.

[37] Is 17, 12-14; 27, 1; 51, 9s; Jr 5, 22; Hab 3, 10; Nah 1, 4; Sal 46; 89, 11; Prov 8, 29; Job 9, 13; 26, 12; 38, 8s, etc.

[38] Así, por ejemplo, G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* 1922, pp. 41s.

[39] Cf. sobre esto Gunkel, *Genesis,* 1910[3], pp. 4ss, 101ss; W. Lotz, *Die biblische Urgeschichte,* 1907; E. Sellin, *Die biblische Urgeschichte,* 1913[2].

[40] Véase la nota 38.

conoce en serio ninguna otra voluntad que pueda competir con él. Al igual que en la realidad presente se experimenta a Yahvé como la única voluntad divina que tiene poder en su pueblo, así también cuando se vuelve la mirada hacia atrás se descubre que todo lo creado está sometido a su autoridad sin límites. En otras palabras: el que la fe esté centrada en el único Dios de la alianza da a la afirmación de la creación un significado totalmente distinto del que puede tener en el politeísmo. Y este saber que era una sola la voluntad imperante en el universo debió de facilitar enormemente la aparición de la idea de la unidad del mundo mismo.

Si el concebir la creación como obra del Dios de la alianza arrojó luz sobre la comprensión del mundo, de rechazo invistió a la voluntad creadora de *los rasgos propios de una actividad personal y espiritual* y de una intencionalidad moral. Una vez reconocido Yahvé como el creador, no podían valer como razones de la actividad creadora ni el impulso caprichoso ni el juego incalculable y azaroso de unas fuerzas divinas afines o encontradas, sino que, partiendo de la soberanía divina experimentada en la realidad presente, había que concluir que el orden creado sólo pudo nacer de una razón y una fuerza moral trascendentes.

b) Exclusión de toda teogonía.

Esta misma orientación de principio es la que impera cada vez más en las afirmaciones explícitas que hace el Antiguo Testamento sobre la creación. Podemos verlo reflejado, negativamente, en la constante exclusión de un elemento importante en las cosmogonías orientales: el nacimiento de las divinidades. Israel no manifestó nunca cómo había llegado a la existencia su Dios. Pero no existió época alguna en que no existiera ya Yahvé, incluso antes de que se formulara esa expresión máxima del carácter eterno de Dios que leemos en Is 41, 4: "Yo soy el primero y el último, el mismo en todo tiempo". En cambio, en las religiones de las antiguas culturas orientales la cosmogonía implicaba siempre una teogonía. En este sentido puede considerarse ejemplo clásico la introducción del poema épico babilonio *Enuma-elis*[41]. El que los dioses nazcan del caos primigenio del cosmos los marca como fuerzas naturales divi-

[41] "Cuando el cielo en lo alto no se llamaba de ninguna manera y abajo las rocas no tenían nombre, Apsu, su procreador, y Mummu-Tiamat, madre de todos ellos, mezclaron sus aguas hasta formar una unidad compacta. Cuando los dioses no existían, los arbustos no formaban maleza, era imposible ver cañaverales, ni nadie los llamaba por su nombre, ni estaban determinadas sus suertes; entonces fueron creados los dioses..." (y sigue una genealogía de dioses). Cf. AOT², p. 109.

nizadas; este carácter no logrará arrancárselo ni siquiera su relación con los valores culturales y morales de los que estos dioses se presentan a veces como guardianes. Lo único que hay eterno es la masa cósmica, la materia; y el dios creador no puede ser más que un arquitecto cósmico, un demiurgo, que forma el universo a partir del material caótico preexistente. Las expresiones del Antiguo Testamento, al prescindir por completo de toda teogonía, dejan bien sentada la absoluta dependencia del mundo con respecto a Dios, librando su forma de concebir la relación de Dios con el mundo de dos errores inevitables dondequiera que la materia aparece con autonomía frente a Dios: del dualismo, que postula además de Dios un segundo principio de interpretación del mundo, y del panteísmo, que identifica Dios y mundo y convierte a la divinidad en una fuerza impersonal que, palpitando en todas partes, en ninguna puede captarse. Así, la afirmación de la creación tiene en Israel un sentido nuevo que no se encuentra en ningún otro sitio: esa creación es *el acto libre de una voluntad que lleva en sí su propia norma.*

c) El Creador como Señor: creación por la palabra.

Este nuevo sentido que en Israel recibe la tradición heredada no sólo se manifiesta, de modo negativo, en el rechazo de ideas básicas del antiguo Oriente, sino también, de forma positiva, en los trazos peculiares con que se describe la creación. Por ingenuos que parezcan los moldes de los que el Yahvista se sirve, en Gn 2, para describir la formación y animación del hombre, de los animales y de la mujer, hasta el punto de que el Creador casi juega el papel de artista, que sólo consigue su objetivo tras varios ensayos[42], quedan asegurados la absoluta autoridad de Yahvé sobre su obra y el más impenetrable misterio de su insondable poder creador. Y en la protohistoria, tan íntimamente unida con la creación, en la que tan bien sabe presentar, por medio de los relatos de Caín, del diluvio y de la torre de Babel, al Señor manteniendo con el género humano relaciones de juicio y de gracia, el autor se preocupa de que desde un principio las relaciones del Creador con sus criaturas no puedan interpretarse en el sentido de una interdependencia naturalista, de un parentesco o unos lazos físicos. De hecho, lo que se hace es resal-

[42] El arte verdaderamente excelente del narrador al poner por escrito su material se advierte en que cuando uno lee su relato no es esa impresión la que predomina; ésta queda profusamente arropada por otras ideas, como pueden ser la superioridad del hombre sobre los animales, el despliegue de sus poderes espirituales al poner nombre a las cosas o el hecho de que su yo sólo se vea complementado de verdad por la personalidad de la mujer, que es de su mismo rango.

tar la vocación a una comunión moral con su Creador de una criatura de por sí totalmente impotente y sin derecho alguno a la vida. Esta misma idea aparece expuesta con términos más vigorosos en el relato sacerdotal de la creación: *al transferir el acto de creación a la palabra, el origen de la criatura queda atribuido total y absolutamente al milagro de la voluntad creadora trascendente.* Esta permanece oculta e insondable en su misterio y no se revela como un fundamento de la existencia siempre al alcance de la criatura [43]; más bien la hace tomar conciencia constantemente de la radical diferencia que hay entre ella y el "totalmente otro" y le señala como única vía de acceso a la comunión con él la asistencia de sus palabras de bendición y promesa.

d) Cohesión intrínseca entre creación e historia.

Por ser la creación el acto libre por el que lo contingente es puesto en la existencia por el Absoluto, no es concebible la vida de la criatura como un despliegue autónomo de su propia naturaleza actuando por propia autoridad, sino que el centro de gravedad de su existencia es la voluntad del Creador, que está frente a la criatura como un "tú" y la considera digna de diálogo. Así la creación queda integrada desde un principio en un proceso espiritual en el que cada suceso concreto recibe su valor del superior sentido de la totalidad; en otras palabras, la creación queda integrada en la historia. Sólo en un continuo intercambio con la voluntad de Dios, que es su limitación a la vez que su renovación, puede la criatura encontrar su destino. De ahí que, no por casualidad, sino de acuerdo en buena lógica con lo que acabamos de decir, tanto el Yahvista como el escritor sacerdotal presenten *la creación como el punto de partida de una historia* que oscila entre el intento orgulloso de la criatura de zafarse de su esencial relación vital con Dios y la actividad de este Dios que configura la historia con una riqueza inagotable para atraerse a quienes andan perdidos lejos de él. Queda así claramente formulada la convicción de que la creación, en cuanto que es un acto libre, pertenece a la historia: "En este relato de la creación se nos presentan una serie de acontecimientos históricos que se desarrollan sobre un sustrato de la naturaleza" [44]. Lo que regula básicamente las relaciones entre el Creador y la creación no es el principio de causalidad; él

[43] Cf. H. W. Schmidt, *Die ersten und die letzteren Dinge,* 1930, pp. 211ss. La categoría intelectual del narrador sacerdotal aparece clarísima si se advierte cómo manipula los datos conforme a una intención bien definida, repitiendo constantemente las palabras de la creación: cf. L. Rost, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrifit* en "Christentum und Wissenschaft" (1934) 172ss.

[44] R. Hönigswald, *Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis.* 1932, p. 20.

no es "causa" en el sentido de eslabón de una cadena al que podría llegarse retrocediendo a través de un continuo. El es la "fuente" del cosmos, en el sentido de una norma autosuficiente que se expresa en una acción autónoma.

e) *Creatio ex nihilo.*

La conclusión última de este proceso según el cual el universo se retrotrae hasta el milagro de un acto creador es la *creatio ex nihilo.* Ahora bien, por supuesto es justo plantearse si en esa expresión no late una mentalidad específicamente occidental que sería ilícito presuponer sin más en el pensamiento del antiguo Oriente. Cabría argumentar que, incluso cuando el Antiguo Testamento parece admitir la existencia de un caos acuoso anterior a la creación, teológica y psicológicamente, por toda la forma como habla de la cuestión, su verdadero interés está en revelar la absoluta omnipotencia de Dios: puesto que ese poder no consiente a su lado nada de igual categoría o comparable que pueda desempeñar un papel semejante, el objetivo último de esta clase de relatos coincide con la intención de nuestra fórmula *creatio ex nihilo* [45]. No se puede negar que el Antiguo Testamento nada conoce de esta fórmula y que el Libro II de los Macabeos, influenciado por las ideas helenísticas, es el primero que se atreve a decir: ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός (7,28). Como objeto de esta acción divina se mencionan "el cielo, la tierra y todo lo que hay en ellos" y, por tanto, no es lícito restringir la afirmación "a los astros y a las cosas de la tierra" [46], sino que abarca al cosmos entero.

Pero ya desde mucho antes hay en los himnos y en la doctrina sapiencial afirmaciones sobre la creación con un carácter de totalidad que delata un hábito natural de hablar del poder creador de Yahvé en la forma más amplia. Lo cual no impide que un análisis detallado de la termino-

[45] Así lo concibe Ph. Reymond en su bello estudio *L'eau, sa vie et sa signification dans l'AT* (1958) pp. 173ss, al considerar que lo verdaderamente importante para la mentalidad antigua no era la oposición entre existencia y no existencia, sino entre la revelación de una persona o poder y la ausencia de tal revelación. Pero cabría preguntar entonces si, con eso, no está él olvidando una posible raíz de la idea —al parecer tan teórica y abstracta— de la *creatio ex nihilo*: la que reside en las antiguas creencias mágicas. Cf. J. S. van der Ploeg, *Les sens du verbe bara'*, 1946, p. 143.

[46] Así, Reymond, *op. cit.*, p. 176. Tampoco nos parecen totalmente convincentes las tesis de A. Ehrhardt (*Creatio ex nihilo,* "Studia Theologica" IV, 1951-52, pp. 26s), aunque ciertamente en Jub 2, 2; 14, 4 y Ap Bar 48, 8 encontramos ideas parecidas. Pero el que también en el judaísmo rabínico estuviera extendida tal concepción no es argumento para poner en duda su existencia en la época inmediatamente anterior.

logía nos revele en tales expresiones una falta de precisión conceptual que autoriza a concluir que aún no se había desterrado del todo la existencia de un material básico de la creación independiente de Yahvé. De todos modos, llama la atención que el caos acuoso, que en los mitos acádicos se supone preexistente a toda creación[47] y que en el Antiguo Testamento aparece con el nombre de *t^ehōm* —de la misma familia que el *tiamat*, con que se designa el caos original en Babilonia—, se incluya entre los objetos de la creación. Cuando la sabiduría se presenta como la primera de las obras de Yahvé[48], cuenta entre los objetos que en aquel entonces aún no existían las *t^ehōmōt*; por su paralelismo con las *ma'y^enōt*, no son simples fuentes[49], sino que hay que ver en ellos (siguiendo a Köhler, LVT) los torrentes originarios de que se alimentan las fuentes[50]. En Sal 148, 3-5, no sólo el sol, la luna, los astros y el cielo, sino también el agua que hay encima de los cielos —es decir, la parte superior del *t^ehōm*, dividido en dos mitades— son invitados a alabar a Yahvé, porque todos han sido "creados" al mandato de su palabra. Tenemos, pues, que sin ningún énfasis especial, pero con el vigor de una afirmación hecha con naturalidad, el término específico con que se designa la maravillosa actividad creadora de Dios —*bārā'*, un verbo que jamás aparece con el acusativo del material utilizado en el acto creador[51]— se emplea aquí para describir el origen de una parte principal del caos primigenio. El que la palabra imperativa se mencione como el instrumento de creación sirve, igualmente, para subrayar la peculiar independencia del Creador. También en Sal 33, 6.9 se ensalza la palabra como único instrumento del poder divino. Si se tiene en cuenta que la mentalidad antigua solía relacionar la palabra poderosa de la divinidad con la aniquilación y la creación como efectos inmediatos suyos, habrá que conceder que, aun cuando en ellas operen antiguas concepciones mágicas, estas expresiones no se hallan muy lejos de la *creatio ex nihilo*[52].

[47] Según la epopeya cosmogónica, de este caos proceden también los dioses (cf. AOT², pp. 109ss; ANET, pp. 60s). El caos acuoso es la encarnación del vacío informe anterior a todo devenir cósmico.

[48] Prov 8, 22.

[49] En contra de Ph. Reymond, *op. cit*, pp. 61, 175.

[50] Cf. Gn 49, 26; Dt 33, 13; donde *t^ehōm rōbeṣet taḥāt* aparece como fuente de fecundidad. También en Dt 8, 7 *t^ehōmōt* se refiere a las aguas de la corriente originaria que hace brotar las fuentes. En Am 7, 4 el fuego enviado por Yahvé devora al *t^ehōm rābbāh* y seca las tierras de labor por él regadas.

[51] Cf. F. Böhl, *br'-bārā', als terminus der Weltschöpfung im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, 1913, pp. 42ss; P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bārā', créer, dans l'Ancien Testament*, "Th. Ztschr." 3 (1947) 401ss.

[52] Cf. pp. 77s. Pensar que nos encontramos aquí con una influencia específicamente egipcia, como hace E. Jacob (*Théologie de l'Ancien Testament*, 1955², p. 120), no nos parece necesario. Aunque, dada la notoria coincidencia de las literaturas sapienciales israelita y egipcia, no sería nada extraño.

Menos claras son las afirmaciones repetidas[53] de que Yahvé "hizo" el mar y la tierra. La vaguedad de esta expresión, que puede referirse también a la creación del limitado mar terrestre mediante la división del *t^ehōm*, desaconseja insistir excesivamente en ella, aunque ciertamente el que se dé en un himno de alabanza invita más a ampliar que a reducir la significación de la misma. De todos modos, el uso de la palabra *yām* refleja el misterio del mar y deja entrever los rasgos del gran enemigo original de Yahvé ya desde la creación, es decir, hace viable una relación con el *t^ehōm*[54] en estos pasajes.

Los conceptos encerrados en estas expresiones sobre el singular poder creador de Yahvé, cuyas operaciones no pueden ser limitadas por ninguna voluntad enemiga, han quedado clarificados en el relato de la creación del autor sacerdotal. Mientras que el relato del Yahvista, que es anterior, ilustra el estado del mundo en los comienzos, antes de que el Creador lo formara, haciendo un simple recuento de lo que aún no existía[55], P no sólo define con cuidado el orden que observó la obra de la creación, sino que, además, elige con esmero las expresiones para describirla. Ya en la primera frase se pronuncia con gran énfasis una palabra que, a la vez que demuestra la seguridad con que el autor formula ideas metafísicas, encierra el motivo principal de todo lo que viene a continuación: con el término *b^erē'šīt* se afirma un comienzo absoluto de la creación[56], un comienzo normativo, y no causal, en la concepción de la génesis del mundo[57]. Frente a eso el pensamiento pagano mitológico y filosófico habla de que el mundo no tiene principio[58]. Al designar a Dios con el término de *'Elōhīm* todos los poderes divinos se reúnen en una unidad personal contraponiendo así al Señor absoluto del

[53] Sal 95, 5; Jon 1, 9.

[54] Cf. Ph. Reymond, *op. cit.*, pp. 182ss.

[55] Gn 2, 4b.

[56] La idea de P. Humbert (*Trois notes sur Genèse 1*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel septuagenario missae*, 1955, pp. 85 ss) de demostrar como imposible la interpretación de *b^erē'šīt* en el sentido de inicio absoluto del tiempo, por un lado valora excesivamente la estadística lexicológica y, por otro, presta muy poca atención al contexto de los pasajes aducidos. Además de Is 46, 10, habría que contar también el término similar *mērōš*, de Is 40, 21. Cf. al respecto W. Eichrodt, *In the Beginning*, en *Israels Prophetic Heritage* (Nueva York 1962).

[57] Cf. R. Hönigswald, *Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis*, 1932, p. 20.

[58] En los mitos existe al principio el caos o la materia primigenia, y es imposible llegar más allá. Para Platón y Aristóteles la existencia del mundo desde la eternidad es un presupuesto básico.

mundo divino con el pensamiento politeísta de las cosmogonías paganas[59]. Y para indicar la obra creadora de Dios no se escoge ninguno de los muchos verbos que significan "formar" y que suelen utilizarse en un lenguaje más primitivo (*'śh,* hacer; *yṣd,* fundar; *yṣd,* configurar; *kōnēn,* establecer; *qnh,* preparar; *hōlīd,* engendrar); sabiendo que ninguno de esos términos expresa suficientemente el verdadero sentido del milagro de la creación, el narrador acude al verbo *bārā'*, término técnico para indicar la acción maravillosa de Dios que produce algo sorprendentemente nuevo[60]. Y, como complemento directo de este verbo, aparece *'ēt-haššāmayim w'ēt hā'āreṣ,* el cielo y la tierra; frase frecuente en otros pasajes para significar el universo o cosmos[61], para los que el hebreo carece de vocablo específico. El estudio de la formulación bien pensada de este versículo demuestra que no se trata de una introducción de lo que sigue, estilísticamente pesada y objetivamente desafortunada[62], sino que cumple la función de un título, de brevedad lapidaria y preñado de contenido, que evoca con densidad incomparable el carácter de totalidad de la creación.

Partiendo de la intención que preside claramente este aserto, resulta fácil concluir que su verdadero significado es la *creatio ex nihilo.* Decir que, con semejante interpretación, estaríamos ante una idea de creación que no se puede demostrar con certeza en ningún otro lugar del Antiguo Testamento no es razón que demuestre su imposibilidad, ya que precisamente esta "superación del nivel general"[63] es signo característico de una mentalidad creadora y, además, estaría muy de acuerdo con la orientación general del pensamiento de P. De todos modos, cabe preguntar si el cuadro que se nos presenta en el v. 2 admite esa interpretación tan definida. Siempre se ha dicho que la falta de forma propia del caos está expresada por las palabras *tōhū wābōhū.* Si se compara la frase con Is 34, 11; Jr 4, 23 e Is 40, 17, se ve claro que este par de palabras se refieren a la negación de todo verdadero ser, a la nada, en contra de la vida creada. Además, el *t'hōm* o corriente originaria cubierta de tinieblas —cuyo parentesco con el monstruo babilónico del caos, el *tiamat,* está claro— ha perdido en este contexto concreto todo contenido mitológico: ya no representa lo hostil a Dios, lo que debe no ser, sino que sirve para significar la falta de forma y de vida que precede a la obra divina, sin ninguna clase de tangibilidad y objetividad. Por último, el *rūaḥ 'elōhīm* que sopla con fuerza, ese viento potente que va de un lado para otro sin descanso ni objetivo concreto[64], viene a expresar el carácter impalpable de una situación desprovista de todo potencial creador, y completa la imagen de "no existencia" que, clarísimamente, pretende transmitirnos el autor.

A pesar de emplear términos pertenecientes a la imagen del caos, este autor tiene una gran capacidad de abstracción, como lo demuestra una comparación de su obra con la tradición que más se le acerca, la fenicia; en ésta, los factores primarios son un aire tenebroso fecundado por el espíritu y un oscuro y cenagoso caos. Ambos se mezclan en un abrazo apasionado y engendran así el ser caótico, *Mot,* del que procede el universo. Los ingredientes de este mito que se utilizan en Gn 1 aparecen, justamente, desprovistos de toda capacidad creadora: la nada completamente informe, las tinieblas y el viento fuerte sirven para componer la imagen de la *nada,* que constituye la base de la creación. Cierto que el autor no ha dado aún con un lenguaje abstracto; pero la forma en que supo expresar con los medios a su alcance la idea que él pretendía, la de la nada, la de la no realidad, no puede por menos de suscitar nuestra admiración. Si bien es verdad que el sustento material de su pensamiento, y sobre todo la corriente originaria del *t'hōm,* podía entrañar el peligro constante de que su descripción se interpretara mal, como si afirmara la existencia de una materia primigenia, el irresistible acto creador de Yahvé, independiente de todo presupuesto terrenal y que se revela en su palabra creadora como el poder espiritual supremo y la auténtica fuente de vida, constituye el centro de su atención tan decididamente que queda alcanzado el propósito al que obedece la fórmula *creatio ex nihilo.*

De esta forma el concepto de creación es llevado en Israel hasta sus últimas consecuencias y a la vez queda neutralizada la concepción deísta de Dios como *prima causa,* por la cual la divinidad se incorpora, como otro eslabón del proceso, a la cadena de causas y efectos. Todo, gracias a

[59] Cf. I, pp. 169s.

[60] Cf. nota 51. Esta palabra se emplea con el mismo significado en Ex 34, 10; Is 48, 7; Jr 31, 22; Sal 51, 12.

[61] En ningún caso se piensa en el caos informe (Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*[6], p. 296), lo cual estaría en contradicción con el lenguaje normal e ignoraría además que el caos se llama *hā'āreṣ* en vv. 2, 8, 10.

[62] Tal es la explicación que aparece en los comentarios de Dillmann, Holzinger y Skinner, y recientemente en P. Humbert, *Trois notes sur Genèse 1,* véase nota 56.

[63] Argumentar de esta forma aquí y en otros casos, como en el análisis de los Salmos, nos parece un signo altamente sospechoso de la tendencia a convertir la medianía en norma.

[64] Esta forma de traducir *rūaḥ* —conocida ya por los Padres de la Iglesia y los Reformadores— ha sido defendida recientemente por P. Heinisch, B. Jakob y G. von Rad en sus comentarios al Génesis. Y sobre la interpretación de *'elōhīm* en el sentido del superlativo (cf. Gn 38, 8; Sal 36, 7; 80, 11), al parecer el primero que ha vuelto a acogerla en los tiempos modernos ha sido J. B. Peters (*The Wind of God,* 1914, pp. 81ss). Galling ofrece un razonamiento detallado: *Der Charakter der Chaosschilderung in Gen 1, 2,* Z. Th. K. (1950), 145ss.

la afirmación vigorosa de la libertad absoluta con que Dios actúa. El mundo no tiene su centro de gravedad en sí mismo, sino en Dios; no posee una existencia autónoma. Incluso el tiempo y el espacio aparecen por primera vez con la creación. Antes del primer día de la creación ni siquiera puede pensarse un tiempo.

f) El Dios creador escatológico.

Mientras que en los pasajes que hemos visto el pensamiento sacerdotal saca sus conclusiones de la fe veterotestamentaria en Dios con respecto, principalmente, al mundo presente y descubre en la idea de creación un baluarte seguro contra cualquier intento de confusión entre Dios y el mundo, el pensamiento profético expresó de otra forma la absoluta soberanía de Dios sobre todo lo creado al atreverse a hablar de un *nuevo cielo* y *una nueva tierra*[65]. Para el profetismo, que veía el distintivo del mundo presente en la rebelión de la criatura contra su Creador más que en su absoluto sometimiento a la omnipotencia divina, la situación del mundo de entonces había perdido todo su valor y sus bases religiosas presentaban mucho menos interés que el momento del gran cambio de la historia universal. El hecho de que las proclamas proféticas del juicio lleguen a predecir la aniquilación total de este eón y la irrupción del caos[66], podría parecer como si pregonaran que el lazo de unión entre Dios y el mundo se ha roto definitivamente, que a Dios le resulta extraña su propia obra y se ha adueñado de la creación el poder de los enemigos de Dios. Pero esta ruina tan radical de la majestad divina era imposible en la forma profética de entender a Dios, y por eso son constantes los intentos de conseguir una comprensión más profunda de la mutua intrincación del juicio aniquilador y la gracia vivificante[67]. Mientras más oscuro aparece el futuro inmediato, mayor se hace la certeza de que la instauración del reino de Dios sobre la tierra no puede quedar frustrada por ninguna resistencia humana, hasta que, por fin, la conciliación tan buscada entre el juez implacable y el salvador poderoso se descubre en la *declaración de la nueva creación.* Ahora bien, desde el momento en que el nuevo cielo y la nueva tierra no se describen como un fantástico mundo encantado sino que culminan una revelación divina ligada a la historia del reinado de Yahvé sobre Israel y las naciones[68], queda perfectamente salvada la continuidad con el mundo creado del presente en lo que constituye su punto decisivo: el sometimiento absoluto a los designios cósmicos de Yahvé. El Dios creador escatológico no es enemigo de la primera creación, sino que la completa. Y el milagro maravilloso de su nueva creación, que excluye toda evolución gradual, se corresponde de forma clara y exacta con la idea de *creatio ex nihilo* que la cosmología sacerdotal utilizó para expresar la libertad absoluta del Creador.

(Is 28, 11.16ss.21-23ss; 29, 14; 31, 8). Cf. también I, pp. 346ss, 349ss.

[66] Am 7, 4; Jr 4, 23ss; Sof 1, 2s.14ss; Is 51, 6; cf. H. Gressmann, *Ursprung der israel.-jüd. Eschatologie,* 1905.

[67] Isaías en especial acentúa el carácter verdaderamente milagroso de la conducta de Yahvé, en la que se combinan inseparablemente gracia y juicio (Is 28, 11.16ss.21-23ss; 29, 14; 31, 8). Cf. también I, pp. 346ss, 349ss.

[68] Cf. I, p. 352.

2. *Autotestimonio del Creador*

a) Perfección original de la creación.

El que la idea de creación sea un baluarte contra toda falsa mezcolanza de Dios y el mundo no excluye, de ninguna manera, que se pueda explotar la *riqueza contenida en la relación criatura-Creador* como testimonio, dentro del mundo, de la sabiduría y misericordia divinas; en realidad, esto es lo que da lugar a una verdadera interpretación religiosa del universo. De ahí que la fe israelita en la creación lleve consigo la firme convicción de *la perfección original de lo creado.* En el relato yahvista esto no se dice expresamente, pero puede leerse entre líneas, sobre todo en la exclamación regocijada del varón cuando descubre en la mujer su mejor complemento: "¡Esto sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos!". Es imposible encontrar rastro alguno de la idea de que la criatura lleva inherente la imperfección porque, al ser un compuesto material, está separada de la vida divina. Por profunda que sea la sensibilidad israelita frente al abismo que media entre el mundo divino y el humano, jamás intenta explicar ese abismo por el carácter material de la naturaleza, como si ya ello fuera por sí mismo causa de una existencia imperfecta. Hay que decir, más bien, que la mentalidad israelita se distingue por un marcado optimismo frente a lo creado, al menos en cuanto que sale íntegro de la mano creadora de Dios. Una vez más es en Gn 1 donde esto se subraya por primera vez de modo expreso: el autor sacerdotal acentúa que la opinión de Dios sobre la obra que había hecho fue "*ṭōb, ṭōb mᵉʾōd*", "¡bueno, muy bueno!". Lo que quiere decir que correspondía en todas sus partes a la voluntad del Creador, cuyas intenciones no podían ser estorbadas por ningún poder adverso.

Esta valoración del mundo deja entrever, sin lugar a dudas, que no existe la creencia en una materia independiente de Dios que fuera presupuesto de la creación, como sucede en las cosmogonías paganas. Porque es precisamente a la materia a la que se suele considerar principio de imperfección. Pero como, según la creencia de Israel, tanto la materia como la forma se deben al poder creador de Dios, ambas tienen que ser buenas,

es decir, conformes al propósito divino. En este sentido debe interpretarse el adjetivo "bueno", y no en el de un estado de perfección ilimitada: así lo demuestra la naturalidad con que en otros lugares se atribuyen directamente a Yahvé el bien y el mal, la luz y las tinieblas, y se rechaza la intervención en el mundo de cualquier otro poder extraño [69]. Es precisamente esta convicción la que hace posible una actitud radicalmente positiva incluso frente al mal presente en el mundo. Mientras que las teorías sobre la creación propias del paganismo y de la filosofía suelen llevar el virus del pesimismo, gracias a su fe en la creación Israel pudo llegar a una vigorosa afirmación del mundo. A la hora de entender el ideal veterotestamentario de vida piadosa, hay que tener en cuenta las consecuencias que esta forma de pensar encierra para la concepción de la vida: nunca la piedad se verá obligada a una actitud ascética o de oposición frente a los dones de la creación [70].

b) Presencia de una teleología en la estructura del cosmos.

Por lo que hemos dicho está claro que tales afirmaciones sobre la bondad del mundo creado no representan una tesis empírica, inferida del disfrute diario de los bienes de la naturaleza y corroborada por la sensación de poder juvenil de una nación en alza; si no, no pasarían de ser una superficialidad. Lo que ellas traducen es esencialmente un pronunciamiento de fe que, por nacer del conocimiento de la misericordia y fidelidad del Dios de la alianza, puede decir también sí a las obras del mismo. Este mismo principio explica las ideas de Israel sobre *la grandiosa teleología que atraviesa de parte a parte toda la creación.* El maravilloso finalismo presente en la estructura del cosmos se manifiesta, en primer lugar, en el sentido de que todo él está ordenado al hombre. Esta es la orientación que sigue el relato de la creación del Yahvista cuando considera que los animales han sido creados por el bien del hombre y presenta al primer hombre en la función de guardián y hortelano del paraíso. Por ingenuas que sean las formas en que estas ideas se expresan, queda clara la verdadera intención del narrador volcada en estos moldes de saga primitiva: la superioridad del hombre sobre el animal. El hombre sólo puede encontrar un complemento de su mismo rango en el hombre; todo lo que no sea hombre no puede mantener con él más que una relación de servicio.

Lo que en este relato se descubre entre líneas, nos lo ofrece el autor de Gn 1 con una claridad total: con su bien planificada y arquitectónica organización de los trabajos de la creación, cuyas definiciones y clasificaciones sugieren la unidad dentro de la multiplicidad, logra una exposición

[69] Am 3, 6; Is 41, 23; 45, 7; 54, 16; Lam 3, 38; Ecl 7, 14.
[70] Cf. cap. XXII: "Influencia de la piedad en la conducta".

impresionante de la trama finalista del universo. Y nos señala a la vez la *intrínseca* necesidad de la misma al atribuir cada obra de la creación a la palabra de Dios, dejando de lado, intencionadamente, las ideas más primitivas de una directa intervención creadora y configuradora de la mano divina. Esta palabra creadora implica no sólo facilidad y naturalidad en la acción, sino también pensamiento sistemático y voluntad consciente, que es radicalmente distinta de una generación inconsciente o de una emanación casi instintiva [71]. Al ser creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre no sólo recibe la máxima dignidad, sino también el poder necesario para su tarea en el universo, cuyo programa va incluido en la bendición divina: "Procread y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla". Con eso la vida humana queda impregnada de una enorme fuerza impulsora que la mueve hacia grandes fines, y se excluye la idea de un destino humano hecho de idas y venidas inútiles. La realización de las tareas asignadas por Dios integra al hombre dentro de un gran movimiento teleológico universal que lleva necesariamente al concepto de historia. Tal vez cuando el autor escribe su primera palabra, *bᵉrē'šīt,* en el principio, rondaba ya en su cabeza la meta lejana del devenir universal, la *'aḥᵃrīt hayyāmīm,* el final de los días [72].

Las mismas ideas nos ofrece el Deuteroisaías cuando atribuye no sólo el finalismo del curso general del universo, sino también la suerte de Israel en particular a la acción planificada de Dios. Es especialmente significativa la siguiente declaración divina:

> "Así dice el Señor, creador del cielo,
> —él es Dios—
> él modeló la tierra,
> la fabricó y la afianzó,
> no la creó vacía,
> sino que la formó habitable:
> 'Yo soy el Señor y no hay otro'.
> No te hablé a escondidas,
> en un país tenebroso,
> no dije a la estirpe de Jacob:
> 'Buscadme en el vacío'.
> Yo soy el Señor que pronuncia sentencia
> y declara lo que es justo" [73].

[71] Véase, en cambio, cómo en la historia fenicia de la creación atribuida a Sancuniaton, y que nos ha sido transmitida por Eusebio, es de despertar del πόθος, del instinto sexual, lo que impulsa a la acción creadora del espíritu. Cf. A. Jeremias, *Das AT im Litchte des Alten Orients,* 1930⁴, p. 24.
[72] Así O. Procksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt,* 1924²·³, p. 441.
[73] Is 45, 18s; cf. además Is 45, 7.12; 50, 2s; 51, 13.15.

Aparece aquí clara la oposición entre Yahvé y las potencias del caos que gobiernan sin plan alguno. Su idea al crear es la salvación del hombre y la va realizando mediante su gobierno sistemático.

En general, esta admiración asombrada que, al contemplar un cosmos artísticamente ordenado, rompe en una alabanza del Creador que parece haberse dado en los himnos ya desde antiguo [74], da fe de la fina sensibilidad israelita para captar la estructura maravillosa del universo. Que el cielo y la tierra hablan de la incomparable inteligencia del Creador es cosa clara y corriente para la época posexílica [75]; se presenta incluso como arquitecto, cuando se echaban los cimientos del mundo, a la sabiduría hipostatizada [76]. En el libro sapiencial tardío del Eclesiastés el misterioso orden por el que todas las cosas están en su sitio justo encuentra todavía una célebre expresión: "Todas las cosas las hizo apropiadas a su tiempo" [77].

Es sobradamente comprensible que tales ideas aparecieran sobre todo en la literatura sapiencial. Y, sin embargo, no es su talante intelectual racionalista el que aquí predomina, haciendo de la estructura maravillosa del universo una institución útil para el hombre y un cómodo campo de operaciones para su especulación sobre la naturaleza y el gobierno de Dios. En las raíces de la idea bíblica de creación está profundamente tallada la convicción de que por el acto libre de crear el Creador no se entrega al manejo de la criatura, sino que sigue siendo el trascendente. Y así, junto a la idea de que el mundo encierra una teleología palpable, se mantuvo siempre vivo el sentido del misterio impenetrable que supone la creación y a veces incluso se enfrentó vigorosamente con esa osadía profana por la que el hombre quiere utilizar el milagro de la creación para un acceso directo al Creador. Cuando se hace hincapié, por ejemplo, en la oposición entre la pequeñez del hombre o la corta duración de su vida y la enorme masa del cielo y la tierra, los enigmas de los fenómenos físicos o los tiempos sin fin de los ciclos de la naturaleza, no se pretende sólo acentuar la presencia en la naturaleza de elementos misteriosos, impresionantes y temibles, o la existencia en ella de una intencionalidad muy concreta (todo lo cual convencería al hombre de su completa incapacidad para entender las acciones de Dios) [78]; en determinados pasajes se resalta expresamente la existencia en la naturaleza "de lo que es contrario a toda razón, intencionalidad o ley" [79], cosa que da fe del carácter taumatúrgico e insondable

[74] Sal 8; 24, 1s; 19, 2-7.
[75] Sal 136, 5; Prov 3, 19s; Jr 10, 12.
[76] Prov. 8, 22ss; cf. más arriba, pp. 91s.
[77] Ecl 3, 11; 7, 29.
[78] Is 40, 12.14; Job 38, 5; 37, 15ss; 38, 12ss.22ss; Sal 107, 27; 147, 15ss; Jr 14, 22; Sal 90, 2 ss.
[79] Hempel, *Gott und Mensch im AT*, p. 71.

del Creador [80], al cual resulta imposible encajonar como "razón universal" dentro de un sistema racional cósmico; a él sólo puede experimentarlo como Creador quien se entrega por la fe a la palabra en la que se autocomunica indirectamente. Así la teleología de la creación, tal como la entiende el Antiguo Testamento, queda bien diferenciada de una manipulación filosófica de la estructura racional del universo con el fin de dilucidar el plan divino universal, ejercicio que de forma arrogante aparece en muchos escritos del judaísmo tardío [81]. Sólo cuando se encuadra esta teleología en la libertad insondable del Creador puede ser una muestra de la misericordia del Señor universal para con todas sus criaturas [82].

c) Unidad del universo.

Este decantamiento intencionado del valor de testimonio de la creación sirvió a la vez para asegurar otra idea que, junto con la fe en la creación, pertenece al patrimonio inalienable de la cosmología israelita: *la afirmación de la unidad del universo.* La idea se encuentra ya en Gn 2, a pesar de que en este capítulo se hace una enumeración arbitraria de muchas cosas, sin ninguna pretensión de exhaustividad o clasificación. Si todo lo visible aparece como una unidad, es porque todo lo creado tiene con Dios la misma relación. Pero donde por primera vez encontramos claramente expresada esta idea es en Gn 1. En este capítulo, la ampliación del horizonte por mor de los movimientos políticos de los siglos VIII y VII y el que se desarrollara más la concepción de Dios como ser trascendente al mundo [83] facilitan que el hombre descubra en el mundo una unidad ordenada, con gran coherencia interna entre todas sus partes, debida a una voluntad única. Se consigue así una visión de la naturaleza que es la única capaz de saciar la reflexión, precisamente porque es la única propia de la clarividencia religiosa. Pero debe quedar bien claro que semejante idea saca su fuerza interior, fundamentalmente, de la experiencia del derecho de Yahvé a una autoridad ilimitada, y sólo por ella pudo mantenerse frente a las contradicciones existentes en el curso del universo. En este sentido tuvo especial importancia el hecho de poseer en la creencia en la creación un baluarte seguro contra cualquier intento pseudorreligioso de facilitar la fe mediante una armonización racionalista del cosmos. En efecto, al ser imposible eliminar el empeño tan humano de calcularlo todo conforme a unas conveniencias, la permanente ambigüedad de la vida de la naturaleza no sig-

[80] Job 38-42; Ecl 6, 10; 9, 1; cf. Eclo 43, 5.28s.
[81] Cf. Sab 7, 14.17ss; 8, 8; 9, 16ss; 13, 1ss.
[82] Cf. mi estudio sobre *Vorsehungsglaube und Theodizee im AT* en el volumen-homenaje a Procksch, 1934, pp. 65ss.
[83] Cf I, pp. 374ss.

nificaría ya para la fe una carga insoportble, sino que remitiría con más fuerza aún a las bases sólidas de la interpretación religiosa del mundo. De esta forma, además, quedaba taponada toda entrada por donde pudieran colarse en la fe veterotestamentaria tanto una pluralidad mítica de potencias creadoras como la reducción deísta de la idea de creación a una unidad cósmica regulada desde fuera.

Esta visión del universo como entidad unificada encontró su más bella expresión en la lírica religiosa del Antiguo Testamento. Junto a otros salmos dedicados a la naturaleza [84], hay que citar especialmente el salmo 104, cuya visión del mundo está dominada por la idea de unidad, de coherencia, de orden armonioso. Aun cuando haya que tener en cuenta la inspiración que el cantor encuentra en la lírica egipcia [85], no se puede desconocer la fuerza con que la fe yahvista penetra ese material y lo configura de nuevo de acuerdo con sus presupuestos, hasta el punto de vernos obligados a afirmar que verdaderamente, en este texto, el sentido israelita del orden natural encontró la traducción ajustada a las pretensiones absolutas de la fe en Yahvé [86].

3. *Comparación con el mito babilónico de la creación*

El hecho de que la imagen israelita del mundo tenga muchos rasgos comunes con la que predominaba en el Próximo Oriente, y especialmente con la babilónica, nos lleva a preguntar qué relación guarda la idea veterotestamentaria de la creación con las ideas no israelitas sobre el mismo tema. Y como sólo en el caso de Babilonia tenemos noticia de una epopeya pormenorizada de la creación, que, por otro lado, supera al resto de los relatos babilónicos de la creación [87] tanto por su carácter detallista como por su —digamos— cuño oficial (pues era el texto litúrgico que se recitaba regularmente en la fiesta de año nuevo), a ella hay que acudir en primer lugar a la hora de establecer una comparación con los relatos bíblicos de la creación.

[84] Sal 8; 19, 1-6; 29.

[85] Véase sobre esto más adelante cap. XVII, I: "Existencia de leyes en la naturaleza".

[86] Véase lo que piensa sobre esto Alexander von Humboldt (*Kosmos II*, 1847, pp. 46s): "Podría decirse que sólo en el Sal 104 se presenta el cuadro del cosmos entero ... admira ver cómo en una poesía lírica tan reducida se dibuja en breves trazos el universo, el cielo y la tierra". Un bello comentario en O. Eissfeldt, *Alexander von Humboldts Kosmos und der 104. Psalm*, "Forschungen und Fortschritte" 33 (1959) núm. 4, pp. 113ss.

[87] Puede hallarse una recopilación de los relatos babilónicos existentes de de la creación en A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum AT*, 1923, pp. 1ss; además cf. AOT[2], pp. 108ss, donde se ofrecen también otros comentarios y traducciones.

En el corazón mismo de la epopeya de *Enuma-elis* se halla la lucha del dios Marduc contra las potencias del caos, a las que vence. El cadáver del monstruo Tiamat sirve de materia para la construcción del mundo. No hay duda ninguna de que también en Israel se conocía esta imagen vigorosa de una lucha divina al comienzo de la creación. En ejemplos ocasionales se nos han conservado expresiones sobre una batalla de Yahvé contra un monstruo de mar o del caos al que se llama Rahab o Leviatán. Así, en Is 51, 9, se lee: "¿No fuiste tú quien despedazó a Rahab, quien atravesó al dragón?", y en Sal 89, 11: "Tú despedazaste a Rahab como a un despojo, destrozaste a tus enemigos con tu brazo potente" [88].

No es improbable que también en Israel se conociera un mito, análogo al babilónico, sobre Yahvé luchando contra el caos; aunque, en realidad, no tenemos pruebas de su existencia. Sea lo que fuere, lo verdaderamente importante es que en la interpretación israelita del cosmos no ejerció influencia profunda ningún mito de este género. No se puede olvidar, por otra parte, que en los pasajes citados, cuando tales ideas mitológicas van unidas a afirmaciones sobre la creación —como en el caso de Sal 74 y 89—, no forman con éstas una unidad intrínseca, sino que se utilizan como elementos de ornamentación poética para presentar el poderío de Yahvé con los más vivos colores. Y lo mismo hay que decir, pero más acentuado, de los casos en que no se piensa tanto en la acción directa de crear como en la demostración de fuerza que Yahvé realiza al liberar a su pueblo de Egipto, en los cuales se acude, como prototipo, a la lucha contra el caos [89] (Is 51, 9s) o se ejemplifica la ira inmisericorde de Yahvé (Job 7, 12; 9, 13). Por otra parte, la personificación del mar —tan preferida por la poesía, pero exenta ya de todo carácter mítico— como un monstruo que Yahvé ahuyenta y somete con su simple voz [90] debió de contribuir especialmente a que se mantuviera vivo el mito de la lucha contra el caos. Así, en los profetas escuchamos a veces su eco [91]. Pero ya aquí el mito carece de vida propia, y nada explica sobre la concepción israelita del mundo; pertenece al precioso tesoro de la poesía, al que acuden de buena gana los poetas

[88] Cf. además Job 9, 13; 26, 12; Is 30, 7; Sal 74, 13s.

[89] Esta historificación del mito llega aún más lejos cuando Rahab se convierte en simple pseudónimo de los egipcios: Sal 87, 4; Is 30, 7, mientras que Leviatán designa a los asirios (Is 27, 1).

[90] Job 7, 12; Is 17, 12-14; 50, 2; Nah 1, 4; Hab 3, 10; Job 38, 10s; Sal 18, 16; 46, 3s; 77, 17; 104, 7; 106, 9; 114, 3.5; cf Sal 106, 9, donde se increpa al Mar Rojo.

[91] Que la realidad del mar favorecía esta personificación de tipo poético o mítico, se comprende perfectamente si se tiene en cuenta la enorme impresión que causa a una persona el desencadenamiento de un oleaje. Por eso, en una ocasión lo encontramos presentado también como un pequeño gigante que sale del seno materno y cuyos pañales son las nubes y las tinieblas (Job 38, 8s).

y los profetas para revestir sus ideas de un ropaje llamativo [92]. Naturalmente, no nos es posible especificar en qué momento se produjo esta debilitación del mito; entre otras cosas, el proceso no debió de ser igual y simultáneo en todas las capas del pueblo. De todos modos, es digno de tenerse en cuenta que ya el Yahvista no hace ningún uso de ese mito en el relato de la creación. Desde luego, mientras más conciencia tomaba la fe israelita de su propia naturaleza, menos cabida había para un verdadero mito cosmogónico.

Si la forma básica de la épica babilónica, el conflicto divino, no pudo echar raíces en Israel, sí lograron mantenerse las coincidencias en otras ideas importantes. Algunos detalles externos del proceso de formación del mundo son comunes a ambas tradiciones; valgan como ejemplos la tierra emergiendo del agua, la división del mundo celeste y terrestre, la importancia de la luz, la formación del hombre a semejanza de la divinidad. Incluso en ciertas ideas más profundas, referentes ya a la naturaleza del mundo, se tocan la cosmovisión babilónica y la israelita: también el poema babilónico reconoce en el cosmos la obra de una inteligencia superior, contrapuesta a un informe instinto de vida o a un capricho caótico; y, al reconocer que en el nacimiento y mantenimiento del mundo actúan unas potencias celestes, testimonia un sentido profundo de la totalidad cósmica, que admite también unos fines y una orientación en la vida humana. Es más, la convicción profundamente religiosa de que el mundo terrestre es una copia del celeste establece una íntima relación entre el destino del hombre en la tierra y los poderes divinos, y enseña al hombre a comportarse y entender su vida en constante referencia a la autoridad celestial.

No tenemos, pues, reparo alguno en resaltar los profundos valores espirituales y religiosos de la cosmogonía babilónica. Pero debemos insistir con mayor claridad en las diferencias que caracterizan la cosmovisión veterotestamentaria. Esas diferencias tienen su base primera en la idea misma de Dios, que determina de forma decisiva la actitud frente a la naturaleza. Mientras que el Dios de la alianza israelita se revela en un comportamiento personal y moral y, por tanto, puede ser concebido como una persona espiritual independiente de la naturaleza, la imagen babilónica de Dios queda atrapada en las redes de la naturaleza. La epopeya cosmogónica de Babilonia es un clarísimo mito sobre la naturaleza, cuyas fuerzas aparecen personificadas y actuando. Por eso los dioses no son eternos, sino

[92] Esto mismo vale con respecto a Sal 90, 2, donde la tierra surge como producto del parto de un ser originario y las montañas son paridas. En Babilonia no se encuentra un mito paralelo. Podemos observar idéntica aplicación en otros mitos, como en el del astro del día (Is 14, 12ss), o el del querubín sobre el monte sagrado (Ez 28), etc. Cf. M. Noth, *Die Historisierung des Mythus*, en "Christentum und Wissenschaft" 4 (1928), 265ss, 301ss.

que, como todo lo demás, surgen de la materia caótica primordial. Y, por eso también, le es imposible superar el politeísmo y la consiguiente fragmentación religiosa: la multiplicidad de la naturaleza ha oscurecido a la unicidad del Creador. Así, la divinidad creadora ha de quedarse en mero demiurgo con figura humana. En esta perspectiva no entra, en absoluto, la creación por la palabra.

Ahora bien, si la naturaleza se muestra más fuerte que la divinidad, es más que lógico que, en último término, sea ella quien aporte el principio de organización que domina en el cielo y en la tierra. De ahí que sea la ley de la repetición cíclica, deducida sobre todo del movimiento de los astros en el cielo, la que determina la orientación y el fin de todo lo que acontece, y la que inspira la misma epopeya de la creación que, como texto litúrgico, celebra la renovación anual del señorío cósmico de Marduc, el gran rey de los dioses. El pensamiento del antiguo Oriente está marcado por este eterno retorno de las mismas cosas. De ahí su incapacidad para concebir la historia, ya que ésta es un acontecer lineal dentro del tiempo y con una finalidad, susceptible de un sentido global; le resulta imposible, también, concebir la creación como punto de partida de un movimiento histórico, aun cuando la ciudad de Babilonia y la supremacía de que gozó gracias a Hammurabi contribuyeran decisivamente a que se formara la epopeya como victoria del dios local babilónico Marduc [93].

Tenemos, pues, que precisamente las ideas más fundamentales en el concepto de creación veterotestamentaria son ajenas al pensamiento del antiguo Oriente, y —habría que añadir— no tenían más remedio que serlo, dada su naturaleza. Justamente porque Israel descubrió en el Dios de la alianza (por cuya elección se sabía él destinado a una misión especial) un Dios distinto al que conocían los demás pueblos del antiguo Oriente, su actitud frente a la naturaleza fue también totalmente diferente y pudo romper con unos moldes que generalmente parecían irrompibles. La libertad y la soberanía de Dios frente al mundo, a la vez que la relación indisoluble del mundo con Dios, se afirman con una fuerza tal frente a cualquier concepción mítica, deísta o panteísta de la naturaleza que ni siquiera hoy podríamos nosotros añadir algo de importancia. Nos hallamos, además, ante un dogma fundamental de la imagen del mundo cristiana que tiene importancia decisiva no sólo para el Antiguo, sino también para el Nuevo Testamento, y del que tampoco nosotros podemos prescindir hoy.

[93] Esto fue puesto de relieve, con toda razón, por A. Weiser, *Glaube und Geschichte im AT*, 1931, pp. 24ss.

XVI

PUESTO DEL HOMBRE EN LA CREACION

I. PECULIAR DIGNIDAD DEL HOMBRE FRENTE A LAS DEMÁS CRIATURAS

1. *Testimonios indirectos*

Israel, al igual que otros pueblos, tiene la convicción de que el hombre ocupa un lugar especial dentro de la naturaleza que lo rodea. Así puede verse principalmente en la idea de que al menos ciertos ámbitos de la naturaleza están sometidos a un orden y leyes propios, que el hombre debe reconocer y que no puede controlar a su antojo. Respaldados la mayoría de las veces por el poder suprasensible oculto tras ellos y separados del trato común gracias a los oportunos tabúes, tales ámbitos suscitaron desde muy pronto en el hombre la sospecha de una naturaleza que no mantenía con él lazos claros de afinidad, sino que se mostraba dotada de sus propios mecanismos de defensa y sus propias leyes. En el caso de Israel, al combinarse esta idea con la fe en un Dios cuyo señorío alcanza en forma efectiva tanto a la historia como a la naturaleza, esas ordenanzas que limitaban la acción humana pasaron a formar parte de las condiciones fijadas por la acción creadora y dieron al respeto obediente del hombre el carácter de sometimiento a la voluntad personal del Creador. Incorporados después a la ley de la nación [1], constituyeron parte integrante del orden social —vinculado a la historia— del pueblo de Dios y, al inculcar determinados deberes para con la naturaleza, llevaron al reconocimiento de un orden cósmico natural que el hombre tenía que respetar precisamente en cuanto súbdito del Dios de la alianza y miembro del pueblo escogido. Y así, merced a su asociación con Dios, cobran importancia y sentido para el hombre la dis-

[1] Ex 23, 19; 34, 26; Dt 22, 9ss; Lv 19, 19; 22, 24s.27s; cf. la prohibición de la mutilación (Dt 23, 2) y las leyes de protección a los animales (Dt 22, 6s; Prov 12, 10).

tancia de la naturaleza, su carácter extraño y su "alteridad". El hombre se sitúa frente a la naturaleza autónoma precisamente en su condición de llamado por Dios. Esta forma de entender las relaciones con la naturaleza como una actividad personal radica en la concesión de Canaán como heredad divina. Al condicionar la posesión de la tierra a la fidelidad a la alianza[2], Dios incluye la relación con la naturaleza en la esfera de la conducta responsable del hombre, haciéndolo consciente de su especial posición dentro del mundo de las criaturas. Por su pecado queda manchada[3] la tierra y ella misma vomita fuera al pueblo que ha sido infiel a su responsabilidad moral[4].

En este mismo sentido operó el hecho de que la fe se centrara en un Dios único; así se excluía con una lógica cada vez mayor la posibilidad de reconocer en la naturaleza o en cualquier otra cosa una divinidad que no fuera Yahvé. Del mismo modo que en su forma de dirigir la historia se experimentaba el carácter exclusivo de la voluntad de Yahvé, así también se convirtió en súbdita suya a la naturaleza[5]. Esta desdivinización no sólo liberó a Israel de prácticas cultuales que suelen degenerar en un intento de unión mística con las fuerzas de la naturaleza mediante aberraciones sexuales y la devoción a ídolos muertos[6], sino que además abrió sus ojos para comprender que el abismo entre el hombre y la naturaleza estaba enraizado en lo más profundo de su ser espiritual y personal. De ahí que, por un lado, le resultara imposible al hombre encontrar entre los seres de la naturaleza uno de su categoría y que, además, adquiriera en su relación con Dios la gozosa conciencia de su dignidad de yo personal responsable. Al igual que Dios no es una fuerza de la naturaleza, sino el Señor viviente que sólo se relaciona con el hombre por la comunión de la palabra, así el hombre se autodescubre como superior a todas las cosas y fuerzas naturales, como el totalmente otro, como un ser cuya esencia y condición sólo encuentran garantía en Dios.

[2] Cf. el relato de los exploradores (Nm 13s), la exclusión de Moisés de la toma de posesión de la tierra (Dt 34, 4), la conexión entre aflicción y apostasía y la maldición de los infieles en el canto de Débora (Jue 5, 8.23), la atmósfera de los ciclos de Samuel y Saúl, el énfasis con que el Deuteronomio insiste en la posesión de la tierra como prueba de la auténtica bendición de Yahvé para el verdadero pueblo de Dios y las leyes sobre el sábado y el año de jubileo (Lv 25, 4ss; Ex 23, 10s).

[3] Dt 24, 4; Jr 2, 7; 3, 1s.9; 16, 18; Ez 36, 17s; Lv 18, 25. 27; Esd 9, 11.

[4] Lv 18, 25-28; 20, 22.

[5] Cf. I, p. 170.

[6] Am 2, 7; Os 4, 14; 1 Re 15, 12; 22, 47; Dt 23, 18, etc. Entra aquí también la prohibición de la bestialidad (Ex 22, 18; Dt 27, 21; Lv 18, 23, 20, 15s). Sobre la lucha contra el culto de objetos sagrados cf. Os 13, 2; Jr 2, 27; Is 44, 17ss.

2. *Formulaciones directas*

a) Este sentido del puesto privilegiado del hombre dentro del mundo de lo creado, alimentado por la ley y la historia, encuentra una formulación sumaria plenamente consciente en los dos relatos de la creación y en el himno a la naturaleza de Sal 8. Los tres testimonios coinciden en considerar al hombre como la criatura preferida de Dios, a la que el Creador ha asignado, por eso mismo, el puesto de príncipe de este mundo. Pero los tres textos razonan esa situación de privilegio de modo diferente. Se acercan mucho entre sí Sal 8 y Gn 2 cuando resaltan de forma especial *la diferencia de poder que hay entre el hombre y las criaturas.* Se trata, claramente, de la forma de ver predominante en la mentalidad general del antiguo Israel. Dentro de eso, el salmo 8 nos presenta la versión más ingenua, al atribuir la posición del hombre sencillamente a la soberana voluntad del Dios todopoderoso, situándola así fuera de toda discusión: igual que Dios es el rey del universo celestial, el hombre es, en representación suya, el rey colmado de gloria y honor del mundo terrenal y, por eso, sólo es un poco inferior a los seres celestiales. También presenta un carácter antiguo este poco reparo en equiparar el hombre a los *'elōhīm*, de los que no se diferencia más que en cierto grado[7]. El casi arrogante sentido de poder y el ingenuo deleite en las cosas de que el hombre es capaz, tal como aparecen en la descripción entusiasta de su reinado[8], recuerdan el sentimiento de autoconfianza propio del hombre antiguo[9], y su única diferencia con respecto a éste es que van acompañados de una profundísima reverencia ante el Señor omnipotente de la creación. Al investir de la dignidad real a una lábil y nula criatura, que de por sí no serviría más que para testimoniar la total impotencia de lo creado, este Señor no hace sino mostrar de forma más palmaria su propia libertad y autoridad. Dado que el poder incomprensible y maravilloso de Dios es la única base del sentimiento humano de autoconfianza, surge en forma aún más clara el sentido de la posición de privilegio del hombre en contraste con los cuerpos que centellean en el espacio celeste. Tenemos, pues, que lo que determina la propia estima del

[7] Esto sólo bastaría para no querer interpretar el salmo como si dependiera de Gn 1 (Duhm, Kittel, etc.). La semejanza del hombre con unos *'elōhīm* inferiores es cosa muy distinta del ser creado a imagen de Dios, e identificar la primacía que de ahí deriva con el señorío sobre la tierra es cosa mucho más simplista que atribuir dicho señorío a una bendición especial que, sencillamente, se lo añade, como un *accidens,* al carácter del hombre de ser imagen de Dios. También Gunkel se inclina a datarlo en época preexílica.

[8] Vv 7-9.

[9] No es raro ver comparada esta descripción con el himno de Sófocles al poder del hombre en *Antígona.*

hombre es, en último término, un factor espiritual: la convicción de tener con Dios una relación de la que no es digna ninguna otra criatura.

b) Todavía más claro aparece esto mismo en el relato de la creación del Yahvista, cuando el autor describe cómo se convierte el hombre en un ser vivo. Resalta con énfasis particular el hecho de que la vida es un regalo divino, que Dios concede de forma directa *insuflando* la *nišmat ḥayyīm,* el soplo de vida [10]. Ciertamente, también la vida de los demás seres vivos procede de este soplo de vida divino [11] y los animales aparecen, igual que el hombre, como *nefeš ḥayyāh* [12]. Pero es clara la intención del narrador de subrayar el fenómeno del hombre, ya que sólo en su caso relata la transmisión directa del soplo divino. Mientras que los animales y su vida son obra, por decirlo así, del soplo divino general que atraviesa toda la naturaleza, o sea, que sólo participan de la vida como especie, el hombre recibe su vida de un acto especial de Dios y aparece así tratado como un yo espiritual independiente, al que se reconoce una relación con Dios más estrecha que al animal. Lo que decimos queda confirmado por el desarrollo ulterior del relato, donde todo tiende a demostrar que el hombre es superior al mundo animal, ya que él, con su acto de poner nombre, es capaz de interpretar la naturaleza misma de las criaturas. Sólo en un ser parecido a él puede encontrar un complemento digno. Cierto que no se ha borrado del todo la forma mítica de las antiguas tradiciones: la mujer no aparece junto al hombre hasta después de un nuevo acto de creación. Pero su puesto de *'ēzer k*^{e}*negdō* o ayuda adecuada a él, es el fundamento de una relación tú-yo, que sitúa al hombre, esencialmente, por encima del nivel del animal y hace que su naturaleza sólo esté acabada en asociación con otro igual. Con tal fin se le reconoce al hombre incluso el derecho de posponer los lazos de la sangre a esta nueva comunidad, quedando así debilitada la ordenación patriarcal de la familia como sus rígidos imperativos de *pietas.* Esta valoración de las relaciones entre los sexos, tan distinta de la concepción antigua de la mujer como instrumento de placer y medio de procreación, eleva tanto al varón como a la mujer, en cuanto únicos seres capaces de vida individual, por encima del resto de la creación, y los sitúa al mismo nivel de Dios. De acuerdo con eso, el hombre aparece en la cúspide de todo lo creado: a él se da el encargo de guardar el paraíso.

c) La misma orientación siguen las afirmaciones del primer relato de la creación de Gn 1, sólo que aquí se llega ya a formular conceptos teológicos. Y precisamente, la expresión "imagen de Dios" resume todo lo que el autor sacerdotal dice sobre la dignidad que el hombre tiene recibida

[10] Gn 2, 7.
[11] Cf. cap. XIII, A, I: "El espíritu de Dios como principio de vida."
[12] Gn 2, 19.

de Dios [13]. En el primitivo relato israelita que ahí subyace, la *ṣelem* *'*^{e}*lōhīm,* imagen de Dios, debió de imaginarse de una forma absolutamente concreta. Así lo sugieren no sólo los relatos de apariciones divinas en forma humana [14], sino también las narraciones de la creación del hombre procedentes del ámbito cultural babilónico, que muchas veces apuntan a una semejanza corporal [15].

Además, tal como han demostrado con meritoria claridad Humbert [16] y Köhler [17], el término que el autor emplea para significar la similitud con Dios, *ṣelem,* señala literalmente en esa misma dirección. En efecto, esta palabra significa una estatua, una representación plástica, y también una imagen bidimensional o un dibujo. Por tanto, si el hombre es creado *b*^{e}*ṣelem* *'*^{e}*lōhīm,* a imagen de Dios [18], originariamente se quería decir que la forma externa del hombre era una copia de la de Dios, y aspectos principales de esa semejanza se manifestaban en el porte y el paso erguidos del mismo [19]. Que esta idea fuera original del narrador sacerdotal (Köhler) es del todo improbable; como muchas otras cosas, entra en su relato a partir de tradiciones más antiguas, cuya existencia viene atestiguada por las narraciones babilónicas antes mencionadas. Lo que decimos aparece además corroborado por otro hecho: no le parece al autor que la palabra más importante (*ṣelem*) describa suficientemente la imagen del hombre que él tiene en la cabeza, y por eso se apresura a definirla más. Al añadir *kidmūtēnū,* el significado de *b*^{e}*ṣalmēnū* queda a la vez limitado y debilitado. Esta forma abstracta de la raíz *dmh* significa "semejanza" o "similitud"; añadida como una determinación explicativa, su función es descartar la idea de una verdadera copia de Dios, reduciendo el concepto a una semejanza. Para ilustrar este empleo de *d*^{e}*mūt* es provechoso recurrir a Ezequiel, cuyo vocabulario suele tener muchos puntos de contacto con el autor sacerdotal: utiliza el término para subrayar la correspondencia simplemente aproximativa entre su descripción del Señor universal entronizado (en el cap. 1) y la realidad, ya que, al explicarnos cómo son las figuras mixomorfas de los que sostienen

[13] Gn, 1, 26s.
[14] Cf. pp. 30s.
[15] Esto vale, sobre todo, para la liturgia sumeria de la diosa Nintu de Kis (que se encuentra en A. Jeremias, HAOG^{s}, p. 88), la cual crea un ser masculino a imagen del dios Assirgi y otro femenino a imagen propia. En este mismo sentido hay que interpretar la creación de Enkidu en la epopeya de Guilgamés (I, pp. 30s), como un ser igual a Anu.
[16] *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse,* 1940, pp. 153ss.
[17] *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26,* "Theol. Ztschr." 4 (1948), 16ss.
[18] Se trata del *bēt* normativo y no del *bēt* de esencia.
[19] Así Köhler, *op. cit.,* pp. 19s.

el trono y del Dios que aparece sobre ellas, intercala continuamente la palama *d^emūt* en el sentido de "algo parecido a...". Por este procedimiento todo queda "en el plano de lo no sensible, de lo espiritual, de lo que sólo en imágenes puede captarse, de lo que es a la vez irreal y más que real" (Köhler). También en otros contextos la expresión sirve para "suavizar el grado de semejanza" (Köhler)[20]. Esto nos indica que el escritor sacerdotal no quiso entender *ṣelem* como una mera copia de la figura externa de Dios, sino que al escribir "copia o imagen" pensaba en algo que sólo podía expresarse por aproximación, en una correspondencia entre el hombre y Dios que sólo impropiamente podía reflejarse diciendo que el hombre estaba dotado de la condición de imagen de Dios. Por eso en Gn 5, 1, donde vuelve a aludir a la creación del hombre, se contenta con la palabra *d^emūt,* dejando la de *ṣelem.*

De hecho, el campo semántico de "imagen" era susceptible de semejante ampliación. Así, en babilonio aparece con el sentido de forma fenoménica o representación, de sustituto o equivalente, y además puede ser reemplazado por el término *sikru,* "nombre en el sentido de esencia"[21]. En esta misma línea habrá que ver la espiritualización que el escritor sacerdotal tiene en su mente[22], porque está de acuerdo con los perfiles todos de su genio: él, que pretende resaltar como ningún otro, tanto en este pasaje como en el resto de su relato, el carácter absolutamente trascendente del ser divino, que incluso en las teofanías evita todo antropomorfismo y no reconoce ninguna clase de ángel como mediador entre Dios y el hombre, sencillamente porque rehúsa con todo rigor degradar la esfera divina al ámbito de lo creado, no podía hablar alegremente de una copia corporal de Dios. Se veía obligado a concebir *ṣelem* en un sentido más amplio, para pasar del plano de la imagen material al de la similitud analógica[23]. El paso

[20] Cf. 2 Re 16, 10; 2 Cr 4, 3; Dn 10, 16.

[21] Véanse los argumentos en J. Hehn, *Zum Terminus "Bild Gottes"*, en *Sachau-Festschrift,* 1915, pp. 41ss.

[22] Así pues, la suavización que el Sacerdotal opera en el término antiguo no podemos definirla, con Köhler, diciendo que los hombres fueron creados con la figura (erguida) de Dios, mas no totalmente, sino sólo en la medida suficiente para que parecieran tener esa figura. Semejantes distinciones no cuadran a un término tan claro.

[23] Hay quien pasa por alto estos hechos y prefiere defender, apoyándose en la mera filología, que P no pretende apuntar más que la simple similitud corporal entre Dios y el hombre. La razón que le mueve es el horror a lo que se llama "traspasar niveles", horror que le hace mirar con desconfianza cualquier refundición creadora de las herencias culturales. Acudir a las teofanías y antropomorfismos del Antiguo Testamento para justificar una interpretación física del *ṣelem ʾ^elōhīm,* si bien ésta puede caber dentro del significado originario del término (cf. p. 129), nada diría sobre su empleo en P, ya que aquí no se omite esa clase de afirmaciones sobre Dios por casualidad, sino a sabiendas de su insuficiencia.

le fue facilitado por el modo israelita de entender la naturaleza humana, en el que el cuerpo era la forma de expresión de la vida psíquica. La mentalidad israelita no conoce la separación entre cuerpo y espíritu: el hombre *no tiene* un cuerpo y un alma, sino que *es* las dos cosas a la vez[24]. Y así, al decir del cuerpo humano que es *ṣelem ʾ^elōhīm,* era posible resaltar como aspecto verdaderamente importante su función de vehículo de vida espiritual y personal.

Para interpretar el término *ṣelem* no con el significado de semejanza, sino con el de correspondencia espiritual, el autor sacerdotal nos ofrece otras pruebas aparte del uso de *d^emūt.* En primer lugar está el hecho de elegir el sufijo del plural para la declaración tan importante de "hagamos al hombre a *nuestra* imagen". Sea que el plural de la frase se explique como una invitación dirigida a la corte celestial que rodea a Dios[25], sea que, habida cuenta de la ausencia de ese uso en P, se prefiera decir que se trata de un plural de deliberación con uno mismo[26] o de reflexión[27], sea que en esta "suavización" del yo en "nosotros" se quiera ver expresada la unificación personalizada de una multitud de potencias[28] o, finalmente, que se admita que P emplea el lenguaje vulgar que sustituye el "yo" por un impersonal o un "nosotros" y que lo hace para evitar un uso prematuro de la primera persona[29], la verdad es que lo de crear "a nuestra imagen" en lugar de "a mi imagen" es un medio de eludir una conexión excesivamente estricta con la figura propia de Dios[30] y de convertir la concepción ingenuamente materialista de los tiempos antiguos en una correspondencia indefinida entre el ser de Dios y el ser humano[31].

Esta misma línea sigue la forma en que el autor sacerdotal nos habla de

[24] Cf. el apartado II de este capítulo: "Partes constitutivas del cuerpo humano". Esta misma idea ha sido puesta de relieve recientemente por J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT,* 1959.

[25] Así se ha expresado recientemente A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahves,* 1953, p. 352.

[26] Cf. H. Holzinger, *ad locum,* en Kautzsch-Bertholet, *Die heilige Schrift des AT,* 1922⁴.

[27] Cf. F. Horst, *Face to Face, The Biblical Doctrine of the Image of God,* "Interpretation" 4 (1950) 259ss.

[28] A. Dillmann, *Die Genesis,* 1892⁶, *ad locum.* Esta interpretación está muy cerca de la antigua idea trinitaria que K. Barth ha resucitado de forma original suponiendo que de quien se habla es de un Dios que, siendo uno, lleva en sí la diferencia entre un yo y un tú (*Kirchliche Dogmatik,* III, 1, pp. 215s.).

[29] L. Köhler, *op. cit.,* p. 22.

[30] Así también, W. Baumgartner.

[31] Esto es tanto más comprensible cuanto que está bien claro que el pensamiento pagano, a propósito de la creación del hombre, vincula el prototipo divino a la diferenciación sexual del ser humano. En la liturgia sumeria antes mencionada, el varón es creado a imagen del dios y la mujer a imagen de la diosa.

la transmisión de la imagen de Dios de Adán a su hijo Set[32]. Su insistencia en que Set fue engendrado a semejanza y conforme a la imagen de su padre, colocando *d^emūt* en primer lugar, no puede deberse a una casualidad, sino que, tratándose como se trata de un estilista atento al detalle, la inversión de términos obedecería a la intención de apartar al lector de toda idea de semejanza puramente corporal —que, al darse también entre padres y crías del mundo animal, no puede considerarse como algo especialmente maravilloso— hacia una definición espiritual de la imagen humana, en la que se resume lo propiamente humano. Así lo corrobora la forma en que el autor explica la inviolabilidad de la vida humana en comparación con la del animal[33]. Al aducir como motivo de la protección divina del hombre el hecho de que sea *ṣelem ʾ^elōhīm,* está claro que el autor no piensa principalmente, o ni siquiera en absoluto, en la diferencia entre el cuerpo animal y el humano, sino en la totalidad físico-espiritual de la existencia humana, que lleva en sí el sello de un tipo de vida esencialmente diferente y hace así referencia a su Creador.

Así pues, para definir correctamente el contenido de *ṣelem ʾ^elōhīm* no podemos conformarnos con los datos lexicográficos, sino que tenemos que preguntarnos, antes que nada, cómo se había revelado al autor sacerdotal la naturaleza divina. Ahora bien, su relato cuida todos los detalles para presentárnosla desde la primera línea como una voluntad consciente y autárquica que se va revelando cada vez más claramente en una creación sin resistencias e intencionada por medio de la palabra. El carácter personal de Dios[34], eso que Israel había reconocido como la característica principal de la naturaleza divina gracias a la manifestación del mismo Dios en la alianza, y que había ido comprendiendo de modo cada vez más profundo en la experiencia histórica de su soberanía, el autor sacerdotal sabe revivirlo con colores llamativos como la fuerza determinante de la creación. A la luz de la posición asignada al hombre dentro del cosmos, el Creador aparece como un tú personal que se revela con el fin de lograr una comunión con su más noble criatura; y de este tú personal recibe su sello todo lo que tiene rostro humano. Cuando se dice que el hombre ha sido creado a semejanza de su imagen, no puede significar sino que también la nota distintiva de su naturaleza es el carácter de persona. El participa del ser personal de Dios; en cuanto ser capaz de autoconciencia y autodeterminación, está abierto a la conversación divina y puede tener una conducta responsable. Este carácter personal impregna la totalidad de su existencia físico-espiritual; es el resumen de todo lo humano, lo que distingue al hombre de las demás criaturas.

[32] Gn 5, 3.
[33] Gn 9, 6.
[34] Cf. lo que se ha dicho al respecto en el vol. I, pp. 189ss.

La importancia de esta nota fundamental de la naturaleza humana queda subrayada, además, por su carácter universal. Si tanto el varón como la mujer salen de la mano de Dios y son creados igualmente a su imagen, la diferencia de sexos nada significa ante Dios. Estamos, así, lejos de las fábulas de los antiguos relatos de creación que hablaban de cambios o de fusión de los distintivos sexuales masculinos y femeninos en las primeras criaturas; de este modo, se elimina toda ambigüedad en la relación entre los sexos[35]. Al mismo tiempo, pierde toda justificación el desprecio de lo femenino como algo de menos valor, casi cercano ya a lo animal. La relación entre el varón y la mujer se apoya en la misma base que la del hombre y Dios: su encuentro como seres personales lleva a una convivencia de mutua cooperación que halla fuerza en su común encuentro con Dios[36].

La conexión de la creación del hombre a imagen de Dios con la situación de dominio del hombre dentro del mundo de las criaturas es bastante menos directa. En la frase en que se expresa la decisión divina de crear al hombre, ese dominio se menciona como una consecuencia de la relación especialmente familiar que esta criatura tendrá con su Creador, pero después, en la exposición detallada del plan divino, aparece como algo bien diferenciado de esta relación, que tiene que ser objeto de una especial bendición divina[37]. El sometimiento de la tierra y el dominio de sus criaturas son común tarea universal del género humano, y en su cumplimiento se ha de hacer visible la naturaleza especial del hombre, ya que ello lo convierte en el representante responsable del Dios, Señor del universo. Se ha dicho, con razón, que estas breves palabras encierran todo un programa

[35] A pesar de la claridad con que se expresa este pasaje, alguien ha dicho que en Gn 1, 27 se habla de un único ser bisexuado, de un andrógino (F. Schwolly, A. f. R., IX [1906] 172ss), tal como parece ser el caso en el relato de la creación de Berosu (cf. AOT[2], p. 137). Pero hay que tener en cuenta que la traducción de 1, 27c por "hombre y mujer *lo creó*", aparte de deberse a una enmienda textual caprichosa (*ʾōtō* en lugar *de ʾotām*), desconoce el significado de los términos *zākār* y *n^eqēbah*, los cuales, en ulteriores pasajes del Sacerdotal, no se refieren a las cualidades "masculina" y "femenina", sino, de forma muy concreta, a la parte masculina y femenina de la especie (cf. Gn 17, 10ss; Ex 12, 48; Lv 6, 11, etc.). Por eso el intento de encontrar aquí reliquias mitológicas ha sido generalmente abandonado. De todos modos, nuestro texto no ofrece base alguna para las especulaciones del judaísmo tardío sobre la naturaleza andrógina de Adán (Böklen, *Adam und Kain,* en *Myth Bibl.* I, 2.3; E. Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbild des Talmud und Midrasch,* 1907, p. 100; cf. E. König, *Genesis* 2.3, *ad locum*).

[36] Así también F. Horst, *op. cit.,* pp. 266-268 y J. J. Stamm, *op. cit.,* pp. 19s.

[37] Por eso resulta imposible decir, con los exegetas antiguos (cf. H. Holzinger, *Genesis,* 1898, p. 12, y también Lutero), que la semejanza del hombre con Dios se reduce a su soberanía. Aquí está la clara diferencia de este pasaje con respecto a Sal, cf. pp. 127s.

de la historia cultural de la humanidad [38]. Es verdad, y ese programa es tanto más valioso cuanto que no excluye, sino que incluye, un reconocimiento visible del valor del trabajo. Al distribuir el autor toda la actividad creadora a lo largo de una semana, concluyendo con un día de descanso —que se convierte así en un precepto permanente— [39], atribuye a una decisión divina primigenia la creencia de que el hombre no está en la tierra sólo para una vida placentera y sin preocupaciones, tal como dicen numerosos mitos sobre los primeros tiempos de la humanidad, sino que ha de desarrollar sus aptitudes y potencias mediante un trabajo útil, en el cual posee un trasunto de la actividad creadora y de la alegría del mismo Dios. El trabajo no es, pues, como solía considerarse en la Antigüedad, una maldición o la suerte miserable del esclavo, sino una tarea asignada al hombre por Dios mismo. Por otra parte, el día de descanso tiende a hacer consciente al hombre de que no está encadenado al trabajo en una servidumbre inacabable, sino que, al igual que Dios, puede disfrutar con sus obras. También con relación al trabajo ha de ser señor, y no caer en la situación de esclavo.

Como cosa claramente diferente de su carácter de imagen de Dios, se habla de la capacidad de procrear concedida al hombre, por la que ha de tomar posesión de la tierra. Igual que a los animales, también a él se le concede esta capacidad mediante una bendición especial. De este modo queda ensalzada como un gran don divino, frente al que no caben ni la denigración ascética ni la posibilidad de una divinización de esta facultad. Es un regalo divino, ciertamente; pero no un signo de la semejanza del hombre con Dios en el que aquél pueda reconocer su parentesco con la divinidad y controlar un poder divino. De esta forma se estigmatiza, como una torpe desfiguración de la voluntad del Creador, el intento de mezclar la sexualidad en la relación con Dios, una aberración de la mayoría de las religiones agrícolas y con la que Israel se encontró al entrar en contacto con el mundo religioso cananeo [40].

Por otra parte, como consecuencia del peculiar carácter creador que se reconoce a todos los hombres por igual y que todos heredan sin distinción [41], las diferencias nacionales y raciales, de tanto significado para la mentalidad antigua [42], carecen de importancia en el Antiguo Testamento. El no sabe de razas inferiores, por principio, e indignas de ser llamadas humanas. Cierto que el Antiguo Testamento reconoce, sin más diferencias

[38] H. Gunkel, *Genesis* 3, 1910, p. 113.

[39] Gn 2, 1-3.

[40] Cf. al respecto las acertadas reflexiones de W. Zimmerli, *I. Mos* 1-11, *Die Urgeschichte*, I, 1943, pp. 86ss.

[41] Cf. p. 132.

[42] Piénsese en el abismo insalvable que había entre griegos y bárbaros en el mundo helénico.

entre razas, entre sus aptitudes y sinos, pero no deja lugar alguno para el orgullo o la petulancia raciales: todas son iguales ante Dios su Creador, y la suerte de cada una se decide por su actitud ante él. No está esto en contradicción con el énfasis con que se habla en muchos lugares del Antiguo Testamento del puesto privilegiado de Israel: es un puesto histórico y no de principio, y se atribuye a una acción de Dios y no a la presencia de valores especiales en la naturaleza y constitución de Israel.

Por lo que hemos dicho queda claro que, cuando se habla de que el hombre es imagen de Dios, no puede entenderse como si se tratara de una cualidad concedida al hombre, de un elemento especial añadido a la naturaleza humana [43], como las potencias del alma, la razón, el sentido de lo eterno, lo bueno y lo verdadero como la inteligencia y la inmortalidad [44]. Tampoco es admisible referir *ṣelem* a una realidad y *dᵉmūs* a otra distinta: a la semejanza física y espiritual del hombre con Dios [45], por ejemplo, o a la razón y la libertad por una parte y a la perfección ética por otra [46]. Y lo mismo hay que decir de una interpretación que tuvo enorme importancia en la teología dogmática: "a imagen y semejanza de Dios" se referiría a una especial perfección moral o *iustitia originalis* del primer hombre, perdida con el pecado. Esta idea encierra parte de verdad, en la medida en que nuestro concepto de persona, en cuanto tal, implica una capacidad de juicio moral que se revela en el sentido de responsabilidad. Pero esto no constituye más que un presupuesto de la conducta moral; no es ella misma. Para ver lo lejos que está tal idea de la mente de nuestro narrador basta observar que, para él, el privilegio de ser portador de la imagen divina jamás lo perdió el hombre, sino que constituye en todo momento la base de su especial situación con respecto a los animales [47].

[43] Dada mi insistencia en que el cuerpo es vehículo de vida espiritual y personal y que es la totalidad de la existencia humana la que lleva en sí la imagen divina, no se entiende bien que se malinterpreten mis reflexiones en este sentido, como hace J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, 1959, p. 8.

[44] Cf. A. Dillmann, *Die Genesis*, 1892, pp. 32s; E. König, *Theologie* 3.4, pp. 214ss.

[45] O. Procksch, *Die Genesis* 2.3, pp. 448s.

[46] Así lo afirma la teología católica tal como lo formuló el Tridentino.

[47] La interpretación que aquí damos del *ṣelem ʾᵉlōhīm* coincide con la propuesta por K. Barth (*Kirchliche Dogmatik*, III, 1, 1945, pp. 205ss) en un punto decisivo: en el énfasis con que se afirma que el hombre, en cuanto portador de la imagen divina, es un ser "al que Dios se dirige como a un tú y que puede responder como un yo" (op. cit., p. 225). En cambio, cuando, en razón de su peculiar interpretación del plural de Gn 1, 26 (cf., nota 28), conecta la imagen divina primitiva con la relación tú-yo, ejemplificada por la confrontación y ayuda mutua del hombre y la mujer (*op. cit.*, p. 208), cuando concibe *selem* y *dᵉmūt* en el sentido de arquetipo y modelo, respectivamente, y desarrolla una *analogia relationis* entre la existencia humana y la dinámica interna

Así pues, para el desarrollo de una doctrina dogmática sobre el estado original del hombre no debería recurrirse al hecho de que está dotado de la *imago Dei*[48]. Por otra parte, el pasaje que comentamos cobra toda su importancia en relación con el problema de una revelación universal. En efecto, la preeminencia del hombre con respecto a toda otra criatura lo hace estar, incluso como pecador, en una especial relación con Dios: a él llega la voz —de juicio o de misericordia— del Señor, de cuya imagen está revestido y está llamado a la responsabilidad. Esto tiene consecuencias decisivas para los conceptos de pecado y redención[49]. A este respecto hay que tener, con todo, en cuenta que, junto a los pasajes neotestamentarios, que se limitan a seguir a Gn 1, 26 al describir al hombre como portador de la *imago Dei* (Sant 3, 9 y en un sentido más amplio Hch 17, 28), hay otros que consideran que tal imagen no se da todavía o no se da ya en el pecador, y entienden la redención como su restauración[50]. Esto tiene una relación clarísima con el hecho de que, en el sentido más profundo del concepto, Cristo sea descrito como la manifestación directa de la imagen de Dios[51], de la que los demás hombres sólo participan en una aproximación analógica al original. Por eso la esperanza de Pablo tiende a una conformación de nuestro ser con la imagen del Hijo de Dios[52] y, consiguientemente, a una nueva gloria de los redimidos —desconocida en el Antiguo Testamento—, que los convierte en εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ [53].

La importancia del pensador sacerdotal queda testimoniada por el hecho de que ningún otro autor veterotestamentario alcanzó las cimas de su concepción, ni se intentó nunca un ulterior desarrollo de la misma; sólo en los libros deuterocanónicos se darán ensayos de una interpretación erudita de esa semejanza e imagen de Dios[54]. De todos modos, hay que

de la naturaleza divina, sus afirmaciones sobre el relato de la creación carecen ya de base filológica y nada tienen que ver con la imagen de Dios que normalmente nos presenta el pensador sacerdotal (cf. al respecto la cuidadosa crítica de J. J. Stamm, *Die Imago-Lehre von K. Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, en *Antwort. Festchrift für K. Barth*, 1956, pp. 84ss, y *Die Gottenbenbildlichkeit im AT*, 1959).

[48] F. K. Schumann ha señalado con vigor cómo esta utilización de Gn 1, 26 ofrece dificultades dogmáticas incluso en su aplicación tan extendida a la *iustitia originalis* (*Imago Dei. Beiträge zur Theologischen Anthropologie*, 1932, pp. 173s).

[49] Cf. al respecto E. Brunner, *Natur und Gnade*, 1934; P. Althaus, *Urofenbarung*, en "Luthertum" 1935, pp. 4ss, y nuestras propias reflexiones en el cap. XXIII: "Pecado y perdón".

[50] Col 3, 10; Ef 4, 24; Rom 8, 29.

[51] εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Cor 4, 4; Col 1, 15); χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Heb 1, 3).

[52] Rom 8, 29; 1 Cor 15, 49.

[53] 1 Cor 11, 7.

[54] Eclo 17, 3ss; Sab 2, 23.

decir que esta concepción no es la idea luminosa e irrepetible de una cabeza brillante, sino que resume de la forma más eficaz los juicios religiosos que aparecen a lo largo del Antiguo Testamento sobre el hombre como criatura de Dios.

A continuación nos detendremos en el análisis de un nuevo aspecto de la imagen veterotestamentaria del hombre: la concepción de su estructura psíquica.

II. Partes constitutivas del ser humano

Diferenciar en el ser humano un aspecto espiritual, interior, y otro corporal, tal como aparece en los dos relatos de la creación, no es sólo una opinión peculiar de estos relatos, sino un elemento constitutivo de toda la visión veterotestamentaria del hombre. Aun prescindiendo de las afirmaciones sobre ese doble aspecto del ser humano[55], encontramos por doquier la idea de que, por una parte, el hombre está hecho de materia terrestre, que es polvo y ceniza[56], mientras que, por otra, puede presentar como suya una potencialidad espiritual que lo convierte en un yo consciente. Este segundo aspecto, el espiritual, se designa con toda una serie de expresiones que lo presentan desde puntos de vista diferentes. Una de las denominaciones más usuales es la de ***rūaḥ***.

1. *El espíritu individual del hombre (rūaḥ)*

Ya hemos indicado que el espíritu individual del hombre designado por *rūaḥ*, ha de distinguirse claramente del concepto de espíritu de Dios[57]. El nuevo significado del término está indudablemente en relación con la consideración de toda vida terrena como una derivación de esa fuerza vital divina, supraindividual, que, como soplo de Dios, atraviesa toda la creación. Pero, aunque en este sentido el *rūaḥ* se presentaba al hombre como una realidad superior a él y no sometida a su control, al referirse

[55] Sal 90, 3; 146, 4; Job 4, 19; 10, 9; 33, 6; 34, 14s; Ecl 12, 7.

[56] Gn 18, 27; Sal 103, 14; lo más generalizado ha sido derivar *'ādām* de *'adāmāh*, con lo que el hombre quedaría descrito como nacido de la tierra (así todavía Ed. König, *Genesis*, 1925[2.3], pp. 158s; *Theologie*[3.4], pp. 210s). Pero más bien hay que pensar, con L. Rost (*Die Bezeinchnung für Land und Volk im AT*, en *Proeksche Festschrift*, 1934, pp. 125ss), en una raíz común de ambos vocablos, cuyo significado fundamental haría referencia al color rojizo oscuro. Comparable con la descripción del hombre como "polvo y ceniza" es su designación como *bāśār*, "carne", que pone de relieve la debilidad de su naturaleza terrena (Gn 6, 3.12; Is 31, 3; 40, 5s; Jr 45, 5; Sal 56, 5).

[57] Véase p. 57, nota 10.

a la energía vital presente en él mismo, el hombre podía hablar de "su" *rūaḥ* y atribuir alteraciones graves de su estado físico o psíquico a un deterioro o disminución de este *rūaḥ*[58], o explicarlas como desasosiego o perturbación de un elemento vital propio de este espíritu. Es verdad que en un primer momento el *rūaḥ* siguió siendo algo independiente de la subjetividad humana, puesto que en todos esos casos se trata de fuertes influencias externas que operan en el hombre y lo dominan; pero, al pasar su influencia de los estados físicos a los psíquicos, se inicia un proceso por el que *rūaḥ* llega a emplearse como un término psicológico. Cierta unión del aspecto físico y vital con el espiritual estaba sugerida por el hecho de que una sensación espiritual fuerte tenía su traducción física: ademanes bruscos, mejillas sonrojadas, latidos fuertes del corazón, etc. Así, la amenazadora animadversión de los efraimitas contra Gedeón es llamada *rūaḥ* y, cuando se quiere expresar de forma plástica la bonanza de unas energías vitales previamente desatadas, se recurre al verbo *rāfāh,* "dormirse, echarse" [59]. La inquietud atormentadora que sufre el faraón a causa de sus tenebrosos sueños se describe diciendo que su espíritu "era empujado" [60], y cualquier revuelta nacional se atribuye a un desasosiego de los espíritus, que, como las aguas de un estanque, se agitan contra las paredes que las contienen. Cuando Ajab se echa en su lecho, lleno de irritación y disgusto porque ha sido rechazada su oferta a Nabot, y se niega a comer, su actitud se explica acudiendo a la tozudez y rebelión de su *rūaḥ* [61]. Así pues, con el elemento del *rūaḥ* se asocian preferentemente emociones que pueden más que el hombre y le hacen actuar en contra de su manera habitual de ser [62].

Posteriormente, con una mejor comprensión de la autonomía y unidad de la vida psíquica, en virtud de una generalización simplista, de esa descripción de ciertas mociones psíquicas como manifestaciones del *rūaḥ* presente en el hombre se pasó a convertirlo en responsable de *todos* los afectos humanos y a considerarlo incluso como el *órgano de la vida psíquica.* A partir de Ezequiel se observa ya este uso extensivo de *rūaḥ* como factor principal de la psicología humana; debió de aparecer, por tanto, a finales de la época monárquica. Así Ezequiel habla de *ma'ᵃlōt rūḥᵃkem,* "las cosas que emergen en vuestro espíritu", para designar los planes secretos de sus adversarios [63]. Y cuando quiere describir la nueva condición interior de la humanidad en los tiempos mesiánicos, no sólo dice que los hombres estarán llenos del *rūaḥ* de Yahvé, sino que, además, les promete la posesión de un nuevo *rūaḥ,* es decir, de un nuevo *habitus* espiritual [64]. En este pasaje la palabra puede traducirse ya por "mente" o "sentimiento", y con este significado prefieren utilizarlo los escritores posteriores [65]. Tiene importancia el hecho de que este nuevo órgano de la vida psíquica aparezca, sobre todo y principalmente, como una dirección ética de la voluntad [66], y por eso podrá utilizarse también para designar diferentes cualidades morales [67]. Además, cuando se hace referencia al espíritu del hombre en el sentido más amplio, se piensa, sobre todo, en las funciones espirituales más elevadas: el espíritu investiga los caminos de Dios [68], se desespera porque no llega el socorro divino [69]; David concibe en su espíritu los planes para la construcción del templo en todos sus detalles [70]. Se comprende, por eso, que al actuar directamente sobre el hombre, Yahvé busque preferentemente el *rūaḥ* como órgano de las actividades psíquicas más elevadas: lo despierta o lo empuja para una acción importante [71], o puede también endurecerlo y conducirlo así al castigo [72]. De todos modos, en tales casos es más corriente hablar del corazón, como más adelante veremos.

Es evidente que la idea de espíritu está perdiendo aquí su carácter de fuerza independiente supraindividual, para incorporarse plenamente a la vida psíquica del hombre. De todos modos, sigue presente su significado primitivo en cuanto que designa, preferentemente, el nivel más elevado de la vida interior del hombre. Por otra parte, al designarse con el mismo término que el *rūaḥ* divino —a pesar de que el *rūaḥ* humano no comportaba directamente ninguna connotación religiosa—, recuerda constantemente la conexión que tiene por la creación el mundo del hombre con el mundo suprasensible de Dios; tanto más cuanto que, a veces, la misma

[58] Cf. pp. 56s.

[59] Jue 8, 3; con el mismo significado, Sal 76, 13; Prov 16. 32; 25, 28; 29, 11; Job 15, 13; Is 25, 4; Ecl 10, 4.

[60] *Wattitpā'em rūḥō,* Gn 41, 8, cf. Dn 2, 3.

[61] 1 Re 21, 5 (desde luego, *srḥ* es mejor derivarlo de *srr* que de *swr*).

[62] Cf. además Gn 26, 35; 1 Sm 1, 15; 1 Re 10, 5, y en época posterior: Is 54, 6; 65, 14; Prov 15, 4.13; 16, 18.32; 17, 22; 18, 14; 25, 28; 29, 23; Sal 34, 19; 51, 19; Ex 6, 9; Job 7, 11; 17, 1.

[63] Ez 11, 5b, y también *hā'ōlāh 'al-rūḥᵃkem* en 20, 32. Igualmente Ez 13, 3; Sal 77, 7 ("mi espíritu tiene que investigar"); Prov 1, 23; 16, 2; Is 26, 9; Mal 2, 16.

[64] Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26; 39, 29.

[65] Ez 13, 3; Job 20, 3; 21, 4; 32, 18; Ex 35, 21; Nm 14, 24; Ecl 7, 9.

[66] Así también Is 29, 24; Sal 51, 12ss; 32, 2; 78, 8; Prov 11, 13.

[67] Paciencia: Ecl 7, 8; humildad: Is 57, 15; Prov 16, 19; 29, 23; integridad: Nm 14, 24; Sal 32, 2; 51, 12.14; 78, 8; Prov 11, 13; soberbia: Prov 16, 18; Ecl 7, 8; Sal 76, 13; impaciencia: Prov 14, 29; Job 21, 4; Miq 2, 7; Ex 6, 9.

[68] Sal 77, 7; Is 26, 9.

[69] Is 57, 16; 61, 3; 66, 2; Ez 21, 12; Sal 77, 4; 142, 4; 143, 4.7.

[70] 1 Cr 28, 12, cf. Ex 35, 21.

[71] Esd 1, 1.5; Ag 1, 14; Jr 51, 11; 1 Cr 5, 26; 2 Cr 21, 16; 36, 22.

[72] Dt. 2, 30.

naturaleza personal interior de Dios, por una simple traslación de la condición humana, se designa mediante el término *rūaḥ* [73]. Está, además, fuera de duda que ni aquí ni en otros lugares jamás significa *rūaḥ* un *alter ego* espiritual del hombre que, por constituir su yo superior, posea una existencia más duradera, no sometida a la muerte. Todas estas ideas son producto de la fuerte influencia de la teoría animista de Tylor, insostenible en nuestros días, y no pueden contar con más base que la de una confusión inadmisible entre afirmaciones propiamente psicológicas sobre el *rūaḥ* y otras de talante diferente [74].

2. *El "alma" (nefeš)* [75].

La tesis de que también en la fe israelita se pueden encontrar ideas parecidas a las del alma-sombra y alma-soplo de Wundt se aferra fuertemente, más que al *rūaḥ,* al término *nefeš* sobre todo dado que su poco feliz traducción por "alma" abría las puertas de par en par, desde un principio, a las creencias griegas sobre al alma. Afortunadamente, en este vocablo también se advierte sólo *su básico significado físico,* es decir, ante todo, "cuello", "garganta", "gaznate" [76], y después, trasladándolo a lo que sale de la garganta, "respiración o soplo de vida" [77]. El primer significado es todavía claramente discernible en expresiones en que se habla del hambre, del ansia, de la avidez y del afán de la *nefeš* [78] o de que ella está amenazada por trampas, espadas o riadas [79]; el segundo lo

[73] Miq 2, 7.

[74] Cf., por ejemplo, P. Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT,* 1909, p. 22.

[75] Cf. sobre esta materia las siguientes obras monográficas: J. H. Bekker, *Het Begrip Nefesj in het Oude Testament,* 1942; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* 1949, pp. 9-26; D. Lys, *Nephesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel au sein des religions proche-orientales,* 1959.

[76] Esto ha quedado del todo claro en el notable estudio de L. Dürr *Hebr. nefeš = akk. napistu = Gurgel, Kehle,* ZAW, 1925, pp. 262ss. G. H. Bekker (*op. cit.,* pp. 120ss) discute esa derivación, proponiendo como significado fundamental el de "respiración", pero sus razones no son convincentes.

[77] Este significado se da también en asirio, siríaco y árabe. Th. C. Vriezen, a la luz de las raíces verbales emparentadas con nuestro término *nšf, nšb* y *hšm,* no considera que su significado fundamental sea el de aliento, sino el de la acción de soplar o respirar (*Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament,* 1954², p. 214 nota 3).

[78] Is 29, 8; 32, 6; Prov 10, 3; Jr 31, 25; Prov 25, 25; 28, 25; Is 5, 14; Hab 2, 5, etc.

[79] Prov 18, 7; 22, 25; Sal 124, 4s, etc.; Jr 4, 10, etc.; Sal 69, 2; Jon 2, 6 etcétera. Sobre muchos pasajes las opiniones pueden diferir; a veces está justificado traducir también por "vida" o "ansia".

encontramos sobre todo cuando se describe la impaciencia como un "acortamiento" de la *nefeš* [80] o en el uso de esta raíz en la forma nifal *yinnāfeš* para significar "tomar aliento" o "recuperarse" [81]. Como nota característica de vitalidad, tanto en el caso del hombre como en el del animal, la respiración puede aparecer como "eso especial que posee el ser vivo" [82], lo que lo distingue del muerto, convirtiéndose así en una sustancia inherente al viviente en cuanto tal, prescindiendo de la respiración, o sea, en *la "vida" misma* [83]. Por eso se predica también del animal: lo mismo se habla de *nefeš bᵉhēmāh* que de *nefeš ʾādam* [84]. Mientras que el término paralelo, *nᵉšāmāh,* respiración, ha conservado siempre connotación física, en el caso de *nefeš* no ha sido lo mismo, y en lugar de la respiración como signo de vida aparece la vida misma [85]. De todos modos, es importante notar que no se trata de un concepto abstracto, sino de una realidad sustancial que cabría traducir por "materia vital". Su parentesco con el maná de los primitivos es claro y da a *nefeš* un carácter dinámico [86].

Por lo que acabamos de ver podemos percatarnos de lo peligroso que resultará para la comprensión de la psicología veterotestamentaria traducir *nefeš* por alma sin más. El término significa, principalmente y antes que nada, vida, y vida en cuanto que se diferencia de *rūaḥ,* es decir, *la vida en cuanto que está vinculada a un cuerpo.* Por consiguiente, *nefeš* deja de existir con la muerte, igual que sin ella el cuerpo animal se convierte en un cadáver. Es posible, por tanto, decir que la *nefeš* muere [87]; y es corriente la idea de que, con la muerte, ella se marcha del hom-

[80] *tiqṣar nafšī*: Nm 21, 4; Jue 10, 16; 16, 16; Zac 11, 8.

[81] Ex 23, 12; 31, 17; 2 Sm 16, 14.

[82] J. Köberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des AT,* 1901, pp. 180s.

[83] La *nefeš* es salvada del peligro de muerte (1 Sm 19, 11; 2 Sm 19, 6; Am 2, 14s, etc.), los enemigos buscan la *nefeš* (Ex 4, 19; 1 Sm 20, 1), le tienden emboscadas (Sal 59, 4); la *nefeš* del condenado a muerte ha de ser redimida (Ex 30, 15s; Nm 31, 50); *bᵉnefeš* es una expresión pregnante para significar el pago de algo incluso a costa de la propia vida (2 Sm 14, 7; 18, 13; 23, 17, etc.). Cf. una lista exhaustiva de las citas en J. Schwab, *Der Begriff der nefeš in den hg. Schriften des At,* tesis doctoral (Munich 1913).

[84] Lv 24, 18; cf. Gn 9, 4; Lv 17, 11.14; Dt 12, 23.

[85] No carece de interés el que en Homero y en el vocabulario griego más antiguo nos encontremos un estado de cosas parecido: ψυχή, siempre que se refiere al hombre vivo, significa "vida" y nunca "alma" en el sentido de un doble espiritual del hombre. Es más: ψυχή perdió totalmente el significado de "respiración, aliento"; en su lugar utiliza Homero ἀυτμή y πνοίη, igual que el hebreo *nᵉšamah.* Cf. Walter Otto, *Die Manen,* 1923.

[86] Esto es subrayado especialmente por D. Lys (*op. cit., passim*); por eso Vriezen prefiere hablar de "movimiento vital" mejor que de "vida" (*op. cit.,* p. 214).

[87] Nm 23, 10; Jue 16, 30.

bre[88], sin plantearse la pregunta de adónde; desaparace, y basta. Con más frecuencia se dice que es arrebatada[89]. Sólo el ser vivo posee *nefeš*[90] y, por eso, cuando uno ha matado, debe entregar su propia *nefeš* por la de la otra persona[91]. Es comprensible que la sangre sea considerada como el vehículo principal de la *nefeš*[92]. Quien pierde la sangre, pierde la vida. De nada sirve querer evitar la cándida identificación de ambas realidades, concibiendo *nefeš* como el principio de la vida íntimamente relacionado con la sangre[93]. Hay que decir, más bien, que tanto el talante peculiar del pensamiento israelita como cualquier otra mentalidad primitiva no hacen distinción alguna entre un principio espiritual y su manifestación física, sino que consideran que la vida se manifiesta en su totalidad en la sangre, igual que puede estar representada también por otras partes del cuerpo (véase lo que diremos más adelante sobre la carne, el corazón, etcétera)[94]. Del mismo modo la raíz *nafs* se utiliza en árabe para designar la sangre misma.'

La relación con el concepto de *rūaḥ* como hálito de vida universal, de carácter supraindividual, es muy clara en este punto: *nefeš* es la vida individual ligada a un cuerpo concreto, mientras que *rūaḥ* es la fuerza vital presente por doquier e independiente del individuo determinado[95]. Podríamos decir que la misma fuerza es considerada desde puntos de vista diferentes: el elemento vital visto como *principium,* como poder actuante, se llama *rūaḥ;* y el mismo, en cuanto aparece como algo realizado, aunque activo, como *principatum,* en una criatura concreta, es *nefeš*[96]. Si la

[88] Gn 35, 18; 1 Re 17, 21; por eso se habla de una vuelta de la *nefeš* cuando resucita un muerto (1 Re 17, 17ss). Lys encuentra en esto un resto de la idea primitiva de un alma externa (*op. cit.,* p. 125).

[89] Con *lqḥ* y *'sf*: 1 Sm 24, 12; 1 Re 19, 4; Jon 4, 3, etc.; Sal 26, 9.

[90] 2 Sm 1, 9.

[91] Ex 21, 23; cf. 1 Re 19, 2; Jue 9, 17; Jos 9, 24.

[92] Dt 12, 23; Lv 17, 14. También se dice que la *nefeš* está en la sangre (Lv 17, 11; cf. Gn 9, 4). Lys quiere ver aquí el inicio de un cambio semántico por el que *nefeš* se convertiría en una sustancia sagrada dentro del hombre, que el individuo piadoso ha de procurar, como una de sus principales tareas, mantener limpia de toda inmundicia. Esta sustancia no se pierde con la muerte, sino que da al hombre piadoso un carácter especial también entonces (*op. cit.,* pp. 163ss.169s.). Pero, dado que esa idea no la encontramos por ninguna parte en el judaísmo tardío, cabe preguntarse si no será una exageración identificar *nefeš* con la sangre.

[93] Así J. Schwab, *op. cit.,* pp. 23s.

[94] Cf. J. Pedersen, *Israel,* pp. 171s.

[95] Cf. p. 57.

[96] Cf. A. Dillmann, *Handbuch der alttest. Theologie,* p. 359. De todos modos, esto no puede entenderse simplemente como si *nefeš* fuera un efecto del *rūaḥ*. Este tipo de conexión entre ambas realidades, a la que uno se inclina espontáneamente, no se da de modo explícito en el Antiguo Testamento. Ambos conceptos aparecen como independientes, el uno junto al otro.

nefeš es individual y acaba, por tanto, con la muerte del individuo, el *rūaḥ* es universal y no se ve afectado por la desaparición de la criatura: no muere[97].

Nos encontramos con una ampliación del campo semántico de *nefeš,* implícita, desde luego, en la lógica interna del concepto, cuando llega a designar no ya la vida que hay en el individuo, sino *al mismo individuo vivo*[98]. Al describirse la ejecución del anatema sobre las ciudades conquistadas, las víctimas del exterminio pueden identificarse como *kol-hannefeš,* "todos los seres vivientes"[99]. Y en los censos nacionales las personas censadas se llaman simplemente *nefeš,* igual que nosotros estamos acostumbrados a hablar de "tantas almas"[100]. En este sentido se emplea en hebreo el término referido especialmente a los esclavos[101]; pero también aparecen con ese nombre los individuos en textos legales[102]. Se manifiesta aquí en tal forma el aspecto característico de lo individual, que pasó *nefeš* a significar individuo sin más, prescindiendo de si está vivo o no: se habla, simplemente, del individuo. El recuerdo de su significado originario va borrándose hasta llegar un momento en que se hace necesario especificar si ese individuo está vivo o muerto: frente a *nefeš hayyāḥ,* el ser vivo, nos encontramos con *nefeš mēt,* el que está muerto, el cadáver[103]. El lugar clásico de esta fase semántica es Gn 2, 7, donde

[97] Por eso lo que Lichtenstein (*Das Wort nfš in der Bibel,* 1920, p. 62) dice de la *nefeš* ("es imperecedera, de vida eterna"), en realidad sólo puede afirmarse del *rūaḥ,* y precisamente en cuanto que posee un carácter supraindividual.

[98] Gn 14, 21; Dt 24, 7; Jr 2, 34; 43, 6; Ez 17, 17; Prov 28, 17.

[99] Jos 10, 28.30.32.35.37, etc.

[100] Gn 46, 15.18.22.25-27; Ex 1, 5; Dt 10, 22; Nm 31, 35.40; Jr 52, 29.30.

[101] Gn 12, 5, *hannefeš 'ᵃšer 'āśû bᵉḥārān*: las almas (es decir, los esclavos) que habían adquirido en Arán. Igualmente Gn 36, 6; Ez 27, 13; Lv 22, 11.

[102] Gn 17, 14; Ex 12, 15.19; 31, 14; Lv 4, 2; 5, 1.2.4, etc.; Nm 19, 13, etc. Este empleo aparece con notable frecuencia en Ezequiel y en el Código sacerdotal. Sin duda, el término se refiere especialmente al individuo en cuanto responsable ante Dios, cuya "potencia", regalo de Dios, no debe verse manchada por el pecado.

[103] Nm 6, 6; Lv 21, 11 (emend.); cf. Nm 19, 13. *Nefeš* sin más determinante, para significar el cadáver: Lv 19, 28; 22, 4; Nm 5, 2; 9, 6.7.10. Sólo porque se haya olvidado la oposición entre *nefeš hayyāḥ* y *nefeš mēt,* puede concebirse la traducción errónea de "el alma de un muerto"; en ninguno de estos pasajes se habla de un espíritu de los muertos, aparte de que los espíritus de los muertos nunca se llaman *nᵉfasōt.* Más sobre esto en el cap. XIX. La unión de *nefeš* con el masculino *mēt* indica el carácter sustantivo de éste, que significa, por tanto, "muerte". Cf. Lys, *op. cit.,* p. 164.

se describe cómo el hombre, gracias a la insuflación del soplo divino, se convierte en ser viviente, *l^e^nefeš hayyāh*. Naturalmente, *nefeš* no significa aquí una realidad intermedia entre espíritu y cuerpo, sino que se refiere a esa totalidad compuesta de un cuerpo formado de la tierra y del soplo divino insuflado. En el mismo sentido se dice *nefeš hayyāh* de los animales [104].

Este término aplicado al individuo alcanza su momento álgido al ser utilizado *en lugar del pronombre personal o del reflexivo.* Y no es que se convierta en un simple pronombre sin más connotación; en tales casos puede observarse siempre cierta solemnidad o un énfasis especial. Así, aunque *nefeš* en este sentido lo encontramos en todos los escritos veterotestamentarios, aparece sobre todo en los libros poéticos, cuando el cantor quiere hablarnos de sus experiencias, de sus sufrimientos y victorias [105], o en las parenesis de profetas y legisladores [106]. Es particularmente característico del salmista dirigirse a sí mismo como *napši,* como si tuviera ante sí todo su ser en forma de un yo superior (Sal 42, 6.12; 43, 5; 62, 6; 103, 1s, etc.). Lógicamente, la intención de solemnidad en el que habla la encontramos, principalmente, en los sitios en que es Dios quien habla de su *nefeš* o jura por ella [107].

El uso de *nefeš* para significar la vida individual da lugar a *una segunda línea de desarrollo semántico del término,* en la cual lo que se pone de relieve no es el aspecto de la individualidad, sino el de la vida. En cuanto expresión del hecho de ser un viviente, *nefeš abarca cualquier clase de deseo, anhelo e impulso vital.* Así *nefeš* se manifiesta en la necesidad de comida y bebida [108], en el instinto reproductivo [109] y en cualquier clase de deseos [110], y también se predican de ella las sensaciones de hartura y saciedad [111]. Al ser considerada la *nefeš* sujeto de impulsos físicos, puede llegar a designar el deseo mismo o, en pasiva, la sensación. "Pronto la vida, el carácter viviente del hombre, pasó a identificarse con

[104] Gn 1, 20s.24; 2, 19; 9, 10.12.15; Lv 11, 10.46. El hecho de que P no utilice la expresión referida al hombre demuestra que la emplea con un matiz especial, según el cual *hayyāh* aparece con un sentido sustantivo, significando "vida". Cf. A. R. Johnson, *op. cit.,* p. 23, nota 2.

[105] Gn 49, 6; Sal 3, 3; 11, 1; 35, 7; 88, 15; 120, 6; 142, 5; Lam 3, 58, etcétera.

[106] Is 3, 9; Jr 3, 11; 37, 9; 42, 20; Ez 4, 14; Lv 11, 43s; 20, 25; Dt 13, 7; Prov 11, 17.

[107] Jr 5, 9.29; 9, 8; Am 6, 8.

[108] Dt 12, 15.20s; 1 Sm 2, 16; Miq 7, 1; Prov 10, 3; 12, 10; 25, 25; Sal 107, 9, etc.

[109] Jr 2, 24.

[110] Dt 14, 26; 18, 6; 1 Sm 23, 20; Prov 21, 10; Sal 10, 3, etc.

[111] Sal 23, 3; 35, 17; 63, 6; 107, 9; Prov 6, 30; Jr 31, 14; Lam 1, 11.16.19.

su deseo o sensación" [112]. Por eso al hombre voraz se le llama *ba'al nefeš* [113], o *'az nefeš* [114] al hombre codicioso o que tiene gran avaricia. Cuando el Salmista siente miedo ante el odio desmedido y el afán de venganza de sus enemigos, pide a Dios que no lo abandone a la *nefeš* de su adversario [115]. Pero también puede llamarse *nefeš* al hecho de verse afectado uno de forma pasiva por algo, a lo que nosotros decimos "sentimiento, emoción, estado de ánimo": Ana desahoga su *nefeš* ante Dios en la oración [116], y el legislador intenta suscitar la compasión hacia el extranjero desamparado recordando a Israel su propia experiencia: "Vosotros conocéis la *nefeš* del extranjero" [117].

El aspecto vitalista de *nefeš* se acentúa aún más cuando aparece el término referido a *sentimientos y emociones de tipo espiritual.* Tristeza y dolor [118], alegría y sosiego [119], añoranza y amor [120], odio y desprecio [121], repugnancia y hastío [122] son sentidos y expresados por *nefeš.* Donde surjan tales emociones es señal de la presencia de *nefeš.* En castellano se podría traducir con frecuencia por "ánimo" o "corazón"; y es cierto que, utilizada para denotar el sujeto de sensaciones psíquicas, *nefeš* se convirtió en algo así como *una potencia espiritual* del hombre, acercándose a nuestro concepto de "alma". A pesar de todo, está claro que cuando un hebreo habla de *nefeš* ni se le pasa por la imaginación pensar en el alma en el sentido de un *alter ego* espiritual de la persona física; a lo que se refiere es, más bien, a que tales impulsos y emociones son manifestaciones de la energía vital de la persona, íntimamente ligadas a la vida del individuo y sólo existentes en ella. Y lo mismo vale, finalmente, de la más elevada expresión psíquica que se atribuye a la *nefeš,* a saber: la búsqueda anhelante de Dios [123]; puede esperar y aguardar a Dios con impaciencia [124], incluso consumirse y sentir sed

[112] J. Köberle, *op. cit.,* p. 208.

[113] Prov 23, 2.

[114] Is 56, 11.

[115] Sal 27, 12; 41, 3; Prov 13, 2; cf. Sal 17, 9; 35, 25.

[116] 1 Sm 1, 15.

[117] Ex 23, 9.

[118] Cf. los casos en que se combina con *mrr,* "estar agrio": 1 Sm 1, 10; 30, 6; Ez 27, 31; Job 27, 2; Prov 3, 6, etc. La *nefeš* humillada y angustiada: Sal 42, 6.7.12; 43, 5; 107, 26; Prov 21, 23; Sal 6, 4; 143, 12; Is 15, 4.

[119] Sal 86, 4; 94, 19; Jr 6, 16; Lam 3, 17.

[120] Sal 63, 2; Gn 34, 3; 44, 30; 1 Sm 20, 17; Sant 1, 7; 3, 1ss.

[121] Is 1, 14; Sal 11, 5; Jr 15, 1; Ez 25, 15; 36, 5; Is 49, 7.

[122] Job 10, 1; Jr 6, 8; Ez 23, 17s.

[123] Sal 25, 1; 86, 4; 143, 8.

[124] Sal 33, 20; 130, 5s.

de Dios[125]; y cuando la consuela, se alegra[126] y descansa en él[127]. Si bien es verdad que en muchos de esos pasajes *nefeš* no hace más que cargar el énfasis sobre el sujeto que habla —o sea, que hace las veces de un pronombre—, hay que anotar que su uso da mayor intensidad a tales afirmaciones.

Hay aquí un claro paralelismo con un empleo parecido de *rūaḥ*[128], hasta el punto de que en época tardía no siempre se conservó clara, en tales casos, la diferencia entre ambos conceptos. De todos modos, si se sigue con atención la historia del vocablo, también aquí se descubre como idea de fondo un fuerte impulso de deseo o emoción y la de su satisfacción, indicando así con toda nitidez los límites que siguen separándolo —aunque en algunos casos no sean discernibles— del concepto de *rūaḥ*. Así, los estados afectivos atribuidos al *rūaḥ* no muestran ningún tipo de connotación física o animal; e incluso cuando el *rūaḥ* aparece como el poder que sustenta la vida de los animales, jamás se le asocia con la sangre, ni se habla nunca del *rūaḥ* individual de un animal. Es más, cuando se trata de actividades psíquicas superiores, el *rūaḥ* trasciende el terreno de los meros deseos y sentimientos —como propio de *nefeš*— y se presenta como "el impulso y la energía del querer y del obrar"[129], algo que impulsa de forma activa hacia el bien o el mal y queda sometido directamente a la influencia divina como sede de actitudes éticas.

Podemos, pues, discernir claramente los rasgos fundamentales de los cambios semánticos de la palabra *nefeš*, aunque persiste la dificultad a la hora de definir su significado exacto en algún caso concreto. El motivo principal está en que la mayoría de las veces los diferentes significados no pertenecen a épocas distintas, sino que se entrecruzan y yustaponen, hasta el punto de que, si uno no está atento, puede llegar a afirmaciones contradictorias. De todos modos, una cosa es segura: en ningún momento se oculta tras la palabra *nefeš* ese *alter ego* inmaterial que el primitivo se ve obligado a deducir de hechos como la respiración y la sombra, así como los sueños, visiones, enfermedades y muerte. Esta teoría, ni ha sido confirmada en el caso de los pueblos primitivos, ni puede demostrarse en Israel. Nunca tuvo que ver nada, por otra parte, la palabra *nefeš* con el significado de una sustancia numinosa, presente en el hombre, que sobrevive a la muerte y constituye la base para un culto a los muertos del estilo del que floreció en Canaán

[125] Sal 42, 2s; 63, 2; 84, 3; 119, 81; 143, 6; 3, 25.
[126] Sal 34, 3; 35, 9; 103, 1s.22; 104, 1.35; 146, 1; Is 61, 10.
[127] Sal 62, 2.6; 63, 9.
[128] Cf. p. 139.
[129] R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte,* p. 441.

entre los vecinos de Israel. La fuerza vital implicada en *nefeš* no tiene un carácter numinoso independiente, sino que es un regalo del Creador a la criatura; permanece expuesta a los zarpazos de la muerte y es incapaz de ofrecer un refugio seguro contra esa limitación última impuesta a una vida en comunión con Dios. A pesar de todo, el uso de *nefeš* refleja toda la gloria y riqueza de la vida concedida al hombre y no permite caer en una actitud pesimista frente a la creación. Por otra parte, aporta nueva luz al problema de la preexistencia o de la inmortalidad del hombre, o de una parte del mismo. En esto último abundaremos más adelante[130]; sobre lo primero, dejemos sentado ya que no hay testimonio alguno de una *preexistencia de la nefeš* en el sentido de la teoría platónica de las ideas. Herder[131] y otros, llevados por ciertas imágenes poéticas, se dejaron seducir por esa tesis, y así, en la alabanza del poder de Yahvé capaz de sacar del *šᵉ'ōl* y arrojar de nuevo a él[132] veían implicada una preexistencia en el reino de las sombras, cuando en realidad el autor no pensaba más que en la salvación de un peligro mortal. Y la queja de Job por la suerte del hombre: "Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo tornaré a él"[133] no se refiere con el término vago de *šommāḥ,* a la tierra designada por un gesto, ni al seno materno —lo cual daría a entender una reencarnación o un renacer—, sino al mundo de los muertos, cuyo nombre prefiere sugerirlo simplemente, en lugar de mencionarlo de forma expresa. Del mismo modo, cuando se exalta la maravilla de la creación divina diciendo: "Mis huesos no se te ocultaban, cuando yo era formado en secreto, tejido en lo profundo de la tierra", nos hallamos ante una comparación poética del seno materno con las profundidades oscuras de la tierra; comparación que, ciertamente, pudo proceder de un mito sobre el origen de la vida humana en el seno de la "madre tierra"[134]. En cualquier caso, el hecho de que el Antiguo Testamento, al hablar tanto de la historia de la creación como del hombre que nace por generación normal, sólo se refiera a la *nefeš* en combinación con el cuerpo[135] confirma el significado que he-

[130] Cf. caps. XIX y XXIV.
[131] *Der Geist der hebräischen Poesie* I, pp. 64ss.
[132] 1 Sm 2, 6.
[133] Job 1, 21.
[134] Sal 139, 15. Cf. los comentarios de Gunkel y Kittel a los Salmos (*ad locum*). También Eclo 40, 1 parece ser reflejo de una idea semejante. Que la idea de la tierra como madre universal pudiera surgir en el judaísmo por influencia de la cultura griega, lo admite también Torge, *op. cit.,* p. 33, nota 2. En cambio, no es posible demostrar que esta misma idea preponderara ya en el antiguo Israel.
[135] Sobre el cambio semántico en el judaísmo tardío, cf. más adelante.

mos podido consignar al estudiar la historia de esta palabra: una potencia vital indisolublemente unida al cuerpo.

Por lo que hemos podido ver acerca de *rūaḥ* y *nefeš* queda demostrado que no se trata de términos bien definidos pertenecientes a una psicología sistemática, sino de expresiones referidas a una misma y única realidad psíquica considerada unas veces desde un punto de vista y otras desde otro. Esa misma será la conclusión que saquemos tras recorrer otros términos psicológicos que, aunque no tan frecuentemente, se emplean de forma muy característica para la descripción de fenómenos psíquicos.

3. *La respiración (nᵉšāmāh)*

La palabra usual para designar la "respiración", *nᵉšāmāh*, sólo raras veces aparece en un sentido traslaticio para significar realidades psíquicas. La encontramos como un término colectivo que se refiere a todos los seres vivientes en el mismo sentido que *kol-nefeš* [136], y en una ocasión, tal vez en un giro intencionado, significa la autoconciencia humana, como *rūaḥ* [137] en otros lugares. Este uso del término no puede aducirse como prueba de un desarrollo semántico fundamental del mismo, ya que en todos los demás pasajes en que aparece se distingue por conservar siempre su básico significado físico [138]. En cuanto respiración divina, comparte con *rūaḥ* el significado de poder vivificador creador [139] o de ira divina destructora [140]. En tales casos parece que primero debió de utilizarse como expresión popular concreta, y luego como sinónimo poético de *rūaḥ*. En cuanto tal aliento divino, es *nišmat ḥayyīm*, soplo de vida, y lo emplea el Yahvista en el mismo sentido que tiene en P *rūaḥ ḥayyīm* [141]. La equiparación con *nefeš*, cuando se utiliza como colectivo para indicar todos los seres vivientes, es puramente superficial, y este empleo tal vez deba atribuirse al empeño en buscar una expresión más selecta. De todos modos, para la psicología veterotestamentaria el término nunca tuvo gran importancia.

4. *El corazón (lēb)*

La intensidad de los sentimientos y su influencia en todos los procesos interiores quedan reflejadas en la gran importancia que el corazón, *lēb*, llega a tener como expresión de lo psíquico. El hecho de que

[136] Dt 20, 16; Jos 10, 40; 77, 11.14; 1 Re 15, 29; Sal 150, 6; Is 57, 16.
[137] Prov 20, 27.
[138] 1 Re 17, 17; Gn 7, 22; Is 2, 22; Dn 5, 23; 10, 17.
[139] Gn 2, 7; 7, 22; Is 42, 5; Job 26, 4; 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14.
[140] 2 Sm 22, 16; Is 30, 33; Job 4, 9.
[141] Cf. Gn 2, 7; 7, 22 (de donde hay que quitar *rūaḥ*) con 6, 17; 7, 15.

las pasiones fuertes se sintieran también físicamente en el corazón, bien porque sus palpitaciones disminuían o aumentaban, bien porque parecía que se paraba o que dolía, debió de influir lógicamente, para que se fijara la atención en este órgano y se le reconociera un papel importante en la descripción de estados psíquicos. De hecho, basta una ligera ojeada al vocabulario [142] para ver que apenas hay proceso psíquico que no se pusiera en relación con el corazón: es el órgano de los sentimientos y de las actividades, tanto del entendimiento como de la voluntad. Y el uso paralelo que el acádico hace de la palabra afín *libbu* [143] demuestra lo natural que para el hombre primitivo resultaba este empleo. La consecuencia en hebreo es un marcado contacto entre *lēb* y *nefeš* cuando se trata de sentimientos: para expresar la alegría y el dolor puede acudirse, exactamente igual, a las perífrasis "robustecer el corazón" [144] o "refrescar el alma", "desahogar el corazón" [145] o "desahogar el alma". Fue también inevitable el entrecruce con *rūaḥ*: lo mismo se puede hablar de un espíritu roto que de un corazón roto [146] y llamar al orgullo altanería del corazón [147] o del espíritu. Pero, de todos modos, tales casos no constituyen lo característico del empleo de *lēb*; lo que deja entrever el significado propio del término dentro de la mentalidad hebrea es su utilización preponderante en relación con procesos intelectuales y volitivos [148]. Cuando Oseas quiere caracterizar la torpe política del Reino del Norte, dice que Efraín no tiene corazón, o sea, que no tiene inteligencia [149]; y si Jeremías se propone anatematizar los sacrificios infantiles israelitas como algo totalmente contrario a la voluntad de Yahvé, dirá que él no ha mandado nada de eso, ni tuvo nunca cabida en su corazón [150]. Esto demuestra dónde reside el verdadero énfasis, incluso cuando *lēb* se utiliza de forma complexiva para designar la persona entera,

[142] Cf. Frz. Delitzsch, *Biblische Psychologie*, 1861², pp. 248ss. F. H. von Meyenfeldt (*Het hart —lēb, lēbāb— in het Oude Testament*, 1950, tesis doctoral de la U. de Amsterdam) ofrece un estudio completo de las veces que la palabra aparece en el Antiguo Testamento, junto con una breve exégesis y una clasificación de sus distintos significados.
[143] Cf. la prueba de esto en Frd. Delitzsch, *Assyrisches Wörterbuch*, p. 367.
[144] *sāʿad lēb* Gn 18, 5; Jue 19, 5.8; Sal 104, 15; *yāṭab libbekā* 1 Re 21, 7.
[145] *šāpak lēb* Sal 62, 9; Lam 2, 19.
[146] Sal 34, 19; 51, 19.
[147] Ez 28, 2.5.17; Sal 131, 1; Prov 18, 12.
[148] Con este sentido Wheeler Robinson enumera 204 y 195 casos, respectivamente; con referencia a la vida emocional 166 casos, y a la esfera de la personalidad y del carácter unos 280 (*Hebrew Psychology*, en *The People and the Book*, 1925, pp. 353-382). Cf. además C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 1956², cap. 3: *Le coeur de l'homme*, pp. 119ss.
[149] Os 7, 11; cf. 4, 11; Job 12, 3; Prov 15, 32; Jr 5, 21.
[150] Jr 19, 5; cf. 1 Re 8, 17; 10, 2; Is 10, 7.

su vida interior, su carácter[151]: hay una referencia clara a la actividad espiritual, voluntaria y consciente, de un yo humano considerado como completo, que se contrapone de modo patente tanto a la actividad de la *nefeš*, de carácter fuertemente animal e instintivo, como a la del *rūaḥ*, que actúa de forma prepotente y domina al hombre por completo. Por eso las operaciones de *lēb* comportan de forma especial *el aspecto de la responsabilidad*: lo que sale del corazón es verdaderamente característico de todo el hombre, y de ello él es responsable en cuanto que es un yo que actúa conscientemente. De ahí que Isaías resuma los reproches al pueblo por su culto sin alma diciendo que su corazón está lejos de Yahvé[152]. Y referirse a los latigazos con que avisa el corazón, en cuanto sede de la responsabilidad, es una forma plástica de describir el despertar de la conciencia (1 Sm 24, 6; 2 Sm 24, 10; 1 Re 8, 38). El reproche de la conciencia es un "golpetazo del corazón" (1 Sm 25, 31) y es en el corazón donde se guarda el recuerdo atormentador de las malas acciones propias (1 Re 2, 44; Ecl 7, 22), como, al revés, el corazón del inocente no descubre en sí nada malo (Gn 5, 20; Job 27, 6). Para acoger interiormente la voluntad divina revelada en la ley hace falta, sobre todo, un corazón nuevo[153], y la resistencia y confianza sosegada de una persona autosuficiente se describen diciendo que tiene un corazón firme, *lēb nākōn*[154]. En cambio, el carácter voluble y ladino se llama *lēb wālēb*, corazón doble[155].

Partiendo de lo que acabamos de ver, podemos comprender mejor el matiz que *lēb* resalta especialmente en los casos citados, en que su uso coincide con el de *nefeš* y *rūaḥ*: tanto en materia de sentimientos como de conducta moral lo determinante del empleo de *lēb* es la dirección interior de la voluntad, aun cuando en casos concretos ya no sea consciente de ello. Igual que se habla de un endurecimiento del corazón y no de la *nefeš*[156], así la firmeza operada por un poder superior se llama *rūaḥ nākōn*[157], corazón puro, mientras que "corazón firme" se refiere más a la manifestación de la voluntad personal[158]. Y la actividad intelectual del corazón se realiza en fuerte conexión con el entendimiento y la voluntad, de forma que el conocimiento no es nunca el de un espectador frío, sino que viene exigido por una enérgica participación y decisión interiores[159]. Tenemos aquí expresado elocuentemente el consabido dominio de la voluntad dentro de la psicología hebrea; más precisamente: de la voluntad moralmente controlada y responsable. Desde esta perspectiva todos los procesos psíquicos cobran una luz peculiar.

[151] Is 10, 7; Prov 3, 1; 24, 17.
[152] Is 29, 13. Cf. también las frases frecuentes con *lēb* para significar cualidades morales: *lēb ne'ᵉmān, lēb nākōn, lēb ṭāhōr, leb yāšār, lēbāb 'iqqēš*, etcétera. Delitzsch, *op. cit.*, p. 250.
[153] Ez 11, 19; 36, 26.
[154] Sal 57, 8; 108, 2; 112, 7.
[155] Sal 12, 3; 1 Cr 12, 33.
[156] Dt 2, 30; Ex 7, 3; Sal 95, 8.
[157] Sal 51, 12.
[158] De ahí el uso de *lēb nākōn* en el sentido de sinceridad: Sal 78, 37.

5. *Otras partes del cuerpo como órganos de procesos psíquicos*

Junto con el corazón aparecen frecuentemente unidos *los riñones*, *kᵉlāyōt*. Dada la situación interior especialmente profunda de este órgano dentro del cuerpo, sirve para designar ciertos fenómenos psíquicos en cuanto provenientes de lo más íntimo, de allí a donde el hombre no puede llegar con su investigación. Sólo Dios puede ver y examinar el corazón y los riñones[160], y además lo hace; así lo demuestra el hecho de que no le interesen las obras externas, sino la entrega del hombre interior. No es casual, por tanto, que justamente Jeremías muestre preferencias por esta expresión[161]. Del mismo modo son desgracias especialmente profundas las que afectan al hombre en sus riñones[162]; y tanto la instrucción que procede de nuestro interior como el sentirnos descargados de preocupaciones angustiosas, se lo debemos a los riñones[163].

Muy parecido es el uso del *intestino* (*mᵉ'īm raḥᵃmīm*) como sede de las emociones que revuelven nuestras profundidades y, a veces, llegan a producir dolor físico. Así lo vemos en los gritos de dolor de Jeremías ante el duro panorama de la perdición inminente[164]. Por eso se habla de que las tripas hierven, fermentan y se alborotan[165]. Es de notar la posibilidad de un uso exactamente paralelo de *lēb* y *nefeš*[166]. Es más, igual que en el caso de *nefeš*, el nombre del órgano puede utilizarse para representar la emoción misma, de forma que *raḥᵃmīm* significa por sí mismo compasión[167].

En un sentido más general, nos encontramos con el colectivo *qereb, las partes interiores* (en poesía, *beṭen*). Como sede[168] y órgano[169] de

[159] Gn 6, 5; 8, 21; Dt 29, 3; Is 32, 4; Prov 8, 5; 14, 10; 24, 32.
[160] Jr 11, 20; 17, 10; 20, 12; Sal 7, 10; 26, 2; Prov 17, 3; 21, 2.
[161] Cf. también Jr 12, 2, donde se contraponen boca y riñones, igual que en Isaías labios y corazón (Is 29, 13).
[162] Sal 73, 21; Job 16, 13; 19, 27; Lam 3, 13.
[163] Sal 16, 7; Prov 23, 16.
[164] Jr 4, 19.
[165] Job 30, 27; Lam 1, 20; 2, 11; Is 16, 11; Jr 31, 20; Cant 5, 4. Cf. en el *Mignonlied* de Goethe: "Me mareo, me arden las tripas".
[166] Jr 4, 19; 48, 36; Sal 42, 6.12; 43, 5.
[167] Gn 43, 14; De 13, 18; 2 Sm 24, 14, etc.; cf. I, p. 228.
[168] Zac 12, 1; Is 26, 9; Sal 51, 12; 1 Re 3, 28.
[169] Is 16, 11.

los procesos psíquicos o también cuando se usa para significar los procesos mismos[170], este término los contrapone al mundo exterior en cuanto acontecimientos que se dan en el interior del hombre, aludiendo así a la autonomía y peculiaridad del ámbito espiritual[171]. Mucho menor es la importancia del *hígado, kābēd,* que parece haber merecido poca atención en hebreo, en contraposición curiosa con su frecuente empleo acádico. Las menciones que de él se hacen[172] pueden aumentarse si se tiene en cuenta que el *kᵉbēdî* original, y en parte atestiguado todavía por los LXX, fue sustituido frecuentemente por *kᵉbōdī*[173]. En cuanto centro vital y sede de sensaciones psíquicas, esta palabra no designa tanto la pasión sensible[174] cuanto un concepto paralelo de *lēb* o *nefeš,* de los cuales se emplea como sinónimo[175].

Curiosamente, en la lista de términos psicológicos falta por completo el de *la cabeza.* Sólo en Daniel se habla de "visiones de la cabeza"[176], pero en este pasaje, más que en la fantasía, se piensa en la sede de los ojos y, por consiguiente, en el órgano de la visión. El centro de la reflexión es siempre el corazón. En cambio, *los huesos, ʿeṣem, ʿᵃṣāmīm, ʿᵃṣāmōt,* pueden aparecer, sorprendentemente, como órgano de vida psíquica. Sea que, por constituir la parte más sólida y permanente del cuerpo, se prestaban para designar adecuadamente el elemento básico de la naturaleza psíquica[177], sea que, en cuanto manifestación de solidez, se convirtieran directamente en expresión de energía psíquica[178], en cualquier caso estamos ante una ilustración palpable de la inmediatez con que el hebreo concebía lo físico como expresión de lo psíquico. Los golpes psíquicos que hacen vacilar las reservas mejores del espíritu humano son los que más se predican de los huesos[179]. De todos modos, también es corriente su empleo para significar el hombre interior en general[180].

A la vista del gran valor que se reconoce al aspecto físico del hombre, no puede extrañar que también *la carne, bāśār,* sin más, aparezca

[170] Sal 5, 10.
[171] J. Köberle, *op. cit.,* p. 192.
[172] Lam 2, 11; Prov 7, 23.
[173] Sal 7, 6; 16, 9; 30, 13; 57, 9; 108, 2; Gn 49, 6.
[174] Sólo Prov 7, 23 exige consideración en este sentido.
[175] Con *lēb,* en Sal 16, 9, como yo autoconsciente; igualmente, en 57, 8s y 108, 2; con *nefeš,* en Sal 7, 6, en el sentido de vida.
[176] Dn 2, 28; 4, 2.7.10; 7, 1.15.
[177] Así J. Köberle, *op. cit.,* p. 193.
[178] Así J. Pedersen, *Israel,* p. 172.
[179] Is 38, 13; 58, 11; Jr 23, 9; Sal 6, 3; 31, 11; 32, 3; 51, 10; 102, 4; Job 4, 14; 30, 17, etc.
[180] Sal 35, 10; 38, 4; Prov 3, 8; 16, 24.

como sujeto de actividad psíquica: suspira por Dios, se alegra con Dios y en el mundo inferior siente dolor[181]. Así, llega a designar a la persona[182]; y decir "toda carne" significa todo ser viviente, hombres y animales[183]. *Kol-bāśār* y *kol-nefeš* se emplean en el mismo sentido[184], para indicar la parte carnal del cuerpo el hebreo utiliza *śᵉ)er* y para el cadáver *gūfāh, gᵉwiyyāh* y *peger. Bāśār,* en cambio, es el cuerpo vivo controlado por la *nefeš.* Por consiguiente, igual que sucede con *nefeš,* se puede decir que "el hombre *es bāśār*". En ambos casos se trata de la misma realidad: del hombre vivo.

6. *Síntesis valorativa de la psicología veterotestamentaria*

Por la riqueza de expresiones con que el hebreo designaba los fenómenos psíquicos es claro que a la mentalidad hebrea no le interesa un análisis teórico de tales fenómenos, sino que pretende por todos los medios posibles presentar con la mayor viveza la diferencia cualitativa entre los distintos procesos psíquicos y poner de relieve los sentimientos que comportan. Resulta de ahí todo un tesoro de giros que se entrecruzan, una abundancia de términos psicológicos que permiten reflejar gran número de finísimos matices en los fenómenos psíquicos, pero que se resisten a una compilación y unificación sistemáticas. Sólo es posible deducir ciertos principios básicos característicos de la concepción hebrea del hombre.

En primer lugar, llama la atención que, aunque la visión israelita del ser humano tiene clara conciencia del carácter peculiar de la vida psíquica frente a los fenómenos físicos externos, hasta el punto de que *bāśār* puede aparecer como opuesto en cierto sentido a *rūaḥ, nefeš* y *lēb,* ignora, sin embargo, totalmente un dualismo estricto en el que carne y espíritu, cuerpo y alma, serían opuestos irreconciliables. El cuerpo viviente y sus diferentes partes se consideran órgano y vehículo de vida personal, hasta tal extremo que en cada parte puede expresarse y captarse la totalidad de la persona[185]. Por tanto, el que los distintos órganos y energías psíquicos actúen con aparente independencia no puede llevarnos a pensar que, para esta concepción, la vida personal del hombre fuera un mero compuesto de centros diversos sin relación entre sí, con el resultado

[181] Sal 16, 9; 84, 3; 63, 2; 119, 20; Job 14, 22.
[182] Lv 13, 18; Ecl 4, 5; 5, 5; Neh 5, 5.
[183] Gn 6, 13.17; 7, 15; Sal 136, 25.
[184] Gn 6, 13.17; 7, 15.21.
[185] "La idea que el hebreo tiene de la persona es la de un cuerpo animado, y no la de un alma encarnada" (Wheeler Robinson, *op. cit.,* p. 362). Cf. nota 148.

de que estos "estados unidos" [186], tan débilmente federados, no habrían permitido más que un flojo sentido de unidad, y que el concepto de persona no da pruebas de gran firmeza. Hay que decir, sin embargo, que lo característico del pensamiento hebreo al respecto está en descubrir el todo en cada parte; incluso cuando parece describir unas expresiones aisladas de vitalidad que siguen su propia ley, la mentalidad hebrea piensa siempre en la vida personal como totalidad [187].

Desde un punto de vista formal, la psicología israelita concede importancia a la distinción entre actividad y pasividad espirituales. Sus conceptos psicológicos principales se desarrollan claramente en el sentido de un perceptible contraste entre la actividad instintiva, condicionada por la vida animal *(nefeš),* la actividad espiritualmente consciente *(lēb)* y ambas dominadas por unas fuerzas provenientes de fuera *(rūaḥ).* Esta distinción consciente entre lo impulsivo y lo querido dentro de las decisiones y acciones humanas demuestra que el israelita había llegado a formarse unos claros conceptos éticos.

Tenemos, por otra parte, una línea que insiste sobre todo en lo específicamente individual, representado por *nefeš,* y pasa luego a lo que se da en forma colectiva y está al alcance de todos sin distinción, el *rūaḥ.* El hecho de que la mayoría de las expresiones psicológicas se dediquen a describir lo individual y subjetivo es una simple consecuencia lógica del método hebreo de observación, centrado en el fenómeno concreto.

Aunque *nefeš* y *rūaḥ* aparezcan aquí claramente como dos realidades diferentes, resulta imposible concebirlos como dos partes del ser espiritual del hombre. Son estupendas descripciones de diferentes clases de fenómenos psíquicos, pero no representan capacidades o áreas distintas dentro de la psique. Se refieren siempre a la vida total de la persona, considerada cada vez desde un punto de vista diferente. Ni una psicología dualista del hombre, ni una psicología tricotómica pueden encontrar justificación en las ideas veterotestamentarias.

Lo que sí tiene enorme importancia en la psicología bíblica es su realismo, que presenta el cuerpo en interrelación orgánica con la vida psíquica. Hay aquí una afirmación total, con todas las consecuencias, de

[186] Así Wheeler Robinson, *op. cit.,* p. 354.

[187] En esto insiste mucho, y con acierto, J. Pedersen, *op. cit.,* pp. 170ss. Igualmente A. R. Johnson (*The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* 1949) ha reconocido de gran importancia demostrar la relación de las más diferentes descripciones de la vida corporal y psíquica con una totalidad espiritual, una unidad personal que lo preside todo. Por eso no se puede mantener la disolución de esa unidad personal en esferas espirituales independienetes, según el principio introducido por W. Robinson de la *"diffusion of consciousness".*

la existencia corporal humana. No es el cuerpo un objeto que poseemos, pero que queda fuera de nuestro auténtico ser, ni tampoco la simple base natural o el instrumento con el que tenemos que contar necesariamente, pero que no forma parte de nuestro yo esencial. Es la forma viva de nuestro yo, la expresión necesaria de nuestra existencia individual, en la cual ha de encontrar realización el sentido de nuestra vida. Por eso el cuerpo no puede ser despreciado como cárcel del alma, ni temido como enemigo del espíritu. Por otro lado, tampoco puede ser considerado, en un sentido materialista, como el hombre auténtico, un ser que puede encontrar en los acontecimientos físicos la meta y el sentido de su existencia. Más bien hay que entenderlo, en todas sus partes, como vehículo de una vida personal y espiritual [188], deudora de una vocación de Dios y que halla su nobleza en ser imagen de Dios.

Las repercusiones de esta visión totalizante de la naturaleza humana en la configuración de las relaciones del hombre con Dios y con el mundo podemos detectarlas por doquier. Efectivamente, aquí, cuando nada se sabía de un alma (sustancia) inmortal, necesariamente tenía el hombre que tomar conciencia particularmente clara de su constante dependencia de Dios como única fuente de vida, en cualquier peligro. Igualmente, cuando consideramos su relación directa con las realidades psíquicas, aparece bajo una nueva luz el gran valor que se reconoce a los bienes terrenales. Y el fuerte sentimiento de solidaridad que une al individuo con la familia, la raza y la nación deja ver más clara la profundidad de sus raíces si se tiene presente que para el hebreo el parentesco de la carne comportaba una comunión de alma y de todas sus energías, importantísimas para la vida (cf. cap. XX: "El individuo y la sociedad en la relación veterotestamentaria del hombre con Dios").

Pero, además, estas líneas se alargan hasta penetrar en la concepción israelita del pecado y de la redención. En efecto, de las ideas israelitas sobre la vida psíquica se deduce que el pecado no puede explicarse sólo como deseo de la carne, como *concupiscentia,* sino que hay que entenderlo como una realidad de la psique toda, que arrastra también al cuerpo. Por eso la redención tendrá que realizarse también en un acontecimiento corporal. El verdadero culto a Dios reclama no sólo la participación del alma, sino también la del cuerpo, dando a toda acción cultual un carácter especial, y la ayuda divina efectiva ha de abarcar todo el ámbito de la vida psíquica y, por tanto, también el cuerpo; y si la esperanza se estira hasta incluir la superación de la muerte, ésta no se podrá concebir como inmortalidad de una porción espiritual del hom-

[188] "La afirmación de que el alma del hombre es carne va indisolublemente unida con su contraria: que la carne es alma" (Pedersen, *op. cit.,* p. 178).

bre, sino como una nueva forma de existencia de todo el ser humano.

Estaba reservado a la filosofía griega abrir una brecha, en la época helenística, dentro de esta visión tan trabada[189]. Así, para el autor del libro II de los Macabeos desaparece el *rūaḥ* como principio de vida que mora dentro del hombre, para hacer un uso dicotómico de los términos *nefeš* y *bāśār,* como dos partes constitutivas de la naturaleza humana. En la Sabiduría de Salomón, *nefeš*-ψυχή se convierte en la sustancia imperecedera que, como principio de vida indestructible, garantiza al hombre la inmortalidad[190]: preexiste y, si está adornada de buenas cualidades, recibe como morada un cuerpo sin mancha[191]. Pero éste es considerado como una parte inferior de la naturaleza humana, que hace difícil la actividad propia del alma y supone una carga para el espíritu[192]. Esta alianza entre las ideas veterotestamentarias y las de la filosofía platónico-alejandrina llega con Filón a una completa capitulación ante la imagen griega del hombre. Pero precisamente esta invasión de un espíritu extraño en el mundo veterotestamentario hace que surja con mayor claridad la irreconciliable oposición entre la interpretación israelita de la naturaleza humana y la psicología filosófica con todas sus consecuencias lógicas, y nos facilita por eso una valoración objetiva de las ideas del Antiguo Testamento.

[189] Cf. al respecto J. Schwab, *Der Begriff der nefeš in den heiligen Schriften des AT,* 1913, pp. 79ss.
[190] Sab 2, 22s; 3, 1s; 4, 14; 5, 16.
[191] Sab 8, 19s.
[192] Sab 9, 15.

XVII

CONSERVACION DEL MUNDO

El Antiguo Testamento no deja lugar a dudas en una cuestión: en la creación la criatura ha sido dotada de poderes y dones con los que está llamada, si sabe desarrollarlos y emplearlos, a dirigir su propia vida. Al igual que se concedió a la tierra y al mar la capacidad permanente de producir, dentro de su propia esfera, plantas e, incluso, animales[1], así también el hombre dispone de un amplio campo en el que gobierna con poderes absolutos: instalado como señor del mundo creado[2] gracias a la bendición divina en el momento de la creación, está llamado a poblar la tierra en virtud de su fecundidad natural, equipado con las armas suficientes para superar cualquier obstáculo a la expansión de su soberanía[3]. ¿Qué relación hay entre esta vida propia de la criatura, fijada ya desde la creación, y Dios? A esta pregunta ofrece ya cierta respuesta la misma idea de creación tal y como está concebida en el Antiguo Testamento: por una parte, el concepto de criatura, inseparable del de creación, presupone que el mundo está en constante dependencia de Dios, sin que sea pensable que lo creado se desprenda de quien lo creó[4]; por otra, considera consecuencia necesaria del hecho creador un proceso histórico cuyo motor activante está en la permanente relación vital de la criatura con el Creador. Igualmente, el testimonio que el Creador da de sí mismo en su obra por medio de la teleología visible en la estructura del cosmos apunta a unos valores permanentes, por cuya realización se esfuerza toda vida creatural y que excluyen la posibilidad de que sean fuerzas caprichosas las que gobiernen el proceso del mundo[5].

Queda así indicada la dirección que seguirá el pensamiento israelita sobre la historia posterior del mundo creado. Sin embargo, eran aún varias las posibilidades, y distintas en su valor religioso, a la hora de definir y des-

[1] Gn 1, 11.20.24; cf. la idea popular de que el ciclo fijo de los fenómenos de la naturaleza se debe a un decreto divino: Gn 8, 22.
[2] Sal 8, 6-9.
[3] Gn 1, 28.
[4] Cf. pp 107s.
[5] Cf. pp. 116s.

arrollar más exactamente los elementos básicos de fe contenidos en la idea de creación. Los puntos más importantes al respecto están contenidos en los conceptos de ley natural, milagro y providencia.

I. Existencia de leyes en la naturaleza

1. Para concebir una vida propia de la naturaleza es un paso importante observar la regularidad de sus fenómenos. Ahora bien, el modo como el israelita se enfrenta con la naturaleza no parece favorecer esa observación y el descubrimiento que comporta, ya que no la ve de forma objetiva y fría, sino desde un punto de vista marcadamente *subjetivo,* como implicada en todos los acontecimientos de la vida humana, y conforme a esto la enjuicia. Esto se aplica tanto a la forma popular de contemplar las cosas como a la de los profetas antiguos. Ya hemos visto cómo la naturaleza impone ciertas exigencias al hombre, regulando así de algún modo su conducta[6]. Pero no se queda en mero escenario de su trabajo, sino que es a la vez acompañamiento y reflejo de su actividad y experiencia. Al igual que se la considera comprometida en la propia suerte nacional, luchando como aliado de Israel[7], alegrándose y batiendo palmas por su liberación[8], horrorizándose por su apostasía[9], del mismo modo surge ella con el pueblo cuando llega el momento de su repudio, y ansía, desde la desolación, que se renueve la abundancia paradisíaca, cuando queden restablecidos los lazos de unión rotos entre Dios y su pueblo[10]. Es más, la naturaleza se ajusta en su conducta al modelo de la misma actividad divina, negando al hombre sus dones o dándoselos como servidora obsequiosa[11].

Esta *palpitante idea de la naturaleza como cosa viva,* por la que se reconoce a toda la creación no humana una relación con su Señor divino análoga a la que se da en el mismo pueblo de Dios, es ya una muestra de la fuerte y directa vinculación de los fenómenos naturales con Dios, de cuya actividad son acompañamiento dentro de la historia y de la vida del pueblo. Por eso no vemos por ninguna parte que se reconozca a las fuerzas de la naturaleza una vida mitológica propia que les permita presentarse como entidades independientes contrapuestas a Dios. Es cierto

[6] Cf. p. 125.
[7] Jue 5, 20; Jos 10, 12s.
[8] Is 35, 1s; 43, 20; 44, 23; 29, 13; 55, 12; Jon 2, 21s; Sal 96, 11s; 98, 8.
[9] Is 1, 2; Jr 2, 12; 6, 19; Miq 6, 1s; Dt 32, 1.
[10] Cf. I, pp. 438s.
[11] Os 2, 20.23s; Job 31, 38; Sal 65, 13s.

que Israel conoció algunas de esas concepciones mitológicas, en parte por su propio pasado y en parte por los pueblos vecinos; sin embargo, de la misma manera que sólo utilizó el material tradicional como ornamentación poética, su personificación de la naturaleza no se mostró capaz de producir nuevas ideas míticas de ese tipo[12].

Siguiendo esa misma lógica, a Israel le fue fácil lo contrario: describir los fenómenos naturales, a los que generalmente se reconocía una vida antropomórfica, como *un acto directo del Dios* que controla la naturaleza y la historia, llenándolo todo con su omnipotencia. Así la lluvia y la fertilidad son dones de Yahvé: él bendice el campo con la lluvia[13], produce la vegetación y da a los animales su alimento[14]; con los productos del campo da de comer a su pueblo[15] o lo castiga quitándoselos[16]. Del mismo modo que se le debe pedir siempre la bendición de los hijos, que él concede o deniega[17], así forma él a cada hombre en el seno materno, lo reviste de piel y carne, le regala su hálito de vida y da a cada nueva generación la orden de surgir[18]. El enfermo reconoce en la enfermedad su visita[19] y el náufrago ve que es él quien remueve el mar con la nube procelosa[20]. El terremoto se debe a un golpe de su puño[21], y él amasa la montaña humeante del volcán[22]. Hace que la mañana suceda a la noche[23] y fija a los astros su salida[24]. La vuelta regular de las estaciones del año con sus cosechas y la reconfortante luz del día tras la oscuridad de la noche se deben a la solicitud paternal del Creador que, incluso después del juicio del Diluvio, quiere preservar a su criatura[25]. Sus milagros pueden reconocerse por doquier[26]; saltando por encima de las causas intermedias, el hombre piadoso descubre a Dios creando el universo en todo momento. Esta concepción se traduce de forma impresionante en el hecho de que el hebreo no conoce una palabra especial para

[12] Cf. los restos de un mito de la lucha contra el caos de que hemos hablado en p. 121.
[13] Gn 27, 27; Sal 65, 7-14; Jr 5, 24; 10, 13.
[14] Sal 147, 8s; 145, 15s; Job 38, 39ss.
[15] Gn 26, 12; 27, 28; 49, 25; Os 2, 10ss; Sal 107, 35ss.
[16] Am 4, 6ss; Sal 107, 33ss, etc.
[17] Gn 15, 5s; 18, 10ss; 25, 21; 30, 2.8.
[18] Sal 22, 10s; 90, 3; 139, 13ss; Job 10, 8-12; 31, 15; Is 41, 4; Mal 2, 10.
[19] 1 Re 17, 17s; 2 Re 20, 3; Sal 6, 2ss, etc. Cf. 107, 17s.
[20] Sal 107, 23ss; Jon 1, 4.
[21] Is 9, 7s; Nah 1, 5; Job 9, 6.
[22] Sal 144, 5; 104, 32.
[23] Am 5, 8.
[24] Job 9, 7.9; Is 40, 26; Sal 147, 4.
[25] Gn 8, 22.
[26] Job 9, 10; Sal 107, 24.

expresar la conservación del universo, sino que con el término *bārā'* designa tanto la creación del mundo como el mantenimiento del mismo [27]. No es ninguna exageración llamar a esta concepción veterotestamentaria de la conservación del mundo *creatio continua* [28]. También en los himnos egipcios y babilónicos hay expresiones parecidas [29], pero las afirmaciones del Antiguo Testamento reciben, lógicamente, un sentido totalmente nuevo por su referencia a un único Dios creador y por su forma peculiar de concebirlo. En ellas no sólo se expresa la fe popular del antiguo Israel, sino también la idea de los profetas sobre la naturaleza, en la que veían a Dios actuando tan cercana y directamente como en la historia.

2. De acuerdo con el genio peculiar de esta concepción del orden natural, que se centraba por completo en el fenómeno concreto y lo articulaba a la vez dentro del portentoso juego recíproco de acción humana y divina, resultaba difícil para el hombre adoptar una actitud distanciada y aséptica frente a la vida entera de la naturaleza y sus leyes básicas. Esta situación cambia *cuando la naturaleza recibe la atención por sí misma como obra del Dios que crea y ordena,* quedando así sustituida la consideración antropocéntrica por otra cósmica. Este desplazamiento del punto de vista se observa de la forma más llamativa en el relato de la creación del Sacerdotal, dominado por el concepto de *universum.* "Siguiendo una jerarquía totalmente planificada, los diferentes elementos del mundo van apareciendo en este relato como otras tantas realizaciones de la idea divina de creación, para formar entre todos la totalidad cósmica" [30]. Dentro de ese cosmos se integra también, como una parte más, aunque la más excelsa, el hombre, y en él es donde se le asignan sus tareas.

a) Por lo dicho sobre la estructura religiosa del sacerdocio y especialmente sobre su predilección por el concepto de orden regular [31], parece más que lógico que fuera en sus círculos donde se prestara atención a la vida independiente del universo, dando pie a formular ideas de esta clase. Del mismo modo, es natural que el resto de los testimonios princi-

[27] Ex 34, 10; Nm 16, 30; Is 43, 1.15; 45, 7; 48, 7; 54, 16; 57, 19; 65, 18; Ez 21, 35; Sal 51, 12; 102, 19; Ecl 12, 1.

[28] Así, con razón, G. F. Oehler, *Theologie des AT,* 1891[3], p. 188. Que el supranaturalismo de viejo cuño sólo reconociera aquí una acción mediata de Dios, demuestra cuánto se alejaba de la idea bíblica de creación; cf. E. König, *Theologie*[2.3], pp. 208s.

[29] Cf. G. Röder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten,* 1923, pp. 7s; 22, 62ss. A. Falkenstein y W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete,* 1953, pp. 80, 241, 249s, 254s.

[30] P. Kleinert, *Die Naturanschauung des AT,* en *Theol. Studien und Kritiken,* 1898, p. 16.

[31] Cf. I, pp. 366ss.

pales de esta visión de la naturaleza se encuentre en *la poesía himnica,* la cual, si no siempre se utilizó directamente para fines cultuales, es deudora de formas estilísticas desarrolladas en el culto. De entre tales himnos, Sal 8, 19A y 29 pueden considerarse con toda probabilidad anteriores a Gn 1, mientras que Sal 104 y 148 son de época posterior. Todos estos himnos se caracterizan porque, prescindiendo del hombre, hacen una descripción entusiasta de la vida maravillosa de la naturaleza, llegando a vislumbrar la magna totalidad del orden natural. Está claro que sus autores debieron de verse impresionados por la constatación, a pesar de los cambios, de una indefectibilidad y perenne estabilidad y de un permanente retornar de acuerdo con un sistema preciso. Parece que este desarrollo estuvo también favorecido por ciertos modelos extranjeros de la poesía himnica del Oriente antiguo [32], que hicieron que los poetas israelitas se aplicaran a un tema originariamente extraño a sus intereses. La verdad es que supieron adaptar rápidamente el nuevo tema a la idiosincrasia israelita, penetrándolo del genio propio de la fe yahvista. Mientras que en Sal 29 el carácter propio del Israel antiguo asoma todavía con vigor en la alabanza de la gloria divina que se manifiesta en la tormenta, los demas himnos expresan un sentido de la grandeza, la belleza y el orden sobrecogedores del cosmos, tan por encima del cálculo del hombre que a éste sólo le queda la respuesta de su veneración maravillada en la contemplación solemne del curso regular de los astros [33], de la música maravillosa de las esferas [34], del firme control de las fuerzas naturales, que sólo les permite moverse de acuerdo con unas ordenanzas bien definidas [35], y de la riqueza misteriosa que hay en la magna economía de la naturaleza [36]. A la vista de la inconmensurable grandeza y poder de estas obras de la creación, al hombre no le cabe sino tomar conciencia de su infinita pequeñez y caer humillado en tierra [37].

Esta visión cósmica implica, al igual que la idea de la naturaleza característica del Israel antiguo, la constante referencia de todas las cosas

[32] En Sal 19 parece haber servido de modelo un antiguo himno al sol; Sal 29 puede equipararse a un himno dedicado al dios babilónico de la tormenta, Adad (M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* I, pp. 482s), aunque es preferible pensar en un himno cananeo a Baal del tipo de los que nos sugieren sobre todo los paralelos ugaríticos (cf. H.-J. Kraus, *Psalmen.* 1959, *"Erklärung und Literaturangaben"*, pp. 233ss). En el caso de Sal 104 está demostrada con toda claridad la influencia, tal vez indirecta, del célebre himno al sol de Ecnatón.

[33] Sal 8, 4; 19, 2.5-7; 104, 19; 148, 3.

[34] Sal 19, 3-5.

[35] Sal 104, 9; 148, 6.

[36] Sal 104, 2ss.25ss; 148, 7ss.

[37] Sal, 8, 5; cf. Is 40, 15.17; Job 38, 4ss.

al Creador como origen y fuente de vida universal. Este es, precisamente, el punto en que los autores de los himnos refunden radicalmente los modelos del antiguo Oriente que tenían a la vista: la voluntad personal del Dios trascendente deja desprovistos de todo significado independiente incluso a los fenómenos más sublimes de la naturaleza, convirtiéndolos en testigos del poder y de la sabiduría sin fin del único Señor. Y lo que decimos vale igualmente para el caso del himno al sol de Ecnatón, el documento más grandioso de la contemplación del universo del antiguo Oriente. No cabe discutir la fuerza incontestable de este grandioso panorama de un mundo penetrado por la bondad divina, donde toda vida, y no sólo la del hombre, cuenta con su propia ley y justificación. Pero en él queda oscurecida la trascendencia de la voluntad creadora divina, su radical diferencia de todo poder intramundano; por eso, aquí no es posible llegar a una verdadera comunión espiritual, en una relación de responsabilidad moral y decisión, con ese conservador divino del universo, ni es concebible el contraste ético que surge al final de Sal 104[38].

Y, sin embargo, la relación entre Dios y el mundo prevista en esta concepción cósmica de la naturaleza también presenta una diferencia característica con la visión popular desarrollada por los profetas. En efecto, para ella *la soberanía divina es algo mucho más directo,* y se realiza por conducto de unas fuerzas fijadas de una vez para siempre y en un sentido determinado. La contemplación de un universo articulado, con multiplicidad de fenómenos en interacción mutua y, sin embargo, estructurados en un sistema, había de sugerir necesariamente la existencia constante de unos complejos mayores y crear así la conciencia más o menos clara de que en el cosmos funcionan unas ordenanzas y leyes fijas.

b) Que esta visión del universo no se quedó en cosa banal, sino que influyó en otras áreas del pensamiento, puede observarse claramente en diversos pasajes. El ya mencionado de la protohistoria yahvista, donde se nos habla de que Dios vuelve a una iniciativa de gracia con la tierra después del diluvio[39], nos recuerda el lenguaje elevado del himno, y en su intención se extiende mucho más allá de las consecuencias inmediatas del diluvio, ensalzando las estaciones, siempre puntuales, como las grandes ordenanzas fundamentales de la vida. La inserción de esta proclama de las leyes permanentes del universo en el contexto del presente es lo que evita que su objetividad se haga absoluta, y la convierte en expresión de la solicitud de Dios por el hombre[40]. Y así la alianza

[38] Sal 104, 35.
[39] Gn 8, 22.
[40] Procksch (*Die Genesis*[2.3], p. 70) deja entrever la idea, no desacertada, de que el contenido conceptual de este elemento no es simplemente el del "Yahvista".

escatológica con los animales que encontramos en Oseas[41], que indudablemente presupone una alianza realizada al comienzo del tiempo, debe interpretarse no como un intento de explicación de la regularidad de los fenómenos naturales[42], sino, a un nivel mucho más primitivo, como una explanación del carácter distintivo de los animales[43]. En cambio, a partir de la *época de Jeremías* se advierte una curiosa propensión a fijarse en la regularidad del orden de la naturaleza; es como si en medio de las tormentas que llevaron al hundimiento del Estado y sembraron inseguridad en toda situación vital, la reflexión se hubiera hecho especialmente sensible a la serena uniformidad de la economía de la naturaleza. Así Jeremías ensalza las *ḥūqqōt qāṣīr,* las firmes ordenanzas de las cosechas, enmarcadas en el ciclo regular de las lluvias de otoño y de primavera, como un regalo especial de la misericordia divina[44], y a su pueblo, inconstante y voluble, le señala como ejemplo la regularidad con que las aves migratorias llegan y se van[45]. Es más, el inconmovible designio de amor de su Dios lo compara con las ordenanzas eternas, *ḥuqqīm,* que se manifiestan en el curso de los astros y en el movimiento del mar[46]. El profeta considera incluso el orden divino del cosmos dotado de tal autonomía que no sólo puede aplicarle el mismo vocablo con que se designaban los estatutos del orden israelita basado en la alianza, sino que además lo compara como un todo con las normas por las que se rige el mundo de los hombres y lo presenta como una garantía de que la soberanía divina se implantará también en la historia humana. De este modo el paralelismo que la mentalidad popular establecía entre la naturaleza y la vida humana deja de constituir una conexión ingenua y arbitraria para convertirse en una relación cuya necesidad intrínseca es inherente a la esencia de dos mundos mantenidos por una misma voluntad soberana.

c) No es casual que esta ocasional aparición del elemento cósmico en la predicación de Jeremías coincida con la idea que claramente preside *el relato sacerdotal de la creación* de Gn 1: el cosmos es un organismo con vida y leyes propias. Este relato no sólo considera que la naturaleza y el hombre están dotados de capacidades permanentes, no sólo presenta como ley universal la recíproca complementariedad y el mutuo servicio, pues todos los trabajos de la creación aparecen sabia-

[41] Os 2, 20.
[42] Así piensa Gressmann, *Der Ursprung der iraelitisch-jüdischen Eschatologie,* 1905, p. 206.
[43] Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens,* 1920, pp. 89s.
[44] Jr 5, 24.
[45] Jr 8, 7.
[46] Jr 31, 35s.

mente condicionados unos a otros, sino que además establece una clara diferencia entre el origen y la persistencia del mundo, entre su creación y su mantenimiento, al cerrar la obra creadora con el día de descanso [47]. Eso da pie a formular un concepto de gran importancia teológica: el de *la perpetuidad de la voluntad creadora de Dios.* Al conceder a la obra de sus manos una vida propia, el Creador estampa en ella el sello de su aprobación y, de producto efímero e insignificante, lo convierte en otro de existencia duradera. La creación no es simplemente un juego de capricho que podría igualmente desaparecer sin dejar rastro, ni una fantasía divina al estilo de como la concibe la mentalidad hindú; no, ella posee un derecho a la existencia que le ha sido dado por Dios. El acto creador de Dios queda así confirmado como obra de una voluntad constante e intencionada.

Esta idea *se opone* claramente *a la concepción pagana del universo,* según la cual la actitud de la divinidad frente al mundo es siempre incalculable y caprichosa. La diferencia se ve con especial claridad si se comparan la saga bíblica del diluvio y la babilónica. En Babilonia se trata de la venganza irracional de un dios contra la creación, que llega a poner en peligro el mismo mundo celestial; sólo la mayor astucia de otro dios evita que la creación quede aniquilada. La mentalidad bíblica, en cambio, ve en el diluvio el medio por el que se lleva a cumplimiento el plan de Dios en la creación. No cabe aquí hablar de un ataque al orden del universo, al cosmos; la acción judicial de Dios sólo se dirige contra el hombre.

Es igualmente clara la diferencia con respecto a una idea de las leyes de la naturaleza del estilo de la que servía de base a la creencia antigua en el hado. Para ésta el *fatum* está por encima de la divinidad; un mecanismo incomprensible pero regular mantiene en orden el universo, para llevarlo al final a su disolución. En cambio, el pensamiento del creyente del Antiguo Testamento se eleva hasta un fundador divino del orden natural que lo emplea para la consecución de sus fines cósmicos y que, por consiguiente, permanece siempre por encima de dicho orden.

d) Donde influye con más vigor esta visión cósmica de la naturaleza es en el *Deuteroisaías.* Cuando pone ante los ojos de su pueblo la gloria de la obra de la creación, no sólo aduce una prueba de que el poder del Dios de Israel es incomparablemente mayor que el de los dioses paganos [48], sino que reconoce también en ella una fuente de revelación de la que puede alimentarse la fe en el poder y en la voluntad de salvación de Dios [49]. Porque el mismo Señor, de cuyo control no

[47] Gn 2, 1-3.
[48] Is 40, 15ss.22.
[49] Is 40, 26.

se atreve a salir ninguno de los astros que se deslizan sin fin, y ante el cual los hombres parecen langostas y los pueblos más poderosos son como una gotita dentro de un cubo, es aquél cuya justicia integra en la gracia de su alianza a todas las criaturas y hace brotar un mundo nuevo en el que se consuma la salvación [50]. Por esto precisamente es posible que el orden maravilloso y la teleología de los fenómenos de la naturaleza se conviertan, con toda su sólida realidad y grandeza objetiva, en objeto del himno del profeta. A pesar de todo, el Deuteroisaías no abandona el antiguo lenguaje que hablaba de una acción directa de Dios en los acontecimientos de la naturaleza; pero también en esto se nos muestra como heredero de un gran pasado, capaz de aunar intuiciones contrarias [51].

Esta nueva visión del mundo influyó de forma fructífera y liberadora en la fe en Dios, como demuestra el gusto palpable de los escritores proféticos por intercalar referencias al orden natural y a su uniformidad. Junto a fragmentos de himnos litúrgicos [52] encontramos giros más estereotipados que, al estilo del Deuteroisaías, utilizan la grandeza de la creación como argumento en contra de los hacedores de ídolos o para dar ánimos al hombre piadoso [53]. En forma muy característica se habla también de un *b^erīt* de Yahvé con el día y la noche que promete una seguridad parecida a la alianza con David [54]. Es más, se mencionan también *ḥuqqōt šāmayim wā'āreṣ,* leyes que abarcan el cielo y la tierra; con esta frase parece haber llegado el autor a nuestro concepto de leyes naturales [55]. Está claro que el verdadero interés de tales afirmaciones reside en sostener no tanto la independencia de un orden cósmico cuanto el total sometimiento del mismo al poder de Dios, lo cual está expresado con más propiedad en la idea de una ley impuesta a la naturaleza. Por eso puede decirse que el orden de la naturaleza sólo es considerado como "expresión de la libertad omnipotente" de Dios [56].

e) La literatura sapiencial hace suya la visión cósmica de la naturaleza, pero de forma nueva: presentando a la sabiduría, hipostatizada, como arquitecto del universo [57]. Es fácilmente comprensible que en este

[50] Cf. I, pp. 225s.
[51] Is 41, 18ss; 43, 19s; 44, 3; 48, 21; 49, 10s; 50, 2. Sobre la naturaleza participando gozosa en la salvación de Israel: 42, 10-12; 44, 23; 49, 13.
[52] En esta categoría entran, con seguridad, los tres pasajes de Amós: 4, 13; 5, 8 y 9, 5s. Cf. F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch,* ZAW 1929, pp. 45ss.
[53] Cf. Jr 10, 12s; 32, 17.
[54] Jr 33, 20.
[55] Jr 33, 25.
[56] H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*[5], p. 453.
[57] Cf. Job 28, 23ss; Prov 8, 22ss y más arriba pp. 91s.

contexto los maestros de sabiduría prestaran especial atención a lo que de objetivo y autónomo hay en la estructura maravillosa del mundo, aun cuando en otros momentos cultivaran de buena gana el uso popular de la vida de la naturaleza como espejo y maestra de la vida humana [58]. En efecto, por dominar precisamente los milagros y misterios del cosmos, la sabiduría tenía que salir ganando en dignidad y autoridad y su enseñanza habría de encontrar más pronta acogida [59]. Por otra parte, este énfasis en la vida autónoma de la naturaleza incomprensible para el hombre se convirtió en un arma estupenda contra todos aquellos que veían en el arrogante racionalismo de los maestros de sabiduría peligros para un claro conocimiento de Dios y para la autenticidad de la entrega de fe [60]. Con esta intención el autor de Job 28 presenta a sus contemporáneos la naturaleza de la sabiduría divina como algo inaccesible a todo el mundo terrenal y, por tanto, también al hombre; y en los discursos que el mismo libro pone en boca de Dios se insiste con especial predilección justamente en aquellos aspectos de la naturaleza que suponen una burla de las ideas y los cálculos humanos y ponen en entredicho la existencia de una ley racional en el orden cósmico, sugiriendo, más bien, que la vida del cosmos goza de un valor autónomo, independiente del hombre, y que precisamente por eso es capaz de convencerlo de que la gloria inefable del Creador constituye el milagro de todos los milagros [61]. Justamente al profundizar en el carácter extraño de la estructura cósmica, en cuyo descubrimiento resuena la llamada del Dios universal al hombre, el autor remite a la naturaleza *absoluta* del milagro de la creación: incluso la preservación del mundo sólo puede ser aceptada interiormente como testimonio del Creador por aquél que la comprenda en el contexto de la relación de alianza, y sea capaz de afirmarla en un acto de fe.

f) El cambio que media entre esta valoración de la autonomía de la naturaleza y la que veíamos en el Deuteroisaías encuentra su expresión más refinada en el libro del Eclesiastés. Aquí el carácter *incomprensible y extraño del cosmos* se intensifica hasta el punto de que la regularidad de sus leyes no son ya ocasión de admiración gozosa, sino de "fastidio", de desilusión y derrotismo profundos: en efecto, sin arte ni parte en los sufrimientos y deseos humanos, en los tormentos y esperanzas del hombre, esa regularidad parece el movimiento exacto de un mecanismo de precisión sin alma, carente de unos fines comprensibles [62]. Tal es la "vanidad" de una lectura natural de los enigmas del universo. Así la uniformidad propia del proceso natural se utiliza para demostrar que ella será siempre ambigua para una sabiduría autosuficiente; lo que vuelve a demostrarnos la eficacia de la resistencia, implícita siempre en la concepción veterotestamentaria de creación, a convertirse en la idea de una mente racional cósmica. El autor del Eclesiastés lleva así a cabo, como nadie antes que él, la despersonalización del orden natural, y es el que más se acerca al concepto moderno de ley natural (sólo que, naturalmente, para él esto no representaba un triunfo, sino una limitación del espíritu humano encerrado en sus propios recursos) [63].

3. Es característico de la visión que tiene el Antiguo Testamento de la naturaleza haber conseguido combinar los dos tipos fundamentales *de interpretación de la misma.* Pudo reconocer la autonomía de la naturaleza hasta el punto de considerarla totalmente extraña a la inteligencia humana, pero sin renunciar, a la vez, a afirmar una intervención directa de Dios en los acontecimientos naturales. Dicha visión se libró así de los peligros que amenazan cuando se intenta convertir uno de dichos tipos en una visión del universo cerrada en sí misma: en primer lugar, de un divorcio externo entre Dios y el mundo, como en el deísmo, que sólo conoce al dios que "empuja desde fuera" y abandona el mundo a sus propias leyes; en segundo lugar, de esa mitificación entusiasta de la naturaleza, que disuelve sus leyes en actos caprichosos de la divinidad y no reconoce ya ningún valor revelatorio al orden grandioso que preside la creación. Si en el primer caso desaparece el interés vital religioso del trato directo de Dios con sus criaturas; en el segundo, el fanatismo puede romper los diques que la misma creación ha puesto entre el Dios que, aun revelándose, no se abandona a los deseos del hombre y la criatura que ha de reverenciar el ministerio de la majestad divina manteniéndose dentro de su orden [64]. Ambas concepciones de la naturaleza —la estática, de la clase sacerdotal, y la dinámica, del profetismo—, aunque no se armonizaron conceptualmente, en la práctica se aunaron *como dos aspectos inseparables y mutuamente indispensables de una interpretación religiosa de la naturaleza basada en la revelación del Dios de la alianza.* Esta maravilla nació de la experiencia de una realidad divina que trascendía la mente humana. Por eso también en este caso nos encontramos con un es-

[58] Prov 6, 6ss; 11, 22; 16, 24; 17, 12; 19, 12; 20, 2.
[59] Sab 6, 22; 7, 17ss; 8, 3s.
[60] Cf. pp. 95s.
[61] Con más detalle en mi estudio *Vorsehungsglaube und Theodizee im AT,* en *Procksch-Festschrift,* pp. 65ss.

[62] Ecl 1, 4ss.
[63] Sobre la actitud del judaísmo tardío frente al cosmos, cf. Bertholet, *Bibl. Theologie des AT,* II, p. 406.
[64] Sobre estos peligros cf. nuestras consideraciones en torno a los tipos sacerdotal y profético: I, pp. 354s y 396s.

tado de cosas que en otros contextos hemos reconocido ya como una característica de la fe veterotestamentaria [65].

II. El milagro

1. La misma independencia que la fe israelita mantuvo frente a las leyes de la naturaleza marca su acercamiento al milagro. El ámbito del milagro es muy amplio en todo el Antiguo Testamento. El mismo curso de la naturaleza es un milagro [66]. El término *b^erī'āh* (propiamente, "creación", es decir: lo producido por creación [67]) pone de manifiesto la relación del milagro con el Dios creador. Otras denominaciones del milagro lo caracterizan como manifestación del poder soberano de Dios en acontecimientos extraordinarios: así, por ejemplo, se le llama *pele'* o *niflā'āh* en cuanto que suscita admiración [68], *nōrā'* en cuanto que produce *terror* [69], *g^ebūrāh,* en cuanto que es obra de poder, δύναμις [70], igual que *g^edōlāh,* hecho grandioso [71], y es frecuente también designarlo simplemente "hecho o hazaña", *'^alīlāh, ma'^alāh, ma'^aśeh* [72]. Otras denominaciones frecuentes son *mōfēt* y *'ōt* en el sentido de signo que remite a un poder invisible [73].

2. Precisamente estas últimas palabras nos muestran con precisión *en qué radica lo verdaderamente importante del milagro para la fe*: no en su facticidad material, sino en su *carácter de testimonio.* De hecho no se da un criterio para reconocer un milagro, excepto que el hecho en cuestión es nuevo y sorprendente para el hombre. Incluso en los fenómenos cotidianos se descubre la acción milagrosa de Dios (en que el viento del Este sople en el momento oportuno, conteniendo así las olas del Mar Rojo), o en los pequeños incidentes de la vida: en el amor de una joven, en la insensatez de un hijo desleal al rey o en la derrota inesperada del enemigo [74]. Por eso lo que convierte un acontecimiento en milagro no es que vaya en contra de las leyes de la naturaleza, sino la clara impresión de que está uno ante una acción por la que Dios muestra su auxilio o su

[65] Cf. especialmente I, pp. 261s, 352ss y 395ss.
[66] Sal 89, 6; 106, 2; 139, 14; Job 5, 9s.
[67] Nm 16, 30; Ex 34, 10; Jr 31, 22; Is 48, 7.
[68] Ex 15, 11; Is 25, 1 y Ex 3, 20; 34, 10; Jos 3, 5; Jue 6, 13; Sal 71, 17; 75, 2, etc.
[69] Ex 34, 10; 2 Sm 7, 23.
[70] Dt 3, 24; Sal 20, 7; 106, 2; 150, 2.
[71] 2 Sm 7, 23; 2 Re 8, 4; Sal 71, 19; 136, 4; Job 5, 9; 9, 10.
[72] Dt 3, 24; Sal 86, 8; Is 12, 4; Sal 9, 12; 77, 13, etc.
[73] Is 8, 10; 20, 3; Dt 13, 2; Ex 4, 21; 7, 3.9; 11, 10; 12, 13; 13, 9; Jue 6, 17.36ss; Sal 105, 5; 135, 9, etc.
[74] Ex 14, 21; Gn 24, 12ss; 2 Sm 17, 14; 1 Sm 7, 10s; 14, 23.45.

retribución. O, al menos, hay que decir que a los hombres piadosos del Antiguo Testamento no se les ocurría considerar la ruptura de las leyes naturales como *conditio sine qua non* para que en un determinado acontecimiento se diera el carácter milagroso, aun cuando no se desconozca del todo el milagro en este sentido [75]. Nuestra mentalidad científica está convencida de la existencia de un orden natural inquebrantable, al que ha de atenerse la misma acción divina; para el israelita eso no existe: que el sol se pare o vuelva atrás significa para él lo mismo que la retirada del Mar Rojo gracias al viento del Este mandado por Dios o el granizo que obstaculiza la huida de los filisteos. Ciertamente que, con tales presupuestos, una visión ingenua e imperfecta de las fuerzas y leyes cósmicas pudo dar pie en ocasiones a falsas interpretaciones y a explicaciones erróneas de acontecimientos vividos por el autor o relatados por la tradición [76]; pero el israelita está en lo cierto cuando en el soberano control de Dios sobre la naturaleza, que se manifestaba también en sus milagros, ve una prueba de que el mundo creado depende totalmente de la voluntad que lo llamó a la existencia. Y no duda en afirmar que no hay ley natural capaz de impedir a Dios servirse de las fuerzas de la naturaleza. Para la divinidad, sencillamente, no existen límites de poder, como se advierte en la pregunta: "¿Hay algo imposible para Dios?" [77].

Si el verdadero sentido del milagro está, pues, en señalar como un dedo extendido el poder invisible de Dios y revelarnos así a Dios como siempre cercano y controlándolo todo, se comprende por qué en todo tiempo la fe ha experimentado y sigue experimentando milagros, mientras los alejados de Dios los buscan ansiosamente y se quejan de no verlos por ninguna parte. Quien conoce a Dios distingue sus pasos entre el barullo del acontecer diario, siente su solícita presencia y escucha su respuesta a la súplica de la oración en mil acontecimientos, tal vez pequeños e insignificantes externamente. En una palabra, quien conoce a Dios lo descubre donde cualquier otro no ve más que coincidencias curiosas, casualidades sorprendentes o giros raros de los acontecimientos. Por eso

[75] Nm 16, 30; Jos 10, 10ss; 2 Re 20, 10.
[76] Así pudo ser muy bien que una interpretación literal de la imagen puramente poética contenida en Jos 10, 12-14, antiguo fragmento de una canción, diera pie al célebre milagro del sol; tras el signo del sol de Isaías, de 2 Re 20, 8-11 parece operar un eclipse solar. Todos sabemos que en el caso de otras maravillas (valgan como ejemplos las plagas de Egipto, el paso del Mar Rojo y el maná) se trata de una reelaboración, por parte de la tradición oral, de simples fenómenos naturales. En todo caso, esta refundición secundaria de los relatos de milagros no atenta contra su meollo verdadero. La falta de conocimiento de la naturaleza que en tales casos opera no puede confundirse con juicios religiosos erróneos.
[77] Gn 18, 14; Dt 8, 3s.

las épocas de vida de fe vigorosa y de entrega entusiasta a Dios han sido siempre ricas en milagros, aun cuando no se registraran fenómenos estremecedores, y, al revés, aquéllas de vida religiosa más endeble, en las que Dios se ha convertido o en un poder alejado del mundo en medio de una majestad inaccesible o en un concepto vacío, han sido insaciables en su deseo de milagros y se han quedado insatisfechas aun cuando hayan estado rodeadas de las cosas más maravillosas.

Esta seguridad en la presencia de Dios es lo que nos explica por qué el israelita piadoso no prescribe a su Dios cómo ha de hacerse un milagro para que pueda llamarse verdaderamente tal, sino que descubre el verdadero valor del milagro en su carácter de σημεῖον. Además, estaba vacunado contra la tendencia a lo sensacional gracias a su convicción de que también otras fuerzas distintas de Dios podían operar cosas sorprendentes y fascinantes —como los hechiceros, por ejemplo, u otros *'elōhīm*[78]— y de que ocasionalmente Dios podía capacitar para hacer milagros incluso a un hombre peligroso, con el fin de poner a prueba a sus seguidores y ver si observaban sus mandamientos en cualquier circunstancia o se dejaban seducir[79]. Y así en la ley se dice expresamente[80] que en sí y por sí solo un milagro no es prueba suficiente de que un hombre sea enviado de Dios. Su testimonio se legitima por su conformidad con la naturaleza de Yahvé conocida por otras fuentes. Por eso el milagro se pone en conexión con la santidad divina, con la naturaleza divina propia de Yahvé[81].

3. Ambas cosas —distinguir milagros realizados por Yahvé de otros hechos por poderes enemigos e interpretar el milagro en un sentido amplio hasta abarcar cualquier acontecimiento en el que se manifieste el poder de Yahvé— preservan la fe israelita de la crasa afición milagrera y del milagro sin más valor ni sentido que su realidad maravillosa. La nota distintiva del milagro está en su firme conexión con la actividad redentora de Dios que se conoce por su palabra. Se inserta en el contexto de la historia dirigida por Dios, de forma que nunca se da como realidad aislada, sino *como parte al servicio de una totalidad mayor*[82]. Cuando Dios quiere hacer progresar su reino en contra de las dificultades que se amontonan, para avivar la fe y ejercer su acción salvadora en tiempos difíciles vemos que el milagro adquiere mayor importancia en la religión israelita. Por eso su función es más vigorosa y palpable en los

[78] Ex 7, 11.22; 8, 7.18; 9, 11; 2 Re 3, 27.
[79] Dt 13, 2-4.
[80] Véase la nota anterior.
[81] 1 Sm 6, 20; 2 Sm 6, 6s; Ex 15, 11; Sal 77, 14s; Lv 10, 1ss.
[82] El mismo estado de cosas puede detectarse cuando de forma muy general se analiza la concepción veterotestamentaria del poder divino y el modo en que se desarrolla, cf. Grundmann, en ThWNT, II, 1934, pp. 292ss.

momentos críticos del reino de Dios: cuando Israel sale de Egipto, cuando se aúna para formar una nación al servicio de Yahvé, cuando Elías y Eliseo tienen que luchar contra la tentación del culto tirio a Baal, que se presenta con todo el hechizo y el esplendor de una civilización cosmopolita, y cuando Jerusalén se ve amenazada por el imperialista Senaquerib.

Al mismo tiempo son precisamente estos acontecimientos que se salen del curso normal de las cosas los que ponen de manifiesto que Dios no opera milagros para dar satisfacción al curioso o favorecer la conveniencia humana, ni siquiera para preservar a los suyos de todo sufrimiento, sino para educarlos en una confianza incondicional que deberá conservarse también en los tiempos difíciles, sin que medien ayudas milagrosas especiales. Cabría resumir la situación casi en una paradoja: Dios hace milagros para erradicar de sus fieles el anhelo de milagros. Y, si Dios no consigue su objetivo, el milagro carga con pesada responsabilidad sobre aquellos que lo viven y se les convierte en motivo de juicio. En los milagros de la época de Moisés, de Elías y de Isaías advertimos que, después de haberse producido, el juicio de Dios descarga sobre sus contemporáneos, que no ven en tales acontecimientos maravillosos más que un motivo de regocijo público y quieren utilizarlos para desahogo de su orgullo, olvidando frívolamente el que era su verdadero sentido: conducir a los hombres hacia Dios.

4. Tenemos, pues, que el *milagro se inserta dentro de la concepción israelita de la naturaleza como una parte insustituible de la misma.* Sin menoscabo de la vida autónoma de la naturaleza en cuanto que posee energías divinas, el milagro es una confirmación de la constante relación de dependencia que hay entre lo creado y su Creador. Asegura y garantiza a la vez al hombre una conexión directa con Dios que no puede ser obstruida por ninguna fuerza elemental o ley de la naturaleza. De este modo emplea un lenguaje al alcance de cualquiera, que ni necesita de una especial ciencia esotérica para ser descifrado ni depende de convicciones subjetivas.

Por otra parte, la fe israelita superó con éxito *los peligros* que la amenazaban precisamente por esta creencia en los milagros: no abandona por ella su idea de la regularidad del curso de la naturaleza, ni desprecia la voluntad del Creador que se expresa en el orden de la naturaleza, ni reniega de las leyes naturales como de algo inferior e indigno de Dios. Lo que le permitió evitar tales errores fue, sin duda, el hecho de que, junto a los acontecimientos extraordinarios, valorara y analizara con cariño, como testimonios de la actividad divina, también los hechos cotidianos de la naturaleza y de la vida humana. La naturaleza no oculta a Dios, como si su presencia sólo pudiera detectarse en lo que cae fuera

de la naturaleza o es contrario a la misma, sino que lo glorifica. E, igualmente, se evita también el otro peligro inherente a una creencia en milagros: que el hombre, pretendiendo una situación de excepción dentro del orden natural, haga intervenir cada vez más el poder soberano de Dios para su propia conveniencia y por horror al sufrimiento. En este sentido supuso un seguro baluarte el experimentar que el milagro se hallaba, antes que nada, al servicio de los objetivos de Dios (implantar su reino) y de la educación del hombre en la fe, suponiendo una seria responsabilidad para todos aquellos a quienes se concedía.

Esta línea tan clara conoció raras desviaciones en el Antiguo Testamento. Sólo mínimos relatos de milagros merecen poco crédito si se les aplican los criterios del Antiguo Testamento mismo: así, por ejemplo, 1 Re 13 o algunos milagros del ciclo de Eliseo[83], donde se advierte la influencia de ciertos círculos del nebiísmo propensos a la milagrería. De todos modos, es característico que sólo se da una verdadera afición al milagro cuando remite la energía religiosa: la literatura apócrifa[84] y en parte también las Crónicas[85] dejan ver cómo, por la convicción de que la revelación ha quedado concluida, se exige la prueba del milagro para cualquier manifestación directa de Dios. Habiéndose perdido el contacto con el mundo divino en la vida cotidiana, se piensa que sólo es posible encontrarlo en lo sobrenatural y mágico. El judaísmo de la época de Jesús nos ofrece una muestra palpable en ese sentido, como también de que este afán milagrero es insaciable, porque, una vez que lo experimenta, crece el deseo de su repetición[86].

[83] Por ejemplo, 2 Re 4, 1ss.38ss; 6, 1ss.

[84] 2 Mac 1, 19ss; 3, 23ss; 10, 28ss; 3 Mac 2, 21ss; Hen 106; Vita. Ad. 46; adiciones a Dn: oración de los tres jóvenes (3, 24ss) y Bel y el dragón (14, 1-22. 23-42); 4 Esd 13, 44.47, etc.

[85] 2 Cr 13, 15; 14, 12; 20, 22ss; 25, 10ss; 32, 20s.

[86] Mt 12, 38s; 16, 1; Lc 11, 16; Jn 4, 48. Naturalmente, no hace falta insistir en que nuestras afirmaciones sobre el contenido teológico de la fe veterotestamentaria en los milagros presupone el necesario trabajo crítico e histórico sobre la tradición de los relatos de milagro, pues esto se sobreentiende en cualquier capítulo de esta obra. De todos modos, conviene resaltarlo aquí para evitar la discusión de muchos problemas concretos. Quien comparando textos paralelos se haya percatado del crecimiento y elaboración graduales de los relatos de milagros, no citará como casos típicos de la fe veterotestamentaria en ellos ni el milagro del sol cuando la enfermedad de Ezequías (2 Re 20, 9-11 y Is 38, 7s), ni los relatos de Crónicas y Daniel, ni en general hará depender su juicio total de un relato particular y de su autentificación externa. Para valorar el milagro en la llamada protohistoria (Gn 1-11) es decisivo tener en cuenta que esta serie de relatos no nos ofrece, propiamente hablando, una tradición histórica, sino una interpretación profética de la historia que, de un material mitológico preexistente, ha hecho algo totalmente nuevo y desconocido en cualquier otra nación, a saber: una

III. La providencia

La contemplación de la obra de Dios en la naturaleza, especialmente cuando las leyes de la misma pasan a un primer plano, desemboca de la forma más natural en un concepto que siempre ha desempeñado un papel importante en teología: el de la providencia divina. Si bien es verdad que este concepto se aplica a veces a toda la actividad de Dios en orden al mantenimiento del mundo, es más práctico reducirlo ahora a la acción por la que Dios dirige los destinos del hombre.

1. *Evolución de la fe en la providencia*

a) En el Antiguo Testamento la providencia divina sólo aparece una vez formulada conceptualmente: en Job 10, 12, donde se habla de la *p*^{e}*quddāh* de Dios, es decir, de su vigilancia o cuidado, por el que se mantienen las criaturas[87]. Pero en este caso, como en tantos otros, aunque falta expresamente el término, su contenido lo encontramos más veces. Y, por cierto, el hombre piadoso del Antiguo Testamento, a la hora de definir qué era la providencia divina[88] *se inspiró antes que nada en la historia de su propio pueblo.* En efecto, la salida de Egipto, la travesía del desierto y la conquista de Canaán conforman muy temprano las grandes hazañas fundamentales de la fe israelita, en las cuales se manifiesta no sólo el poder victorioso de Dios, sino también su solicitud por el pueblo —una solicitud que se extiende hasta el individuo—, y se fundamenta la confianza en que él prestará su ayuda y guía en otras ocasiones. A partir de esas experiencias fundamentales de la comunidad nacional cobraron todos los acontecimientos históricos ulteriores su significado de acciones de Yahvé dirigidas a la instauración de su soberanía. Por eso todos los relatos históricos de Israel están penetrados de espíritu religioso, e incluso en ocasiones en que lo religioso y edificante queda tan disimu-

visión grandiosa de los presupuestos básicos de la historia humana, aunque se apoyan en decisiones extrahistóricas. Por eso la parte de estos relatos que se refiere al orden natural cae fuera del horizonte de una evaluación histórica. Ahora bien, por participar del defectuoso conocimiento de la naturaleza general en el mundo antiguo, pueden referir ciertas cosas sin mostrar un mayor sentido de su enormidad; cosas cuya imposibilidad está clara para un conocimiento más maduro (valga como ejemplo un análisis detenido de los detalles del relato del diluvio).

[87] En los deuterocanónicos aparecen las expresiones πρόνοια a προνοεῖν: Sab 6, 7; 14, 3; 17, 2.

[88] Sigo aquí mis consideraciones anteriores sobre el mismo tema en *Vorsehungsglaube und Theodizee im AT* (*Procksch-Festschrift,* 1934, pp. 45ss). Cf. también F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumram,* 1958.

lado como, por ejemplo, en gran parte, de la historia de David (2 Sm 9-20), puede detectarse con toda claridad esa admiración respetuosa hacia la forma superior en que Dios gobierna la historia. Pero donde los narradores israelitas han mostrado especial predilección por presentar a su pueblo la providencia divina ha sido en los relatos de los patriarcas. Jamás se cansarán de contar cómo en la suerte de estos personajes favoritos de la saga popular acaban en bien los males de la vida e incluso los pecados y perversidades de los hombres. La historia de los patriarcas está llena de tales ejemplos: baste recordar solamente el rapto de Sara (de Gn 12 y sus paralelos Gn 20 y 26), todo el ciclo de Jacob, con sus temas de prueba, purificación y bendición, y la historia de José. En cada caso concreto podrá recaer el acento del relato sobre puntos diferentes (mientras que en las historias de Abrahán y Jacob a veces el Yahvista deja en un segundo plano el elemento moral para resaltar el simple gozo por el triunfo del amigo de Dios, la historia de José es el ejemplo clásico de una fe en la providencia de gran hondura moral: "Habíais maquinado el mal contra mí, pero Dios lo convirtió en bien con el fin de realizar lo que ahora vosotros mismos experimentáis: ¡que muchos hombres conservan la vida!"), pero todos coinciden en una cosa: en reconocer que el agente del plan histórico divino acaba salvándose gracias a una especial protección del Dios que le confió su misión. El que goza de la *providentia specialis* de Yahvé no es un favorito de la divinidad, sino un hombre al que se ha confiado una misión histórica importante. Si el historiador yahvista se propone formalmente presentarnos la historia de Abrahán como una serie de sorpresas por las que Yahvé reduce constantemente a la nada expectativas y esperanzas humanas, para luego operar él mismo la salvación de modo totalmente inesperado, es porque desea ilustrarnos claramente los propósitos de Dios con el agente de sus designios salvíficos. Y lo mismo hay que decir de la infancia de Moisés (Ex 2) o de Samuel (1 Sm 1) o de las enemistades entre Saúl y David, etc. Cierto que, por lo general, los grandes caudillos y responsables del futuro nacional encarnan también unos personajes morales, pero no es en este aspecto donde recae el principal acento, sino en la acción planificada de Dios para llevar a cabo sus designos.

b) Esta fe en la providencia, nacida de la experiencia del comportamiento histórico de Yahvé con su pueblo, tuvo que influir también en *la idea del israelita sobre el mundo de las naciones.* Desde luego, el paso a una concepción unitaria del gobierno universal de Dios, aplicando a la vida de las naciones extranjeras lo experimentado en la propia, no fue inmediato; generalmente, la convicción de que Yahvé era también el que guiaba la suerte de estos pueblos sólo fue entrando en la esfera de la fe en la medida en que Israel fue entablando un contacto directo con

ellos. Pero, hecha esta salvedad, en la práctica todas las afirmaciones referentes al gobierno de Yahvé sobre las naciones nacen de la experiencia de su modo de dirigir la propia historia: si los cananeos han de conocer en su propia carne el poder soberano de Yahvé y soportar el castigo de su impiedad [89], es porque Canaán ha sido prometido a Israel como morada; y si el Faraón es humillado por Yahvé [90], es por oponerse a la salida de Israel. Aquí y allá se encuentra también la idea de que las naciones están obligadas para con Dios por una ley moral universal que las coloca a todas bajo la influencia de Yahvé: así, la expulsión de los cananeos se justifica en razón de su pecado [91], y si Yahvé actúa en contra de los sodomitas es porque ha llegado hasta él el clamor de sus iniquidades [92]. Indudablemente esta idea de una obligación moral común a todas las naciones constituyó un elemento importante para llegar más tarde a una concepción comprensiva de su suerte. En este mismo sentido apuntan la extensión de la autoridad judicial de Yahvé a toda la tierra en los relatos protohistóricos del diluvio y de la Torre de Babel, y la convicción de un origen común de todos los pueblos, en virtud del cual todos forman en realidad una gran familia (y que dio pie al intento, único en la Antigüedad, de una genealogía de todas las naciones, que tenemos en Gn 10). De todos modos, en la mayoría de los casos la cosa no pasa de ser una aplicación casual y aislada de estas ideas a los destinos de los pueblos vecinos. En la práctica no se sobrepasa el nivel alcanzado por otros pueblos antiguos con sus creencias en ciertas leyes divinas básicas y universales.

Esta visión atomicista del juicio de Yahvé sobre las naciones, fijándose simplemente en aquella que era el adversario del momento, sin referencia a la totalidad de sus destinos pasados y futuros, queda superada curiosamente en un punto significativo, a saber: cuando se trata del final de la historia. Cierto que también en esto la relación de Yahvé con las naciones sigue siendo a veces más bien negativa (las antiguas bendiciones de Nm 23 y 24 no hablan más que de su derrota, y los salmos que celebran al rey como redentor divino y portador del tiempo de salvación hablan, no tanto de que Yahvé dirija positivamente la suerte de las naciones, como de la necesidad de que éstas se humillen ante el representante de Yahvé en la tierra para escapar a su juicio [93]); pero junto a ideas de ese tipo existe desde un principio la concesión de bendiciones a las naciones, como demuestran con marcado énfasis las bendiciones de

[89] Gn 15, 16; Dt 9, 5.
[90] Ex 7, 14ss.23; 8, 4ss.24ss, etc.
[91] Gn 9, 22; Lv 18, 24ss; Dt 12, 29ss; 18, 12; 20, 18.
[92] Gn 18, 20s.
[93] Sal 2, 9ss; 21, 10s; 45, 6; 110, 5ss.

Dios a los patriarcas[94] y reconoce la esperanza mesiánica en sentido estricto[95]. Tenemos, pues, que precisamente cuando la fe de Israel en que su historia se halla bajo una dirección divina especial llega a hacer afirmaciones más atrevidas, considera el destino de los demás grupos humanos fuertemente vinculado con el suyo propio, al creer que también ellos, al menos en la conclusión de su historia, aparecerán como objetos de la providencia divina. En el presente, de todos modos, Dios deja que las naciones sigan sus propios derroteros; como se lee en un pasaje[96], les ha asignado como dioses los astros y las ha abandonado a los ejércitos celestiales.

Sólo por influencia del profetismo aprendió Israel que Yahvé acogía en su servicio a las naciones también en el presente. El terreno había sido abonado por la alianza más estrecha con el grupo de Estados sirios, que marcó la política exterior israelita desde los tiempos de Omrí y Ajab. La tendencia internacionalista del momento no sólo tuvo como consecuencia un mayor intercambio económico y cultural, sino que además dejó vía libre a influencias y reacciones religiosas[97], facilitando una nueva visión de los valores positivos inscritos en las características de las naciones extranjeras. De todos modos, el factor verdaderamente decisivo fue el reconocimiento profético de que, al no estar cumpliendo Israel su tarea de realizar, en cuanto agente del reino de Yahvé, los planes de Dios sobre el mundo, éste llamaba a su servicio a otros pueblos. Ya entre los círculos de Elías y Eliseo no se consideraba a los arameos como simples enemigos nacionales, sino que se veía en ellos el látigo con que Yahvé castigaría a su pueblo degenerado[98]; y a continuación Amós insertaba la historia de Israel dentro de la de los demás pueblos, resaltando expresamente que también ésta estaba guiada por la voluntad de Yahvé. Israel y los paganos se hallaban en igualdad de condiciones ante el juicio de Dios (Am 1 y 2); pero además los paganos se equiparan a Israel como objeto de la solicitud divina: "¿Acaso vosotros, israelitas, no sois para mí como los cusitas? ¿No he sacado yo a Israel del país de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y a los arameos de Quir?" (Am 9, 7).

Pero quien mejor abarcó toda la universalidad de la providencia divina fue Isaías, al gozar de una atalaya inaccesible para ningún otro hombre. En el preciso momento histórico en que el poder conquistador de Asiria destruía la antigua arquitectura política del Próximo Oriente para

[94] Gn 12, 2s y paralelos.
[95] Gn 49, 10.
[96] Dt 4, 19; cf. 32, 8s.
[97] Cf. junto a la invasión del Baal tirio el influjo profético en Fenicia y Damasco: 1 Re 17, 8ss; 2 Re 5 y 8, 7ss.
[98] 1 Re 19, 15ss; 2 Re 8, 10ss.

edificar su propio Imperio, a este profeta le fue concedido reconocer en aquella terrible obra de destrucción un plan divino de amplios horizontes por el que Yahvé pretendía no convertir a todas las naciones en esclavas del emperador asirio, sino llevarlas a la casa paterna del Soberano universal. Y en ese plan no sólo Israel tenía su tarea especial. También a Asur se le había reservado una misión especial que le concedía un puesto dentro de la gran οἰκονομία τοῦ κόσμου (Is 10, 5ss); pero ambos rechazaron la misión que se les había confiado. Y por eso la sabiduría divina utilizó incluso a los que se oponían y resistían como instrumentos para lograr sus objetivos[99]. De esta forma lo que el profeta vivía en casos concretos le fue revelado como el sentido de toda la historia universal: ésta se hallaba penetrada de un movimiento sistemático que incorporaba a todas las naciones en la construcción de la βασιλεία τοῦ θεοῦ el reino de la paz y de la justicia[100], tal como aparece en la grandiosa visión de Is 2, 2-4. Dentro de esta refundición universal de las cosas la importancia de Jerusalén está únicamente en ser el lugar donde se echan los cimientos del gran edificio: en efecto, la comunidad creyente forma la preciosa piedra angular que soporta la obra de Yahvé. En esta visión la creencia israelita en la providencia se ve dotada de un contenido universal y posibilita una valoración positiva de la historia gracias a la cual no sólo es posible soportar las catástrofes más terribles, sino, incluso, estimarlas como factores constructivos del acontecer universal.

También los sucesores de Isaías adoptan este gran angular al enjuiciar cómo Dios dirige la historia. Así Jeremías puede anunciar la ruina de su pueblo diciendo que Yahvé ha encargado a su siervo Nabucodonosor la destrucción de Jerusalén (Jr 25, 9; 27, 6; 43, 10): el monarca pagano aparece con el título honorífico de *'ebed*, que suele aplicarse al rey israelita en cuanto que es íntimo de Dios y ministro plenipotenciario de Yahvé. Ezequiel, en su visión, contempla a las naciones extranjeras avanzando como ángeles de Yahvé que a una orden suya invaden la Ciudad Santa con sus armas de destrucción (Ez 9, 1ss), y en su cuadro grandioso del juicio final (Ez 38s)[101], volviendo a utilizar una imagen de Isaías[102], presenta al Gog de Magog como una fiera salvaje que Yahvé lleva de las riendas: en todas sus empresas, las potencias imperialistas enemigas de Dios contribuyen necesariamente a la instauración del reino de Yahvé. Del mismo modo el Deuteroisaías ve cómo el Santo de Israel dirige la historia universal a sus propios fines haciendo que Ciro resplandezca como un meteoro en el cielo internacional para que con sus victorias sin

[99] Is 29, 15s; 10, 15ss.23; 37, 28s; 9, 3ss.
[100] Is 10, 12; 14, 26; 18, 7; 22, 11; 28, 16ss.22.23-29.
[101] Existen dudas justificadas que proceden de Ezequiel.
[102] Is 37, 29.

precedentes se extienda la fama de Yahvé hasta las islas lejanas, y la caída del Imperio babilónico prepara a los israelitas exiliados la entrada en el nuevo eón[103].

Esta fe en la providencia, de osadía sin precedentes, sufrió en Daniel y en los apocalípticos una modificación importante al incorporársele la doctrina de las épocas del mundo[104]. No sabemos a qué influencias se debió semejante modificación[105]. En cualquier caso está claro que con ella un elemento de la concepción del mundo de la Antigüedad —la interpretación de la historia como una sucesión de períodos que acaban a intervalos regulares— se introdujo en la concepción profética y llegó a amalgamarse con ella. Pero lo verdaderamente importante no está en la procedencia de este elemento, sino en la forma como llegó a fusionarse con las ideas tradicionales de Israel.

Porque en el punto decisivo los apocalípticos transforman por completo el antiguo sistema de épocas: cuando, después de haber pasado una edad de hierro, tenían que haber postulado una edad de oro para comenzar de nuevo el ciclo, ellos hablan de algo totalmente nuevo, de un reino eterno que baja del cielo y que trae consigo la conclusión final de la historia terrenal. Esta concepción permanece fiel a las ideas proféticas fundamentales, a la vez que las enriquecen con la experiencia de siglos: mientras que para los profetas, que se sabían directamente en los umbrales del nuevo eón, el orden antiguo no tenía ningún interés intrínseco, éste cobra para los apocalípticos mayor importancia gracias a una presentación detallada del desarrollo de su historia. Aparece con más fuerza la necesidad de una historia especial del mundo terrenal, que se ajuste a unos moldes característicos: este mundo ha de perfeccionarse y llegar a la madurez antes de que Dios lo lleve a su consumación.

Junto a este tipo de creencia en la providencia, hija del profetismo, que tomaba su fuerza de la convicción de que el eón presente corría apresurado a su final y de la revelación del Dios que estaba para llegar, la confianza en que Dios dirigía la historia humana se creó por sí misma en Israel *otra forma* cuya peculiaridad ha sido normalmente poco atendida: la que se basaba *en la concepción sacerdotal del mundo.* Si bien es verdad que ésta se desarrolló teniendo ciertos puntos de contacto con la predicación profética, tiene, sin embargo, un carácter absolutamente peculiar, a cuyo servicio puso conscientemente todos los estímulos que

[103] Is 41, 25; 43, 14; 44, 28; 45, 1-7; 46, 10s.
[104] Dn 2, 31ss; 7, 8.
[105] Se discute si se debió a una religión astral caldeo-iraní, a la gnosis y la mística eónica egipcia o a ideas filosóficas griegas; cf. H. Gressmann, *Die hellenistische Gestirnreligion,* 1925; W. Baumgartner, *Das Buch Daniel,* 1926, pp. 18ss.

de ella recibió[106]. Su base la constituye la afirmación de que todas las relaciones entre Dios y el mundo están reguladas por la ley; en ésta se hace realidad el sometimiento de todo lo existente a la voluntad soberana del Dios trascendente. Dado que la ley es por su propia naturaleza una ordenanza establecida de una vez para siempre por el Dios soberano, es explicable que se resalte de modo especial la inalterable validez de la constitución del mundo en ella fundada. Ningún acontecimiento histórico puede salirse de ese marco; todo lo que acontece no es concebible más que dentro de esos límites, como desarrollo de unas condiciones básicas dadas de una vez para siempre. Y esto sólo es posible porque la previsora sabiduría del Creador y Legislador lo ordenó todo con un acierto sorprendente, y al hombre, como imagen de Dios y señor de las criaturas, le asignó un puesto en el que le es posible colmar el sentido de su vida cumpliendo las tareas que se le han señalado. De ahí que la relación de Dios con Israel y las naciones presente el carácter de un orden de vida eternamente válido plasmado en la alianza de Noé, que obliga a todos los hombres, y en la de Abrahán, que sólo obliga a Israel. Dentro de este contexto el objetivo del gobierno universal de Dios no puede ser otro que el mantenimiento de sus ordenanzas eternas y su restauración en caso de que se vean quebrantadas por una humanidad alejada de Dios. Por eso la forma en que se expresa el gobierno de la providencia divina no es la de la irrupción del reino de Dios en un mundo hostil a él y que ha de ser puesto a los pies del único Señor del universo a costa de luchas terribles, ni tampoco la visión de una edad futura de perfecta soberanía divina cuya génesis orgánica constituiría el sentido oculto del eón presente, condenado a desaparecer en otro mejor; todo se centra ahora en la realización constante del juicio de Yahvé, por el que él mantiene firmes los pilares de la tierra (Sal 75) y, en medio de tantas situaciones confusas, se muestra una y otra vez como Señor de su mundo eterno y Rey del universo[107]. Por eso el sentido de la historia hay que buscarlo, como demuestra la historiografía sacerdotal[108], en la secuencia regular de pecado y castigo y en la restauración, así operada, del estado de cosas querido por Dios. La respuesta del hombre a la acción divina tendrá que consistir en la obediencia agradecida al Señor divino del cosmos, que ya en el presente garantiza acceso a su persona tanto a Israel como a las naciones y que, si los hombres

[106] Cf. I, pp. 374ss y 387ss.
[107] Sal 9, 12s; 48, 3.5ss; 68; 74, 18ss; 85, 5-8; 96, 3ss; 136, 23s; 145, 11ss; 147, 13.
[108] 1 Sm 4-6; 2 Sm 6; 2 Re 12; 2 Cr 15, 8-18; 17, 7ss; 19, 4ss; 29ss; 34s.

cumplen sus tareas respectivas, en ello los hace disfrutar de su gobierno [109].

c) Con una lentitud superior a la del mundo de los gentiles, la fe veterotestamentaria en la providencia tardó en acoger en su seno el problema de *la suerte del individuo.* Por ser su punto de partida básico la soberanía de Dios sobre Israel y por centrar toda su atención en la suerte del pueblo, hizo que los intereses personales de los miembros del mismo permanecieran por largo tiempo en un segundo plano. En cualquier caso, dado el marcado espíritu de solidaridad que distinguió el período antiguo, era más que lógico que frente a los derechos de la totalidad nacional ocuparan un puesto secundario los intereses individuales. Con todo el vigor intacto del espíritu primitivo la vida del individuo se consideraba inmersa en el magno organismo de la vida de la comunidad, sin la cual cada uno en particular no era nada, una simple hoja al capricho del viento, y en cuyo seno, en cambio —y sólo así— era posible encontrar el camino del propio desarrollo. Por eso sacrificar el individuo a la totalidad era lo natural, y considerarlo atado a la suerte de la comunidad, un proceso vital lógico. Donde más claramente aparece esta mentalidad es en la afirmación de la retribución colectiva: el individuo está implicado en la culpa de la colectividad y, al revés, la acción del individuo influye en la suerte de la comunidad [110].

No es lícito, sin embargo, tal como se ha hecho algunas veces [111], interpretar esta situación como si hasta la época del profetismo fuera imposible hablar de la necesidad de una confianza personal en Yahvé por parte del israelita como individuo. Incluso en las leyes más antiguas el Dios exigente llama a cuentas al *tú* del individuo, y también —al revés— el individuo tiene seguridad de poder esperar de Yahvé la protección de sus derechos [112]. Nombres propios tan utilizados como Jonatán (Dios ha dado), Yoyadá (Yahvé ha atendido), etc., manifiestan la convicción de que también la vida del individuo se halla bajo la égida de Dios. Y las imágenes vivas del "lazo de la vida", del "libro de la vida" y de las 'alas de Dios" [113] demuestran hasta qué punto gustaba precisamente la

[109] Sal 9, 5.8s; 57; 65, 6.9; 66; 93; 96; 97; 99; 113, 3s; 145, 11-13; 148, 11.13.

[110] Ex 20, 5; 34, 7; Nm 14, 18; Dt 5, 9; Jos 7; 1 Sm 14; 2 Re 9, 26, etc.

[111] Cf., por ejemplo, R. Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte,* 1899, p. 103, e igualmente B. Stade, *Biblische Theologie des AT,* 1905, p. 194.

[112] Cf. Gn 16, 5; 20, 3ss; 31, 7.50; 1 Sm 24, 13ss; 25, 39; 2 Sm 18, 31; 16, 12; Ex 22, 20.26, etc.

[113] 1 Sm 25, 29; Ex 32, 32s; Is 4, 3; Mal 3, 16; Sal 69, 29; 139, 16; Dn 12, 1; Sal 17, 8; 36, 8; 57, 2; 63, 8; 91, 4.

mentalidad popular de representarse la solicitud de Dios con cada miembro del pueblo [114].

Esta fe en la providencia cuenta, desde luego, con paralelos ocasionales entre los paganos; pero lo que le da firmeza inconmovible y vigor peculiar es que para ella todo acontecimiento sin excepción se explica como acción divina, hasta el punto de que se descarta incluso la casualidad aparente y el mismo mal se atribuye en último término a la voluntad divina. Efectivamente, aun cuando a veces se habla espontáneamente de un *miqreh,* de un accidente [115], se hace más bien en el sentido de que no ha intervenido ninguna intención humana, pero también en tal caso se considera en acción la mano directora de Dios. De hecho, su control se descubre incluso en la acción desgraciada del homicida, y por eso a éste se le garantiza el derecho de asilo [116].

Este ejemplo nos recuerda que la desgracia y el mal de cualquier tipo se consideran obra de Dios, realizada y enviada por él [117]. El celoso exclusivismo y el absoluto poder soberano de Yahvé no dejan lugar ni para una voluntad divina independiente y adversa ni para la acción caprichosa de unos demonios, que tan importante papel desempeñan en las religiones paganas vecinas. De esta forma para todo acontecimiento no existía más que una causalidad divina *única.* Y la falta de reparos en atribuir al único Señor divino incluso el aspecto sombrío y enigmático del devenir del universo —actitud cuya formulación breve y lapidaria tenemos en las conocidas profecías, de Am 3, 5s e Is 45, 7— [118] deja bien sentado que la providencia divina no resiste límite alguno.

Así pues, mientras por una parte la antigua creencia israelita en la providencia se distinguió por una profunda solidez interior, se conformó, por otra, con detectar en general la solicitud divina sobre todo en el acontecimiento aislado y concreto, sin llegar a descubrir en la vida individual la encarnación de un plan divino que fuera capaz de aunar el inicio y el final dentro de un todo bien trabado. Lo que era posible imaginar en el caso de los grandes caudillos nacionales, no podían pretenderlo todos los israelitas para su vida particular. En Jeremías es donde por primera vez encontramos el testimonio directo de una fe en la incorporación plena de la vida del individuo a un plan divino [119]. Y de hecho su época, en la que al disolverse el antiguo orden nacional el indi-

[114] Cf. además las reflexiones del cap. XX sobre "El individuo y la comunidad en la relación veterotestamentaria del hombre con Dios".

[115] 1 Sm 6, 9; Rut 2, 3; cf. 20.

[116] Ex 21, 13.

[117] Cf. J. Scharbert *Der Schmerz im AT,* 1955, pp. 194ss.

[118] Cf. además Is 54, 16; Lam 3, 37s; Ecl 7, 14.

[119] Jr 1, 5; cf. Is 49, 2.

viduo se vio obligado a ceñirse cada vez más a sus propios medios, fue la que creó las condiciones necesarias para que el individuo lograra una interpretación nueva de sí mismo sobre la base de la fe en la providencia. Por eso es ahora cuando encontramos, en más de un pasaje[120], la contemplación maravillada de una solicitud divina que se cuida igualmente de lo grande y de lo pequeño. La relación con Dios logra ahora una nueva intimidad, tal como demuestra el hecho atrevido de que se aplique a la actitud de Dios para con el individuo piadoso la relación padre-hijo[121] y de que, siguiendo la misma lógica, el dolor mismo se llegue a valorar como una corrección paterna, haciéndolo aparecer como una medicina e incluso como una prueba del favor divino[122]. Por otra parte, también el extender el poder y la acción directora del espíritu divino hasta la vida individual es prueba de una nueva certeza de la presencia inmediata y la acción conductora de Dios[123].

De ahí que la fe en la providencia lograra incluir en su seno todos los fenómenos de la vida, incluido el mal[124]. Como consecuencia, las concepciones de la actividad divina en orden al mantenimiento del mundo se hacen con un lenguaje que permitía aplicar a la vida práctica el principio de la absoluta soberanía de Dios sobre el universo expresado desde los comienzos en la idea misma de creación.

2. *Providencia y libertad*

Cuando, como en el caso de Israel, la fe en la providencia nace de un sentido de la realidad divina que determina toda la vida nacional, no se presta atención, lógicamente, al problema que la misma suscita para la psicología individual. Efectivamente, parece que necesariamente ha de entrar ello en conflicto con la libertad de la persona individual, desde el momento en que todo lo que acontece se subordina a la acción planificada de Dios. Desde un principio la fe de Israel en el poder divino dentro de la historia y de la vida individual trasciende el plano del simple cumplimiento general de sus preceptos, para afirmar que Dios aprovecha para sus fines la misma resistencia del hombre y lleva a cabo su dominio real a

[120] Prov 20, 24; Job 5, 19-27; 14, 5; Sal 16, 5ss; 37, 5.18.23; 73, 23s; 139, 16. En el judaísmo tardío, por ejemplo, Jub 16, 3; 32, 21ss; 2 Hen 53, 2.

[121] Prov 3, 12; Sal 68, 6; 103, 13; Sab 2, 16ss; 5, 5.

[122] Prov 3, 12; Job 36, 5ss; Sal 66, 10; 118, 18; 119, 67.71; Lam 3, 27. Cf. E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testament*, 1955.

[123] Cf. p. 69.

[124] Sobre el pecado y el mal en la vida del individuo y de cómo configuran de forma especial la vida de fe, cf. cap. XXIII.

despecho de toda oposición externa. Al poder divino que todo lo penetra se someten incluso las zonas más íntimas de la vida humana. No es sólo que Dios permita al hombre pensar de esta forma y no de otra, sino que además él mismo actúa en esos actos de la libertad personal: él hace que Absalón rechace el buen consejo de Ajitófel para que el mal recaiga sobre él[125], sugiere a Roboán que no atienda a las peticiones del pueblo[126], impulsa a David para que inicie su censo funesto[127]. El parece aguijonear a Saúl en su implacable enemistad contra David[128], y es el que endurece el corazón del Faraón[129] o el de Sión[130] o el de los cananeos en general[131]. Llega incluso a enviar a sus profetas con este mandato preciso: "Endurece el corazón de este pueblo, ciega sus ojos y tapónale sus oídos, para que no vean ni oigan ni encuentren la salvación"[132]. El esparce sobre su pueblo un espíritu de profundo sopor[133] y endurece su corazón[134].

Para hacer justicia a la profunda concepción de la realidad divina que tales expresiones encierran, no podemos conformarnos con explicarlas como documentos de una voluntad de Dios permisiva. Esta suavización teológica, aparte de no conseguir lo que quiere, corre el peligro de convertir en lugar común lo que es un fenómeno histórico peculiar. Hay que decir más bien que en los pasajes citados se trata de un acto real de Dios, en cuyas manos están los hombres exactamente igual que la arcilla en manos del alfarero[135]. La convicción del poeta de Proverbios ("El corazón del rey es como un riachuelo en manos de Yahvé, que él dirige adonde quiere"[136]), tiene exactamente la misma validez ya en el antiguo Israel. Lo verdaderamente notable es que esto no desembocara nunca en un determinismo craso, que desposeyera al hombre de toda responsabilidad en sus acciones. La capacidad del hombre para decidir se afirma en todo momento. Toda la predicación ética de los profetas se basa en la convicción de que el hombre tiene en sus manos la posibilidad de decidir. Y la misma ley, que pone por delante al hombre la elección entre la vida o la muerte, parte de ese presupuesto[137]. Así pues, junto a la afirmación religiosa de que Dios interviene con su acción en todas las cosas, se mantiene con el mismo vi-

[125] 2 Sm 17, 14.
[126] 1 Re 12, 15.
[127] 2 Sm 24, 1.
[128] 1 Sm 26, 19.
[129] Ex 4, 21; 7, 3; 10, 1.27; 14, 4.8.
[130] Dt 2, 30.
[131] Jos 11, 20.
[132] Is 6, 9s.
[133] Is 29, 10.
[134] Is 63, 17.
[135] Jr 18, 6.
[136] Prov. 21, 1; cf. Sal 33, 15; Zac 12, 1.
[137] Cf. Ex 20, 12; Lv 26; Dt 20, 13s.

gor el postulado de la libertad moral del hombre, sin que se intente establecer entre ambas realidades un equilibrio armónico. El hecho de que la fe veterotestamentaria fuera capaz de afirmar ambas cosas a la vez y de soportar la tensión que su coexistencia implica, sin debilitar para nada la validez plena ni de la una ni de la otra, es un testimonio de su fuerza arrolladora.

De todos modos, este estado de cosas se nos puede hacer algo más comprensible si analizamos más de cerca los casos en que se insiste especialmente en la causalidad divina. Nos encontramos entonces con que muchas veces esa insistencia no significa otra cosa que *la fuerza del mal para crecer y extenderse,* madurando así el juicio. La energía divina que todo lo sustenta actúa incluso en el mal nacido de una perversión de la voluntad de la criatura. Esto es lo que se quiere decir cuando se habla del endurecimiento del corazón del Faraón: se reconoce su propia maldad, ya que se repite que él mismo endureció su propio corazón e incluso, en ocasiones, que reconoció su culpa [138]. También en el pasaje citado de Isaías y en el caso de Absalón sería correcta esta interpretación [139].

Pero no siempre es suficiente esa explicación. En más de un caso, una exégesis neutral no puede encontrar en el hombre una culpa que haya determinado a Yahvé a obrar así (cf., sobre todo, 1 Sm 16, 14ss; 26, 19; 2 Sm 24, 1). Entonces no hay duda de que el israelita afronta la realidad tal como ella es, con más imparcialidad que cualquier teoría de la retribución. Esa acción mala del hombre operada por Yahvé forma parte, para él, del capítulo de las desgracias enviadas por Dios que no se pueden explicar racionalmente, sino que se hallan entre las cosas reservadas a la majestad divina. De todos modos, es significativo —y desde luego no debe pasarse por alto— que en tales casos se trata siempre de un acontecimiento extraordinario [140]. "Si con una ceguera incomprensible un hombre se traicionaba a sí mismo hasta el punto de que su comportamiento acarreaba a la larga su desgracia y la del pueblo santo, eso era también obra de Dios. ¿Cómo se podría explicar, si no? El antiguo Israel no conocía en absoluto un mundo de malos espíritus (en sentido moral) que, aparte de Dios, influyeran en las acciones humanas como tentadoras, en cuyo contexto tales conductas se consideraban no-libres, condicionadas sobrenaturalmente. No quedaba, pues, otro remedio para expresar el poder misterioso, imponente, 'demoníaco' del pecado que reconocer también en él una obra de Yahvé, aunque fuera de su ira" [141].

[138] Ex 8, 28; 9, 7.34; 9, 27; 10, 16.
[139] Lo mismo hay que decir de Jue 9, 23s; 1 Re 12, 15; 22, 21.
[140] Cf. al respecto las consideraciones hechas en I, pp. 239s.
[141] J. Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum,* 1905, pp. 51s.

Esta interpretación ingenua del mundo propia de los tiempos antiguos, capaz aún de descubrir casos en que no cabía ni la categoría de culpa ni la de castigo, *quedó en el judaísmo arrinconada.* Nos encontramos aquí con un innegable estrechamiento del horizonte. Aunque se deja tal como estaba la relación metafísica entre la causalidad divina y la libertad humana, el problema de la culpa comienza a sentirse como una espina punzante. Porque el individuo que al verse obligado a ceñirse a sus propios recursos —tras la ruina de la nación— y tener que buscar unas nuevas bases a su fe, exigía en el ámbito de su propia vida, con mucha mayor urgencia que en tiempos anteriores, pruebas del gobierno universal de Dios; como a esquema más claro de explicación del universo acudiría a la doctrina de la retribución individual, que le prometía salvaguardar de toda duda su seguridad personal en Dios. De esta forma cualquier caso particular que resultara imposible encajar buenamente dentro del dogma de la retribución podía considerarse fácilmente como una amenaza a la fe. Consiguientemente, la relación entre la causalidad divina y la humana, entre la intervención efectiva de Dios en todas las cosas y el comportamiento del hombre, sólo estaba bien definida donde se respetaba fielmente el principio de premio y castigo. Pero al hacer así, se postulaba algo que la realidad se encargaba de contradecir a cada momento, dando pie a esa deformación del pensamiento religioso que el autor de Job sabe presentarnos de forma ejemplar en las peroratas de los amigos y que aparece también en muchos salmos [142]. El recurso a un poder maligno, posibilitado por el desarrollo de una angelología y una demonología en el judaísmo tardío y que podemos observar, por ejemplo, por la forma en que el Cronista altera el relato antiguo de David [143], supuso una problemática salida del atolladero. Así, el reto constante que este punto representó para la fe se convirtió en el resorte de un vigoroso movimiento interior que alejó la religión judía del empeño de explicarse teóricamente el enigma inherente a la libertad humana y la llevó a una concepción más profunda de la mutua intrincación de las conductas humana y divina, enraizada, en último término, en el poder soberano de Dios como creador y salvador. La vuelta al mensaje de los profetas sobre el Dios que viene, sobre la maravilla de una posible comunión personal con Dios ya en el presente y sobre el misterio de la creación, que implica una conexión intrínseca de Creador y criatura, desembocó en la gozosa afirmación de la libertad divina; una libertad, empero, que es todo menos capricho y que, más bien, se revela a quien confía en ella como socorro y gracia [144]. Se iniciaba así el camino para

[142] Sal 7, 4ss; 35, 11.19; 41, 7s; 69, 5.22; 70, 3s.
[143] Cf. 1 Cr 21, 1 con 2 Sm 24, 1.
[144] En el cap. XXIII: "Pecado y perdón", estudiaremos con más detenimiento el tema que ahora sólo podemos tocar brevemente.

llegar a comprender la teonomía característica de la conducta humana, por encima de toda autonomía o heteronomía. Pablo podrá más tarde enunciarla, de acuerdo con los planteamientos veterotestamentarios, como ἔννομος Χριστοῦ[145].

3. *Configuración de la imagen de Dios sobre la base de la fe en la providencia*

Al desarrollarse con toda lógica los diferentes aspectos implícitos en la fe en la providencia, ésta fue influyendo de forma cada vez más notoria en la clarificación y ampliación conceptual de la imagen de Dios y contribuyó no poco a barrer los últimos obstáculos para una universalización de la idea de Dios tanto en las expresiones como en los conceptos. A partir de ahora se hacen formulaciones teóricas cada vez más claras de algo que la fe práctica había venido manteniendo aun sin encontrarse expresión adecuada. Y de esta forma se llega a definir de modo certero lo que nosotros solemos llamar *atributos metafísicos de Dios.*

Así, la fe del antiguo Israel no habla de la *omnipotencia de Dios,* y ni siquiera los profetas acuñaron un término para expresar este concepto; sin embargo, en ninguna época habría podido imaginar el israelita piadoso que a Dios le resultara algo imposible. Sencillamente, su interés práctico quedaba satisfecho con pensar que Dios era más poderoso que cualquiera de sus adversarios. Ya antes hemos hablado del papel que la confianza en el poder de Dios tuvo tanto para la conciencia histórica de Israel como para su actitud frente a la naturaleza[146]. Los nombres con que se designaba al salvador divino como el supremo (por ejemplo' *'elyōn* o *šadday*)[147] evidenciaban ya una especie de confesión del poder ilimitado de Dios. El mismo objetivo cumplían, en menor grado, las expresiones generales con que se designaba al Dios altísimo o fuerte: *rām, niśśā', niśgāb, ga'ōn, 'abīr ya'aqōb,* etc.[148], cuyo significado sólo por el contexto adquiriría su auténtica fuerza. También es sabido que la forma popular de hablar al describir el poder de Yahvé se vio atrapada con demasiada frecuencia en recursos antropomórficos que ocultaban un tanto su real alcance[149]. Sólo cuando la experiencia de la solicitud divina llegó a abarcar el universo entero, y no sólo en los detalles de la historia, sino también en los acontecimientos de la naturaleza[150] se reconoció la presencia del único Señor soberano dirigiendo de acuerdo con su voluntad tanto la totalidad del cosmos como la más pequeña vida humana, fue posible formular esas sentencias clásicas en que se resume con acierto y brevedad la omnipotencia divina: "El habla y así se hace, da una orden y se cumple" (Sal 33, 9); "todo lo que Dios quiere lo hace, en el cielo y en la tierra" (Sal 115, 3; 135, 6); "yo sé que tú lo puedes todo" (Job 42, 2)[151].

Lo mismo sucede con la idea de la *omnipresencia divina.* El israelita piadoso jamás dudó que Dios estuviera presente en cualquier sitio en que se le dirigiera una oración confiada[152]. Lo cual no está en contradicción con el hecho de que el culto no se pudiera realizar en cualquier lugar, sino sólo en determinados sitios elegidos por el mismo Yahvé, porque esto no significa que la divinidad se halle localmente circunscrita a tales lugares. Lo único que limita a la divinidad es la libertad soberana de su revelación[153], que encuentra una expresión peculiar en el dogma de la presencia del nombre de Dios en los lugares de culto[154]. También las referencias espontáneas a la morada de Yahvé en el Sinaí o en el cielo, que se combinan con las expresiones cultuales antedichas[155], mantuvieron viva la idea de que la presencia dinámica de Yahvé no es idéntica a su vinculación con un lugar determinado. En cualquier caso, todas estas formas de hablar eran un tanto inadecuadas y, debido a la influencia de la religión cananea, en más de una ocasión fue grave el peligro derivado de interpretarlas en el sentido de una circunscripción localista. Supuso, por tanto, una mayor claridad el hecho de que, al conseguirse una imagen más amplia del mundo y tomarse conciencia de que Dios trascendía en su obrar el tiempo y el espacio[156], se rompieran también los moldes estrechos de la terminología tradicional y la presencia de Yahvé se definiera por doquier en términos menos equívocos: "El cielo y el cielo de los cielos no pueden contenerte" (1 Re 8, 27); "el cielo es mi trono, y la tierra el escabel de mis pies" (Is 66, 1); "¿acaso soy yo un Dios sólo cercano y no un Dios remoto?, ¿no lleno yo el cielo y la tierra?" (Jr 23, 23s). Y así el autor de Sal 139 puede ya describir esta continua presencia de Dios como el milagro

[145] 1 Cor 9, 21.
[146] Cf. I, pp. 209ss.
[147] Cf. I, pp. 165s.
[148] Is 2, 11; 57, 15; Sal 99, 2; 113, 4; Ex 15, 7; Job 37, 4; 40, 10; Am 8, 7; Gn 49, 24; Is 1, 24; 49, 26; 60, 16; Sal 132, 2.5.
[149] Cf. Gn 2, 20; 7, 16; 32, 27; Ex 17, 11s; Jue, 24; 2 Re 3, 27; Os 5, 12; 13, 7s; Is 42, 13s.
[150] Especialmente Gn 1; Sal 104; Job 38ss, y la conexión de creación e historia que hace el Deuteroisaías. Cf. I, p. 206.
[151] Cf. además Gn 18, 14; Zac 8, 6; Is 43, 13.
[152] Gn 24, 12; Jue 16, 28; 1 Sm 26, 23s; 30, 6ss.23.26; 2 Sm 15, 8.
[153] Cf. I, pp. 93s.
[154] Cf. pp. 58s.
[155] Cf. pp. 191ss.
[156] Am 9, 2-4; Is 6, 3; Sof 1, 12; Is 43, 2; Zac 4, 10.

inaccesible e impenetrable que coloca al hombre en cada momento bajo la mirada penetrante del gran tú divino [157].

También parece estar en abierta contradicción con la *omnisciencia divina* el que Yahvé tenga que convencerse personalmente de la verdad de una noticia [158]. Y, sin embargo, eso no excluye la creencia de que para él nada hay no revelado, nada que permanezca oculto. El conoce el futuro lo mismo que el pasado, y precisamente en esto se apoya la creencia en la profecía y en las decisiones mediante suerte. Los profetas, por su parte, insistirán sin desfallecer en que todo futuro se atendrá al plan y al designio de Yahvé [159]; el Creador conoce de su criatura hasta lo más profundo de su ser [160]. Pero las últimas consecuencias de semejante creencia sólo se alcanzan cuando, a partir de Jeremías, se afirma con especial fuerza que ante los ojos de Dios incluso lo más recóndito es diáfano, que él conoce los abismos, el mundo de los muertos y el mismo corazón del hombre [161]. De nuevo es el Deuteroisaías quien encuentra las formulaciones más vigorosas para expresar este conocimiento divino que lo abarca todo [162].

Después de las reflexiones hechas al respecto [163], no es preciso resaltar cómo, con la interpretación profética de la historia, quedó abierto el camino para entender la *sabiduría divina* en el sentido de una ordenación sistemática de todos los acontecimientos. Cuando el período antiguo hablaba de la sabiduría divina, lo hacía más bien en el sentido de un conocimiento milagroso: tal es el caso cuando se menciona el ángel de Yahvé como encarnación de la sabiduría [164]. Pero sólo en los profetas hallamos expresada con palabras claras la visión general de todo el acontecer cósmico como una obra maravillosa de la sabiduría divina que señala a cada cosa su sitio y hace todas las cosas "en su justo momento". Así Isaías ilustra con los ejemplos de la siembra y la recolección los dones sabios de su Dios [165], y el Deuteroisaías no se cansa de contraponer la superior inteligencia e insondable sabiduría del Dios de Israel al desconcierto de los ídolos y la torpeza de sus adoradores [166]. En un sentido distinto se orientó,

[157] Para la comparación con el himno a Varuna del Atarvaveda indio, cf. Sellin, *Theologie des AT,* p. 26.
[158] Gn 11, 5; 18, 21.
[159] Is 5, 19; 14, 26; 19, 17; 28, 29; Miq 4, 12; Jr 27, 1ss; 49, 20; 50, 45.
[160] Is 29, 16.
[161] Prov 15, 11; Job 26, 6; 1 Re 8, 39; Jr 11, 20; 17, 10; 20, 12; Sal 139, 1-4; 11, 4; 33, 15; 51, 8; 94, 11.
[162] Is 41, 22-24; 43, 10-13; 44, 6-8; cf. Zac 4, 10; Job 28, 24.
[163] Cf. pp. 176s.
[164] 2 Sm 14, 17.
[165] Is 28, 23ss; cf. 14, 24ss; 22, 11; 29, 14; 31, 2; 37, 26.
[166] Is 40, 12ss.28; 41, 4ss.22ss; 42, 5s; 43, 9ss; 44, 6ss.24ss; 45, 7.9ss.18ss; 46, 10, etc., 55, 8.

según vimos [167], el intento de los maestros de sabiduría por entender la sabiduría divina: el campo de su actividad no es para ellos la historia, sino la naturaleza, donde el hombre puede observar una grandeza y misterio en definitiva insondables; dentro de la vida humana, donde mejor puede conocerse su obra es en el modo como dota al individuo de los medios necesarios para llevar una vida agradable a Dios. Y cuando la mirada se fija en la historia, lo que se ensalza como revelación de la sabiduría divina no es la dinámica orientación del movimiento de la historia hacia un fin remoto, sino la ley que ordena estáticamente la vida nacional. Precisamente por este camino, en cuanto hipóstasis, se convierte la sabiduría en instrumento para incorporar dentro de la revelación del único Dios el depósito de verdad que poseen los pueblos paganos.

En todo este proceso de clarificación conceptual de la imagen de Dios lo decisivo no es tanto el empeño en comprender y definir especulativamente la naturaleza de Dios cuanto la necesidad de confirmar la fe en él: "Aquellos hombres piadosos no corrían tras el concepto de absoluto, sino tras el poder efectivo de la persona divina... Y lo que les impresionó fue precisamente la libertad de Dios frente al campo, al espacio y a toda criatura, la cual convenció a los creyentes de que él era sencilla y simplemente el Dios absolutamente fidedigno de la alianza de su pueblo, situado siempre por encima de toda cortapisa" [168]. Su omnipotencia es la garantía de que para Dios nada hay imposible; su omnisciencia se refiere concretamente a los sentimientos más recónditos del hombre; gracias a su omnipresencia está Dios cerca del hombre piadoso, y su eternidad está en íntima conexión con su inmutabilidad y fidelidad. Dicho de otro modo: los atributos metafísicos de Dios nacen de la experiencia de su acción personal de juicio y perdón, y a partir de ella llegan a su peculiar formulación.

[167] Cf. pp. 91ss.
[168] H. Schultz, *Theologie,* 1889[4], p. 533.

XVIII

EL MUNDO CELESTE

I. La morada de Yahvé en los cielos

La escuela histórica de Wellhausen ha afirmado durante mucho tiempo, prácticamente sin discusión alguna, que el Dios de Israel, Yahvé, "no fue elevado al cielo" [1] hasta la época de Ezequiel gracias a una mezcolanza de ideas babilónicas e israelitas antiguas. Antes no se podía hablar de un Yahvé dios celestial.

Actualmente semejante concepción ha sufrido un duro golpe, aunque sólo sea porque tenemos un mejor conocimiento de la religión de Baal, en la que el dios es una divinidad celestial; cosa tanto más importante cuanto más vigorosamente se ha defendido la tesis de que después de la conquista la religión israelita se asimiló ampliamente a la indígena de Canaán.

Pero, aparte de eso, los testimonios veterotestamentarios tampoco permiten mantener la idea de la escuela de Wellhausen. Argumentaba ésta partiendo de una recopilación de los textos que hablan de la morada o presencia de Yahvé en un lugar determinado de la tierra. Y, de hecho, en una primera aproximación tales afirmaciones parecen delatar una concepción muy estrecha de la relación de Yahvé con el mundo espacial. Hay, sobre todo dos series de testimonios en relación mutua que parecen basarse en ideas muy primitivas: en primer lugar, los relatos de apariciones de Yahvé en el Sinaí (especialmente Ex 19 y 1 Re 19, 11); después, las referencias a su presencia en los santuarios de Canaán [2]. Se vio en ellos de buena gana la prueba de una evolución de lo inferior a lo superior, según el siguiente proceso: el Sinaí fue el antiguo monte de los dioses y, por tanto, la morada natural de Yahvé; más tarde, con la entrada y el asenta-

[1] B. Stade, *Bibl. Theologie des AT*, 1905, p. 291.
[2] Ex 23, 15; 34, 20; 2 Sm 15, 25; 2 Re 17, 33; Dt 16, 16.

miento en Canaán, esta morada fue separada del Sinaí y trasladada a Canaán, donde, por una fusión de Yahvé con los Baales, se identificó con los santuarios agrícolas cananeos. Como consecuencia, la conexión de Yahvé con su país se hizo tan estrecha que llegó a ser imposible imaginarlo sin él y la relación toda de Israel con él quedó condicionada al hecho de habitar en su tierra; en otras palabras, se llegó a una plena identificación con la religión secular cananea. Estas formas paganas de pensar no sufrieron el primer golpe duro hasta que no surgió el conflicto entre los profetas y el pueblo. Para arrebatar al pueblo el suave almohadón de su fe en que, por su propio bien, Yahvé no podía sino proteger la tierra que era a la vez su morada, recurrieron de nuevo los profetas a la antigua idea de la morada de Yahvé en el Sinaí (por ejemplo, Elías) e incluso llegaron a decir que Yahvé jamás había emigrado con el pueblo a la tierra prometida, sino que había permanecido siempre en el Sinaí[3].

Por bien trazada que esté esta línea de evolución, no resiste un análisis detallado. En primer lugar, no se pueden aportar pruebas concluyentes de que en época primitiva el Sinaí, como monte de los dioses, fuera considerado verdadera y propia morada de Yahvé; si bien es verdad que la designación *har hā'ᵉlōhīm* da a entender que el monte tenía un carácter sagrado ya en tiempos antiguos, ello nada en absoluto nos dice sobre la naturaleza de la revelación divina hecha a Moisés. Al contrario, el estrato yahvista de la narración, por no hablar del elohísta[4], sólo dice que Yahvé viene o desciende al Sinaí, pero no habla para nada de una permanencia suya en este sitio[5]. Y como esta concepción está de acuerdo con el uso de santuarios ambulantes en la época mosaica[6], es metodológicamente inadmisible despreciar el testimonio de las fuentes, con el fin de postular un nivel previo de mentalidad para el que sólo puede aducirse como argumento la analogía de ciertos usos paganos[7], mientras, por otra parte, se olvida a sabiendas que el carácter singular de los efectos de la revelación mosaica hace pensar en unas fuentes suyas peculiares. Además, en épocas posteriores jamás oímos hablar de peregrinaciones a una supuesta morada de Yahvé, cosa que sería de esperar en las capas populares influidas por el espíritu profético[8].

Por otra parte, si a la idea popular de la presencia de Yahvé en los

[3] 1 Re 19, 8ss; Ex 33, 1-5.
[4] Sobre las formas como Yahvé se aparece en E, cf. I, p. 99.
[5] Ex 3, 7s; 19, 11.18.20; 34, 5.
[6] Cf. I, pp. 97ss.
[7] Ya en el vol. I, p. 94, nota 14, mencionamos puntos de contacto con otras concepciones ya existentes en el Antiguo Oriente Medio.
[8] No se puede citar en este sentido la marcha de Elías al Horeb, ya que la finalidad del relato es presentar el puesto peculiar de Elías poniéndolo al mismo nivel de Moisés.

santuarios del país hubieran contrapuesto los profetas el teologúmenon de su morada en el Sinaí, ¡tendrían que haber llegado a nosotros ecos de su polémica! De hecho, ni Elías ni ninguno de los profetas posteriores polemizan contra esta concepción popular; al contrario, precisamente en los profetas escritores encontramos repetidas expresiones sobre Canaán como morada de Yahvé[9]. Y, desde luego, no dan muestras de estar diciendo algo nuevo ni de resucitar una vieja idea. Hay que decir más bien que ambas concepciones —relación especial de Yahvé con el Sinaí y con los lugares de culto cananeos— se dan yuxtapuestas y, con frecuencia, en los mismos escritores. Una vez más esa teoría evolutiva de tan bella construcción se le deshace a uno entre las manos.

Lo que sí podemos preguntarnos, en todo caso, es si tales ideas no encajonaban el poder de Yahvé en límites espaciales muy estrechos. Ciertamente, esa tentación existió siempre, y llegó a ser especialmente peligrosa cuando la amalgama con los cananeos fue mayor. Tal vez se dio especialmente en el sentido de una división dentro de la concepción unitaria de Dios, de forma que, al igual que Baal tenía en cada ciudad su carácter peculiar, Yahvé apareciera en los diferentes lugares con una figura distinta[10]. Así podemos referirnos, por ejemplo, al Yahvé de Siló, adonde, según 1 Sm 1, 3, sube anualmente Elcaná para rendirle homenaje y ofrecerle sacrificios, o al Yahvé de Hebrón, al que, según Sm 15, 7, Absalón hizo un voto que clarísimamente sólo podía cumplirse en el marco del santuario hebronita. De ahí la costumbre extendida de interpretar Dt 6, 4 como una protesta contra la desintegración de Yahvé en diversas divinidades locales, resultando entonces la siguiente traducción: "Yahvé, nuestro Dios, es un Dios único".

Sea lo que fuere, la verdad es que en la mentalidad de los espíritus prominentes de Israel no hay señales de esta desintegración de la divinidad. Cuando se habla de que Dios habita o se aparece en un determinado lugar, no se piensa en absoluto en una *circunscripción* de Yahvé a ese sitio. La demostración es clara: ya Jue 5, uno de los himnos más antiguos, nos presenta a Yahvé acudiendo desde el Sinaí en ayuda de su pueblo que lucha en Canaán, dando fe de que, incluso en la época más antigua, no se imaginaban a Yahvé espacialmente limitado al monte santo del sur, sino que se creía que él escuchaba y atendía las oraciones de los suyos en la tierra prometida. Y según 1 Re 19, 11, Elías recibe su revelación mientras Dios *pasaba,* apareciendo éste, por tanto, como alguien que viene y no está enclaustrado en su *māqōm.* Pero, además, ya antes participaba todo el mundo de esa idea, como lo demuestra el relato yahvista de Ex 33, 12-23

[9] Cf. Os 8, 1ss; 9, 3.15; Is 6; 8, 18.
[10] Cf. al respecto, I, pp. 94s.

y 34, 8ss, donde Yahvé se revela a Moisés en el Sinaí de una manera muy similar y le promete que irá con él a la tierra de Canaán.

Por otra parte, la creencia en una especial presencia de Yahvé en los lugares de culto cananeos no redujo la esfera del poder y de la existencia divina a las fronteras del país. Jue 16, 28 nos muestra a Yahvé llamando a Sansón y ejerciendo su venganza en Filistea; Gn 24, 12 relata cómo los ruegos de Eliezer son escuchados en Aram; según 1 Sm 30, 6ss.23.26, David sigue siendo en Filistea un fiel adorador de Yahvé, igual que Absalón en Guesur, según 2 Sm 15, 8. Y si bien es verdad que en general fue inviable en ellos un culto regular (aunque hubo también sus excepciones, como demuestra el caso de Naamán de 2 Re 5, 17ss), también en países extranjeros se tuvo la certeza de la presencia efectiva de Yahvé. De lo contrario, habría que admitir que también Oseas niega la existencia de Yahvé fuera de Canaán, cuando describe el país pagano como impuro y como un lugar donde es imposible el culto [11]. Finalmente, para darse cuenta de la absoluta inviabilidad de la tesis de una eficacia limitada de Yahvé [12], basta repasar toda la narrativa histórica antigua; en ella se da por supuesto que Yahvé no sólo actúa en Egipto y en el desierto, sino que demuestra su superioridad también en contra de amalecitas y moabitas, filisteos, arameos y edomitas, en Damasco o en Fenicia, en contra, en fin, de todos los ídolos y naciones extranjeros. Así en 1 Sm 14, 6, que se remonta con toda seguridad a un estrato preyahvista, se expresa con magnificencia la fe de que para Dios nada hay imposible: no hay impedimentos que obstaculicen a Yahvé en su auxilio, ni mucho ni poco.

Tenemos, pues, que las dos series de ideas, la de la revelación de Yahvé en el Sinaí y la de su morada en los lugares de culto cananeos, ni se contradicen ni suponen necesariamente una limitación espacial de la divinidad [13]. Es más, *el que ambas existieran simultáneamente tuvo importancia para que fuera constante la diferenciación entre Yahvé y los demás dioses semitas antiguos.* Efectivamente, va en ello implícito el reconocimiento de que, cuando *aún no se había tomado posesión de la tierra de Canaán,* existió un tiempo en que Yahvé ejercía ya su señorío sobre Israel, al que sólo después concedió la tierra de promisión mediante unos actos históricos concretos (cf. Jue 1, 4.19.22). Consiguientemente, la existencia de Yahvé gozaba de una certeza que no dependía del país que ahora se designaba como su heredad particular, y su estrecha conexión con Canaán se explicaba como un acto libre suyo. Según esto, la designación de Canaán

[11] Os 9, 4; cf. 3, 4; Dt 28, 36; Jr 16, 13.

[12] Nada demuestran en contrario lugares como Gn 11, 7; 18, 21. En parte pueden representar ecos de la forma mítica original y en parte pueden deberse a un deseo de viveza descriptiva.

[13] Cf. I, pp. 93s.

como casa y heredad de Yahvé tiene en Israel un significado totalmente diferente del que la misma terminología presenta, por ejemplo, en Moab. Cuando Moab es llamada tierra de Camós, se hace en el sentido de una vinculación natural entre el país y su dios: los moabitas rendían culto a su Camós como a la divinidad vinculada de siempre a la tierra que habitaban. Canaán, en cambio, se llama casa de Yahvé porque ahí es donde él se ha establecido para revelarse. En otras palabras: cuando se habla de la morada de Yahvé, no se trata de una presencia corporal, físicamente definida, sino de una *presencia dinámica,* de su presencia por la revelación. Así pues, si en el período antiguo no existía un verdadero dogma de la omnipresencia de Yahvé sí había la convicción de que él se hallaba dondequiera que se le necesitara. Dicho de otro modo: la fórmula de un atributo divino metafísico estaba sustituida, en este caso, por la revelación de Yahvé como un Dios cercano, en su aplicación práctica.

Había *una tercera concepción de la morada de Yahvé* que operaba en contra de una interpretación localizada de su presencia en la tierra: *la fe de su residencia en el cielo.* Una vez que por el estudio de los nombres divinos hemos comprobado que se consideraba a Yahvé como el Altísimo y el Creador y que, en cuanto *ʿelōhim,* resumía en su persona el panteón entero [14], la creencia en su morada celestial sólo puede ser considerada como consecuencia natural y necesaria. Testimonios expresos de la época de los Jueces o de la primera monarquía son: Gn 11, 5; 19, 24; 21, 17; 22, 11; 24, 7; 28, 12; Sal 2, 4; 18, 7; Ex 19, 18; 1 Re 8, 12[15].

En la época profética al ampliarse los horizontes en la imagen del mundo y adquirirse una idea más profunda del poder universal de Yahvé, hay mejor disposición para captar su superioridad y, como consecuencia, abundan los textos que hablan del cielo como de la auténtica morada de Yahvé. Ya en el Sinaí habló con su pueblo desde el cielo [16], y ahora es en él donde tiene su palacio como rey del universo [17]. Desde él atiende las

[14] Cf. I, pp. 165ss.

[15] Hoy nos parecen curiosos los artificios exegéticos con que se intentaba antes desautorizar estos testimonios. Por ejemplo, cuando Stade piensa que, como "mito extranjero", Gn 11 nada puede demostrar con respecto a la fe del Israel antiguo, sigue atado a la ingenua opinión de que hasta la época asirio-babilónica Israel no conoció "mitos extranjeros" y que ¡entonces éstos irrumpieron en bloque! Una cosa buena del estudio de las sagas ha sido aportarnos otras ideas sobre el trasplante de su material y su lenta y progresiva asimilación por parte de mentalidades extranjeras. Por tanto, si Gn 11 es un material narrativo extranjero, debió de tener curso en Israel bastante antes de la época del Yahvista. La exégesis moderna suele rechazar la caprichosa supresión de *min haššamayim* en pasajes como 19, 24; 21, 17; 22, 11, simplemente porque no encaja en la teoría.

[16] Ex 20, 22; Dt 4, 36.

[17] Is 31, 4; Miq 1, 2; Dt 26, 15; 1 Re 8, 30; Hab 2, 20; Sal 11, 4.

oraciones de su pueblo, cuando —como se lee en la oración de Salomón[18] en el templo— éste levanta sus manos al cielo. Y, con toda razón, en la época persa la designación preferida para Yahvé es la de "Dios del cielo"[19], porque, al igual que en el nombre de Elyon[20], permitía conectar con los elementos de verdad contenidos en la concepción pagana de Dios.

En esta ubicación de Yahvé lo que impera no es un afán de especulación metafísica, sino un interés religioso: diciendo que Yahvé tiene su sitio por encima de la tierra se expresa de forma plástica la idea de que él lo ve todo y que no se le escapa ni la maldad ni la piedad del hombre[21]. Con esta idea se ilustran tanto su omnisciencia como su omnipotencia: Is 40, 22 nos presenta a los hombres como langostas ante el Dios que se sienta sobre la redondez de la tierra.

Si tenemos en cuenta que estas afirmaciones sobre la morada de Yahvé en los cielos aparecen con frecuencia en los mismos autores[22] que hablan de su revelación en sitios concretos de la tierra, no es preciso admitir que no existe en tales expresiones interés alguno por una localización particular de Yahvé. Lo que predomina en todas ellas es la necesidad religiosa, que unas veces recuerda a los hombres al Dios cercano o el privilegio de su revelación en medio de su pueblo, y otras al Dios trascendente, para educarlos en el temor y la confianza. Que la idea de un Dios celestial no representa de por sí un baluarte seguro contra el peligro de degradar a la divinidad al nivel humano, queda demostrado en Job 22, 12-14, donde los impíos intentan tranquilizarse con estas palabras: "¿Acaso Dios puede juzgar traspasando la masa de las nubes? ¡Espesas nubes lo envuelven y él se pasea por la esfera celestial!" Pero podría ser igualmente peligrosa para una piedad viva en cuanto la morada celeste de Dios implicara su separación de la tierra en un sentido deísta, perdiéndose el sentimiento de la presencia divina inmediata. Contra tales errores se alzan protestas frecuentes. Y es interesante notar que, al hacerlo, nunca se afirma que la naturaleza de Yahvé sea puramente espiritual[23] —lo que implicaría una abstracción siempre difícil para la mente humana—, sino que se niega, simplemente, que los cielos sean capaces de contener a Yahvé, porque él es demasiado grande (1 Re 8, 27). O bien se habla en son de igualdad de los

[18] 1 Re 8, 22.32.34. Cf. también lo que se ha dicho sobre el templo como morada del nombre de Yahvé en I, pp. 96s y, en este mismo volumen, p. 49.

[19] 2 Cr 36, 23; Esd 1, 2; 5, 12; 6, 9s; 7, 12.21.23; Neh 1, 4s; 2, 4.20; Dn 2, 18s.28.37.44.

[20] Cf. I, pp. 166s.

[21] Sal 11, 4; 14, 2; 33, 13ss; 102, 20s; 113, 5-7; 138, 6; Is 57, 15; Job 28, 24.

[22] Cf. Is 6, 1; 8, 18; 31, 4; 18, 4; Jr 7, 14 y 23, 24; Sal 20, 3 y 7.

[23] Cf. I, pp. 193ss.

dos grandes dominios de la soberanía de Yahvé: de Yahvé es el cielo, y el cielo de los cielos, y la tierra y todo lo que hay en ella (Dt 10, 14); él es el único Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra (Dt 4, 39; Jos 2, 11); es más, él llena el cielo y la tierra (Jr 23, 24).

No hace falta explicar que la importancia religiosa de tales afirmaciones no queda disminuida porque la imagen que Israel tiene del cosmos y del lugar del cielo en el mismo contenga rasgos de auténtica ingenuidad y coincida en buena medida con las concepciones cosmológicas de otros pueblos[24]. Tales hechos en nada merman la supremacía de las idea dinámica de la presencia de Yahvé sobre la concepción estática y localizada de la misma, como no quitan ni un ápice del carácter singular de la fe israelita en la creación. La presencia de dicha supremacía se patentiza en que ella impregna incluso las más elevadas expresiones sobre la presencia de Yahvé y jamás deja al Señor, que tiene su trono en el cielo, abandonado al juego caprichoso de la fantasía mítica. Efectivamente, el concepto que más frecuentemente se asocia con la morada de Yahvé en el cielo es el de "soberano" y "rey"; así lo demuestran tanto las descripciones más antiguas como las más modernas, aun aquellas que no emplean expresamente el título de *melek*. Hay que citar al respecto, antes que ningún otro pasaje, Is 6: el profeta, que está en el templo, ve ampliado el santuario terrenal hasta convertirse en sala del trono celeste, donde Yahvé rey mantiene consejo en medio de su corte celestial. El que se trate de una experiencia visionaria, en la que sabemos que tienen un papel importante las imágenes tradicionales, no excluye la posibilidad de que ciertos elementos de la imagen, y especialmente el del reinado de Yahvé, se hallaran presentes de antemano en la conciencia del profeta. 1 Re 22, 19 nos ofrece una confirmación de que así debió de ser efectivamente: Yahvé, como rey del cielo, mantiene consejo con todos los ejércitos celestiales, a su izquierda y derecha, sobre el mejor modo de engañar a Ajab.

Y lo mismo puede decirse de los antiguos cuentos populares de Job 1 y 2, que presentan una escena muy similar. Habría que citar también Ex 24, 10, donde la teofanía a los ancianos de Israel se describe con estas palabras: "Sus pies se apoyaban sobre algo así como planchas de zafiro, de tanto resplandor como el cielo". En muchos poemas cultuales[25] se encuentra esta misma asociación de la soberanía real y de la grandeza celeste de Yahvé. De todos modos, la réplica terrestre del trono celestial es el arca de Yahvé con los querubines: ella es del género de los tronos divinos vacíos y, en cuanto Dios del arca, Yahvé tiene el sobrenombre de *Yōšēb hakk*ᵉ*rūbīm*, "el que tiene su trono sobre querubines"[26]. La clase

[24] Cf. al respecto las consideraciones de pp. 101ss.

[25] Cf. Sal 29, 10; 48, 3; 68, 25; 74, 12.

[26] 1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2; 2 Re 19, 15; Sal 80, 2, *etc.*

de concepciones cosmológicas relacionadas con la afirmación de que Yahvé tiene su trono en el cielo la encontramos indicada de forma instructiva en la visión de vocación de Ezequiel (Ez 1). También en este caso cobran nueva vida viejas tradiciones procedentes del mundo de ideas sacerdotales. Está claro que en ese trono de querubines opera el recuerdo del Yahvé que tiene su trono en el arca, aunque ahora la forma ha cambiado. La plataforma del trono, llamada *raqīaʿ*, es el reflejo de la *raqīaʿ* celestial, de la cúpula celeste, y en su cavidad encierra, igual que ésta, rayos y llamas. El que tiene su trono sobre esta *raqīaʿ* es una *dᵉmūt* o *marʾeh*, una reproducción, del Yahvé que tiene su trono sobre la cima de la cúpula celestial; de este modo queda expresada plásticamente la trascendencia o el carácter sobrenatural de Dios[27]. El significado cósmico de toda la imagen está confirmado por los cuatro querubines que, como los pilares angulares de la bóveda celeste, representan los cuatro puntos cardinales (en términos astronómicos: Tauro, Leo, Escorpio y Acuario).

Lo verdaderamente nuevo y peculiar en la imagen del profeta no es que posea esas ideas sobre el trono cósmico de Yahvé, sino que ellas tengan un papel tan importante en su pensamiento. Se debe, sin duda, a que el sacerdote que tuvo que vivir la destrucción del templo encontró en la trascendencia de Dios un ancla para su fe, sin la cual hubiera ido a la deriva. Pero al mismo tiempo ese rey celestial es para él un Dios que actúa en el presente, que incluso en el país impuro del exilio llama a sus mensajeros y prosigue su obra. Una vez más lo que marca el matiz peculiar de las frases no es la especulación teológica, sino el interés de la presencia en su revelación. Sólo con el judaísmo se introduce en la visión profética el elemento teórico-constructivo, sistematizando la imagen del *kābōd* de acuerdo con las necesidades de la idea judía de santidad: se inventa un arca celestial que pueda sustituir como santuario la que ha sido destruida en la tierra[28]. Hay que decir, sin embargo, que incluso en este momento de lo que se trata es de dar expresión práctica a ideas de la fe y no de simples fantasmagorías sin base alguna.

[27] Cf. O. Procksch, *Die Berufungsvision Hesekiels*, en *Budde-Festschrift*, 1920, pp. 141ss.

[28] Esto se hacía por una reelaboración de Ez 10, que ha sido siempre la fuente de donde derivan los vv. 15-21 del cap. 1; cf. el estudio de S. Sprank, *Ezechielstudien*, 1926. Igualmente W. Zimmerli, *Ezechiel (ad locum)*, que, sin embargo, considera como primarios Ez 1, 15ss.

II. Las potencias celestiales como servidoras de Yahvé

1. *Los ángeles*

La idea de Yahvé como Dios del cielo va indefectiblemente unida a toda una serie de personajes del mundo suprasensible que podemos reunir bajo el nombre de *ángeles*. Su nombre hebreo es *malʾākīm*, y también *bᵉnē ʾᵉlōhīm*. Se los menciona, además, como *qᵉdōsīm* (Sal 89, 6.8; Job 5, 1; 15, 15; Zac 14, 5; Dn 4, 14), *bᵉnē ʿelyōn* (Sal 82, 6), *ʾabīrīm* (Sal 78, 25), *rāmīm* (Job 21, 22) o *gibbōrim* (Sal 103, 20; Jl 4, 11). El conjunto que forman aparece expresado en los colectivos *ṣᵉbāʾ yhwh* (1, Re 22, 19; 2 Cr 18, 18; Sal 148, 2), *maḥᵃneh* (Gn 32, 2s), *qᵉhal* o *sōd qᵉdōsīm* (Sal 89, 6.8) y *ʿᵃdat ʾēl* (Sal 82, 1). Que estos seres provienen de la fe popular premosaica no admite duda alguna. Donde esto se ve con mayor claridad es en Gn 6, 1-4: aquí puede rastrearse sin dificultad la relación entre los *bᵉnē ʾᵉlōhīm* y la mitología pagana. Según Job 1, 6; 2, 1; 38, 7, ellos son lo mismo que los *malʾākīm*. Estos seres "celestiales" o "divinos" forman parte del gran ejército de espíritus divinos anónimos que en todas las religiones son intermediarios activos entre los grandes dioses y los hombres, y que deben su existencia bien sea a la necesidad de plasmar de alguna manera el poder divino asignándole toda una corte celestial, o bien a la creencia animista en espíritus que siempre subyace en tales ideas. Hubiera sido raro que en el Israel premosaico tales seres no gozaran de carta de ciudadanía[29].

Por tanto, es totalmente innecesario sospechar que bajo estos seres angélicos había unos dioses de tiempos antiguos, que el mosaísmo habría desposeído de su situación soberana y degradado al puesto de servidores de Yahvé. De lo contrario, ¡los antepasados de Israel debieron de tener una monstruosa multitud de divinidades! Pero es que, además, cada vez se muestra más erróneo imaginarse que la fundación de una religión implica necesariamente la asimilación de las divinidades precedentes acogiéndolas en su seno y ofreciéndoles posiciones de sinecura. Este proceso puede ser verdad en algunas religiones cuya formación lenta fue permitiendo un retiro imperceptible de las divinidades principales antiguas; pero no es pensable en las religiones que deben su existencia a un fundador, que han tenido que conocer duras batallas para establecerse. Mientras todavía Bousset[30], por ejemplo, veía en los Amesha Spentas del Zoroastrismo un ejemplo clásico de cómo dioses concretos podían evaporarse en figuras abstractas, hoy día se reconoce que la evolución fue de hecho la contraria, es decir, de la personificación de unos

[29] Cf. G. W. Heidt, *Angelology of the Old Testament*, 1949.

[30] *Kyrios Christos*², p. 306.

conceptos abstractos a unos espíritus protectores concretos, mientras que las antiguas divinidades persas fueron duramente combatidas por Zaratustra [31].

Tampoco puede considerarse válida la idea, actualizada por E. König, de que fue el concepto de "ángel de Yahvé" —una forma de manifestación de Yahvé casi hipostática— lo que originó la concepción de numerosos ángeles [32]. Semejante proceso no se justifica si se tiene en cuenta que Israel participaba de la mentalidad antigua. Distinta es la cuestión de si el plural *mal'ākīm* no se formó secundariamente a partir del singular *mal'ak,* que originariamente representaba el concepto abstracto de "misión". Pero, aparte de que eso es improbable [33], aun dando con la derivación del término nada seguro se habría alcanzado referente a la procedencia de la realidad por él significada, sobre todo porque ésta conoce otras denominaciones.

Si se tiene en cuenta que también en el paganismo existe la concepción de unos mensajeros divinos, *a priori* no podemos considerar ya correcta la interpretación racionalista de que los ángeles no son más que simples fuerzas naturales personificadas. Si bien es verdad que a veces se personifica a capricho algún que otro fenómeno natural llamativo (cf. la columna de nube y de fuego), jamás se considera a los ángeles como simples fenómenos o fuerzas de la naturaleza, sino como seres personales de carácter sobrenatural [34].

Más natural resulta derivar la idea de los ángeles del cielo con sus astros. Job 38, 7 presenta en paralelo los *kōkᵉbē bōqer* y los *bᵉnē 'ᵉlōhīm.* Frecuentemente los astros y las divinidades astrales se designan igual que los ángeles, *{kol-}ṣᵉbā' haššāmayim* [35], especialmente como objetos del culto pagano [36]. De hecho, frente a pasajes como Jue 5, 20 (los astros luchan...), Jos 5, 14s (*śar ṣᵉbā'*), Is 24, 21 (el castigo de *ṣᵉbā' hammārōm*) e Is 40, 26 [37], surge la pregunta de si, para diferenciar a los

[31] Demostrado por B. Geiger, *Die Amesha Spentas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung,* 1916 ("Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse", 176, 7).

[32] *Theologie des AT* [8.4], p. 196.

[33] Sobre la etimología de *mal'ak,* cf. p. 33, nota 43.

[34] Sal 104, 4, que tan frecuentemente se suele citar al respecto, fácilmente induce a error por una traducción incorrecta en él no se dice "convierte a sus ángeles en vientos y a sus servidores en llamas", sino "hace de los vientos sus mensajeros, y de las llamas sus servidoras" (*'ōśeh mal'ākāw rūḥōt mᵉšārᵉtāw 'ēšlōhēt,* es decir: las fuerzas de la naturaleza las pone a su servicio, como si fueran ángeles suyos).

[35] Is 40, 26; 45, 12; Jr 33, 22; Sal 33, 6; Neh 9, 6.

[36] Dt 4, 19; 17, 3; 2 Re 17, 16; 21, 3.5, etc.

[37] Un eco de estas ideas lo tenemos también en Gn 1, 16, donde el sol y la luna aparecen investidos de soberanía. Habría que citar también pasajes

bᵉnē 'ᵉlōhīm de los *mal'ākīm,* no tendremos que imaginarnos a los primeros como astros animados. La inmemorial conexión de las tribus hebreas con Mesopotamia, donde el culto astral estaba enraizado desde antiguo, podría apoyar la respuesta. Esos seres supraterrestres después se llamarán *mal'ākīm* desde el punto de vista de la fe yahvista, convirtiéndose así en unos seres enviados, sometidos al único Dios, sin importancia por sí mismos. Tampoco se puede descartar la incorporación a la corte de Yahvé de divinidades de origen cananeo, sobre todo si tenemos en cuenta el "consejo de los dioses" de Sal 82, 1. Este "consejo" se conoce también en los textos ugaríticos, aunque en ellos ostenta la presidencia el padre de los dioses, El.

Nos hallamos, pues, ante un concepto que el yahvismo asimiló tras haberlo encontrado en la tradición del pasado nacional. Queda dicho, al mismo tiempo, que *la idea de ángel es algo complejo* donde han operado tendencias diversas: por una parte actúan en ella concepciones paganas que el yahvismo no pudo asimilar plenamente. Así encontramos ángeles que se casan con las hijas de los hombres (Gn 6, 1-4) o que aceptan la hospitalidad de Abrahán en Mambré o de Lot en Sodoma y comen alimentos terrestres (Gn 18, 8; 19, 3). Los ángeles astros mencionados en Job 38, 7 e Is 14, 12ss son reflejo de una fe astral primitiva y del mito del astro resplandeciente, *hēlāl,* respectivamente. De todos modos, el origen de los seres angélicos como extraños al genuino yahvismo no sólo se demuestra por esta intrusión de lo físico dentro de la esfera divina, sino también en el peligro que ellos comportan de oscurecer el carácter único del Dios de Israel. En 2 Re 18, 4 oímos hablar por pura casualidad de un *nᵉḥuštān,* una serpiente de bronce, perteneciente probablemente a la categoría de los ángeles, a la que se quemaba incienso en Jerusalén hasta que Ezequías la destruyó [38].

En cualquier caso parece que de hecho no surgió en este terreno verdadero y propio peligro para la fe yahvista; no se puede decir lo mismo

como Dt 32, 8; 4, 19; 29, 35, según los cuales el mismo Yahvé ha colocado a las naciones paganas bajo el dominio de deidades astrales; en Is 24, 21-23 Yahvé somete a juicio a esos dioses. Cf. más adelante, pp. 202s.

[38] Sobre el bastón-serpiente de Moisés cf. I, pp. 101s. Tal como demuestran las excavaciones de Guézer y Betsán, parece que en Palestina fue popular considerar las serpientes como espíritus protectores y genios al servicio de la divinidad (cf. AOB [3], il. 398, 672s, y Alan Rowe, *The Topography and History of Beth-San,* en "Publications of the Palestine section of the Museum of the University of Pennsylvania" I [1930], pp. 1 y 10ss). Entre los hallazgos de Hazor hay un estandarte cultual que nos muestra la imagen de una diosa flanqueada por dos serpientes (cf. *The Holy Land. New Light on the Prehistory and Early History of Israel,* 1957, p. 167 y fig. 10, en *Antiquity and Survival,* vol. II, pp. 2-3).

de la idea propia del antiguo Oriente de un visir celestial que, como representante del dios supremo, impone su voluntad en la tierra. Este personaje de la corte celestial, que para nosotros adquiere rasgos concretos principalmente en las figuras de Nebo, en Babilonia, y de Thot, en Egipto, parece que no fue desconocido en Israel[39], según hacen suponer las menciones aisladas de un ángel investido de autoridad similar[40]. Ahora bien, mientras en época tardía este visir celestial desempeña un papel importante[41], en los relatos de la historia israelita antigua no aparece, ya que la actividad poderosa del Dios de la alianza no deja lugar para un personaje de este tipo, paralelo y competitivo. Incluso parece como si los grandes historiadores hubieran maltratado conscientemente la predilección de algunos círculos por este personaje. La resistencia de los profetas y también del escritor sacerdotal a admitir este tipo de mediadores es de sobra conocida. De ahí que los intermediarios celestiales, por muy embelesado que tuvieran al pueblo, no lograran gozar de culto y tuvieran que conformarse con una existencia oscura. Sólo con los epígonos del profetismo vuelven a aparecer, para subir luego rápidamente su importancia en el judaísmo tardío. Así, en Ezequiel encontramos la figura de un escribano celestial[42] que, junto con otros seis seres, lleva a cumplimiento la sentencia divina y que en su exterior recuerda mucho a Nebo, sin que por lo demás goce de mayor importancia. En Zacarías un ángel intercede por el pueblo, ya largamente castigado, y recibe la seguridad de una pronta compasión de Yahvé[43]. También un ángel aparece como presidente del tribunal y pronuncia la absolución del sumo sacerdote ante la corte celestial[44]. En Malaquías ocupa un puesto similar el ángel de la alianza en la visión del juicio final: como representante

[39] Es mérito de F. Stier haber desarrollado sistemáticamente y dotado de una elevada dosis de probabilidad esta tesis, aun cuando su demostración no sea sostenible en todos los puntos (*Gott und sein Engel im AT*, 1934).

[40] Son, sobre todo, las expresiones de Jos 5, 13; Ex 23, 20ss, y Jue 5, 23, que, comparadas con Ez 9, 2 (el ángel con el instrumento de escribir) y Mal 3, 1 (el ángel de la alianza), hacen pensar en la existencia de la idea de un visir celestial. Si esta línea de interpretación está en lo cierto, han de considerarse, lógicamente, dentro de ella también Ex 14, 19; 32, 34; 33, 2, y Mn 20, 16. La idea de un príncipe celestial debió de ofrecer, según las consideraciones que ya hicimos pp. 195ss, el punto de contacto requerido para la figura de un plenipotenciario celestial de este tipo. Aparte de eso, en el nebiísmo existió la tendencia innegable a acentuar el abismo entre el Señor celestial y su pueblo, y por eso la mayoría de nuestros ejemplos provienen del Elohísta, muy allegado a esos círculos.

[41] Dn 12, 1ss; Test Dn 5s; Test Leví 5; As Moi 10, 1ss, etc.

[42] Ez 9, 2.

[43] Zac 1, 12.

[44] Zac 3, 1-8.

del rey celestial, se encarga de llevar a cabo el acto judicial del que ha de salir purificado un nuevo pueblo de la alianza. Esta conexión del ángel con la alianza divina recuerda ya la idea que aparecerá en los apócrifos y en el Nuevo Testamento, cuando la alianza del Sinaí se atribuye a la mediación de ángeles[45]. La figura del espíritu protector especial y del defensor de Israel recibe en Daniel una luz considerable: bajo el nombre de Miguel tiene un papel principal en la redención del pueblo al final de los tiempos[46]. Su importancia es aún mayor en el resto de la literatura apocalíptica[47], y tal vez se identifique con el "hijo de hombre" o el "semejante a un hombre" de Daniel y de las parábolas de Henoc[48].

Papel muy parecido desempeñó en la fe popular israelita la idea de los *ángeles de las naciones*[49]. Habiendo sido con toda probabilidad dioses nacionales en un principio, una vez degradados a la categoría de seres angélicos; sirven para universalizar la fe yahvista al ilustrar la ilimitada soberanía universal del Dios de Israel ya en el presente. Yahvé, que es el que asigna a cada uno de ellos su esfera de dominio[50], les toma cuentas de su mal gobierno y finalmente dicta contra ellos pena de muerte[51]. Es posible que esta concepción haya sido alentada por la analogía del gran rey que gobernaba las distintas regiones de su imperio por medio de virreyes. Ahora bien, mientras que en época del Israel antiguo y del profetismo esta concepción fue más o menos marginal, porque estuvo paralizada por la creencia en el ejercicio directo del poder por parte del Dios cercano[52], en la época persa y helenística conoce un florecimiento sin trabas. Encuentra su más extraño desarrollo en Daniel: en el castigo de Nabucodonosor la decisión de los "vigilantes" y la sentencia de los "santos"[53] tienen un papel tan importante que parece que a ellos ha sido transferido el verdadero gobierno del mundo. Recuerdan a los siete príncipes que rodean el trono del gran rey persa[54] (incluso llevan el mismo título, *śārīm*, Dn 10, 13-20) o los siete amesha spentas que atienden a Ahura Mazda. Según Ez 9, 2ss y Zac 3, 9; 4, 10, también en Israel se puede hablar de que ellos son siete: en efecto, en

[45] Jub 6, 19.22; 14, 20; Gál 3, 19; Hch 7, 53; Heb 2,2.

[46] Dn 10, 13.21; 12, 1ss.

[47] Cf. nota 41.

[48] Así Bertholet, *Daniel und die griechische Gefahr*, 1907, pp. 51s (RGV 11, 17) y F. Stier, *op. cit.*, pp. 96ss. Sobre el *mal'āk yhwh* en sentido especial del término cf. pp. 33ss.

[49] Cf. Bertholet, *Der Schutzengel Persiens*, en *Oriental Studies in honour of Dasturji Saheb C.E.P.*, 1934, pp. 34ss.

[50] Dt 4, 19; 32, 8s; Sal 89, 6.

[51] Sal 58, 82; Is 24, 21.

[52] Cf. lo dicho en pp. 174ss sobre la fe en la providencia.

[53] Dn 4, 14.

[54] Est 1, 14.

estos textos se mencionan los siete ojos de Dios que vigilan toda la tierra [55]. En el apocalipsis de las bestias de Henoc hay 70 pastores que, bajo la vigilancia de Miguel, gobiernan las naciones. En la literatura del judaísmo tardío es una idea totalmente corriente que el gobierno universal lo ejercen príncipes angélicos [56]. Está claro que, al acentuarse cada vez más el carácter trascendente de Dios, prolifera una angelología que implica un oscurecimiento de la idea de Dios.

Lo mismo hay que decir de *la inserción de un ángel mediador en las relaciones entre el creyente y su Dios.* Este *mal'āk mēlīṣ* intercede ante Dios por la persona enferma, consiguiendo para ella gracia y salvación [57]. Según otros textos, son los siete ángeles superiores los que trasladan ante Dios las oraciones de los santos y tienen acceso a él [58]. Igual que el ángel de la guarda protege al individuo mientras está en vida [59], después de la muerte el alma es escoltada por un ángel [60]. Tampoco en este caso cabe dudar de la influencia de concepciones paganas [61].

Uno de los signos externos de la importancia excesiva que cobra ahora el mundo angélico es que goza de una lista abundante de nombres, mientras que en épocas antiguas los ángeles eran personajes anónimos: Dn 8, 16 nos habla de Gabriel, y Tob 3, 17, de Rafael; Henoc y Esdras 4 están plagados de nombres de ángeles que designan a la vez su categoría. Más tarde, entre los esenios y entre los gnósticos cristianos de que habla el Nuevo Testamento [62], encontramos un auténtico culto a los ángeles, una división de los mismos en ramas genealógicas y especulaciones sobre su intervención en el curso de la historia profana y sagrada.

Ni que decir tiene que esta entidad tan compleja, que retuvo siempre sus ingredientes paganos, sólo pudo ser empleada por una fe yahvista

[55] El número de siete aparece también en Test. Leví 8; Tob 12, 15, y Ap 1, 4.16.20; 2, 1; 3, 1 (siete espíritus y siete estrellas).

[56] Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch,* II, p. 360; III, p. 48 y W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* 1926[3] pp. 322ss.

[57] Job 5, 1; 33, 19-23.

[58] Tob 12, 15; 3, 16, cf. 12, 12; además, Test Dn 6; Jub 30, 30.

[59] Test. Jos 6; Targ Pseu. Jon ad Gn 33, 10; 48, 16; Hch 12, 13s; Mt 18, 10.

[60] Test. Aser 6; Test. Leví 5.

[61] En Babilonia desempeñan un papel importante las divinidades intermedias, sean dioses inferiores o sean espíritus guardianes enviados por el dios supremo, cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien,* II, 1925, pp. 79 y 136, así como las representaciones que aparecen en los cilindros-sellos: AOB[2], il. 323; O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder,* "Der Alte Orient" 17, 18.

[62] Sobre los esenios cf. K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer,* 1958, pp. 57ss; Millar Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls,* 1958, pp. 280ss. En el Nuevo Testamento cf. Col 2; Jds 8.

consciente de su propia naturaleza como una *idea auxiliar,* sin alcanzar nunca importancia central. En cuanto tal idea auxiliar, sirvió, en primer lugar, para *ilustrar la superioridad de Yahvé.* En este capítulo entra todo lo que hemos dicho antes sobre la corte del rey celestial, así como los coros que ensalzan la majestad de Dios en el palacio celestial (Sal 29; 103, 20s; 158, 1ss) y lo escoltan en sus teofanías (Job 38, 7; Dt 33, 3; Zac 14, 5; Sal 68, 18; Dn 7, 10. Por ser partícipes de la gloria celestial, les es propia una especie de naturaleza ígnea y luminosa (cf. 2 Re 2, 11; 6, 17). Job 15, 15 los compara en pureza y claridad con el cielo. Cosa peculiar: a diferencia de los querubines, se los imagina siempre en términos antropomórficos y por eso sin alas (cf. Gn 28). Otra cosa que sirve para hacer palpable la superioridad divina es que los ángeles gocen de unas fuerzas intelectuales superiores a las del hombre. Al hablar de un hombre inteligente se suele decir de forma proverbial: "Es sabio como el ángel de Dios, que conoce todo lo que hay sobre la tierra" (2 Sm 14, 20; 19, 28). Pero, al mismo tiempo, se mantiene en todo su rigor el abismo que los separa de Dios, acentuándose así la superioridad de éste: "Ni siquiera de sus santos se fía, y a sus ojos ni el cielo es puro" (Job 15, 15). Aparte de la superioridad de Dios, los hombres se regocijan al descubrir en los ángeles *su poder dispuesto siempre a socorrer.* En un texto tan antiguo como Jue 5, 20 los encontramos interviniendo como soldados de Yahvé prestando su colaboración en la lucha contra los cananeos. Según Ex 23, 20-23; 14, 19, Israel estuvo escoltado por un ángel durante su marcha de Egipto a Canaán (aunque estos pasajes muy bien pueden estar refiriéndose al *mal'āk yhwh*). También el individuo tiene puesta su confianza en la protección angélica, como hizo, por ejemplo, Eliezer en su camino hacia Aram (Gn 24, 7) [63]. Y en la oración la presencia de la protección divina se asocia con ángeles [64].

Finalmente, la idea de los ángeles representa un *vivo sentido del poder de Yahvé para castigar.* En Ex 12, 23 es un ángel quien extermina a los primogénitos egipcios; en 2 Sm 24, 16 y 1 Cr 21, 15 el ángel de la peste castiga a los israelitas por causa del censo davídico; 2 Re 19, 35 atribuye a un ángel la terrible mortandad del campamento de Senaquerib. En tales contextos el ser angélico se llama a veces *mašḥīt,* "destructor"; Prov 16, 14 y Job 33, 22 hablan del *m^emītīm,* del "portador de la muerte" y Sal 78, 49, del *mal'^ekē rā'īm,* del "ángel funesto". Esto no se puede entender como si se tratara de una clase especial de ángeles, de una especie de potencias satánicas. Lo que sucede es que, igual que Yahvé envía el bien y

[63] Cf. 1 Re 19, 5; 2 Re 1, 15 (Elías); 1 Re 13, 18 (un profeta); Dn 3, 25; 6, 22.

[64] Sal 34, 8; 91, 11s.

el mal, también el *mašḥīt* puede, en otra ocasión, ser portador de una bendición.

Dondequiera que la creencia en los ángeles se mantiene en su carácter de concepto auxiliar no suele representar peligro alguno para la pureza de la idea de Dios, más bien, al contrario, puede hacer más distinta y clara la convicción de su providencia y poder. Por otra parte, la certeza de que existe un mundo celestial contrapuesto al terrenal no podrá renunciar a la idea de los ángeles si quiere dar una viva impresión de la riqueza y complejidad de ese mundo. La mejor ilustración de lo que decimos nos la ofrece el Nuevo Testamento: la convicción de Jesús de que el cielo está plenamente implicado en la obra que él realiza en la tierra presupone la idea de los ángeles de su época. Y, sin embargo, en ninguna parte lo vemos refiriéndose a un ángel en concreto ni utilizando el nombre de un ángel para dar autenticidad a su misión o reforzar la credibilidad de su palabra. La fe ha de ser siempre consciente de que en este terreno le acecha el peligro de deslizarse por la pendiente de una fantasía mitológica.

2. *Querubines y serafines*

Los *querubines y serafines* nos enfrentan con un concepto de ángel en que los tintes mitológicos resaltan mucho más, y exigen un análisis breve. La misma forma mixta en que se presentan, mitad hombre y mitad animal, nos dice ya que proceden de una mentalidad mitológica. Una de las fuentes de información más importantes sobre los querubines la tenemos en las descripciones de Ez 1 y 10, que reproducen ciertamente ideas más antiguas. Son seres mixtomorfos que tienen del hombre el cuerpo erecto, el rostro y las manos, y del animal, las cuatro alas, sus caras y los pies. Seres parecidos conocemos bastantes por la plástica babilónica que nos han devuelto las excavaciones. Tal como demuestran los descubrimientos fenicios de sellos y marfiles[65], el arte fenicio desempeñó un importante papel en el trasplante de las ideas babilónicas a Canaán. Los marfiles palestinos descubiertos en Meguido y Samaría demuestran que la concepción bíblica, por su parte, sufrió muchas influencias del arte fenicio (cf., especialmente la obra de A. Jirku mencionada en la nota 65). A diferencia de los ángeles, la función de estos seres vivos no es la de mensajeros, sino la de centinelas junto al trono de Dios. Así lo demuestra no sólo la descripción de Ezequiel, sino también la utilización de estas

[65] Para la plástica babilónica cf. AOB figs. 378-382; 390s. J. B. Pritchard, ANEP, 1954, pp. 212-217; para el arte fenicio cf. H. Frankfort, *Cylinder Seals,* 1939, pp. 256ss. W.F. Albright, *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen,* 1956, T. IV; A. Jirku, *Die Welt der Bibel,* 1957, T. 63 y 98.

figuras mixtomorfas como emblemas para adorno del santuario, donde hay estatuas de querubines sobre el arca de la alianza, y el que sus imágenes aparezcan talladas o tejidas en cortinas, manteles, hojas de puertas y paredes[66]. También les compete la guardia del paraíso (Gn 3, 24), en cuanto que es concebido como morada de Dios.

En principio parece incompatible con ésta otra función que se asigna a los querubines; a saber, la de vehículos de Yahvé. En la descripción de Ezequiel, la *rāqīa'* que sustenta el trono de Dios descansa sobre querubines y además, en la escena de Sal 18, 11, que tiene visos de mucha antigüedad, Yahvé viaja o cabalga sobre un querubín.

La coincidencia de ambas funciones en un mismo tipo de seres no se puede explicar por el *nombre.* Este no deriva ni del hebreo ni del árabe; con toda probabilidad, hay que ver en él un préstamo del término *kuribu,* con que se designa en Babilonia a tales seres mixtos[67]. Su relación con el grifo indogermánico es problemática. Estos seres mixtomorfos alados eran bien conocidos en Babilonia como espíritus del viento o de la tormenta.

Esto último y las escenas veterotestamentarias en que se los presenta volando por los aires han hecho suponer que, en principio, los querubines no fueran más que una personificación de las nubes tormentosas. En el contexto de Sal 18 el dato resulta muy esclarecedor, pues el hecho de Yahvé cabalgando sobre un querubín aparece directamente relacionado con los fenómenos portentosos de la tormenta: "Hace de la oscuridad su cubierta, su cabaña; lo ocultaron las tinieblas del agua, nubes oscuras sin resplandor; ante él marchaban las nubes, el granizo y las llamas" (v 12s). Compárense con esto expresiones paralelas como Sal 104,3: "Hace de las nubes su vehículo"; Is 19,1: "Yahvé viaja sobre una rápida nube y viene a Egipto", y también Dt 33, 26. En el mismo sentido el libro de Ezequiel equipara el ruido de su aleteo con el trueno y habla de que entre los cuatro querubines hay un fuego intermitente[68]. La imagen de la nube tormentosa atravesada de cuando en cuando por el rayo cuadra muy bien con Gn 3, 24: el jardín de Dios en la cima del monte cósmico es guardado de la invasión de los hombres por el querubín que tiene en su mano una espada llameante, es decir, por una nube tormentosa baja. Finalmen-

[66] 1 Re 6, 23ss; 8, 6ss; Ex 25, 18ss; 26, 31; Ez 41, 18ss. El ejemplo más bello de trono de querubines lo tenemos en el sarcófago del rey Ajirán de Biblos, cf. A. Jorku, *op. cit.,* T. 22. G. E. Wright, *Arqueología Bíblica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975), intenta una reconstrucción de los querubines del templo.

[67] Cf. Meissner, OLZ, 1911, pp. 476s. *Babylonien und Assyrien,* II, 1925, p. 50.

[68] Ez 1, 24; 10, 5 y 1, 13; 10, 6s. Fuera de 1, 13, todos estos pasajes son reelaboraciones, cf. W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel,* 1959 *ad locum.*

te, los carros-cisterna del templo salomónico, que no representan otra cosa que nubes cargadas de agua y que están adornados con querubines (1 Re 7, 29, 36), aluden también a esta imagen sacada de la naturaleza [69]. Este símbolo natural fue tomado por Israel de su entorno cananeo, como demuestra el sobrenombre de Baal en urgarítico, "el que cabalga sobre nubes", que se puede comparar con Sal 18, 11 y 68, 5 [70].

Que este símbolo natural se convirtiera luego en guardia de la divinidad, es fácilmente comprensible una vez que Yahvé tiene su morada en el cielo. Igual que se entiende que tales seres de fábula sirvieran luego de percha a toda clase de material mitológico, de probable origen fenicio; un ejemplo se nos ha conservado en Ez 28, 14ss, donde el rey de Tiro es comparado al querubín que se paseaba por el monte de los dioses y, habiéndose engreído por su sabiduría, fue arrojado de su altura [71]. "El enigmático personaje de esta invención de la fantasía representa el carácter misterioso e insondable de Dios; gracias a él cobran viva realidad la presencia divina y su inaccesibilidad" [72]. Similares consideraciones pueden hacerse sobre los *serafines*. Sólo una vez se les menciona, en Is 6, 2s, pero como algo perfectamente conocido. Como servidores celestiales, aparecen en una postura de profundo respeto, tapando sus rostros y pies con las alas, junto a Dios que está en el trono. Por tener voz y manos humanas se parecen a los querubines, de los que se distinguen por su cuerpo de serpiente; al menos, eso nos sugiere el *śārāf mᵉōfēf* que Is 14, 29 y 30, 6 mencionan junto a otros reptiles del desierto y que no puede referirse a ningún otro animal. También entra en esta categoría la *nāḥāš śārāf*, las serpientes *saraf*, de Nm 21, 6, que se envía a los israelitas como castigo durante la travesía del desierto [73]. Es lícito, por tanto, suponer que dentro de la fe popular del Israel antiguo existieron reptiles demoníacos con la función de guardianes de la divinidad. Ya en Isaías estos animales no son más que símbolos de la santidad devoradora y del poder omnipresente de Yahvé.

3. *Satán*

Entre los que forman la corte celestial de Yahvé no se puede contar a los demonios. Ellos tienen ciertamente un papel dentro de la fe popular,

[69] Cf. R. Kittel, *Studien zur hebr. Archäologie und Religionsgeschichte*, 1908, pp. 236ss.

[70] Cf. R.G. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956³, pp. 81s.

[71] Cf. O. Eissfeldt, *Baal Zaphon*, 1932, pp. 14, 18ss y G. Fohrer, *Ezechiel*, 1955, *ad locum*.

[72] H. Schultz, *Altestamentliche Theologie*, 1896⁵, pp. 488s.

[73] Es interesante que ciertos seres híbridos descubiertos en un sepulcro de la XII Dinastía, en Beni-Hasan, se llamen en demótico, el dialecto profano egipcio, *serref*.

pero no se asocian con el Señor del cielo. Por eso nos tendremos que ocupar de ellos en otro lugar.

Distinta es la cosa cuando se trata de la figura de *Satán*. El es miembro de pleno derecho de la corte celestial de Yahvé y por naturaleza nada tiene que ver con los demonios [74].

Originariamente *haśśāṭān* designa un ángel de Yahvé encargado de una tarea determinada: es el fiscal o acusador público que recuerda ante Dios la culpa del hombre; de ahí que los LXX lo designen también κατήγωρ o διάβολος, adversario, perseguidor o acusador. Esta ocupación no presupone necesariamente una condición mala, según nos demuestra el hecho de que también de los hombres de Dios se espera que descubran la culpa del hombre, *yazkīrū ʿāwōn* (1 Re 17, 18, Elías). Así pues, cuando el satán o acusador, en Zac 3, 1-5, ataca al sumo sacerdote Josué [75], que, como demuestran las manchas de su ropa, no es totalmente inocente, o en Job 1, 6-12; 2, 1-7, participando en el consejo celestial, como uno de los *bᵉnē ʾᵉlōhīm*, defiende que la piedad de Job está muy necesitada de prueba, no hace más que cumplir con su deber y pertenece a la misma clase que el *malʾāk mašḥīth* [76]. Si es justificada la correlación con la función de acusador público de las cortes reales asiáticas, que al parecer tiene un reflejo en el *mazkir ʿāwōn* de Ez 21, 28 y 29, 16, entonces tendríamos en el satán, igual que el visir celestial, a un empleado o funcionario de la corte celestial calcado del modelo de los reinos terrenos. Explicar su procedencia así es más lógico que recurrir al babilónico "acusador" particular de cada hombre, el *bel dababi*, que es el tipo opuesto al dios protector individual (KAT³ 1903, pp. 461, 463) [77].

No sólo el hecho de que esta descripción del acusador esté de completo acuerdo con la angelología hebrea, sino también la clara raíz

[74] Un análisis instructivo de las viejas concepciones lo encontramos en R.R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im AT, Tesis doctoral*, Zurich 1948.

[75] Carece de importancia ver en el sumo sacerdote al representante de una comunidad impura, ya que la absolución le otorga un privilegio personal, la culpa del pueblo aparece en la visión de Zac 5, 1ss.

[76] No se puede decir, como hace Dillmann (*Alttestamentliche Theologie*, p. 338), que la acusación del sumo sacerdote en Zac 3 va contra los planes de Dios: él no hace más que cumplir su deber, pero se le reprende porque Dios quiere mostrar su gracia mejor que su justicia. En el relato de Job se podría descubrir más fácilmente cierto rasgo de malicia en el celo del acusador: el oficio ¡ay! deteriora el carácter. Pero basta recordar que nos hallamos ante el detalle ilustrativo de un relato popular para negar todo valor teológico a este rasgo.

[77] Según B. Landsberger, se trata de un hombre. Cf. G. von Rad, ThWNT, II, p. 74[16]. Es totalmente insostenible la interpretación psicológica de Satán como la voz personificada de la mala conciencia, como hace K. Marti, *Geschichte der isr. Religion*, 1903,⁴, p. 249.

hebrea del nombre *śāṭān* impiden ver en este personaje un préstamo extranjero. Tanto el verbo *śāṭān* ("perseguir", "hostilizar", y después "perseguir con acusaciones", "acusar") como el sustantivo *śāṭān* ("oponente", "adversario") se dicen también de los hombres[78]. Por otra parte, el ángel de Yahvé, que, según Nm 22, 22.32, se enfrenta con Balaán, lo hace como satán: *l^e śāṭān* = como un adversario. Esta idea genuinamente hebrea del satán es bastante antigua, como se comprenderá si se tiene en cuenta que la introducción del libro de Job está basada en un relato popular más antiguo.

Tenemos, pues, que esta figura no representa un elemento cualitativamente nuevo dentro de la angelología general. Con todo, merece la pena advertir que es la religión popular la que introduce la figura del satán en la literatura y que la profecía no hace uso de ella hasta sus epígonos. En los tiempos antiguos no se nota entre los jefes espirituales de Israel la necesidad de hablar de este personaje, indicio de que no era aún de importancia fundamental.

Un pequeño cambio se observa en el relato de 1 Cr 21, 1, donde el intento de David de censar el pueblo no se atribuye a Dios, como en el lugar paralelo de 2 Sm 24, 1, sino a Satán. Dos cosas conviene advertir aquí: primero, que el acusador tiene ahora un nombre propio, *śāṭān*, y no *haśśāṭān*. Ello demuestra que en el siglo IV la idea de un adversario sobrenatural ha llegado a concretarse en Israel en una figura muy determinada y bien definida[79]. Este personaje queda además desde ahora vinculado con la tendencia hacia el mal. La fe de la época antigua, por sentir la necesidad de imaginarse la acción divina de lo más extensiva posible, atribuía el mal a Dios mismo. Ahora esta porción de las operaciones divinas queda separada de Dios en un cierto grado, convirtiéndose en una hipóstasis independiente[80]. Queda así abonado el terreno para que se introduzca en la mentalidad religiosa un espíritu malo, un causante del mal, como foco sobrenatural de todo pecado.

Eso es todo lo que puede decirse sobre este punto. La elaboración y formulación dogmática de esta idea no se dio, estrictamente hablando, dentro del Antiguo Testamento, sino en los deuteronocanónicos y apócrifos[81]. Cierto que es posible referirse a algunos pasajes del Antiguo Testamento donde parece entreverse la idea de un ser sobrenatural hostil a Dios. Tal es el caso de Gn 3, donde, si bien es verdad que en la intención del autor la serpiente no es más que uno de los animales del campo, dotado —eso sí— de una astucia especial, se sugiere un cierto carácter demoníaco. Si no, su conocimiento de los efectos del árbol de la ciencia y su enconada enemistad hacia Dios quedarían sin explicación en el estado actual del texto, aparte de que nos recuerda espontáneamente a los demonios en forma de serpiente que figuran en la mitología de casi todos los pueblos. En este sentido no anda muy equivocado el autor de la Sabiduría de Salomón cuando explica Gn 3 diciendo que en la serpiente actuaba el διάβολος (2, 24). Y la exégesis de la Iglesia se ha sumado a esa interpretación basándose en Ap 12, 1; 20, 2.

Otro pasaje al que ha acudido, no sin razón, la fe de la Iglesia ha sido el ya mencionado de Gn 6, 1-4. Sería absurdo querer encontrar ahí una teoría sobre el origen del mal y, por otra parte, salta a la vista el carácter fragmentario y voluntariamente poco claro del relato. Pero tampoco es lícito decir que la acción de los *b^enē 'elōhīm* no se somete a ningún tipo de norma ética. Esa acción es considerada —no cabe duda— como un ultraje a Dios; y cuando al desarrollarse la idea de Satán se llegó a pensar que el origen del mal había que buscarlo en el mundo de los ángeles, los ojos debieron volverse por necesidad a este relato. Cierto que ello excedía la intención de su antiguo autor, pero la nueva interpretación explicitaba acertadamente el sentido original de la narración, que él, de hecho, había evitado.

Finalmente, hay que hacer mención del *hētāl* de Is 14, 12: el lucero brillante e hijo de la aurora que quería ganar el cielo para poner su trono más alto que los astros de Dios. No cabe duda de que este personaje que asalta el cielo en un empeño titánico está utilizado por Isaías como simple símil poético de la soberbia blasfema del conquistador terreno; pero también está ahí operando el mito, de origen pagano, de la rebelión de un ángel contra el dios supremo, que acaba por ser arrojado al mundo inferior. Cuando este lucero brillante es vertido al latín como *Lucifer* y Tertuliano y Gregorio Magno lo identifican con Satán pensando en Lc 10, 18, vuelve a cobrar vida la influencia de la idea preisraelita.

Mucho más espiritualizado se nos presenta el concepto de una potencia sobrenatural del mal en el término, esta vez genuinamente israelita,

[78] Primeramente en Sal 38, 21; 109, 4. Luego en 1 Sm 29, 4; 1 Re 5, 18; Sal 109, 6, etc.

[79] Kaupel (*Die Dämonen im AT*, 1930, pp. 104ss), siguiendo a F. H. Kugler, intenta en vano sustraerse a la importancia de este texto acudiendo a 1 Re 5, 18 y Sal 109, 6.

[80] Cf. pp. 182s. R. R. Schärf lleva, por tanto, razón al llamar a Satán "una función personificada de Dios, que progresivamente se va independizando y desarrollando fuera de la persona divina" (*op. cit.*, p. 60). No vamos a discutir aquí su interpretación psicológica de la figura de Satán valiéndose de la doctrina tipológica de C.G. Jung.

[81] Cf. Sab 2, 23s; Test. Dn 5; Test. Neft 3; Test. Aser 3; Jub 19, 28; Mart. Jes 2, 2.7. Y, además, H. Bietenhard, *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951, pp. 113ss; W. Förster, *Die spätjudische Satansauffassung*, ThWNT II, pp. 74ss.

rūaḥ haṭṭum'āh (Zac 13, 2). Está emparentado con el *rūaḥ z^enūmīm* de Os 4, 12; 5, 4, que aparece como una potencia espiritual mala que actúa independientemente, anticipando en cierto sentido el contenido de la idea de Satán. En cuanto antítesis del *rūaḥ* hipostático por el que la comunidad recibe de Dios plenitud de vida y fuerza moral, gobierna entre los hombres como potencia permanente de la impureza, que sólo será extirpada cuando llegue la salvación del Yahvé. El pueblo no puede echarlo fuera por sus propias fuerzas, ya que es de naturaleza sobrenatural. Está relacionada con esto la visión de Zac 5, 7ss, donde la maldad aparece como una mujer que por el poder de los ángeles es alejada del pueblo de la salvación. Curiosamente, ninguna de las dos ideas influyó en desarrollo ulteriores.

Podemos, por tanto, caracterizar el proceso espiritual que llevó a la formulación de la idea de Satán diciendo que en el judaísmo tardío resucitan concepciones que se habían considerado suprimidas en el Antiguo Testamento. En Henoc (15s) encontraremos, por fin, una descripción detallada de la caída de los ángeles y de su castigo [82].

Que en todo ese proceso influyera también la religión persa, en la que tan importante papel tenía el espíritu malo *angra mainyu*, es cosa que no se puede rechazar de plano. Al menos el libro de Tobías muestra una indudable influencia de las creencias demonológicas persas; en el espíritu malo *asmodi* hay una readaptación del nombre persa *aeshma daeva*. Esta misma clase de influjos no pueden descartarse tampoco después, cuando en época helenística la figura individual de Satán se ve rodeada de todo un ejército de espíritus a su servicio, hasta convertirse en una réplica del mundo divino trascendente, en la que encuentran su verdadero soporte y su fuente de energías todas las fuerzas del mal que hay en la tierra [83]. De todos modos, el dualismo nunca superado por la religión persa, implícito en el carácter eterno tanto del espíritu malo como del bueno, jamás caracterizó la idea de Satán; es más, Is 45, 7, entre otros pasajes, parece polemizar directamente contra semejante concepción [84].

[82] Cf. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Spätjudentum und Urchristentum*, pp. 205, 211. L. Jung, *Fallen Engels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, 1926. Sobre el papel de Satán como ángel de las tinieblas en los escritos de la comunidad de Qumrán, cf. F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran, en Mélanges Bibliques A. Robert*, 1955, pp. 305ss. H.W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums*, 1959, AThANT 34.

[83] Cf. I, pp. 430, 445s.

[84] Una discusión detenida de la posibilidad de influencias persas puede verse en E. Langton, *Essentials fo Demonology*, 1949, pp. 61ss.

Es indudable que el recurso a la idea de Satán ofreció una adecuada explicación metafísica al problema de la antítesis ética entre el bien y el mal, antítesis que conseguía así una fuerza y profundidad totalmente nuevas. Ello representaba un nuevo impulso al sentido de responsabilidad del individuo y ofrecía la base de lo que se creía interpretación genuina de los textos veterotestamentarios. Aquí es donde debemos situar el verdadero valor —reconocido también en el Nuevo Testamento— de esta explicación del problema del mal. No se debe, pues, buscar en esta teoría explicación de cualquier otro tipo de problemas del mundo. Para concluir cuanto venimos diciendo debemos afirmar que las especulaciones en torno a la caída de los ángeles plantean una cuestión totalmente distinta y deben ser rechazadas como fantasmagorías extrabíblicas.

XIX

EL MUNDO INFERIOR

Aparte del mundo celestial y del de la tierra, Israel conoce un mundo inferior. Y si las concepciones de los dos primeros, a pesar de ciertas afinidades claras con las ideas correspondientes del paganismo, estuvieron muy influenciadas por la espiritualidad peculiar de Israel, no sucedió lo mismo con el mundo inferior, al menos en la medida en que es presentado independientemente de la fe en la redención. Son claras sus relaciones, principalmente, con las ideas babilónicas[1]. También de las creencias de los pueblos primitivos pueden sacarse paralelos suficientes para demostrar que a este respecto las religiones de las grandes civilizaciones no han aportado grandes innovaciones.

I. *El šᵉ'ōl*

Como la mayoría de los pueblos, Israel admite la existencia de un lugar de los muertos que aparece como una especie de mundo inferior, en cuanto que para ir a él hay que bajar (el verbo constante es *yārad*): se trata del *šᵉ'ōl*. El término parece ser antiquísimo; es de esas palabras que no llevan ya artículo, o sea, que se han convertido en nombres propios. La etimología es dudosa[2]. Sus menciones más antiguas se en-

[1] Cf. A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode,* 1887; *Hölle und Paradies bei den Babyloniern,* 1903².

[2] Generalmente se ha renunciado ya, por considerarlo lingüísticamente imposible, a derivar el término de una raíz *šᶜl* "ser hueco". L. Köhler (Th. Z. 2, 1946, pp. 71ss) ha lanzado la hipótesis de explicar el término sobre la base de la raíz hebrea *šᵓh,* "estar desierto", reforzada por la letra *l,* designando así el espacio desolado, "lo que no es ya mundo". A esa derivación, que considera posible W. Baumgartner (Th. Z. 2, 1946, pp. 233ss) contrapone como más probable la tesis, lanzada ya por W. F. Albright en 1926, de que la palabra provendría del babilónico *shu'āra;* este término designaba originariamente la morada de Tammuz en el mundo inferior, pasando luego a significar ese mismo mundo. Por lo demás, el paso de *r* a *l* es frecuente en las lenguas semitas, y la ausencia del artículo en *šᵉ'ōl,* que lo hace aparecer como nombre propio, queda bien explicada por trasplante desde la mitología babilónica.

cuentran en Gn 37, 35; 42, 38; 44, 29.31; Nm 16, 30.33. Lo que se deduce de esos pasajes es la idea de un lugar debajo de la tierra al que se baja y en el que no se da entre los muertos una comunidad que permita esperar un reencuentro con los que se convivió en la tierra. El cuadro coincide plenamente con las afirmaciones ulteriores sobre el tema, de forma que es presumible una imagen del *šᵉ'ōl* bastante inalterada[3] durante siglos.

En general la existencia en el *šᵉ'ōl* es una copia exacta, aunque tenebrosa, de la existencia terrena: también allí se sientan los reyes en sus tronos (Is 14, 9ss) y el profeta sigue con su manto (1 Sm 28, 14); o sea, que siguen existiendo la categoría y la profesión. Pero es a la vez un sitio de silencio y quietud, donde la falta de fuerza de aquellos seres de sombra excluye toda manifestación bulliciosa de vida real. De hecho las sombras mismas tienen el nombre de *rᵉfā'īm,* "los débiles o sin fuerza". Por eso los espíritus de los muertos, a los que se conjura, sólo pueden cantar como los grillos (Is 8, 19; 29, 4). La bajada al mundo inferior es llamada un "debilitarse" *ḥullāh* (Is 14, 10) y el estado de los muertos es comparado al de los que duermen (Nah 3, 18). Si Is 14 presenta la conmoción de todo el mundo de los muertos cuando el opresor de las naciones, que trae en jaque al mundo entero, llega también abajo como una sombra sin fuerzas, se trata de una descripción poética que, precisamente por contraste, confirma el estado habitual de silencio que allí impera. En general nada saben los muertos de lo que sucede en el mundo de arriba (cf. Job 14, 21: "Los muertos no saben lo más mínimo").

Las imágenes del mundo de los muertos que aparecen en el mito del descenso de Istar a los infiernos y en la epopeya de Guilgamés[4] dejan entrever la radical afinidad de las ideas bíblicas con las babilónicas. Según estos textos, el mundo inferior es un reino cerrado por murallas y puertas, cuya entrada da al oeste de la tierra y sólo es accesible tras pasar el río del mundo inferior. Se lo describe como el país de la oscuridad, como la morada que no abandona nadie que en ella entre, cuyos habitantes carecen de luz y tienen por miserable alimento tierra y por comida, barro. Vestidos como pájaros con un ropaje de plumas, viven en tinieblas, mientras el polvo se amontona sobre puertas y cerrojos. En esta casa del polvo habitan el sacerdote y el acólito, el exorcista, el intérprete de sueños y el sacerdote que unge a los grandes dioses, igual que Etana y otros sabios de los tiempos antiguos. Persisten, por tanto, las diferencias de la vida terrenal. Pero la existencia allá abajo carece

[3] Sobre la imagen física del *šᵉ'ōl* cf. más atrás p. 103.

[4] Cf. A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer,* 1921, pp. 142 y 118. AOT², pp. 206ss y 185s.

de paz y alegría, de forma que, como dice Enguidu, el amigo de Guilgamés, el que se somete al orden del mundo inferior tiene que estar todo el día sentado y llorando.

Está claro que tales imágenes son producto de una imaginación que, por una parte, reúne todo lo triste y desagradable y, por otra, se ve obligada a utilizar las condiciones propias de la tierra para plasmar de algún modo lo imaginado. Es más, la vida en el mundo inferior está influida por acontecimientos del mundo de arriba en la medida en que hay una relación entre el trato que se dé al cadáver del muerto y su condición allá abajo. Según la epopeya de Guilgamés, al que muere en batalla se le permite estar echado en una cama y beber agua pura en la medida en que sus parientes se preocupen de ayudarlo. En cambio, el espíritu del que no goza de tumba no conoce el descanso, anda constantemente errante de acá para allá y tiene que conformarse con comer los restos que quedan en los potes y los trozos tirados por la calle.

También en Israel parece haber existido esta relación entre una suerte peor en el mundo inferior y un cuidado funerario deficiente o inexistente. En Is 14 la negación de un enterramiento honroso al tirano (vv. 19s) tiene como consecuencia su deshonra también en el mundo inferior (v. 11); y lo mismo sucede en Ez 32, 23, donde el asirio se ve relegado al rincón más apartado del mundo inferior. Por eso el israelita concede tanto valor a un enterramiento digno (cf. Gn 23 y la atención que se presta al enterramiento de los patriarcas) y considera una amenaza terrible el anuncio de que los sepulcros serán profanados y esparcidos los huesos de los muertos (cf. 2 Re 9, 10; Jr 8 ,1; 16, 4; 22, 19[5]).

II. La tumba y la supervivencia en ella

Consiguientemente, la supervivencia del difunto depende en cierta medida de la suerte de su cadáver. Lo cual resulta un tanto extraño si a la vez se creía en un lejano *šᵉ'ōl* y en sus imágenes sombrías; pero la cosa se entiende inmediatamente, si lo que originariamente se consideró como mansión del muerto fue el sepulcro. De hecho, la idea del *šᵉ'ōl* aparece combinada con otra que ve en el sepulcro la morada del muerto, y además, según todas las apariencias, ésta es más antigua. No sólo se llama a la tumba "morada del muerto" (Is 22, 16), sino que cidos los huesos de los muertos (cf. 2 Re 9, 10; Jr 8, 1; 16, 4; 22, 19[5]).

[5] Cf., además, 1 Sm 17, 44.46 y A. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode,* 1899; G. Beer, *Der biblische Hades,* en *Theol. Abhandlungen zu Ehren H. J. Holtzmanns,* 1902. Sobre la cuestion del juicio de los muertos, cf. cap. XXIV.

los miembros de su familia (cf. 2 Sm 17, 23; 19, 38; Gn 47, 30; 50, 25). Se considera, por eso, ignominioso ser enterrado en una fosa común, como hizo Joaquín con el profeta Urías (Jr 26, 23). Esto explica también las expresiones frecuentes de "reunirse con los padres" o "marchar al lado de, o dormir junto a los antepasados" (*šākab ʿim-ʾᵃbōtaw; neʾᵉsaf ʾel-ʿammāw*) [6]. La expresión "asomarse al banco sepulcral", que alude a uno de los sistemas de fosas más frecuentemente usados en el antiguo Israel, debe ser entendida sin duda al pie de la letra: en un primer momento los muertos de la familia eran depositados simplemente dentro de la cueva funeraria, en bancos de piedra alineados junto a las paredes; luego, los huesos se reunían en una cavidad artificial más profunda. Así la familia seguía unida incluso en la muerte. Naturalmente, esa forma de hablar llegó a generalizarse, aplicándose también a casos en que no existía una tumba ancestral, como cuando se trata de Abrahán, Moisés o Aarón.

Este empeño por seguir unido a los padres y demás miembros de la familia se debe, claro está, a la creencia de que en el sepulcro el muerto sobrevive de alguna forma. Y, efectivamente, tal es el tipo más antiguo de creencia en una vida de ultratumba, que encontramos también entre los pueblos primitivos. Estrictamente hablando, se halla en contradicción con la idea del *šᵉʾōl* como lugar universal de reunión de los muertos; pero sería equivocado querer salvar esa contradicción recurriendo a la hipótesis de una evolución por la cual del sepulcro se habría llegado a todo un mundo inferior, pasando por las etapas intermedias de una reunión de muchos sepulcros y de la gran sala funeraria. Porque esa misma contradicción la encontramos ya entre los primitivos. La idea del *šᵉʾōl,* hija de la fantasía, no fue capaz de acabar —está claro— con la creencia de la presencia del difunto en el sepulcro, sencillamente porque ésta tenía de su parte la verificación ocular. La costumbre de dar comida al muerto, que persistió en Israel hasta época muy tardía a pesar de estar prohibida (cf. Dt 26, 14; Eclo 30, 18; Tob 4, 17), es buena prueba de la terquedad de tal creencia. Todavía hoy pueden verse en las tumbas mahometanas pequeñas escudillas con agua para que beban los difuntos, aunque a las gentes no les gusta hablar de eso. Y algo parecido subyace en la costumbre europea de colocar arbolitos de Navidad en las tumbas de los niños; y a nadie se le ocurre hablar por eso de un culto a los muertos. Por la misma razón sería erróneo aplicar esta definición a la costumbre de dejar comida al muerto israelita.

Ahora bien, lo que pervive en la tumba no es un alma, presente ya

[6] Gn 25, 8; 35, 29; 49, 29.33; Dt 32, 50; Jue 2, 10; 1 Re 2, 10.

antes en el hombre vivo, sino todo el hombre. Por eso a los muertos no se les llama ni *nefeš* ni *nᵉfašōt* ni *rūaḥ,* sino *mētīm* o *rᵉfāʾīm,* "muertos" o "débiles" [7]. En esto Israel comparte plenamente la fe de los primitivos de que de la persona del difunto se separa una imagen sombría que sigue llevando una vida miserable, y somos nosotros los que distorsionamos esa idea al aplicarle nuestro concepto de alma. Efectivamente, la muerte consiste en que Dios recoge su hálito de vida, su *rūaḥ;* como consecuencia, el hombre expira y vuelve a ser polvo, es decir, materia inanimada (Gn 3, 19; Job 34, 14s; Ecl 12, 7). En este aspecto el hombre es lo mismo que el animal, y por eso el Eclesiastés (3, 18-21) se pregunta desesperado si entre los dos hay alguna diferencia después de la muerte. Igualmente la *nefeš,* la vida o existencia individual, acaba. Si a veces se dice que la *nefeš* ha bajado al *šᵉʾōl* o ha sido salvada de él, no hay una referencia al momento de la muerte, sino que se trata de una forma poética de expresar el peligro de muerte, significando *nefeš* la vida que ya parecía haber sucumbido a la muerte o sustituyendo, simplemente, el pronombre personal (decir "mi alma" equivale a decir: "yo"; cf. Sal 16, 10; 30, 4; 49, 16; 86, 13; 89, 49; Prov 23, 14). Por tanto, lo que sigue viviendo no es una *parte* del hombre viviente,

[7] Esta traducción explica el término sobre la base de la raíz *rph,* "ponerse flojo". En las inscripciones fenicias tardías la palabra se utiliza también en el sentido de "sombras" o "espíritus". La dificultad del empleo veterotestamentario del término está en que en el AT este mismo término aparece empleado para designar un pueblo de los tiempos primitivos (Gn 14, 5; Dt 2, 11.20; 3, 11.13; Jos 12, 4; 13, 12; 17, 15), sin que se puedan suponer raíces distintas para ambos significados (así L. Köhler, LVT). La interpretación se complica aún más porque la palabra aparece en los textos ugaríticos designando a un grupo de (¿7 u 8?) servidores de la diosa del sol Sepes o de Baal, que muere y resucita. También se les llama los *ʾlnm,* probablemente "los divinos", de forma que las interpretaciones siempre oscilan entre unos auténticos seres divinos (así Sh. Virolleaud, *Les Rephaim: fragments de poèmes de Ras Shamra,* "Syria" XXII [1941] 1-30; Dussaud y otros) y unos funcionarios del culto que, como acompañantes del rey-dios, poseían autoridad divina para realizar los ritos de fecundidad (así, sobre todo, J. Gray, *The Rephaim,* "Pal. Expl. Quart." 21, 1949, y *The Legacy of Canaan,* 1957, pp. 153s). En ambos casos el significado de la palabra podría ser el de "salvadores, poseedores de poderes salutíferos"; pero también son posibles otros significados (cf. el recuento en G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends,* 1956, pp. 155; cf. pp. 9s). No está aún suficientemente aclarado cómo a partir de ahí pasó la palabra a significar los espíritus de los muertos (cabría pensar originariamente en unas divinidades ctónicas, que se relacionaban igualmente con el mundo de los muertos y con la fecundidad de la tierra) y los pueblos de tiempos primitivos. Para explicar esto se suele pensar en una desviación euhemerística. Muchas referencias se las tengo que agradecer a Walter Baumgartner; cf. el estudio provisional de este autor en Th. R. 13 (1941) p. 89.

sino una sombra del hombre *total*. No vamos a analizar aquí los orígenes de esta curiosa creencia, pero tal vez tenga algo que ver con la experiencia, en sí misma inexplicable, del *fantasma* o aparecido.

Entre los pueblos no israelitas esta creencia ejerció frecuentemente un fuerte influjo en la vida religiosa. Que también en Israel existió esa posibilidad lo demuestra el que los muertos fueran llamados *'elōhīm*, seres divinos (1 Sm 28, 13), a los que se reconocía un cierto conocimiento del futuro. Hay también necrománticos llamados *yidde'ōnī* "los que saben" [8] (Is 8, 19; Lv 19, 31; 20, 6; Dt 18, 11; 1 Sm 28, 3.9, etc.), que manejan el arte de hacer que los muertos se aparezcan y hablen. En tal caso al muerto se le llama *'ōb* (Lv 19, 31; 20, 6.27; Dt 18, 11), un término que puede significar sencillamente aparecido, fantasma (cf. la raíz árabe *'wb*, "volver"; sabeo *y'b*). Según Lv 20, 27, el muerto puede también entrar en un hombre o en una mujer, tomar posesión de esa persona y hablar por medio de ella; se trata de una elaboración animista de la creencia en el retorno del muerto.

También los usos de duelo propios de Israel, unos prohibidos y otros permitidos por la ley, aluden en parte a la posibilidad de una mutua influencia entre vivos y muertos. En señal de luto el israelita se rasga las vestiduras, se sienta en la ceniza, echa tierra sobre su cabeza y en lugar de la ropa normal viste un saco. El origen de semejantes costumbres, que coinciden con los usos de los primitivos, no puede ser otro que el de intentar pasar desapercibido para el muerto, por temor a su envidia y malquerencia. La prescripción de la ley (Nm 19, 15), a cuyo tenor todo recipiente que no esté cerrado por una tapadera fijada por una cuerda se hace impuro por la proximidad de un cadáver, hay que atribuirla igualmente al miedo de que el espíritu del muerto intente esconderse en la casa para no tener que ir al sepulcro con su cadáver. Por esta misma razón, entre los batak de Sumatra es costumbre hacer mucho ruido durante el entierro y el cadáver se suele sacar por un hueco hecho en la pared de la cabaña mejor que por la puerta, para que el espíritu del muerto no pueda encontrar el camino de vuelta.

No queremos decir con ello, por supuesto, que los israelitas tuvieran siempre conciencia del sentido originario de tales usos. En la mayoría de los casos debió de suceder lo que pasa también en nuestras costumbres: que el significado primero de las mismas se ha perdido totalmente. Por eso tales usos no tienen interés ni para la religión ni para la teología bíblica, sino sólo para la arqueología [9].

[8] Hay quien ve en esta palabra la designación del espíritu del muerto. La atractiva explicación de ambas expresiones como si designaran unos aparatos con los que se interrogaba al espíritu del muerto, o sea las tablillas vibrantes que nos son bien conocidas en las religiones primitivas, opinión que ha sido propuesta por H. Schmidt (*Marti-Festschrift. Beiträge*, en ZAW 41, 1925, pp. 253ss) no resiste un análisis riguroso (cf. K. Budde, *Jesajas Erleben*, 1928, p. 92, nota 2 y ZAW 46, pp. 75s).

III. El culto a los antepasados

Distinta sería la cosa si sobre la base de tales costumbres pudiera demostrarse la existencia de un culto a los antepasados, tal como han creído principalmente J. C. Matthes [10] y Fr. Schwally [11]. En tal caso, la práctica, por ejemplo, de herirse con incisiones y cortarse o arrancarse los cabellos de la cabeza y la barba, igual que la de cubrirse la cabeza o la parte inferior de la cara, sería un rito de consagración al servicio de los muertos, con el que una persona se declaraba esclava del espíritu del antepasado, venerado ahora como un dios. Ahora bien, la comparación precisamente con las ideas primitivas demuestra lo erróneo de esta interpretación. Efectivamente, las incisiones cruentas y la ofrenda del cabello no tienen originariamente un sentido sacrificial sino que son medios de reanimación que se aplican a los que acaban de morir con la intención de transmitirles la energía vital contenida en tales cosas [12]. Esta interpretación se ve apoyada en la práctica documentada de inyectar sangre al enfermo para dotarlo de nuevas fuerzas. Por otra parte, la ley israelita tenía tajantemente prohibidos precisamente estos usos funerarios [13], y no tanto porque estuvieran enraizados en el pueblo desde antiguo cuanto porque constantemente intentaban introducirse por influencia de los cananeos y otros pueblos vecinos.

Por esa misma razón establece la ley una clara línea divisoria entre los muertos y la religión de Yahvé. Cualquier roce con el cadáver e in-

[9] Así, acertadamente, E. *Kautzsch, Biblische Theologie des AT*, p. 13.

[10] *Roww en doodenvereering in Israel*, en "Theol. Tijdschr." (1900).

[11] *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums*, 1892. Cf. también J. Lippert, *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*, 1881. P. Torge, *Seelenglauben und Unsterblichkeitshoffnung im AT*, 1909.

[12] Menos probable resulta explicarlos como rito defensivo, por el que el interesado querría hacerse irreconocible para el espíritu del muerto. La antigua supervaloración del animismo como principio de interpretación está superada hoy, el descubrirse que las creencias manaístas representan un elemento más primario y comprehensivo dentro de la mentalidad primitiva: cf., por ejemplo, N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglauben*, 1926²; K. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, 1927²; C. H. Ratschow, *Magie und Religion*, 1947; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1956².

[13] Dt 14, 1s; Lv 19, 27s; 21, 5.

cluso su misma proximidad son causa de impureza[14]. El legislador era claramente consciente del peligro que podía suponer la más mínima tolerancia con esta clase de costumbres tan extendida, siendo como era tan persistente la influencia religiosa del entorno. De todos modos no tenemos razón alguna para atribuir la impureza proclamada por la ley a una especial santidad reconocida al culto a los muertos en el antiguo Israel.

Tampoco la costumbre de dejar comida a los muertos[15] tiene que ver lo más mínimo con un banquete sacrificial en honor de unos difuntos deificados, ni se encuentran en el Antiguo Testamento testimonios que puedan aducirse en este sentido. Sal 106, 28 habla de los *zibhē mētim* que se comían en conexión con el culto de Baal Peor, y eran, por tanto, un elemento extranjero importado. La costumbre de dar comida y una copa de consuelo a los que están en duelo, para que puedan acabar su ayuno, nada tiene que ver, naturalmente, con un banquete sacrificial; es una simple expresión de compasión con el amigo.

Si hubiera que aducir una prueba hasta cierto punto válida de la existencia de un culto a los antepasados, la única aceptable sería la gran estima, notable verdaderamente, que se tiene a las tumbas de los mayores. Sobre todo el Génesis está plagado de tradiciones sobre las tumbas de los patriarcas y sus familias, y concede clara importancia al hecho de que todos los antepasados importantes encontrarán en Canaán su lugar de reposo definitivo y que todavía en tiempos del autor se reconozcan sus tumbas. Así se nos cuenta con detalle cómo Abrahán compró a Efrón el sepulcro de Macpela (Gn 23) y en él fueron enterrados luego, junto a Sara, él mismo (25, 9), Isaac y Rebeca (35, 29; 41, 31) y Jacob y Lía (49, 29ss; 50, 12). Conocemos además el sepulcro de Raquel en el camino de Betel a Efrata (35, 19), el de Débora, nodriza de Rebeca, junto a la encina de Betel (35, 8), y también nos han llegado noticias sobre los lugares de enterramiento de Aarón (Dt 10, 6), Gedeón (Jue 8, 32), Jefté (12, 7), Sansón (16, 31), María (Nm 20, 1), José (Jos 24, 32), Josué (Jos 24, 30) y los llamados Jueces menores (el de los dos primeros probablemente, fuera de Canaán).

Ahora bien, lo curioso es que precisamente en el caso de los sepulcros de los patriarcas la fuente escrita que nos da esa información detallada es la más reciente, o sea, la sacerdotal, cuyo monoteísmo claro y sereno nos impide de antemano sospechar que quiera rendir veneración a los lugares de un antiguo culto a los muertos. Sólo de los sepulcros de Débora y Raquel tenemos noticia en una fuente más antigua, la elohísta. Y precisamente en estos casos está excluido por completo un

[14] Lv 21; Nm 5, 2; 19, 11ss.14ss.
[15] Cf. pp. 217s.

posible culto a los muertos, porque tendrían normalmente derecho a culto los antepasados varones, pero ¡no la nodriza de la madre de la tribu! No han faltado de hecho quienes han querido ver en la narración de P una polémica en contra del culto a los muertos, diciendo que, precisamente al no hablar para nada de un culto en los sepulcros, quiere el autor poner de manifiesto el sinsentido de tal culto, como diciendo que ¡un sepulcro es un sepulcro y nada más! Ahora bien, poca fe merece, por torpe, esa forma de polemizar que se entretiene en relatar la compra de sepulcros; mejor hubiera hecho P no diciendo nada de los sepulcros de los antepasados, siguiendo el ejemplo de las fuentes escritas más antiguas. Parece mucho más acertado pensar que él tenía un positivo interés en ellos y, más concretamente, en relación con los derechos de propiedad de los mismos, se tratara de la nueva situación jurídica de Abrahán en Canaán (que, al comprar una porción de terreno, pasaba de cliente sin derechos a equipararse, como propietario, a los nativos) o del derecho de propiedad sobre Hebrón después de asentarse allí los edomitas en el siglo VI. En tal caso, y sea cual fuere la solución que se escoja, Gn 23 y los pasajes de él dependientes habrán de considerarse como documentos de un interés más reciente en la historia de P.

Más complicada es la cuestión en el caso de los sepulcros de los Jueces, de los cuales hablan fuentes más antiguas y sobre todo el Elohísta. Si bien es verdad que tampoco aquí se puede suponer un verdadero culto a los muertos, sí se sugiere un culto a los héroes. Ahora bien, en su *Völkerpsychologie*[16] advierte Wundt que esos héroes, seres intermedios entre los dioses y los hombres, han logrado su carácter de tales por la fusión de unos antepasados venerados como dioses con dioses locales de la naturaleza mediante un proceso doble: o bien alargando la lista de antepasados hasta la divinidad, considerada en tal caso como el antepasado primero; o también porque un jefe político se proclama directamente hijo de dios, saltándose las generaciones intermedias. La mitología de la naturaleza, por su parte, asimila los elementos del culto a los antepasados antropomorfizando a sus dioses y convirtiéndolos en portadores de cultura y fundadores del Estado. Esta modificación tuvo su plasmación clásica entre los griegos. Ahora bien, habida cuenta de que éstas son las condiciones para que nazca el culto a los héroes y dado el conocimiento que tenemos de las religiones cananea e israelita, hay que decir que la existencia de semejante culto resulta muy improbable en Canaán. Porque allí, aparte de que las divinidades locales de la naturaleza están estrechamente vinculadas con el dios del cielo, Baal, y ello dificulta su degradación al puesto de portadores humanos de cul-

[16] W. Wundt, *Völkerpsychologie*, 4, 1, pp. 452ss.

tura, falta el culto a los antepasados, condición fundamental para que se dé ese fenómeno religioso.

Efectivamente, los dos últimos argumentos que pueden aducirse en favor de un culto a los antepasados, muy débiles por cierto, poco nuevo añaden a lo ya dicho. Se trata de la importancia cultual de los lazos familiares y de la institución del matrimonio de levirato. Ciertamente puede observarse que en Israel la familia constituye hasta época tardía un grupo no sólo social, sino también cultual. Así, por ejemplo, según 1 Sm 20, 6.29, a David se le puede disculpar que abandone la corte real porque tiene que ir a Belén para el sacrificio anual de su clan. Es más, leemos que ese mismo *zebaḥ hayyāmīm* es ofrecido por una familia en santuarios importantes, como Siló (cf. 1 Sm 1, 21; 2, 19) y es lógico pensar, por tanto, que el grupo cultual de la familia fue considerado como la unidad natural dentro del culto a Yahvé. Afirmar que tal costumbre sólo pudo originarse por un culto anterior a los antepasados comunes y que su base no puede estar en la importancia de la familia como la célula social primaria, es una pura y simple *petitio principii.*

Finalmente, la institución del matrimonio de levirato se explica por una antigua fe manaísta mejor que por un culto a los antepasados. Dt 25, 7ss exige que el hermano de un hombre muerto sin hijos se case con la viuda y que el primer hijo nacido de este matrimonio se registre dentro de la familia como hijo del difunto. Gn 38 da fe, por otra parte, de que se trata de una vieja costumbre. Ahora bien, explicar ese tipo de matrimonio por el deseo de garantizar al difunto una prole que le rinda culto es, sin duda, una idea que seduce, ya que el matrimonio entre cuñados se da también precisamente en pueblos donde está arraigado el culto a los antepasados: hindúes, por ejemplo, persas, afganos y otros. No obstante, de este hecho no se puede deducir gran cosa, porque, aunque no se reconozca como el original el motivo que aduce la ley —mantener dentro de la familia y de la tribu la herencia del difunto—, se puede admitir otro motivo, a saber, que no desaparezca de Israel el nombre del que muere sin hijos. Así lo confirma la acción de Absalón que, al no tener hijos, temiendo que su nombre se olvide, se erige en vida un monumento (2 Sm 18, 18). Está bien claro que en tal caso es absurdo hablar de un culto a los antepasados, ya que no se ve cómo el monumento pueda ser sustituto del culto al muerto. Más fácil y lógico resulta ver ahí operando la idea primitiva de que el hombre sigue viviendo en su progenie y de que su nombre constituye una especie de *alter ego* que, con una cierta independencia con respecto a aquel que lo ostenta y desde luego con influencia en su destino, goza de su propia existencia. Según los estudios más recientes, esa creencia

tendríamos que incluirla en el capítulo de creencias manaístas, pues la idea que en ella predomina no es tanto la de la supervivencia del alma cuanto la de la retención de una energía vital dentro de la familia. Con el correr del tiempo esa base primitiva pudo muy bien espiritualizarse de forma que la conservación del nombre hiciera pensar más bien en asegurar la memoria de la persona en cuestión; por otra parte, el que a la institución del matrimonio entre cuñados viniera a sumarse un derecho firme de herencia dio a esta costumbre una existencia duradera, aun después de evaporarse las ideas que originariamente la inspiraron.

Así pues, los testimonios con que contamos son fundamento muy débil para admitir un primitivo culto a los antepasados en Israel; pero, además, hay en contra un argumento positivo, en el que a veces se repara poco: el silencio de la ley religiosa con respecto a este culto[17]. Mientras se prohíben otros abusos religiosos el culto a los antepasados no merece ni mención. Porque tampoco la *consulta* a los muertos que se prohíbe tiene nada que ver con un *culto* a los antepasados ni algún tipo de *culto* a los muertos. Sin embargo, si el culto a los antepasados hubiera sido de verdad floreciente entre las tribus hebreas de época premosaica, cabría haber esperado de la religión yahvista una actitud totalmente diferente de la que de hecho constatamos[18].

IV. Importancia para la religión israelita de las creencias relacionadas con los muertos

Cuanto hemos dicho sobre las prácticas israelitas relacionadas de algún modo con la vida después de la muerte, deja bien claro al menos lo siguiente: dentro de la mentalidad israelita había puntos de sobra en los que podría haberse insertado un auténtico culto a los muertos o a partir de los cuales la vida de los muertos pudo, al menos, haber sobrecargado penosamente la vida y las ideas religiosas. Is 65, 4, demuestra que las malformaciones religiosas de este tipo salieron a la luz precisamente en épocas de calamidad exterior: "Gentes que irritan a Yahvé, que se sientan junto a los sepulcros y pasan las noches en las tumbas". Así las cosas, resulta aún más digno de notar que la religión israelita

[17] Resaltado especialmente por Ed. König, *Theologie*[3.4], p. 31.

[18] En contra de la existencia de un culto a los antepasados en Israel se manifiestan J. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel,* 1898; K. Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels,* 1899. Todavía G. *Hölscher* (*Geschichte der israelit. und jüd. Religion,* 1922, pp. 30s.37ss) mantiene la tesis de un antiguo culto a los antepasados en Israel. Adopta una postura de reserva R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancient Testament,* 1956, pp. 21ss.

consiguiera superar casi por completo los peligros que la amenazaban desde este flanco. La insignificancia de los muertos para la vida normal del israelita es un hecho innegable, que en la historia de las religiones antiguas sólo encuentra paralelo en la Grecia homérica. En los dos casos la causa es, naturalmente, muy distinta. En la sociedad feudal del período homérico fueron unas ganas arrolladoras de vivir las que, junto con unas condiciones externas especialmente favorables, crearon una religión social que cerró a los muertos la entrada en el mundo presente y los confinó al Hades. De todos modos, su religión jamás se libró del hechizo de las creencias relacionadas con los muertos.

En Israel, en cambio, fue la experiencia estremecedora de la voluntad soberana de Dios lo que cerró las puertas del reino de los muertos y proscribió cualquier trato con los que ya habían pasado a la otra vida. Los derechos exclusivos de soberanía de Yahvé no sólo alcanzaban a los dioses extranjeros, sino también a los poderes subterráneos que pudieran ofrecerse al hombre como auxilio. Por eso su soberanía se centraba con toda intención en este mundo; el reino de Dios debía instaurarse en la tierra. Encauzar a esta meta todas las energías personales daba a la vida del hombre contenido y valor. De ahí que Yahvé reclamará para sí a los vivos y los reuniera en su pueblo; los muertos no tenían ya relación con él.

Cierto que el reino de los muertos jamás se imaginó como algo independiente de Yahvé, con soberanía propia. No obstante ser en Am 8, 2 donde por primera vez se habla expresamente del poder de Yahvé sobre el *šᵉ'ōl,* fue esta una idea de la que no se debió de dudar nunca; sólo que no hubo ocasión de decirlo, ya que el mismo Yahvé no mostraba preocupación por los muertos. El *šᵉ'ōl* era el país del olvido (Sal 88, 6.11ss), donde uno estaba apartado de las maravillas de Dios. No se pone en duda, desde luego, que Yahvé tenga poder para despertar a alguien de la muerte. Los milagros de un Elías o un Eliseo o la propuesta de Isaías de mostrar a Ajaz un signo del *šᵉ'ōl* (7, 11), dan testimonio de lo que decimos. Es más, en las historias de Henoc y Elías arrebatados por Yahvé para enrolarlos como soldados en sus ejércitos celestiales, hay un preanuncio de la inmortalidad. Pero todo eso no pasaba de ser la excepción a la regla según la cual el israelita medio veía en la muerte una separación de Yahvé. Así pues, la religión mosaica mantuvo los portones del *šᵉ'ōl* herméticamente cerrados. Por eso cuando en la enfermedad o en peligro de muerte el orante israelita implora a Yahvé misericordia, le gusta recordarle que con la muerte perdería un adorador y se vería privado de la balanza del redimido (Sal 6, 6; 30, 10; 88, 10-13; 115, 17; Is 38, 18).

Por tanto, la idea del *šᵉ'ōl* tuvo un valor para la religión yahvista, en la medida en que era apta para eliminar cualquier relación del individuo con los muertos; trasladar la supervivencia en la tumba a un reino lejano tenebroso contribuyó a marcar más el abismo entre este mundo y el otro. Si la conciencia religiosa fue capaz de soportar esta actitud meramente negativa para con el mundo de los muertos, se debió al fuerte sentido nacional y comunitario en que el israelita crecía. Frente al problema de la suerte nacional el valor del individuo pasaba a un segundo plano. Yahvé era el Dios del pueblo y de la historia, y cuando el pueblo perdió su independencia nacional fueron los firmes y estrechos lazos de la familia los que aseguraron al individuo cierto consuelo: en ella encontraba cierta supervivencia y una especie de participación en los destinos de la totalidad, porque en ella se prolongaban sus nombres. De hecho no debemos imaginar como una pérdida demasiado importante la ocasionada para la conciencia religiosa por esta decidida separación del mundo de los muertos; lo que las religiones paganas tenían en su relación con ese mundo era más un lastre que una riqueza, y les acarreaba más tormentos y miedos que liberación. De ahí que la expresa falta de interés de la religión mosaica en este sentido tuviera muchas veces un efecto liberador.

El valor positivo de esta actitud consiste en lo siguiente: primero, facilitó un enraizamiento más profundo de la fe en el Dios cercano y en su retribución en esta vida: segundo, capacitó al individuo para educarse, no en atribuir importancia primordial y egoísta a su pequeño yo, sino en considerar axiomáticamente como lo principal todo lo referente al reino de Dios y a su pueblo. Por eso la religión yahvista renunció a apropiarse las ideas místicas que, por ejemplo, en los cultos de Adonis u Osiris pretendían una superación de la muerte. Estas ideas fueron conocidas en Israel, como resulta lógico por su estrecha relación con Fenicia, por si no bastara el testimonio expreso de algunos pasajes proféticos, como Os 6, 2; Is 17, 10; 10, 4. Gracias a que supo mantenerse firme en rechazar tales elementos, a pesar de llevar en su seno algunas ideas afines, la religión yahvista evitó la invasión de una mística naturalista en este terreno y preparó el camino para que no se buscara ni aceptara una solución del enigma de la muerte fuera del terreno moral.

V. Los demonios

Aunque en general los demonios no tengan relación alguna con los muertos, en el caso de Israel las ideas sobre ellos hay que tratarlas como un anexo del mundo de los muertos, por la sencilla razón de que éstos no forman parte ni del mundo celestial ni del terrenal. Por otra parte, esto está de acuerdo con la poca importancia que tienen en la vida religiosa de Israel. Se trata, de hecho, o de reliquias rudimentarias del pasa-

do pagano de este pueblo o de una serie de diversas supersticiones que se introdujeron en época posterior[19].

La verdad de esta afirmación aparece clara ya en el hecho de que los demonios no tienen ningún tipo de vinculación ni con Yahvé ni con las potencias angélicas. La teoría de un pecado en el mundo espiritual por el que habrían surgido las potencias satánicas es extraña al Antiguo Testamento. Cuando Sal 78, 49 habla de *mal'ᵃkē rā'īm,* se refiere no a ángeles malos, sino a ángeles funestos[20]. La creencia popular, en cualquier caso, conoce toda suerte de fantasmas, entre los cuales parece que tuvieron gran importancia los *śᵉ'īrīm.* Por la etimología (*śᵉ'īr* = "macho cabrío"), probablemente se trate de seres con forma de chivo, una especie de demonios de los campos que nos recuerdan a los sátiros griegos y son considerados genios de la fertilidad. Por eso se les ofrecen sacrificios, sobre todo en la época sincretista de Manasés (cf. 2 Re 23, 28). Lv 17, 7 prohíbe esta clase de sacrificios como un pecado de idolatría que se habría cometido ya en el desierto; 2 Cr 11, 15 reprocha ese pecado a Jeroboán. En otros pasajes los *śᵉ'īrīm* aparecen como habitantes de ruinas desoladas (Is 13, 21; 34, 14); aquí da la impresión de que el término se ha convertido ya en nombre colectivo para designar toda suerte de demonios.

En el último pasaje citado se habla además de un fantasma nocturno femenino: *lītīt.* Procede claramente de Babilonia, donde se disponía de una rica colección de monstruos de este tipo: *lītīt* aparece allí, con el mismo nombre, como demonio de la tormenta, que habita en el desierto y desde él sale a atacar también a los hombres. Un fantasma parecido debe de ser la *'ᵃlūqāh* de que nos habla Prov 30, 15: por ser del tipo del vampiro[21], este monstruo pertenece a la misma clase que la *lamia* de los romanos y la *gule* de los árabes. No es imposible que los *mᵉ'ārbīm* o "espías" —que, según 2 Cr 20, 22, a petición de los israelitas, siembran la discordia en la liga formada por amonitas, moabitas y edomitas— representen también seres demoníacos de este tipo.

Dentro de esta clase de fantasmas debieron de ocupar un lugar especial los *śᵉdē* mencionados en Dt 32, 17 y Sal 106, 37[22]. Con el mismo nombre se conocen en Babilonia unos demonios que actúan unas veces como dioses protectores y otras como espíritus adversos. Como se alude a sacrificios israelitas a tales demonios, podría pensarse que fueron originariamente dioses que en épocas de sincretismo adquirieron cierta importancia y luego fueron degradados a la categoría de espíritus malos. Los sacrificios infantiles mencionados en relación con ellos hacen pensar especialmente en Milkom o en las divinidades de la naturaleza tipo Baal de la religión cananea[23].

Mientras que el culto a estos demonios o bien se combate directamente o bien se desaprueba con el silencio —no llegando en consecuencia a tener gran importancia dentro de la parte del pueblo más ferviente y religiosa—, uno de ellos alcanzó un puesto fijo en la práctica religiosa: el *'ᵃzā'zēl* de Lv 16. En la fiesta anual de la expiación, de los dos machos cabríos destinados al sacrificio expiatorio del pueblo el sumo sacerdote ha de designar por suerte uno para Yahvé (*lyhwh*) y el otro para Azazel (*la'ᵃzā'zēl*): éste ha de ser luego conducido a un lugar apartado del desierto, mientras que el primero debe ofrecerse a Yahvé como sacrificio de expiación. Está claro que esta práctica no puede haber sido un descubrimiento del exilio, sino que representa un elemento primitivo. Por eso precisamente merece la pena preguntarse si es posible todavía dar con su significado original, que probablemente ya se había olvidado cuando quedó registrada en la ley. El simple nombre de Azazel ha dado pie a muchas conjeturas, sin que se haya alcanzado un resultado convincente. De todos modos, no puede ser un apelativo; sólo puede tratarse de un nombre propio, ya que, según Lv 16, 8, designa un ser contrapuesto a Yahvé[24]. Por otra parte, el significado simbólico de la acción que se lleva a cabo con el macho cabrío es bastante claro: cargado con el pecado de la comunidad (v. 21), se le lleva a un lugar apartado (*'ereṣ gᵉzērāh,* v. 22) donde le sea imposible encontrar el camino de vuelta. Se representa, pues, de forma plástica cómo la comunidad queda libre del lastre del pecado, ima-

[19] Un tratamiento exhaustivo de la idea de los demonios lo tenemos en E. Langton, *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origine and Development,* 1949.

[20] Cf. más atrás, p. 205. Personajes semejantes son los ángeles de la muerte de Job 33, 22, con los que hay que comparar 2 Sm 24, 16; 2 Re 19, 36; Ex 12, 23. Sigue sin decidirse la interpretación de Prov 16, 14. Sobre el *rūaḥ,* a veces falsamente interpretado demonísticamente, cf. más atrás pp. 60s y 63s. La palabra *rūḥīm,* "espíritus", para designar seres demoníacos aparece por primera vez en la literatura midrásica del judaísmo tardío.

[21] En árabe el nombre de la sanguijuela se forma de esta misma raíz.

[22] También puede leerse el nombre en Os 12, 12 y Sal 91, 6 con una ligera corrección textual; cf. Wellhausen, *Die kleinen Propheten,* p. 131, y B. Duhm, *Die Psalmen,* p. 345.

[23] C. Steuernagel (*Deuteronomium,* 1900, p. 117) y H. Kaupel (*Die Dämonen im Alten Testament,* 1930, pp. 12ss) prefieren ver en este pasaje auténticos demonios.

[24] La palabra es interpretada como un apelativo por Lutero, quien, siguiendo el texto de la Vulgata, traduce *caper emissarius* por *lediger Bock;* también E. König (*Theologie*[8.4], p. 230) y H. Grimme ("Archiv für Religionswissenchaft" 1911, pp. 130ss) intentan interpretarlo como apelativo. R. R. Schärf (p. 49, *op. cit.,* p. 138, nota 74) acepta la antigua derivación de *'zz* y *'ēl,* en el sentido de "el poderoso de Dios".

ginado en clave absolutamente material, tal como sucede también en la visión de Zacarías (5, 5-11)[25]. Parece, pues, que subyace aquí la idea de un país en el que tiene su patria todo lo que es enemigo de Dios, y que ese país es de carácter demoníaco. Por qué es precisamente el demonio Azazel quien tiene aquí el papel principal, no lo sabemos. Opera en todo esto, desde luego, una vieja superstición de las tribus nómadas del desierto, pudiéndose pensar especialmente en Cades: para el habitante del oasis el inhóspito desierto es la morada de los demonios. Por lo que hemos dicho de Azazel queda totalmente descartado que fuera una encarnación de Satán[26]. Efectivamente, no desempeña ningún papel activo, sino que, sencillamente, recibe sumiso su viático. Sólo en el judaísmo tardío su nombre se aplicó al jefe de los ángeles caídos, cuyo castigo se atuvo al modelo de la muerte del macho expiatorio relatada por la Misná[27]. Este proceso de sistematización de ideas divergentes convierte a un demonio casi olvidado en un principio expresamente opuesto a Dios.

Como se ve, tampoco en el caso de estos pocos demonios con nombre propio encontramos noticias detalladas, sino trazos descoloridos e indefinidos de unos personajes que se mencionan accidentalmente. El empeño en reunir más información por otras alusiones del Antiguo Testamento poco podrá alterar ese resultado. Cierto que en algunos usos cultuales[8] y en ciertas leyes referentes a la comida y la pureza[29] se encierran ritos primitivos de defensa contra los demonios; pero el legislador no es consciente de su significado primero, y su inserción en la religión yahvista no demuestra sino que el Dios de la alianza ha desbancado a todas las demás potencias y ha concentrado en su persona toda acción cultual. Así los demonios se ven desposeídos de su fuerza, incluso en el terreno de influencia que les es más propio, el de las enfermedades, aunque es Yahvé quien envía la enfermedad y la sana[30]. Si bien es verdad que aparece a veces la idea de demonios de la enfermedad[31], la presencia de una enfermedad no sugería en seguida, como en Babilonia, la acción de unas potencias demoníacas[32]. La tremenda energía con que el Señor divino del pueblo centró en sí mismo toda la vida y todo el pensamiento del mismo desposeyó de su importancia también a los demonios, librando así a Israel de una de las más peligrosas taras de la vida religiosa de los pueblos paganos[33]. Por eso en el culto israelita no hay ni oraciones ni ceremonias para espantar a los demonios, y al orante israelita jamás se le ocurre enfrentar el poder de Yahvé con los demonios para asegurar su fe, tal como sucedía, por ejemplo, en las oraciones y exorcismos babilónicos, con los dioses principales. Manifestada en prohibiciones y críticas[34], la fe yahvista supo mantener una actitud intransigente de rechazo frente al peligro constante de importar de fuentes extranjeras ideas de este tipo. Y cuando en el judaísmo posexílico, junto a la fe en los ángeles, comenzó a proliferar la creencia en los demonios[35] por haberse debilitado el sentido de la presencia inmediata de Dios, la idea de Yahvé como creador del universo, que entretanto se había arraigado con gran profundidad, bastó para impedir con firmeza cualquier reconocimiento de autonomía a los mismos. De ello da testimonio expreso una fórmula aramea contra demonios astrales, que casualmente ha llegado hasta nosotros[36]. Por eso se ha dicho: "Sería posible eliminar del Antiguo Testamento todas las ideas cacode-

[25] Cf. también Lv 14, 1-9.49ss y, además, I, p. 150.

[26] Por eso es exagerado llamarlo "antagonista de Dios, figura igual que la de Satán" (Galling, RGG² II, p. 964, e igualmente Kaupel, pp. 91, 123 s, cf. nota 23).

[27] Cf. Hen 10, 4ss.

[28] Cf., por ejemplo, Ex 28, 33-35 y los comentarios de Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* III, p. 144; A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im AT*, 1912, pp. 82.85; H. Duhm, *Die bösen Geister im AT*, 1904, p. 7.

[29] Piénsese, por ejemplo, en las leyes referentes a la comida de Lv 11 comparadas con Is 65, 4 y en la actitud hostil hacia las relaciones sexuales en Lv 12 y 15 (Cant 3, 8 parece referirse a los demonios como perturbadores de la noche de boda), o en el agua de purificación hecha con las cenizas de la vaca roja de Nm 19, 1ss. Consúltese al respecto J. Döller, *Die Reinheits- und Speisegesetze des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1917, pp. 116s.269ss, o N. Peters, *Die Religion des AT*, 1912, pp. 639ss; véase también lo que se dijo sobre la *pascua*, vol. I, p. 148.

[30] Cf. Lv 26, 16 y la frase "golpe de Yahvé", I, p. 236, nota 149.

[31] Así, tal vez Job 18, 13; 19, 12; Sal 91, 5s. Sin embargo, aquí el concepto de demonio sirve más bien para personificar poéticamente la peste y la epidemia. Con qué valentía se consideraba también a estos personajes como servidores de Yahvé, nos lo demuestra Hab 3, 5, donde, además de la peste personificada, se coloca en el séquito de Yahvé al dios cananeo de la muerte *Reseƒ*.

[32] Los intentos de S. Mowinckel (*Psalmenstudien* I, 1921) y M. Nicolsky (*Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, 1927) de demostrar la presencia de una amplia atención a los demonios en el culto regular no han tenido éxito; más se aproxima a la verdad A. Lods (*Les idées des Israëlites sur la maladie, ses causes et ses remèdes*, en *Marti-Festschrift*, BZAW 41, pp. 181ss). Cf., además, Kaupel, *op. cit.* en nota 23, pp. 36ss y mis consideraciones en *Theologie der Gegenwart*, 1928, p. 242.

[33] Sobre la importancia del concepto *rūaḥ* para la idea del poder universalmente efectivo de Yahvé, cf. más atrás, p. 62. y I, pp. 238ss. Sobre todo este tema cf. también P. Volz, *Das Dämonische in Jahve*, 1924.

[34] Dt 18, 9ss; Nm 23, 26; Os 4, 12; Is 2, 6; 17, 10s; Mal 3, 5.

[35] Cf. W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926, pp. 331ss.

[36] Cf. Jr 10, 11 y B. Duhm, *Das Buch Jeremia erklärt*, 1901, pp. 101s.

moníacas sin que se alterara para nada el carácter fundamental de la antigua religión popular, y mucho menos el de la profética" [37].

Sólo en la época del judaísmo tardío, por influencia de una nueva concepción del mundo, se infiltra en los dominios de la fe un nuevo realismo demonológico. Como cosa característica de este período, los demonios, que antes sólo se habían asociado con el mal físico, son ahora responsables del mal ético, del pecado. Esto sólo consigue hacer verdaderamente insalvable el abismo entre el servicio a Dios y el servicio a los demonios. Efectivamente, ahora ya no se trataba, como en tiempos antiguos, de unas potencias subordinadas al lado de Yahvé; su oposición ética a Dios y a su reino ha hecho de los demonios diablos y rodeado el trato con ellos de las más severas prohibiciones. Aunque ahora la literatura apócrifa judía y el Talmud dejen que su imaginación se extienda en describir el mundo de los demonios, ordenándolos en diversos grupos y clases y reconociéndoles incluso un reino propio [38], poco perjuicio se podía temer por ahí para el carácter exclusivo del culto a Yahvé; también el dualismo, capaz de oscurecer la idea moneteísta, fue conjurado constantemente. Es innegable, en cambio, que se dio un considerable estrechamiento de los horizontes vitales. La libertad y la fe segura, características de la época profética, capaces de trascender el mundo, sólo pudieron recuperarse por una *nueva* toma de conciencia de la presencia del Dios salvador de la alianza. De ahí que también este aspecto de la fe veterotestamentaria apunte más allá de sí mismo, hacia el tiempo de la nueva alianza.

[37] H. Duhm, *op. cit.*, p. 65.
[38] Cf. al respecto I, pp. 207 y 430.

TERCERA PARTE

DIOS Y HOMBRE

XX

EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD EN LA RELACION VETEROTESTAMENTARIA DEL HOMBRE CON DIOS

Uno de los reproches más frecuentes contra la piedad veterotestamentaria es el de que no llegó a superar la relación con lo colectivo, sino que se quedó anclada en ese nivel de la evolución humana en que se considera que el individuo tiene menos valor que el pueblo; por eso mismo el culto y la oración sólo podían tener por objeto al Dios del pueblo y no al Dios del individuo. Desde este punto de vista la vinculación a la comunidad no representa más que una limitación, y el criterio para valorar la piedad es la mayor o menor coincidencia con una actitud fundamentalmente individualista frente a la vida. Como, por otra parte, se supone que el Nuevo Testamento es realización de una relación con Dios puramente individual, se pone todo el énfasis en demostrar, aun dentro de una consideración positiva de la piedad del Antiguo Testamento, que la victoria de la mentalidad individualista sobre las actitudes de orientación comunitaria constituye la meta y clímax de su desarrollo [1].

Una dificultad importante en el tratamiento de esta cuestión es carecer de antemano de una delimitación precisa y bien definida de los conceptos "colectivismo" e "individualismo". Se suele entender por colectivismo una actitud impersonal hacia lo sagrado, basada en instintos de masas o tradiciones sagradas, que excluye toda configuración individual de la mentalidad y del comportamiento [2]. El individualismo, en cambio, habría que

[1] Así todavía el estudio de F. Baumgärtel, por lo demás tan serio y exhaustivo, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit,* 1932. Distinta es la idea de J. Hempel, *Das Ethos des AT,* 1938, pp. 32ss.

[2] Así R. Smend (*Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 1899², p. 103): "Los asuntos del individuo no se presentaban ante Yahvé con la misma confianza que los del pueblo entero. Eran demasiado poca cosa para hacerlo". De forma parecida se expresa B. Stade (*Bibl. Theologie,* 1905, pp. 191ss): "En la religión de Israel se trata de la relación no de cada israelita, o de cada hombre simplemente, con Dios, sino del pueblo de Israel con Yahvé... La unidad religiosa es el pueblo y no el individuo... Aún no existe un sentido desarrollado de la individualidad, predominando el sentido comunitario... Todavía menos que el pueblo puede el individuo espe-

definirlo como una actitud espiritual que afirma su propia existencia e intenta dar forma a su relación con Dios y con el mundo prescindiendo de todo lazo colectivo de pueblo o de comunidad cultual. La distinción entre estas dos formas de vida y su mutua contraposición se llevó a cabo en el marco del idealismo filosófico, y trasvasarlas a las condiciones sociales de la Antigüedad no podría acarrear más que equívocos. Incluso el intento de perfilar mejor la diferenciación de estos esquemas mediante los términos de personalismo e impersonalismo [3] lograría, si acaso, mitigar su enorme simplificación del vivir antiguo, pero no una justa explicación del mismo.

En vez de utilizar tales categorías conceptuales, mejor será ver en una fuerte conciencia de solidaridad el rasgo más llamativo de las formas comunitarias de la Antigüedad, y en especial de las israelitas; esa conciencia, aunque se va adaptando bajo formas diferentes a situaciones sociales cambiantes, constituye siempre su núcleo más característico. Alternando con esa idea de solidaridad aparece lo individual, que, a diferencia del individualismo, se podría entender como la capacidad de responsabilidad personal y de que el individuo configure su propia vida individual; lo cual no está en oposición, sino en fructífera tensión, con el deber de solidaridad, y es de esa forma como determina al individuo y motiva su conducta [4].

I. La idea de solidaridad en el entorno de Israel

En los pueblos del antiguo Próximo Oriente la conciencia de solidaridad adopta formas diversas según que sea deudora de condiciones de vida nómadas o florezca en las ciudades de agricultores asentados[5]. La forma de vida nómada se caracteriza por la idea de clan: el clan, en cuanto

rar una experiencia constante del auxilio de Yahvé... En cualquier momento puede Yahvé convertirse en enemigo del hombre; y el individuo piadoso ha de resignarse con esa posibilidad como si se tratara de un decreto del destino".

[3] Así A. V. Ström, cf. J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt,* 1958, pp. 6s.

[4] Cf. también C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man,* 1951; E. Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society,* 1954; H. H. Rowley, *The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought. IV. Individual and Community,* 1956, pp. 99ss. J. de Fraine, *Adam et son Lignage,* 1959. R. de Vaux, *Les institutions familiales de l'Ancien Testament.* I. *Le nomadisme et ses survivances: institutions familiales, institutions civiles,* 1958 (trad. española en *Instituciones del Antiguo Testamento,* Barcelona, 1964).

[5] J. Scharbert (*Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt,* 1958) ha acertado al llamar la atención sobre esto, aparte de roturar mediante

unidad cerrada, no sólo determina las estructuras externas de la sociedad, sino que asegura que la convivencia de sus miembros goce de una base espiritual y psíquica en virtud de la cual cada individuo representa a la totalidad y, en contrapartida, sus actitudes privadas están modeladas por la comunidad. Este sentido típico de mutua pertenencia nace de la estructura de la sociedad patriarcal, en la que el padre de la tribu modela la vida exterior e interior de su gran familia y tiene una importancia decisiva en la suerte tribal. Por el hecho de ser sus descendientes, los miembros de la tribu están emparentados en una comunidad familiar y forman una unidad sociológica fuera de la cual no existe para el individuo "vida razonable", y que estaría abandonado a todos los peligros sin protección jurídica alguna.

Esta estrecha vinculación de individuo y comunidad significa que entre los principios fundamentales del concepto de derecho están la responsabilidad colectiva de la tribu en los delitos de sus miembros y la intervención de la tribu en defensa de un miembro injuriado por un extraño. Las leyes de la venganza de sangre y de la hospitalidad, que sólo pueden conservar su intangibilidad en unas circunstancias sociales semejantes, constituyen las expresiones más llamativas de esta estructura social. Pero de igual importancia es también la *patria potestas* del padre de la tribu, base de todo derecho y fuente de la tradición legal. La jerarquía dentro de la tribu, proveniente del padre de la misma, es intangible y obligatoria para todos y cada uno de los miembros; garantiza a la vez bienestar y paz a todos los que forman la comunidad. La conservación del sepulcro de los antepasados como lugar sagrado mediante peregrinaciones y monumentos mantiene viva la relación personal con el patriarca. Y, en virtud de esa relación, tiene la esperanza el individuo de que las bendiciones y la energía vital del patriarca sean efectivas también en su propia vida.

La influencia del padre tribal alcanza la mayor profundidad cuando es, además, el fundador de la religión, por considerársele el primer adorador del dios de la tribu [6]. Por lo que se refiere a la consideración del mundo y de la historia, la mentalidad de clan tiene importancia porque el sistema tribal de grupos y sus estructuras fundamentales de parentesco tendrán después su proyección sobre los pueblos, sobre su historia y mutuas relaciones [7].

sus amplios estudios nuevos caminos para la investigación del sentido de solidaridad en el antiguo Oriente. Las consideraciones que aquí hacemos deben a sus estudios gran cantidad de datos y la agradable confirmación de sus líneas fundamentales. Cf. también S. Nyström, *Beduinentum und Jahvismus,* Lund 1946.

[6] Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter,* pp. 1ss y especialmente 31ss.

[7] Cf. Gn 9, 24-27; 10, 1-32 y la organización de los pueblos que com-

A pesar de todo, por muy sometida que esté la vida del individuo al dominio de la comunidad en tales circunstancias, no se puede hablar de colectivismo en el sentido antiguo (cf. nota 2). Dentro de los límites que impone el derecho consuetudinario, el padre puede decidir a discreción sobre las formas de vida personales y de su familia, sin reconocer ningún juez superior. Incluso le está permitido salirse de una confederación tribal y pasarse a otra. Más limitada es la libertad de los miembros de la familia sometidos a la *patria potestas,* aunque el derecho y la costumbre los protegen de una tiranía caprichosa y les exigen interesarse directamente por la buena marcha de la tribu. En este marco queda excluida naturalmente una postura individualista; pero el sentido de la unidad espiritual de todos los componentes de la tribu mantiene en cada uno de ellos una responsabilidad vigilante y el deseo de empeñarse en el bien de la totalidad.

La conciencia de solidaridad se desarrolla en las civilizaciones sedentarias de forma claramente distinta de ésta [8]. En ellas desaparece el sistema cerrado del clan, y en lugar de las tribus y clanes surgen las comunidades locales: aldea, ciudad y pueblo. Estas comunidades se componen de familias, y es en la familia donde se centra ahora el sentido de solidaridad. En el derecho se traduce este estado de cosas en la prohibición de la venganza de sangre; en su lugar nos encontramos, en el Código de Hammurabi y en las colecciones legales de la Asiria antigua, con la ley del talión, que hace responsable normalmente del delito al mismo que lo comete. Cuando el castigo no se queda en la persona del infractor y ha de pagar por su culpa un miembro de su familia o de su servidumbre [9], se hace con el propósito práctico de lograr una reparación objetiva mediante la propiedad del culpable. Para ello sólo se puede tener en cuenta a la familia más directa y por eso cabe hablar de "castigo del padre" [10]. En este sentido pueden

ponen el reino davídico dentro de un sistema genealógico en la obra del historiador yahvista del Pentateuco.

[8] Cf. J. Scharbert, *op. cit.,* pp. 24ss.

[9] Esto puede darse tanto en casos de asesinato como en otros relativos a la propiedad o el comercio: cf. las cláusulas que establecen un talión indirecto en el Código de Hammurabi (I, pp. 38s) y en AAG (caps. 49, 50, 54, 55). Pero en tales casos hay que advertir la forma en que el castigo revierte sobre el culpable mismo; ésta es la nota predominante del cap. 49. El hecho de que para castigar a los rebeldes los reyes ejecutaran también a sus familiares (cf. R. Furlani, RLA, III, 1957, pp. 16s) podría deberse a que el delito de alta traición era juzgado con mayor seriedad que el resto de los crímenes, ya que se equiparaba al sacrilegio; por eso era castigado con especial severidad. En Israel esta idea parece estar confirmada por Ex 22, 19.27; cf. 21, 17. Por eso se resalta con tanto énfasis la suavización del castigo en el reinado de Amasías (2 Re 14, 6), cf. I, p. 71, nota 19.

[10] Cf. D. Daube, *Studies in Biblical Law,* Cambridge 1947, pp. 154-189,

descubrirse en muchos puntos restos del derecho nómada. Pero la responsabilidad de clan en sentido estricto ha dejado ya de funcionar.

De todos modos, la responsabilidad de clan es más marcada en la práctica de los *hititas, concretamente en el derecho sagrado y en el relacionado* con el homicidio y los delitos de lesa majestad [11]. Pero, con todo, se advierte una clara tendencia a mitigar esta responsabilidad colectiva, y parece que durante largo tiempo coexistió con ella el castigo individual, que se fue imponiendo poco a poco.

Cuando la intervención punitiva se espera de la divinidad, no es raro que en el castigo del criminal vaya incluido el exterminio de su familia. Pero esto no es tanto un caso de responsabilidad colectiva cuanto de castigo del *paterfamilias,* que pierde de este modo su familia y, por consiguiente, su posteridad. Se desconoce ya una vinculación orgánica permanente de los descendientes con el *paterfamilias,* de forma que éstos participen de sus especiales aptitudes o sufran como resultado de su culpa [12].

Dentro de los Estados altamente civilizados está claro que el sentido de solidaridad se ciñe a la familia estricta, considerándose cosa natural que cada miembro, y sobre todo el padre, represente a la familia entera, y que la suerte de la comunidad sufra las consecuencias del pecado del cabeza de familia. Pero la verdadera responsabilidad colectiva está ya en claro receso y en la consideración de la culpa es la responsabilidad individual el principio de más peso. La culpa objetiva, incluso en el caso de inocencia subjetiva, es una idea estrechamente vinculada con la familia y se considera como una consecuencia, no injusta sino natural, del colectivismo familiar (aunque en razón de una interpretación tabuista del pecado, su importancia sea mayor en el campo religioso que en el jurídico).

sobre la distinción entre el "castigo del gobernante" y el "castigo del padre" (J. Scharbert, *op. cit.,* pp. 20s).

[11] G. Furlani, RLA III. 1957, pp. 18s. J. Friedrich, *Hethit. Gesetze,* AO 23/2, 1922, caps. 1-4; 44; 173; 174; ANET, 207-210.

[12] Esto no impide que la razón de una determinada desgracia se busque en un delito de los antepasados, cuando, como sucede en los textos de exorcismos acádicos o en las oraciones hititas contra la peste (A. Götze, *Die Pestgebete des Muršiliš,* KF I, 1929. ANET 394/6), se quiere hallar un remedio a la maldición que pesa sobre el orante. Late aquí una concepción tabuista del pecado y de su naturaleza contagiosa. La relación con los parientes o los antepasados es totalmente externa y casual. Las bendiciones para los descendientes en oraciones o en inscripciones de dedicatoria no presuponen una mística unidad orgánica entre generaciones, sino que traducen la preocupación del *paterfamilias* por los suyos, expresada de un modo religioso, o también el deseo de que su nombre perdure más allá de la muerte.

II. Libertad y servidumbre del individuo en Israel

1. Las noticias que nos ofrece el Antiguo Testamento no permiten dudar que la estructura social del antiguo Israel estaba marcada por *claros rasgos de mentalidad de clan.* Saltan a la vista un fuerte sentido tribal y una resistencia a cualquier limitación seria de la independencia de la tribu. Que la vida de la tribu está configurada por la tradición deudora del patriarca tribal y por las ordenanzas de él emanadas, incluso en lo que respecta al carácter peculiar de su religión, es cosa atestiguada a cada paso. Israel, por tanto, participa del sentido comunitario típico de una cultura nómada, como correspondía a la forma de vida de las tribus itinerantes de sus primeros tiempos. Por esa razón el individuo en Israel sólo puede concebir su existencia como miembro de su tribu, desconociendo la posibilidad de una vida fuera de ese círculo[13]. Ahora bien, cuando la vida del individuo está unida a la de la totalidad hasta el punto de resultar vana toda pretensión de autonomía, también el pensamiento y la conducta están determinados en gran medida por la comunidad: lo que en ella es uso y costumbre, lo que a ella le aprovecha o perjudica es, en la mayoría de los casos, de importancia decisiva. Cada miembro en particular no puede ordenar su vida independientemente conforme a su buen criterio; si no, quedaría fuera de la comunidad nacional y se desvincularía de las raíces de su propia existencia. Quiéralo o no, ejerce en él la mentalidad tribal una influencia decisiva: "¡Esto no se hace en Israel!", es decir, en la confederación tribal que lleva tal nombre, es todo un lema de conducta privada[14]. Es lógico que en tales circunstancias cualquier artículo de legislación nuevo, que corrigiera en puntos importantes las ideas tradicionales sobre lo justo y lo injusto, tuviera que sostener una larga lucha con las costumbres tribales y nacionales. Por otra parte, la nueva autoridad del Dios de la alianza, que respaldaba estas nuevas leyes, ofrecía una buena oportunidad para romper el egoísmo tribal y crear la conciencia de que en la configuración de la vida diaria había una instancia superior a la tradición tribal.

De todos modos, ninguna ordenanza legal fue capaz de acabar con el poderoso *influjo de la mentalidad tribal.* Así, por ejemplo, la *venganza de sangre,* la expresión más vigorosa de la unidad vital del clan, la encontramos reconocida como medida legítima hasta en la época de los Reyes[15], siendo así que, estrictamente hablando, está en contradicción con la ética de un Estado centralizado y de su práctica legal sistematizada. En la mentalidad tribal no sólo el individuo transgresor, sino toda la comunidad a la que él pertenece es considerada responsable de su acción. De ahí que, en contrapartida, el individuo esté dispuesto, en las relaciones con el clan, a ofrecer a los miembros de su familia como prenda del cumplimiento de sus obligaciones[16]. Hasta qué punto la resistencia de la tribu a una autoridad superior puede poner en peligro la obediencia a los mandamientos del Dios de la alianza, nos lo demuestra la solidaridad de Benjamín con los de Gueba que han quebrantado la ley[17]: en consecuencia, toda la tribu se ve sometida a las medidas coercitivas decretadas por la liga sagrada, ya que el grupo es considerado responsable del desmán de sus miembros. La solidaridad de clan se ve también en el hecho de que toda una familia queda perdonada por los méritos de uno de sus miembros[18]. La ambición de Rubén, que era en principio la tribu jefe, pone en peligro la coalición tribal al pasar el caudillaje a José[19]; y similar es la amenaza que representan los hechos sangrientos de Leví y Simeón, al querer vengar la ofensa infligida a su honor familiar[20]. La misma anfictionía, que reconoce su obligación de ofrecer la protección de la ley en los asuntos internos, permite actos de violencia contra el extranjero en caso de que puedan llevarse a cabo sin perjudicar los intereses de la propia confederación[21].

Si es verdad que los efectos de esta mentalidad centrada en lo tribal pudieron, tal como vemos, paralizar y poner en peligro la institución de la alianza, no lo es menos que también le proporcionaron estímulos positivos, y ella, a su vez, robusteció la estructura tribal de la sociedad. Efectivamente, la solidaridad entre los miembros de la alianza se cimentaría de hecho sobre la base de la solidaridad del clan, pudiendo considerarse como una ampliación orgánica de la misma. Igual que en la vida profana el parentesco de sangre podía ampliarse, en el sentido de una consanguinidad ficticia, mediante matrimonio, pacto o adopción, la unificación de las tribus en el pueblo de Yahvé significó una ampliación del círculo de quienes se sentían ligados por solidaridad, creando una nueva realidad física y psíquica en la que lazos interiores de superior calidad mantenían juntos a los miembros de la alianza con la firmeza de una comunidad tribal. La

[13] Así también J. Scharbert, *op. cit.,* p. 78. Estos condicionamientos sociales parece querer ponerlos en duda J. de Fraine (*Individu et societé dans la religion de l'Ancien Testament,* "Biblica" 33 [1952] p. 326); pero con eso su estudio, por lo demás meritorio, olvida el trasfondo histórico del mensaje mosaico, lo cual dificulta la comprensión de sus efectos.

[14] Gn 34, 7; como ejemplo del influjo de este principio en la vida estatal cf. 2 Sm 13, 12.

[15] Cf. E. Merz, *Die Blutrache bei den Israeliten,* 1916; y Gn 4, 23s; 9, 6.34; I Sm 25, 33; Ex 21, 14.

[16] Gn 42, 37s.

[17] Jue 20, 13s; cf. 15, 9-13.

[18] Jue 1, 24s; Jos 6, 22-25.

[19] Nm 16.

[20] Gn 49, 5-7.34.

[21] Jue 18, 14ss; Gn 12, 12; 19, 4ss; 49, 17.27.

idea de solidaridad derivada del hecho de haber experimentado en común la salvación de Dios y la conclusión de su alianza queda apuntalada ahora incluso genealógicamente, ya que en la historia de los patriarcas todos los israelitas se descubren hermanos procedentes de un mismo padre. Por eso, el énfasis con que Dt describe a todos los miembros de la alianza como hermanos es mucho más que una fórmula de asociación religiosa; está alimentado por la fuerza del hábito israelita de imaginarse su propia cohesión en términos de lazos genealógicos. Se daba así la condición necesaria para que, a través de las sucesivas generaciones, al considerarse a sí misma *una unidad genealógica, la comunidad* aprendiera a verse como una *realidad constante,* al igual que la comunidad tribal transmite de generación en generación su forma orgánica y su carácter espiritual, y se mantiene en virtud de esta herencia común. Ahora bien, junto con la relación de alianza que configura su talante espiritual, el elemento de *responsabilidad* interviene en la conciencia que el pueblo tiene de sí mismo con una fuerza antes desconocida, ya que la mentalidad genealógica se alía con el principio de la retribución divina, preparando así el camino para la concepción de la culpa corporativa que abre nuevas perspectivas a la consideración de las acciones de Dios con la comunidad[22].

La comunión con Dios a que accede el individuo en la alianza se articula sin dificultad dentro de esta idea del pueblo de Dios. Porque el fundamento de la relación del hombre con Dios no está constituido por su personal y limitada experiencia, sino por la experiencia de la comunidad nacional que lo sustenta. Como miembro del pueblo al que Dios se ha revelado y al que dio sus promesas, puede tener la osadía de creer que el poder, la sabiduría y la misericordia de Dios también intervienen en su propia vida. De este modo la solidaridad proporciona el descubrimiento de una relación con Dios absolutamente personal. Incorporado a la comunidad cultual de la anfictionía, el israelita vive en los actos de culto la real autocomunicación de su Dios a través de la proclamación sacerdotal de sus sagrados preceptos y goza con el favor y las promesas de la alianza. En las fiestas que se celebran en los santuarios de acuerdo con las formas prescritas, él da gracias y ora, pronuncia su alabanza y hace confesión de sus pecados y, en comunión con la comunidad, se forma ese sentimiento de hallarse religiosamente cómodo, que lo capacita para abandonar confiado su pequeña vida en manos de Dios. Los lazos colectivos vienen a vigorizar la capacidad del individuo para configurar su propia vida.

[22] Cf. I, pp. 36 y 422ss. De ahí la importancia de las narraciones patriarcales para la experiencia histórica de las generaciones siguientes: "La narrativa israelita de los patriarcas es la historia condensada de muchas generaciones" (J. Pedersen, *Israel,* I.II, p. 476).

Inmerso en este mundo sustentado y atravesado de parte a parte por ordenanzas cultuales, el individuo, cuando experimenta desgracias personales y nota que su oración no ha sido escuchada, no ve afectada su confianza en Dios. Aunque fue grande la sensibilidad del antiguo Israel para las miserias y calamidades de la vida, jamás al individuo piadoso se le ocurrió desear que la realidad y la presencia de Dios hubieran de demostrarse precisamente en su vida individual. Si él no era más que una hoja del gran árbol del pueblo, no había dificultad en que la hoja se marchitara con tal de que el árbol siguiera. Y por eso tampoco se le ocurre al individuo rebelarse contra el hecho de verse implicado en las desgracias o aflicciones del pueblo, de la tribu o de la familia, como si de un designio divino injusto se tratara. Para él, que los pecados de los padres se castiguen en los hijos[23] es una manifestación lógica y natural de la justicia divina, igual que constituye una demostración particular de la misericordia divina lo pasajero de un tal castigo frente a la duración ilimitada de la bendición de que goza el hombre piadoso. Sólo cuando el pueblo se vea dominado por la desgracia, arruinado bajo la tiranía de enemigos poderosos o diezmado por el hambre y la peste, podrá el israelita preguntarse: ¿es que nos ha abandonado Yahvé?, ¿se ha empequeñecido su poder, que no puede ayudarnos? Entonces, cuando está en peligro el auténtico espacio vital del individuo —la comunidad llamada a ser pueblo de Dios—, puede verse seriamente comprometida la confianza en él e incluso llegar a la conclusión desesperada de que Dios ha abandonado a su pueblo o es impotente frente a los dioses de los enemigos.

2. Dentro de este tipo de solidaridad marcado por la idea de clan el asentamiento en Canaán introdujo unos *cambios significativos.* La comunidad urbana y regional va sustituyendo cada vez más al clan, y la cultura ciudadana disuelve los anteriores lazos sociales. La igualdad existente entre los hermanos de raza se ve afectada por una desigualdad de posesiones, y la dependencia económica amenaza a los pobres con la pérdida de su libertad. La obligación de redención del pariente, la *g^{e}'ullāh,* pierde su carácter de deber incondicional y ni siquiera la ley deuteronomista pudo contener su disolución[24]. Las viudas, que antes podían volver a la casa paterna, al desaparecer esta costumbre se ven en situaciones difíciles[25] si no tienen bienes propios[26]. En lugar del clan, ahora es el tribunal local el que se encarga de la protección del individuo; e incluso

[23] Ex 20, 5; Nm 14, 18; Dt 5, 9. Para ejemplos históricos concretos cf. Nm 16; 1 Re 14, 10; 1 Sm 2, 31; 2 Sm 12, 10.14; Am 7, 17, etc.
[24] Dt 25, 5-10.
[25] Ex 22, 22-24; Dt 16, 11.14; 24, 17-19-21; Is 1, 17; Jr 7, 6.
[26] Jue 17, 2; 2 Re 8, 1-6; Rut 4, 3; 2 Sm 14, 5ss nos muestra a la viuda viviendo con sus hijos.

el rey puede intervenir en su favor[27]. Pero las repetidas quejas por la discriminación de que son objeto viudas y huérfanos hacen suponer que semejante protección fue insuficiente; y tras el gran número de existencias arruinadas de entre las que David recluta sus tropas de bandoleros[28], hay que ver no solamente la crisis creada por los filisteos, sino también el declive de la seguridad colectiva que proporcionaba el clan.

Por lo que se refiere al lugar del individuo dentro de la comunidad, el cambio está en que el sentido de solidaridad pasa del clan a la familia y dentro de este núcleo más reducido se pudo hacer valer más la individualidad de cada miembro. Una consecuencia es que en la vida jurídica deja de funcionar la responsabilidad colectiva. El libro de la Alianza nada sabe ya del castigo de los hijos del culpable; el asesino, el adúltero, etc., responde sólo por sí mismo; no se ve afectada su familia. En Israel no se da, como entre los hititas, una continuación de la responsabilidad de un miembro de la familia por otro, que sigue existiendo en casos de talión indirecto aun en las más desarrolladas civilizaciones vecinas[29]. La implicación de la familia en el castigo del culpable sólo se mantiene en casos especialmente graves del derecho sagrado y en el delito de alta traición[30], y entonces unas veces opera la idea tabuista de que la familia ha quedado manchada por su cabeza[31] y, otras, la presunción de una complicidad de los miembros de la familia[32]. Pero incluso en tales casos surge pronto la tendencia a limitar el castigo al culpable de verdad[33]. Igualmente la venganza de sangre se ve limitada por el derecho de asilo[34]. Cierto que en derecho civil, igual que en el resto del derecho del antiguo Próximo Oriente, es usual la representación del deudor por un miembro de la familia, cuyo trabajo se destina al pago de la deuda[35]; pero se considera injusta la pretensión del acreedor a cobrarse lo suyo en los hijos en caso de que muera el deudor[36] y además se tiende también a la remisión de la deuda con ocasión del año sabático o de otros momentos especiales[37]. Es

[27] 2 Sm 14, 5ss; 2 Re 8, 6; 4, 13.
[28] 1 Sm 22, 2; 23, 13.
[29] Cf. I, pp. 70s y 71, nota 19.
[30] Jos 7, 24ss; 1 Sm 22, 12ss; 2 Re 9, 26; 2 Sm 21, 6ss refleja todavía la existencia del principio de la venganza de sangre.
[31] Parece presuponerse en Dt 22, 8; cf. también 2 Sm 20, 14.21.
[32] Esta consideración es decisiva en Dt 13, 7ss.
[33] 2 Re 14, 6.
[34] Ex 21, 12-14; Nm 35, 13-29; Dt 4, 41-43; Jos 20, cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts,* pp. 308-312.
[35] CH caps. 115-117, AAG cap. 48, Tabletas de Nimrud 3433, 3441 (D. J. Wiseman, *Nimrud-Tablets,* "Iraq" 15 [1953] 135-160, pp. 136, 142s); Lv 25, 41; Neh 5, 2-5.
[36] 2 Re 4, 1; Miq 2, 8s.
[37] Ex 21, 2; Lv 25, 39ss; Dt 15, 12ss; Is 34, 8ss.14.

imposible dejar de advertir en todas esas cosas un aumento del valor del individuo.

3. No cabe duda de que, en orden a proporcionar mayor protección jurídica al individuo, amenazado por la desaparición de la solidaridad tribal, representó un enérgico estímulo el recuerdo del Señor de la alianza y de sus designios bienhechores para con todos los miembros de la comunidad de alianza. De hecho, si ya en las leyes más antiguas se llama la atención sobre los afligidos y económicamente débiles y se advierte que no se les oprima, es porque semejante conducta provocaría la venganza de Yahvé. Ahora bien, este socorro del Dios de la alianza al individuo mediante el desarrollo de la ley no es más que el resultado de una protección más amplia de la solidaridad en cuanto tal en el momento en que el pueblo se asentó en medio de la civilización: efectivamente, cuando se aflojaron los lazos tribales, la ordenación religiosa de la vida mantuvo firme entre los miembros de la alianza la estrecha cohesión nacida de la mentalidad de clan. La reunión de todo el pueblo en una gran familia imbuida de la bendición patriarcal en la que tienen parte todos los individuos, situando a todas las generaciones en una misma actitud de responsabilidad ante Dios y manteniendo vivo a través de los años su sentido de unidad, aparece un dique consistente contra la decisión de la confederación tribal en partes territorialmente distintas y sujetas a intereses diferentes, cada una en busca de su propio camino (tal como sucedió en época de los Jueces con los habitantes de los montes de Judá, que se habían asentado en el centro del país, y las tribus moraban en la región galilea y al este del Jordán). Ese peligro de división, provocado por la misma naturaleza geográfica del país, sólo pudo conjurarse porque la obligación contraída con el Dios de la alianza elevó a un nivel superior los arcaicos lazos tribales e hizo ineficaces las fuerzas centrífugas presentes en la mentalidad de clan. La relación colectiva, fundada en la revelación de Dios y expresada en la fórmula de la alianza: "Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios", reunía a todos los individuos, prescindiendo de su filiación tribal, en cuanto encargados de una tarea religiosa común, y los sometía directamente al mandato de Dios. De hecho este pueblo de Yahvé absorbió una y otra vez elementos extraños fáciles de adaptar a la vida de Israel. De esta forma se contuvieron eficazmente los peligrosos efectos de la mentalidad de clan, que favorecía la formación de un egoísmo tribal intransigente. Además, aparte de la bendición de los patriarcas tribales, en la que se manifiesta la fidelidad de Dios a su pueblo, existía la bendición derivada de la alianza sinaítica, en la que el pueblo entero se unía como heredero legítimo de la promesa divina. En cuanto que esta bendición trascendía los lazos de sangre (Jetró: Ex 18, 10ss; Hobab: Nm. 10, 29ss), puso de manifiesto que, aun cuando había un parentesco de

sangre, era la comunión de sentimientos el elemento constitutivo y que, por tanto, estar asociado con el Dios de las bendiciones significaba, de hecho, afrontar una tarea que en cada momento se presentaría de formas nuevas.

III. La idea de solidaridad en la época monárquica

1. Esta vigorosa expresión de la vida individual dentro de una confederación tribal, marcada principalmente por un sentido colectivo, conoció una *notable remodelación* a raíz de la instauración y consolidación del Estado por obra de David y Salomón. Tanto la historia de la sucesión en el libro II de Samuel como la obra histórica entera del Yahvista delatan haberse emancipado en gran medida de la concepción sacral de la vida propia del Israel antiguo y no tienen inconveniente en enjuiciar positivamente el racionalista pragmatismo de la política de los monarcas. Con ellos dan prueba de un nuevo talante de vida: el hombre ocupa el centro de todo lo que acaece y es apreciado en su peculiaridad personal. En conexión con este cambio la actividad divina se sale de la esfera de lo milagroso y de la intervención inmediata cultual, para ocultarse ampliamente en una conducción indirecta de la historia[38]. Y, sin embargo, el escritor yahvista sabe a la vez exponer muy bien la superioridad, incluso milagrosa, del gobierno de Dios: aprovechando premeditadamente las decisiones independientes del hombre (cuya enorme responsabilidad ante la voluntad de Dios no disminuye por eso, sino que alcanza toda su importancia), consigue su meta de salvación. Por consiguiente, esta nueva forma de entender la historia, que ha sido designada a veces como humanismo salomónico, nada tiene de chato racionalismo. Efectivamente, la relación colectiva de la alianza divina, que había puesto toda la existencia de la nación al servicio del plan de Dios, ejerce también su influjo en este nuevo modo de ver las cosas y bloquea cualquier intento de secularizar la voluntad de Yahvé o de convertir el concepto de pueblo de sagrado en profano. Esta fue la barrera con la que se toparon los deseos de poder de David[39], y ésa fue la directriz que guió la lucha de Elías y de sus sucesores para impedir la intrusión de una monarquía secularizada en lo más íntimo de la vida de Israel[40]. Sobre esa misma base se apoyó el legislador deuteronomista cuando dio a la idea de la alianza el fuerte sello personalista que distingue su método parenético de enseñar la ley y su concepción teocrática del Estado[41]. La hipertrofia del culto en la época monárquica tardía pudo suprimir de la piedad popular el sentido de vocación personal; la misma monarquía pudo tender a subordinar las exigencias morales de Dios a la egomanía nacionalista y a sustituir así el sentido de responsabilidad personal por los imperativos de la solidaridad nacional; pero, una y otra vez, el carácter vinculante de lo colectivo se vio restringido por la energía con que los jefes espirituales proclamaron que el control de la nación estaba en manos del designio de Yahvé, convocando al individuo a una entrega desinteresada a la causa del reino de Dios.

Ya en otro lugar indicamos cómo este despertar y robustecimiento de la individualidad influyó también en la configuración de la piedad popular[42]. Sólo tendríamos que añadir ahora que esa influencia es manifiesta además en la conducta ética e hizo que las relaciones entre hombre y hombre se enjuiciaran desde puntos de vista más elevados que los usuales en la moral popular común[43].

A pesar de todo, en esta misma época sigue teniendo importancia decisiva *para la comprensión de la historia la concepción genealógica,* al presentar como un factor fundamental del drama histórico el poder de la comunidad para determinar su destino. Efectivamente, la narrativa yahvista está dominada por la convicción de que los lazos genealógicos de los pueblos y de la humanidad se expresan en una solidaridad de pensamientos en virtud de la cual la oposición a Dios es una actitud básica de todo el género humano. Igual que en la protohistoria (Gn 1-11) se ponen de manifiesto los grandes factores fundamentales de la suerte de la humanidad, en cuanto que la bendición y la maldición de los antepasados determinan el destino de sus descendientes que quedan sometidos a la misma suerte, así también la historia de Israel está determinada desde un principio por las decisiones de los patriarcas tribales y cae bajo la bendición a ellos prometida. Esta bendición señala el camino específico del pueblo que forma con sus antepasados una unidad física y psíquica. Pero no por ello carecen de importancia las decisiones personales de cada miembro del pueblo; la historia no está fijada por un determinismo colectivo, sino que deja margen para la obediencia o desobediencia del hombre frente al designio divino. Sin embargo, en cuanto que ya en los patriarcas tribales se ponen de manifiesto los tipos de actitudes correctas y falsas para con Dios, ahí es donde están los criterios para la interpretación de la historia futura, y las metas que a ellos se les fijaron han de ir consiguiéndose en

[38] Sobre esto ha sido von Rad el primero en llamar la atención expresamente (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs,* 1938, pp. 62ss).
[39] 2 Sm 24, 1ss.
[40] 1 Re 19, 18: ¡7.000 bastan para representar al verdadero pueblo de Yahvé!
[41] Cf. I, pp. 50s y 82ss.
[42] Cf. I, pp. 124s.
[43] Lo último véase más adelante, pp. 321s.

un esfuerzo sin fin gracias a la unión indisoluble de las generaciones. Así, la concepción genealógica opera, dentro de una visión de la historia, como fuerza de cohesión; esto ofrecerá a los historiadores posteriores, como el deuteronomista y el sacerdotal, la posibilidad de reunir el pasado y el presente en una magna y única historia espiritual.

2. Esto, que estaba ya vivo en el Israel antiguo a pesar de las limitaciones palpables de su conciencia nacional, logrará una vigorización y un desarrollo de las más ricas consecuencias *por obra de los grandes profetas.* Precisamente en esta época el control ilimitado que venían ejerciendo los usos y costumbres, considerado antes como algo natural, se vio conmovido por la fragmentación social del pueblo y por el impacto de la civilización internacional. La unidad del pueblo comenzó a tambalearse por las luchas entre las clases privilegiadas y las oprimidas, y el abandono de la antigua moralidad patriarcal y de la anterior economía rural acabó con la solidez del sistema de vida[44]. Pero los efectos de este relajamiento de las normas de vida antiguas y establecidas sólo llegaron a sentirse de verdad como consecuencia de que los profetas proclamaran, con una energía y dureza sin precedentes, la *exigencia divina de conversión* que, aunque dirigida a la totalidad del pueblo, apelaba a la capacidad de decisión del individuo, llamándolo a una aceptación consciente de sus obligaciones como individuo, aun cuando eso significara romper con la tradición sagrada[45]. Y es que los profetas entendían por conversión no la restauración forzada de las condiciones antiguas y primitivas, sino el sometimiento de todos los campos de la vida a las pretensiones de soberanía del Dios santo. Este Dios, que ya ellos habían encontrado en sus vidas con una inmediatez abrasadora ligándolos a su voluntad como a la única brújula auténtica, lo contraponen los profetas a cualquier propósito autocrático nacional como voluntad soberana que urge a decisiones últimas y personales. Con ello la autonomía espiritual del individuo se vio sometida a una tensión máxima y a la vez encontró en la promesa divina su fundamento inconmovible. Se iniciaron así conflictos y divisiones dentro del pueblo de Yahvé que habían de arrojar nueva luz sobre la *importancia del individuo en las relaciones con Dios y dar carácter personalista a las ideas fundamentales de la revelación divina.* Al igual que, con respecto a la maravillosa naturaleza de Dios, el misterio recién captado de su ser personal hizo que se trascendieran todas las categorías mágicas y jurídicas

[44] También la constitución de la ciudad cananea, con su forma de gobierno aristocrático de los *ba'ᵃlē hā'ᵉīr*, y la extensión del dominio de la ciudad hasta el campo, que llevó al latifundismo y entró en conflicto con el antiguo concepto israelita del campesino-propietario, fueron factores importantes en esta revolución social y espiritual (carta de L. Rost al autor).

[45] Cf. más adelante, pp. 462ss.

y que su misma santidad se reconociera como vida personal[46], también la persona humana, al ser considerada como un tú llamado por Dios, adquirió todo su valor singular[47]; esto dio a la esfera de las decisiones personales últimas, es decir, a la moral, esa grandeza peculiar de la que derivan tanto la dignidad como las limitaciones del culto y de la ley[48]. Dentro de esta misma línea, como los pecados del pueblo hunden sus raíces en la vida personal, se descubre que el juicio, la salvación y la renovación del individuo —es decir, la reforma de la relación integral del individuo con su Dios—, son los medios indispensables para la salvación del pueblo. La nueva creación de su comunidad la realiza Dios creando un individuo nuevo, y no de otra forma[49]. A pesar de todo se sigue manteniendo la solidaridad del pueblo en la responsabilidad, y la "casa de Israel" designa la entidad en la que constantemente, desde la elección, lleva Dios a cabo su designio de salvación.

IV. El colapso político y la remodelación de la vida individual

1. Este nuevo enfoque de la relación entre individuo y comunidad significó el rescate de la misión confiada a Israel en el momento de la disolución interna de la unidad nacional en el siglo VII, cuando bajo el régimen despótico de Manasés invaden Judá la civilización y la religión de Asia Menor e intentan arrancar de raíz y arrasar todo lo indígena y genuinamente israelita, provocando el final catastrófico del Estado, y aquel pueblo, sin patria ya por dentro, se vio despojado también de su patria externa. Efectivamente, tales desastres hicieron que *el individuo se emancipara de los antiguos lazos sagrados de la comunidad;* pero esta emancipación no produjo una vigorización de la independencia espiritual, sino sólo el libertinaje desaforado de un individualismo autodestructor. Las capas inferiores de la sociedad, una vez liberadas del freno espiritual de la fe de los mayores, fueron cayendo cada vez más en una repugnante superstición y en un burdo culto naturalista; las cla-

[46] Cf. I, pp. 255s.

[47] Cf. I, pp. 323ss.

[48] Cf. I, pp. 327ss.

[49] Cf. pp. 453s y 460ss. No es lícito ignorar esta concentración creciente en lo individual por el hecho de que normalmente se dirijan al pueblo los reproches que se encuentran en la predicación profética. Es decisivo al respecto que predomine en todo el punto de vista de la persona. Por otro lado, la forma de designar al pueblo preferida a partir de Amós —*bᵉnē yiśrā'ēl*, en lugar del simple *yiśrā'ēl* o *'īš yiśrā'el*— puede estarnos indicando igualmente un desmontamiento de la antigua conciencia colectiva.

ses dirigentes buscaron su salvación en un cosmopolitismo incoloro que se preocupaba de tener en los dioses de los dominadores de turno unos protectores en momentos de necesidad y al mismo tiempo continuaba reverenciando a Yahvé, aunque en el fondo no creía de verdad en ningún dios y miraba con una sonrisa escéptica el entusiasmo religioso del pueblo, creyéndose muy por encima de ideas tan estrechas y no reconociendo ningún orden social que les impidiera explotar sutilmente a las clases inferiores para su propio bienestar [50]. Una vez que el exilio destrozó por completo los lazos del pueblo y del Estado, que hasta entonces habían rodeado y protegido la vida del individuo, y acabó, como consecuencia, la comunidad cultual del templo, que constantemente había atraído al individuo a su esfera de influencia y le había inculcado el sentimiento de hallarse en su casa en cuestiones religiosas, parecía que la pérdida del autocontrol era ya imparable.

En tal situación todo dependía de que la fe israelita fuera capaz de soportar la ausencia de los apoyos naturales que había tenido en la moralidad patriarcal, en la conciencia nacional, en el Estado, en la monarquía y en la vida cultual, y creara un *nuevo tipo de relación vital entre comunidad e individuo,* o de que también ella se dejara arrastrar por el proceso de disolución. La respuesta a esa alternativa la dio la vida, el trabajo, los sufrimientos y luchas de dos hombres en los que el personalismo de la predicación profética alcanzó su forma definitiva y llegó a configurar un tipo de individualidad que estaba llamado a constituir el núcleo indestructible de una nueva comunidad: *Jeremías y Ezequiel.*

En la vida del primero se rompen las falsas pretensiones de personalidad venteadas por el genio de su época y nace un nuevo tipo de persona gracias a la penitencia y al perdón, una persona nueva. Así lo demuestran sobre todo sus propias confesiones [51] y los relatos de su discípulo y amigo Baruc. A esa gran experiencia del profeta se añade otra: a este yo personal entregado por Dios mismo a la muerte, pero sanado y restaurado también por él, se le garantiza una nueva relación con Dios que no podría ser destruida ni siquiera porque se le retiren las garantías colectivas de la presencia de Dios —la comunidad nacional y la cultual del templo— como consecuencia de su excomunión. También del desterrado está cerca su Dios y le hace experimentar la fuerza de su comunión, convirtiéndolo así en columna de hierro y muro de bronce. Ahora bien, este nuevo culto en el que es el individuo quien adquiere seguridad en su Dios, significa pureza y oración de corazón. Pureza de corazón que, aun cuando la conciencia está tranquila, tiene el profundo convencimiento de que sólo Dios es capaz de superar la íntima resistencia que se alberga en el pecho del

[50] Cf. el oscuro cuadro de Miq 6s y Sof 1.
[51] Jr 15, 10ss; 17, 9ss; 20, 7ss.

hombre contra él y de crear un corazón puro: "El corazón es abismalmente profundo e insanable: ¿quién lo conoce?". Tal es su queja. Pero se le responde: "Yo, Yahvé, conozco los corazones y escruto los riñones". Y por eso puede orar con confianza: "Sáname tú, Yahvé, y seré salvo; ayúdame tú, y seré salvado, pues ¡tú eres mi única esperanza!" [52].

Esto que se le había concedido a él, cuando el destierro del año 598, lo libró de sus enemigos más enconados y vino a darle la razón palpablemente, pudo transmitirlo también a su pueblo. En la carta que, aprovechando una embajada del rey Sedecías a Babilonia, envía a los exiliados [53] manifestará la idea no sólo de un crecimiento y florecimiento de su pueblo allá, sino también de una relación regular del mismo con Dios legitimada por las pruebas palpables de gracia del mismo Yahvé. En el país pagano, que todavía Oseas y Amós habían llamado impuro, que hacía impuro incluso el alimento por él producido [54], *la oración y la obediencia bastaban como manifestaciones principales de la fe.*

La fuerza de este nuevo culto se manifiesta en que osa *traspasar el abismo entre judíos y paganos,* cosa que hubiera sido imposible bajo el predominio del colectivismo. El profeta les recomienda orar por el país pagano, "el único lugar del Antiguo Testamento en que se recomienda orar por enemigos y no creyentes" [55]. Aunque se mencione expresamente como motivo el del propio interés, debe advertirse cómo quedan superados el afán de desquite personal y el deseo nacional de retribución, culminando en la formación de una nueva comunidad con los paganos por medio de la oración.

2. No cabe duda de que se daban aquí los primeros pasos para dotar de nueva base y mejores fuerzas el elemento individual de la relación del hombre con Dios, hasta el punto de ser capaz de enfrentarse con éxito al individualismo cosmopolita de los escépticos y hedonistas [56], indicando al individuo el camino para una comunión con Dios personal e independiente. El apoyo de una comunidad que le garantizara su futuro lo encontró el individuo gracias a la obra del profeta del exilio: Ezequiel. Frente a los restos de la nación que vegetaban en una indiferente apatía o en la desesperanza total, se le concedió a este hombre la autoridad de proclamar una oferta divina de gracia por la que

[52] Jr 17, 9.10.14.
[53] Jr 29.
[54] Os 9, 1ss; Am 7, 17.
[55] P. Volz, *Jeremia*², ad locum.
[56] La importancia de Jeremías al respecto la resume acertadamente A. C. Knudson con las siguientes palabras: "Tenemos aquí, es cierto, no una doctrina formal del individualismo, pero sí el individualismo expresado en forma viva y concreta" (*The religious teaching of the Old Testament,* 1926, pp. 342s).

se abriría el camino para un nuevo pueblo de Dios. De eso, y no de una doctrina de la retribución, se trata en el capítulo 18 de su libro, cuando con el lenguaje solemne de la *torá* del templo anuncia el final de la comunión colectiva en el pecado en virtud de la cual los hijos han de penar por la culpa de los padres. Al individuo llamado por la palabra de Dios se le señala el camino hacia una "nueva casa de Israel", que ha de hacer realidad en una renovada forma la antigua comunidad de alianza. El Dios "que no se complace en la muerte del impío, sino en que se convierta y viva" [57], quiere dar ocasión a cada miembro de su pueblo pecador para que, libre de las cadenas de una culpa heredada, pueda entrar en una relación personal de servicio y fidelidad con el Dios de los padres.

De las exigencias sociales y religiosas de la ley [58] que pueden cumplirse en el exilio dimana una llamada directa a la conciencia y a la decisión voluntaria del individuo para un nuevo tipo de solidaridad con sus prójimos. El ciudadano no está ya respaldado por un orden jurídico sólido garantizado por el Estado; pero sobre la base de la antigua ley de la alianza se erige una norma de vida moral y social que lleva, por la comunión con la voluntad moral de Dios, a la liberación interior y establece en un país extranjero una nueva comunidad de fe y propósitos [59]. A base de las convicciones y decisiones profundas de los individuos se logra un modelo común de conducta que ya no tiene conexión con el ideal de una comunidad nacional, sino que tiende a la creación de una comunidad de pueblo de Dios, comunidad que, si ya antes formó el núcleo vital de la nación [60], ahora está llamada a su pleno desarrollo. Más allá de la oposición entre colectivismo e individualismo, el yo íntimo del individuo descubre así un encuentro con Dios que coincide con el inicio de un nuevo tipo de relación con el prójimo.

Ahora bien, esta comunidad no puede pretender encontrar el objetivo de su existencia en sí misma, sino sólo en la consumación prometida por Dios, pues sabe que ha sido fundada con vistas a esa consumación [61]. El imperativo de la lucha por la renovación se suma al indicativo de una renovación que es don de Dios [62]. Y así la promesa profética llama a los hombres a avanzar dejando atrás los consuelos de una pobretona integridad legalista para que centren toda su atención en ese cambio radical y definitivo de su situación en el que llegará a plenitud la nueva comunión con Dios iniciada en el presente. El personalismo integral de la nueva comunidad hace de la antigua esperanza de Israel algo totalmente nuevo, ya que considera como el don y el regalo más importantes del tiempo de salvación el renacimiento espiritual de cada uno de los individuos miembros del pueblo.

[57] Ez 28, 23.32.
[58] Ejemplarmente descritas en 18, 5-8.10-13.15-17.
[59] Cf. W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel,* 1959, pp. 1477.
[60] Cf. pp. 31s, y además H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality,* BZAW 66 (1936) pp. 54s.
[61] Ez 34-37.
[62] Cf. 18, 31 comparado con 36, 26.

Bajo la influencia de esta predicación profética, en la misma época en que la antigua ciudad santa de Jerusalén conocía su ruina, surgieron en Babilonia los primeros retoños de una vida de comunidad que convertía en realidad la llamada de Ezequiel. Es cierto, desde luego, que, aparte de la actividad del profeta, existieron espontáneas reuniones cultuales en lugares de oración junto al agua o en casas de escribas, y que en esas reuniones resonaron muchos de los cantos de Sión (cf. Sal 137, 1s) y se presentaron ante Dios las desgracias del pueblo acompañadas de ayunos, lamentaciones penitenciales y súplicas. Es también muy probable que en tales ocasiones instruyeron los sacerdotes sobre cómo vivir en un país impuro y cómo preservar las antiguas costumbres. Pero con todo esto no se lograba mucho más que la práctica y el mantenimiento, en forma muy empobrecida, del antiguo depósito tradicional, mientras el tono dominante era la esperanza de un pronto retorno a la patria. En tal ambiente no era imposible transmitir nuevos impulsos.

La cosa fue distinta cuando el arrollador mensaje profético se hizo escuchar en tales asambleas y logró encargarse de ellas. En este sentido tuvo importancia el hecho de que surgiera un nuevo foco de vida comunitaria en la misma casa del profeta donde se reunían los ancianos y otros miembros de la colonia babilónica para escuchar la palabra de Yahvé o buscar consejo en todo tipo de problemas [63]. Aquí el individuo se vio enfrentado constantemente con la necesidad de tomar decisiones que habían de cambiar toda su vida e imprimirle un nuevo rumbo. A pesar de la torpeza inicial de sus oyentes, con el tiempo debió de encontrar Ezequiel seguidores que extendieron su mensaje, introduciendo en las reuniones de los que seguían atados a la fe de los padres un potente fermento que acabaría por cambiar el carácter de las mismas. A la vista de Ez 33, 1ss se puede suponer sin dificultad que, sobre todo después de que los acontecimientos confirmaran su amenaza de ruina, el mismo Ezequiel debió de actuar como maestro en esas reuniones cultuales. Nada sabemos en concreto del curso de los acontecimientos [64]; tampoco tene-

[63] Cf. Ez 8, 1; 12, 9; 14, 1; 20, 1; 24, 19; 33, 30s.
[64] A. Menes (*Tempel und Synagoge* ZAW 50 [1932] pp. 268ss) va demasiado lejos cuando, de Ez 11, 16; Jos 22 y de la tradición talmúdica, quiere concluir que el nacimiento de la sinagoga en Babilonia pertenece a esta época.

mos noticias auténticas de hasta qué punto la enseñanza profética fue capaz de superar las resistencias que, sin duda, le salieron al paso y logró hacerse con la dirección, o si sólo encontró una débil acogida y tuvo que admitir verse asimilada a otras tendencias. En todo esto sólo son posibles conclusiones más o menos probables.

3. Pero lo que sí es seguro es que la época del exilio fue para la comunidad que lo sufrió un tiempo extraordinariamente fructífero de reflexión y de establecimiento de nuevos fundamentos en su vida espiritual: en ese período se puede datar la recogida meticulosa y la revisión de la herencia espiritual de Israel —documentos legales, obras históricas, oráculos proféticos y libros de poesía—, pensadas no para lectores entusiastas, sino para oyentes atentos y deseosos de aprender. En esas colecciones puede advertirse la influencia continua de ideas proféticas transmitidas de mil modos en la literatura deuteronomista, a la vez que de una escuela sacerdotal en sentido estricto tendente siempre a normalizar jurídicamente la vida de la comunidad [65]. Estos movimientos, que se prolongan hasta bien entrada la época posexílica, permiten concluir que la reconstrucción espiritual en el exilio estuvo marcada por una mutua confrontación de los mismos, en cuanto que sus exponentes eran dirigentes destacados de la comunidad exiliada. Bajo la influencia de Ezequiel, podemos suponer, pues, un despertar de la responsabilidad y una educación para una mayoría de edad religiosa dentro de un culto basado esencialmente en la presentación y exposición de la palabra. La instrucción tipo sermón del Deuteronomio, cuya práctica nunca se ha interrumpido, y la predicación levítica, que se encuentra esparcida por las Crónicas [66], pero que desde luego debió de desarrollarse mucho antes de que apareciera el Cronista, así como las parenesis deuteronomistas de los libros históricos, nos dan una idea de la exégesis homilética que ya en el exilio se hacía de la palabra escrita en las asambleas de la comunidad, y demuestran cómo los contenidos principales de la fe se transmitían por medio de las tradiciones sagradas de la comunidad. Así, incluso el laico podía llegar a un alto grado de formación religiosa que luego tenía ocasión de emplear prácticamente en su trato con paganos, apóstatas y prosélitos.

La alta estima de las normas externas emanadas de las prescripciones de la ley, tan del gusto de la corriente sacerdotal principalmente, no debió de entrar en conflicto con lo anterior. También Ezequiel está familia-

[65] Precisamente en la colección de las notas y discursos de Ezequiel se advierten muy claramente estas dos corrientes encontradas.

[66] Sobre ello ha llamado la atención G. von Rad en *Procksch-Festschrift*, 1934, pp. 118ss.

rizado con ella [67]. Además, los hombres aprendieron a ver la ley con ojos nuevos, como el medio para protegerse del contagio de prácticas supersticiosas en un ambiente pagano y para llevar un sistema de vida propio y peculiar. Ahora cobran importancia singular el sábado, la circuncisión y las leyes de pureza, articulándose dentro de la religión como medios para un fin [68]. Al mismo tiempo, en la obediencia de la ley se sentía el individuo miembro de una comunidad que, precisamente por adherirse a ella por decisión personal y no por la fuerza de la costumbre o la tradición, le resultaba más entrañable y firme, y ponía a su alcance los medios para que actuara su fe.

Y ello tanto más cuanto que la práctica sacerdotal de la ley no ignoraba la influencia de la predicación profética. Si bien es verdad que vigorizó de múltiples formas los lazos colectivos introduciendo nuevas instituciones y normas, expandió al mismo tiempo en Israel una comprensión del carácter personal de la voluntad de Dios y enseñó a entender la ley como expresión de una soberanía personal. Esto puede observarse por la forma en que en el derecho cultual se ponen las múltiples regulaciones en relación con la voluntad exigente del Dios de la alianza y forman así una unidad espiritual. Ya en otro lugar hemos resaltado [69] las consecuencias que eso tiene para nuestra valoración del culto sacrificial, de los ritos de pureza, de los lugares y tiempos sagrados y de la práctica de la oración. Junto a eso hay que señalar la energía con que precisamente la práctica sacerdotal de la ley inculcó en el pueblo que la piedad era algo que había de traducirse en conducta moral [70]. El hecho de que, dentro de la tradición legal sacerdotal, toda la ordenación jurídica social pudiera derivarse del amor como fuerza suprema de vida personal y moral [71] y de que se utilizara en los escritos históricos sacerdotales la idea del hombre como imagen de Dios como clave para interpretar la historia humana, demuestra qué profunda influencia ejerció en la mentalidad sacerdotal la naturaleza santa y personal del Dios de la alianza.

[67] Ez 4, 14; 18, 6; 20, 7.25s.28.30s.40s, etc. Los pasajes del cap. 20 referentes a la santificación del sábado se deben, en cambio, a una mano posterior.

[68] Cf. la profunda interpretación de las dos primeras instituciones en la narración sacerdotal de Gn 2, 2s; 17, 9ss. Y véase al respecto E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbathgebotes im AT*, 1956.

[69] Cf. I, pp. 89ss.

[70] Cf. I, pp. 286s.

[71] Lv 19, 18, cf. I, pp. 84s.

V. El individuo en la comunidad de la ley

1. La nueva situación histórica, que devolvió a la comunidad su patria y su templo, la colocó ante nuevos problemas y decisiones. Y, por cierto, que las cosas nuevas que se habían conseguido en la dura prueba del exilio no resultaron un lastre engorroso para la reconstrucción de la comunidad judía en Jerusalén. Al contrario, habían sido consideradas siempre como preparación y transición hacia este nuevo momento. Ni Ezequiel ni Jeremías habían dudado en afirmar que la nueva prueba de gracia divina, en la que pedían que se esperara con fe, comportaría la total restauración del pueblo en su propio país[72]. Por eso sus afanes por restaurar la comunidad en el exilio nada tenían que ver con la idea de buscar un sustitutivo a lo que había sido la forma de vida anterior del pueblo, sino que se llevaban a cabo con la vista puesta en el nacimiento de un nuevo pueblo por obra milagrosa del poder de Dios. De todos modos, este nuevo pueblo y país fue de hecho algo distinto del antiguo Estado-nación, por mucho que a veces se utilizaran sin inconveniente los colores y contornos de este último para describirlo. Efectivamente, ahora el *concepto de pueblo ha entrado en el círculo iluminado por la escatología* y se ha proyectado, por tanto, a otro plano. El cumplimiento de la promesa profética no podía ya consistir simplemente en una restauración de las condiciones de antes, sino que exigía el nacimiento de un pueblo provisto de todas las maravillas del mundo divino, que con su rey mesiánico y en comunión directa con su Dios y Señor gozara en el país paradisíaco, rodeado de unas naciones también renovadas y unidas en el servicio a Yahvé. Ahora bien, al contemplarse el pueblo del futuro como una parte del nuevo orden de Dios[73] y ver, por tanto, su propia razón de ser en el cumplimiento del plan moral de Dios sobre el mundo, la limitada concepción popular de la relación del hombre con Dios logra ya, libre de las restricciones del nacionalismo, centrarse por completo en la obediencia a la voluntad creadora y reveladora de Dios. Porque el Dios que juzga y salva es el Creador, la esperanza en un gran cambio dentro de la situación humana debe centrarse necesariamente en una nueva encarnación del pueblo, en la que el empeño todo de la historia alcance su meta[74].

[72] Jr 31; Ez 37.

[73] ¡Véanse al respecto sobre todo las floridas imágenes del profeta del exilio, Deuteroisaías!

[74] Cf. I, pp. 448s. A partir de aquí podemos ver en qué escasa medida puede aplicarse a la fe israelita el criterio de la "disolución del apego a la nación y al pueblo". Tomando la esperanza veterotestamentaria como un todo, la restauración del pueblo significa casi siempre algo más que un puro y simple "nacionalismo", aun cuando también éste la inficione de vez en cuando. El objetivo de una fe que es consciente de la obra creadora de Dios no puede ser salvar al hombre del apego nacionalista, como quisiera una interpretación de la fe exclusivamente individualista, sino la salvación del pueblo y de las naciones gentiles merced a un nuevo acto creador de Dios.

Al desprenderse así del presente empírico para convertirse en un elemento de la esperanza de salvación, el concepto de *pueblo ejerció una influencia característica en la formación de la comunidad.* Por una parte, la comunidad del exilio nunca pudo entenderse a sí misma como la figura exclusiva del pueblo de Dios en la historia, sino que tuvo que considerarse siempre como simple *pieza de transición hacia una existencia nacional, como preanuncio del cumplimiento futuro.* La recuperación de la tierra santa no hace más que garantizar la autenticidad de ese su carácter de transición, asegurando la continuidad de la obra histórica de Dios a través de todos los cambios. El hecho de que el nuevo templo, como signo del retorno de la gracia divina, no pueda erigirse más que en Jerusalén no hace sino poner una vez más de manifiesto que la revelación no es otra cosa que elección, y elección dentro de la realidad histórica espacio-temporal.

Por otra parte, la comunidad llamada a esa función *rechaza de antemano una arbitraria restauración del pueblo y del Estado al socaire de un golpe favorable de destino.* Las artes políticas de la tierra no pueden conseguir el objetivo al que la comunidad se sabe referida; antes bien, lo pone en peligro. Si los profetas esperan la vocación de Zorobabel como rey-salvador mesiánico, también esperan decididamente que Yahvé remueva cielos y tierra[75] y ponen en guardia ante cualquier intento precipitado de valerse por sí mismos[76]. Su actitud hostil frente al intento de alianza con los samaritanos, que parecía poner al alcance de la mano la realización de una nueva y más fuerte comunidad nacional, será un claro testimonio de su convicción de que la pertenencia al país no asegura la pertenencia al pueblo de Dios[77]. Con un universalismo sorprendente, abren de par en par las puertas de acceso a la comunidad con la sola condición de que se garantice "guardar la alianza" (Is 56, 4.6), es decir, incorporarse voluntariamente a la comunidad construida sobre la ley. Los estrechos lazos de pertenencia a una raza[78] común quedan aquí

[73] Ag 2, 6s.21s; Zac 1, 11s; 2, 17.

[76] Zac 2, 5ss: contra la construcción de las murallas; cf. 4, 6.

[77] Ag 2, 10-14, según la exégesis más probable. Semejante rechazo de una nación mixta se da en Is 57 y 65; naturalmente, esta exclusión se aplica a los elementos poco seguros dentro del mismo Judá que se habían abierto a las influencias del entorno pagano.

[78] Dt 23, 4.8s. Cf. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu,* vol. II, 1929, pp. 103; III.

abolidos en favor de una unidad de fe, lo cual tendrá, como consecuencia, una fuerte afluencia de prosélitos del paganismo [79]. No podría afirmarse con mayor claridad el principio de que no forma parte del pueblo de la promesa todo aquel que lleva sangre israelita en sus venas, sino sólo quien se apropia la herencia espiritual confiada a Israel y la respeta en su vida. Incluso "el nacido judío ha de hacerse judío de nuevo" [80]

Tras el fracaso de Zorobabel acepta Zacarías la dirección del sacerdocio y, en consecuencia, la existencia continuada de la comunidad como el único orden querido por Dios; pero él advierte que su significación más noble es la de ser sustituto del Mesías y un anuncio profético de su llegada [81]. Tras un largo período de oscilaciones, durante el cual los poderes mundanos y los sumos sacerdotes tendieron ante todo a las soluciones racionales de la política natural [82], la decisión profética se impuso definitivamente a la comunidad por la autoridad de Esdras y Nehemías. Con el rechazo de todos los sueños mesiánicos [83] se reconoció que había que renunciar al Estado hasta que Dios mismo creara el nuevo Israel, y se acató resueltamente *como tarea impuesta por Dios la de modelar la vida de acuerdo con la norma de la ley,* la cual es entendida ahora como el principio configurador de la historia que aúna el presente y el pasado [84]. A partir de este momento se desarrollan con una lógica cada vez mayor las ordenanzas fijas de vida comunitaria, haciendo de la comunidad un bastión inexpugnable frente al paganismo que acosa por todas partes, la educadora fundamental de sus miembros y la patria espiritual de una diáspora ampliamente dispersa y de un círculo de prosélitos cada vez mayor.

2. Llegó así a estabilizarse una forma de comunidad que se basaba fundamentalmente en la independencia y responsabilidad de sus miembros, porque supo entrever con toda claridad que la llamada de Dios a su pueblo iba dirigida también al individuo. Pero en los siglos siguientes la vida de la comunidad demostró que era necesaria una constante y denodada lucha para evitar que las poderosas interacciones entre individuo y sociedad la desequilibraran hacia una de las dos partes. De hecho, se consiguió no caer ni en la esclavización del individuo a la sociedad, ni en la hipertrofia desenfrenada del individualismo. Esto demostró la consistencia de los fundamentos sobre los que se había construido la comunidad judía.

[79] Cf. Esd 6, 21; Neh 10, 29s.

[80] J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte,* [7]1914, p. 200.

[81] Zac 3, 8-10; 6, 9ss. Cf. W. Eichrodt, *Vom Symbol zum Typos. Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese,* Th. Z 13 (1957) pp. 509ss.

[82] Sobre el juego de fuerzas políticas en este período cf. el estudio de A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums,* en *Procksch-Festschrift,* 1934, pp. 5ss.

[83] Neh 6, 10ss.

[84] Cf. H. H. Schäder, *Esra der Schreiber,* 1930.

Existía la amenaza de poner en peligro la individualidad si la esperanza en un nuevo tipo de existencia nacional se perdía en ideas nacionalistas y el nuevo pueblo de Dios se juzgaba como una entidad política con una fuerte carga de dominio [85]. En tal caso el individuo sería ya incapaz de tomar en serio la pertenencia a Dios como una decisión de fe y la dejaría reducida al hecho externo de ser miembro de la nación. Tanto más trascendental fue, por eso, que no se callaran del todo las voces que, junto con la consumación de Israel, proclamaban la salvación de las naciones y su integración en el reino de Dios, y recibían con alborozo, ya en el presente, la participación de los paganos en la salvación de Israel y en la misericordia divina [86]. Esta actitud universalista revela la convicción de la primacía de la opción individual en favor o en contra de Dios sobre todo lazo colectivo y, consiguientemente, la fe en un designio salvador de Dios no sujeto a fronteras nacionales, que abría al individuo el acceso a su persona.

Hubo también una clara resistencia contra la tentación que amenazaba del lado del elemento cultual de la vida de comunidad, a saber, la de conformarse con el poder expiatorio del culto del templo, garantizado por la ley y la jerarquía. Así se condena por principio el ayuno que, como obra piadosa, pretende sustituir el compromiso personal y responsable en la vida de la sociedad [87]; y cuando la integridad externa de una perfecta observancia quiere imponerse en detrimento de la entrega interior, se la rechaza clara y conscientemente [88].

De todos modos era demasiado esperar que toda la comunidad se llegase a llenar de ese espíritu. Es más, la resistencia a someterse a las exigencias totales de Dios hizo de hecho que los díscolos se aunaran en grupos combativos, y así la comunidad se encontró dividida en campos hostiles. Ciertamente, ese proceso libró a los que permanecieron fieles a la ley de caer en la tentación, siempre presente, de considerar como nuevo Israel a los que estaban unidos en el marco externo de la comunidad; y se mantuvo de esta forma el carácter interino de la comunidad. Pero una vez convertidos en partido, los adalides del ideal de comunidad no pudieron evitar que en su propio seno brotara cierta men-

[85] Cf. Abdías; Is 34s; Zac 9, 13ss; 10, 3ss; 14, 12ss; Jon 4; Sal 149; Ester y véase I, pp. 426s.

[86] Zac 2, 14s; 6, 1-8; 8, 20ss; Mal 1, 11; Is 24-27; Sal 93; 96; 97; 99 y las dos obras narrativas de Jonás y Rut, donde se presenta a los paganos como modelos de fe y confianza en Dios.

[87] Cf. el gran discurso sobre el ayuno de Is 58 y la crítica de Zacarías en Zac 7, 5-10.

[88] Cf. Sal 50; 139, 23s; 1 Cr 29, 17.

talidad de "ghetto", para la cual la conformidad externa con lo convencional se convirtió en criterio de piedad. Entonces la preocupación del hombre piadoso por su buena fama amenazó con hacer prevalecer el respeto humano sobre la independencia de conducta [89].

A pesar de todo, fueron estos círculos, inmersos en luchas y sufrimientos, los que contribuyeron a que en las grandes cuestiones de fe venciera una conciencia conseguida y transmitida a base de esfuerzo personal. En ellos siguió viva la concepción profética del pecado como el verdadero obstáculo a la obra graciosa de Dios [90]; y, por eso, también siguió ensalzándose entre ellos el perdón como liberación milagrosa de toda la vida personal por parte de la misericordia insondable de Dios [91], en cantos de alabanza siempre nuevos, que brotaban de las profundidades de la experiencia personal. Ellos fueron efectivamente los que pudieron alabar la absolución llevada a cabo en el santuario más íntimo del corazón como un acontecimiento nacido exclusivamente de una soberana decisión divina y esencialmente independiente del aparato institucional del culto sacrificial [92]. Así fue cómo encontró nuevos defensores y pregoneros la más profunda de todas las interpretaciones proféticas del sufrimiento, a saber: la que veía en él una acción vicaria por la salvación de los pecadores y el medio más eficaz para la construcción del reino de Dios [93]. Y precisamente los Salmos, los documentos que con toda imparcialidad nos muestran el lado oscuro del carácter de "ghetto" de tales círculos, son a la vez testimonio de una vida de oración individual llena de energía y fervor, en la que el individuo busca la comunión directa con su Dios y se ve por ello llamado a reflexionar y examinarse a sí mismo [94]. Característica es al respecto la forma en que el orante se dirige a su propia persona, "mi alma", poniendo en cuanto creyente su propio ser, que es responsable ante Dios, enfrente de sí mismo [95]. En este esfuerzo por encontrar nuevas formas de expresar la relación con Dios, se utilizan incluso conceptos de la vida cultual como imágenes de la relación individual con Dios [96]. Pero, por otra parte, no se llega en absoluto a una situación de divorcio del individuo con respecto a los modelos comunitarios de piedad. Ahí está para demostrarlo la amplia tipificación del lenguaje de la poesía lírica, que sólo raras veces expresa lo individual e irrepetible, sino que, al contrario, tiende a formar una

[89] Prov 10, 7; 22, 1; 5, 14.
[90] Sal 25, 11; 32; 51; 65, 4; 130.
[91] Sal 25, 8ss; 32, 1s.11; 86, 5.15; 103, 3; Miq 7, 18-20.
[92] Sal 40, 10s; 50, 14.23; 51, 17s; 41, 2.
[93] Zac 11-13; Sal 22.
[94] Sal 139, 23s; 73, 21s; 19, 13s; 62, 11, etc.
[95] Cf. más arriba, pp. 144s.
[96] Sal 16, 1; 61, 5; 141, 2; cf. Dt 10, 16; 30, 6; Jr 4, 4.

imagen ideal de hombre piadoso [97]. La experiencia personal no se sale violentamente del contexto de comunidad para convertirse a sí misma en objeto de atención, sino que funde sus nuevos contenidos con el lenguaje de la comunidad, el cual, de rechazo, se ve así enormemente enriquecido [98].

Esta comunidad, que luchaba así por preservar y purificar su fe, abrió sus puertas de par en par a los paganos temerosos de Dios que quisieron unírsele [99]; entusiasmaban las ideas misioneras que hablaban de una expansión de la comunidad conseguida a base de ganar individuos sin mirar si pertenecían o no al pueblo [100]. Pero el mejor testimonio de la pujanza de esta vida de fe espiritual es la convicción nueva de que ni siquiera la muerte puede poner fin a la comunión entre Dios y los que creen en él. Tal vez el aspecto más llamativo y más rico en consecuencias de los que supuso para el mundo de la fe este individualismo vital esté constituido por la forma en que, sobre la base de una seguridad de salvación personal, creció la idea de que incluso en la muerte estaba uno protegido por la mano de Dios y era llamado a su gloria [101]; idea que poco a poco fue tomando la forma de una fe en la resurrección [102].

3. Si en los casos que hemos visto se siente sostenido el individuo por una fuerte vida de comunidad y alimentado por la savia abundante de la historia de salvación de su pueblo, esos lazos se aflojaron notablemente en un sector bastante influyente de la comunidad: en los exponentes de la doctrina sapiencial. Como ya hemos visto [103], su vinculación de raíz con la literatura sapiencial internacional provocó desde el primer momento una recesión de lo propiamente israelita en la fe religiosa de estos círculos. Tanto en la discusión de la orientación práctica de la vida como en el conocimiento de la naturaleza [104] facilitado por la sabiduría lo que predominaba eran los puntos de vista humanos comunes. Con la confianza de poder solucionar por ese camino los problemas más difíciles de la vida, el sabio se inclinaba a anteponer lo racionalmente discernible sobre las relaciones entre el mundo y el hombre a los cono-

[97] Así lo han señalado con razón recientes estudios sobre los Salmos.
[98] El caso similar del tesoro poético de la Iglesia demuestra que aquí no se puede ver solamente empobrecimiento o atrofia.
[99] Sal 115, 11-13.
[100] Sal 145, 12; Eclo 10, 19; 15, 20; 24, 19. También en el fariseísmo se dio una fuerte tendencia hacia la conversión de los paganos; representantes suyos fueron Hillel y Simón ben Gamaliel. Cf. la petición 13 de las *Dieciocho bendiciones* y la crítica de este celo misionero en Mt 23, 15.
[101] Sal 16; 49; 73.
[102] Cf. cap. 24.
[103] Cf. más arriba, p. 89.
[104] Cf. pp. 90ss.

cimientos que le dictaba su fe. Ahora bien, como Dios no se concebía ya como el director de la historia de salvación, sino únicamente como el Creador, que dotaba de finalidad y sentido la vida humana, el individuo se vio a sí mismo como una criatura inmersa en un cosmos en el que estaba obligado a encontrar fundamento a su derecho a la vida y a sus objetivos vitales en un peligroso aislamiento. La confianza optimista[105] de que era posible desentrañar los enigmas del cosmos y mostrar al hombre su puesto dentro del mismo tuvo que ceder desde un principio al escepticismo; un escepticismo que tuvo duradera carta de ciudadanía en la sabiduría del Próximo Oriente antiguo. Ello provocó inevitablemente en Israel una profunda crisis de fe, porque en él la voluntad divina oculta tras el orden creado había sido considerada seriamente como el único poder universal. De ahí que el problema de una justa acción retributiva de Dios en la vida del individuo, planteado también en las sabidurías de Egipto y Babilonia, alcanzara una urgencia desconocida en estas naciones. El intento de domeñar por medios racionales ese problema tan atormentador para la fe, y de someter así la oscura realidad divina al pensamiento individual, ahora con pretensiones de independencia, fue llevado adelante con una lógica desesperada y no intimidada por nada, aun cuando al hacerlo la imagen del Dios gracioso perdiera puntos y se viera amenazada. El aislamiento del individuo para dar respuesta al problema de Dios se reveló como el punto de partida de una vía que, a través de una más profunda reflexión, llevaba a la desesperación, tal como demuestra con una sinceridad brutal el libro de Job. El hecho de que la solución en él inventada siga orientándose por el concepto del Dios creador deja entrever con suficiente claridad que este maestro de sabiduría se vio obligado, en último término, a volver a las ideas de la revelación para indicar alguna salida al individuo perdido en su soledad. El Eclesiastés, por su parte, dejará radicalmente al descubierto la absoluta incapacidad de la doctrina de la sabiduría humana para desentrañar los designios divinos.

A pesar de todo, el intento de una teodicea siguió presente de diferentes formas en la historia interna del judaísmo, ensombreciendo la imagen de Dios, la concepción de la historia, la vida de oración y la esperanza escatológica[106]. No se puede ignorar, desde luego, que se dieron intentos esporádicos de imponer un sistema de vida individual que no tenía ya nada que ver con la tradición de la comunidad. El poema de Job, revolucionario en su forma y en su contenido, delata una personalidad de admirable energía e independencia espiritual, que osa explorar

[105] Esta confianza la encontramos como el enemigo invisible contra el que se dirigen todos los argumentos en Job 28 y en el Eclesiastés.

[106] Sobre estos puntos cf. una exposición más detallada en pp. 480ss.

en el tratamiento del problema vital de la justicia divina caminos nuevos, totalmente diferentes de los de la mentalidad media de la comunidad[107]. Y el autor del Eclesiastés, provocando el escándalo de muchos, adopta una posición tan fuera de lo previsto por la comunidad judía que se le pudo tachar de agnóstico escéptico, desviado totalmente de la fe de su pueblo.

Pero, aun prescindiendo de estos personajes aislados más sobresalientes, hay que decir que la doctrina sapiencial favoreció en toda su corriente un subjetivismo autosuficiente. Efectivamente, sus representantes prometían a todo hombre piadoso enseñarle el camino de la sabiduría, es decir, del dominio práctico de la vida; ahora bien, en la medida en que eso supone un ideal ético y la perfección se concibe como un objetivo alcanzable[108] mediante el esfuerzo perseverante, suscita un subjetivismo egocéntrico que no necesita de nadie en su empeño. Esta autosuficiencia es todavía más clara en cuanto que tales hombres se creen capaces de dar a otros de lo que a ellos les sobra y de ser sus guías y modelos: cada vez se hace mayor la estima hacia el escriba que, por haber verificado en su experiencia lo que enseña, puede mostrar a otros el camino de la vida y vencer al adversario en las disputas[109]. Al igual que el héroe internacional de la novela, el hombre sabio gozó de gran popularidad entre los lectores judíos[110]. A estos escribas, surgidos la mayoría de las veces de círculos laicos y que, por tanto, no tenían un oficio heredado con que asegurarse una posición de honor, se les rodeaba de buena gana de fama —una necesidad fundamental para una vida individualista— y ellos lo aceptaban con toda normalidad[111]. Comienza ahora a notarse la influencia del ideal griego de vida humana y del concepto griego de personalidad. Naturalmente al concederse un valor tan

[107] Cf. la bella caracterización del libro por parte de P. Humbert, aunque da demasiado poca importancia a sus conexiones con la piedad auténticamente israelita (*Le modernisme de Job*, en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, pres. to H. H. Rowley*, 1955, pp. 150ss).

[108] Un resumen instructivo de este ideal nos lo ofrece Job 31.

[109] Cf. la conducta de los amigos en el libro de Job, sobre todo la seguridad de Elihú; véase también Sal 119, 99. Más tarde Hillel y Sammai, como modelos perfectos del cumplimiento de la ley, representarán el ideal que habrán de imitar todas las generaciones futuras.

[110] La historia de Ajicar, cuyo descubrimiento en Elefantina da fe de su gran expansión entre los círculos judíos, ensalza la supremacía del sabio en todo el mundo arameoparlante y más allá de él. En este mismo sentido habría que interpretar el que en esta época se hable de la "ley de Moisés", y no, como antes, de la "ley de Dios".

[111] Cf. Dn 12, 3, la alabanza del escriba de Jesús ben Sirá y, más tarde, las historias de Simeón ben Sataj (A. Schlatter, *Geschichte Israels*, 1925³, pp. 153ss) y el desprecio de los no instruidos (*Abōt* II.5).

decisivo al aprendizaje y a la educación, sólo la persona instruida podía esperar alcanzar el objetivo de la vida; todos los demás quedaban irremediablemente a medio camino. Como consecuencia, la admiración del escriba llegó a niveles asombrosos: se convirtió en una especie de superhombre que podía hacer milagros y forzar a Dios con sus oraciones, e incluso después de la muerte era honrado con monumentos [112].

4. Estas mismas tendencias dieron como resultado, tanto en el ámbito judío como en el helenístico, la *formación de sectas* que representaban el tributo final del esfuerzo del individuo por librarse de la autoridad de la comunidad. Los esenios, que aparecen un poco después de la época de los Macabeos, formaron una especie de orden monacal cuyos miembros, aparte de conceder una importancia central a la ley y a las purificaciones y banquetes sacramentales, se distinguían por el rechazo del culto del templo y de los sacrificios, por el celibato, por la exclusión de todos los no iniciados en sus normas secretas y por una ética ascética. Esas noticias, transmitidas por Josefo, Filón y Plinio el Viejo, se han visto confirmadas de modo sorprendente por el descubrimiento de documentos auténticos de esa misma comunidad o, al menos, de otra cercana a ella, que tenía su casa madre en Qumrán, en el desierto de Judea [113]. Tales documentos completaron nuestro conocimiento de esta piedad sectaria en puntos importantes que revelan un rígido sentido de predestinación, un marcado dualismo entre Dios y el diablo, la carne y el espíritu, así como la pretensión de representar al auténtico pueblo de la alianza. Estas doctrinas, procedentes en parte de fuentes extranjeras, se combinan con las mencionadas anteriormente para configurar un tipo de vida abierta e irreconciliablemente opuesta a la comunidad judía, a sus sagradas tradiciones, a su comunión cultual, a su ética profesional; en una palabra, a su norma de vida entera. Esta oposición apenas si queda disimulada por la participación en deberes nacionales, como la construcción de murallas

[112] Así, al citar a los exegetas, Filón habla de "hombres divinos". La reverencia al escriba está al mismo nivel que la reverencia a Dios (*Abōt* IV.12). Josefo y la Misná nos hablan del célebre hombre de oración Onías. Y en Tiberíades y Safed se han venerado sepulcros de grandes escribas hasta la época moderna. Cf. además J. Jeremias, *op. cit.* en nota 78, pp. 101ss y R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch,* 1957. Aquí habría que advertir que es distinto el fenómeno del "maestro de justicia" de los esenios, de los textos de Qumrán, tal como ha advertido con razón, en contra mía, J. Hempel ("Bibliotheca Orientalis" 1/2 1962): él es el "inspirado" al que Dios ha revelado el sentido de las antiguas Escrituras y que inculca la ley de la forma más estricta".

[113] Para una introducción en el tema cf. Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls.* 1956[7], y *More Light on the Dead Sea Scrolls,* 1958; H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer,* vol. I, 1953; vol. II: *Die Sekte von Qumram,* 1958.

o la defensa del país. En estas sectas la comunidad del pueblo de Dios, que está por encima del juicio del individuo, se rompe en favor de una forma, elegida por ellas mismas, de instaurar la comunidad sagrada llamada a la perfección. Mientras que el pueblo tendió a tolerar e incluso a admirar a estos separatistas, el fariseísmo, en cambio, vio claramente que estaban fuera de la comunidad y actuó en consecuencia negándose a reconocerlos. A pesar de todo, incluso en esta orden exclusivista puede advertirse todavía cómo la dirección autoritaria de sus superiores se conjuga con la colaboración de toda la comunidad en la administración y en las decisiones legales. Esta colaboración nos impide hablar de un principio de gobierno basado en el capricho subjetivo, mostrándonos más bien una realidad orgánicamente articulada, con una jerarquía escalonada, en la que las decisiones del individuo se insertaban dentro del orden superior de la comunidad [114].

De forma parecida, aunque desde luego no con la misma coherencia, las sectas baptistas —hemerobaptistas, masboteos y quizá otros más [115]— defendieron un ideal sacramental de santidad en el que la pureza garantizada por lustraciones se combinaba con toda clase de doctrinas de salvación fantásticas. También presenta tintes subjetivistas el empeño de santidad de los terapeutas, los cuales, según la descripción de Filón [116], formando en las cercanías de Alejandría una sociedad de anacoretas, llevaban una vida ascética de meditación y prácticas piadosas. El hecho de que prescindiera de ciertos medios externos de santificación para centrarse por completo en la Sagrada Escritura, considerándola como la clave de todo conocimiento, sugiere una clara afinidad entre esta secta y la doctrina de sabiduría helenística con su gran estima de la γνῶσις como único camino de salvación.

El extremado individualismo de estas sectas no tuvo por sí solo energía suficiente para conmover los firmes principios básicos de la comunidad, por estar encarnados no en un sistema dogmático, sino en un estilo de vida práctico cuya norma no se hallaba expuesta a discusión. Excepto en los casos en que con la colaboración de fuerzas extrañas se llegó a una disolución deliberada de esa base, la ola del individualismo chocó siempre contra el bastión que representaba la estricta exigencia de que la totalidad de la vida estuviera referida a la voluntad soberana del Dios de la alianza, cuya declaración en la ley destronaba toda autonomía humana

[114] Esto ha sido expuesto claramente por Bo Reicke, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente,* Th. Z. 10 (1954) pp. 95ss.

[115] Sobre las noticias que de estas sectas nos han dejado los Padres de la Iglesia cf. W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* 1926, pp. 461, nota 1, y 464.

[116] *De vita contemplativa.*

y obligaba al individuo empeñado en su propia perfección a doblegarse a la autoridad soberana del Rey celestial, que no necesita de argumentos humanos para probar o justificar su propia realidad. Y como, por otra parte, la proclamación de la ley llevaba consigo de forma indisoluble la referencia al misterio de la creación —el cual sólo permite al hombre considerar el mundo como un simple ejercicio de la voluntad creadora de Dios—, la tendencia a racionalizar todo y analizar subjetivamente el sistema tradicional de fe, que suele acompañar al florecimiento del individualismo, se encontró con un dique firme.

Estos hechos demuestran cómo el enraizamiento del individuo en la comunidad otorgó constantemente energías capaces de conjurar los peligros del subjetivismo y de justificar la fe de la comunidad en que Dios la dirigía por su palabra y su espíritu. Por supuesto, la lucha nunca llegó a desarmar por completo al adversario; porque éste sacaba sus fuerzas de la tensión, que tan gravemente pesaba sobre la comunidad, entre el ideal de vida inspirado en la ley, con su visión estática del mundo, y la esperanza en la consumación futura, con su ilimitado dinamismo. El fariseísmo salvaguardó ciertamente la herencia espiritual de la comunidad rechazando cualquier ataque contra la ley divina. Situado en medio de los nacionalistas saduceos y los individualistas esenios, mantuvo firme el significado supranacional de la ley, aun a riesgo de romper la comunidad nacional, y se opuso a la estrechez particularista que sólo veía en la ley un medio para mantener la entidad nacional. Pero no fue capaz de mostrar una solución a la tensión interior que dominaba la vida de la comunidad. Es más, al acabar convirtiendo la obediencia a la ley en el medio apropiado para alcanzar la salvación final, echó sobre los hombros de la comunidad una tarea tan imposible de cumplir que alimentó constantes dudas sobre la justicia de Dios en el gobierno del mundo y dio una justificación aparente a los ensayos de encontrar solución por las vías de la teodicea.

Sólo un acto revolucionario de Dios que ofreciera al individuo nuevas posibilidades de vida solucionándole para siempre el problema de la culpa y, al mismo tiempo, facilitara a la comunidad los medios de superar sus tensiones internas, en virtud del don del espíritu, con la "ley perfecta de la libertad" (Sant 1, 25), podía llevar a pleno efecto lo que estaba prometido en la nueva alianza. Puesto que la obra del rey mesiánico estaba ya completa, no había necesidad de seguir contando con las acciones humanas para hacer realidad la consumación aún por llegar, y el tiempo de espera a que esa consumación apareciera de forma corporal y visible pudo entenderse a la vez como el tiempo de la paciencia divina y de la preservación del hombre fiel, que aunaba en sí mismo el movimiento dinámico y el descanso seguro, porque se sabía que todo estaba en la mano de Dios, que dirige la historia hacia su meta en el momento oportuno.

VI. Relación de la piedad veterotestamentaria con el individualismo

A la vista del recorrido hecho por la evolución de lo individual dentro de la piedad veterotestamentaria, no es difícil ya dar una respuesta a la cuestión de su relación con el verdadero y propio individualismo. La fe religiosa del Antiguo Testamento facilitó el nacimiento de la individualidad religiosa en un contexto de fuertes lazos colectivos al interpretar las exigencias de Dios al pueblo como una llamada dirigida a la vez al individuo, que le imponía una obligación de fidelidad incluso en contra de los lazos comunitarios naturales. Esta concepción fundamental de la relación de alianza muestra toda su energía en la formación de la comunidad tras la destrucción del pueblo y del Estado. La fe del Antiguo Testamento no conoce situación o época alguna en que un individualismo religioso garantice al individuo una relación privada con Dios sin conexión con la comunidad en sus raíces, en su realización o en sus metas. Al igual que las exigencias de Dios al llamar al individuo y ponerlo a su servicio encuentran su sentido en la formación de una *sociedad* divina, así la obediencia del que ha sido llamado se prueba en el servicio a los hermanos, su vida religiosa halla su traducción natural y lógica en la celebración cultual común y su esperanza tiene como punto de referencia un pueblo de Dios perfecto.

Y, sin embargo, se ha creído que, al menos en determinados "momentos fuertes" de la fe veterotestamentaria, es posible detectar brotes de individualismo. Sobre todo la profecía parece dar pie a ello: es posible advertir, por ejemplo, que un resultado de la predicación profética del juicio punitivo consistió en que la fe dejó de estar sujeta a las limitaciones y lazos nacionalistas, dejando conjurado el peligro de que la libertad divina se viera menoscabada por el concepto de alianza. También el universalismo escatológico, estrechamente relacionado con la renovación moral, podría utilizarse para ilustrar la desarticulación de las limitaciones de la mentalidad colectiva, por su oposición a la esperanza de corte nacionalista y cultual de ciertos círculos populares. Y, sin embargo, se falsificaría por completo la predicación profética si su efecto individualizador se quisiera interpretar en el sentido de un individualismo religioso que deja de lado todo lazo colectivo por considerarlo sin relevancia para la relación del individuo con Dios. El único resultado

de esta interpretación sería hacer de cualquier alusión a la nueva creación del pueblo bajo el gobierno del príncipe salvador mesiánico en una tierra devuelta a su estado paradisíaco —algo que los profetas ciertamente prometieron— una causa de constante perplejidad. Esto comportaría el tener que recurrir a soluciones totalmente insostenibles: o criticar a los profetas como seres por naturaleza poco claros y contradictorios en su interior, porque seguían presos en las estrecheces de la mentalidad popular, o considerar inauténticas esas promesas proféticas, lo cual sólo resulta posible desde una marcada parcialidad. El defecto principal consiste en confundir los lazos nacionales con los lazos colectivos simplemente y explicar la emancipación de los profetas de toda estrechez particularista sobre la base de su supuesta mentalidad individualista. Frente a eso hay que tener bien claro que la lucha en contra de la reducción nacionalista de la alianza no se llevó adelante atendiendo a la situación religiosa del individuo, sino para salvaguardar la gloria de Dios. Por eso pudo compaginarse perfectamente con la esperanza de un renacimiento de la nación y con el trabajo para conseguir un nuevo pueblo de Dios. Y si a este pueblo del futuro se le aplican sin querer los rasgos de una comunidad religiosa, no se trata más que de una manifestación de la vigorosa pujanza que el factor individual había adquirido dentro del pensamiento religioso. Pero estamos muy lejos del verdadero y propio individualismo: igual que en la decisión personal del individuo radica la base de la vida de la comunidad, la comunidad sigue siendo la madre nutricia de la vida religiosa del individuo. Porque ella representa el contexto dentro del cual, al igual que en el pasado, también en el presente y en el futuro ha de darse la revelación. *La continuidad de la acción divina en la historia* en orden a la instauración de su reino es lo que garantiza, ante el pensamiento profético, la existencia continuada de la comunidad; y, por tanto, es Dios mismo quien provoca la vinculación del individuo a este pueblo particular y evita su abandono a las categorías naturales de una religión nacional de cualquier tipo. El universalismo escatológico no significa, en absoluto, huir de la esperanza del pueblo futuro hacia un mundo ideal individualista, sino que afirma que precisamente los lazos nacionales ofrecen el marco dentro del cual ha de realizarse la comunidad divina del futuro[117]. El pensamiento profético no ve al individuo y a la comunidad como dos realidades contrapuestas y que se excluyen, sino como cosas que se interrelacionan y enriquecen mutuamente.

[117] El Antiguo Testamento nunca habla de una destrucción de las naciones con el fin de instaurar una sociedad de individuos creyentes; cf., por ejemplo, los pasajes clásicos de Is 2, 2s; Sof 3, 9s; Is 19, 23; Zac 8, 22.

Lo mismo hay que decir de la comunidad posexílica, con toda su individualidad un tanto tensa y vigorosa. También en ella se siente uno fácilmente inclinado a detectar brotes de una piedad puramente individualista, bien sea argumentando con el acentuado rechazo de los sacrificios o con la certeza de la superación de la muerte, en los Salmos, o bien apelando al subjetivismo de Job o del Qohelet. El abandono de la plataforma nacional en los debates de estos maestros de sabiduría está motivado más bien por un deseo de adaptarse al método doctrinal de sus adversarios para poder así destruirlo con sus propios argumentos mediante una *reductio ad absurdum;* al hacerlo, la apelación al Dios creador y a su comunicación en la palabra provoca las ideas más profundas otorgadas a Israel en lo referente a la revelación. Los autores de los Salmos son tan conscientes de hallarse dentro de la comunidad de los piadosos que es de ella de donde sacan sus mejores fuerzas[118]. Proviniendo, como provenían, de los círculos de creyentes, reconocen en la gracia, que les ha sido concedida, el deber de proclamar ante sus compatriotas la salvación por ellos experimentada[119]. Así pues, también en este caso la experiencia de fe individual, que amplía de forma inimaginada el depósito tradicional de fe, desemboca en último término en el servicio a la comunidad, y ofrece nuevos recursos a los círculos religiosamente fervorosos sobre los que pesaba la carga de la lucha por la fe de los padres.

[118] Sal 16, 3; 40, 4.17; 73, 15.
[119] Sal 40, 10s 49, 2ss; 50, 5; 51, 15.17.

XXI

FORMAS PRINCIPALES DE LA RELACION PERSONAL CON DIOS

El capítulo anterior nos ha ofrecido una visión del crecimiento vivo de la individualidad existente ya en el Israel antiguo. Quiere eso decir que antes de que apareciera la mentalidad individual de los profetas era posible en Israel, y existió de hecho, una relación personal con Dios. Así lo demuestra, a pesar de las enormes diferencias con épocas ulteriores, *un rasgo común* de los primeros testimonios con todas las formas posteriores de piedad, a saber: *la solicitación preponderante de la voluntad y el fuerte sentido de una permanente distancia entre Dios y el hombre*[1]. Habida cuenta de las consideraciones que hemos hecho en la primera parte, ni siquiera hace falta decir que la razón fundamental de esa nota constante de la piedad veterotestamentaria reside en algo presente en todos los períodos: en la terrorífica grandeza y el celoso exclusivismo de la voluntad revelada de Dios.

I. El temor de Dios

1. Ese rasgo fundamental de la relación personal con Dios dentro del Antiguo Testamento encuentra su expresión lingüística en el hábito de designar toda la relación religiosa como *temor de Dios o de Yahvé* (*yir'at 'elōhīm* o *yir'at yhwh*), y la conducta religiosa correcta como "temerosa de Dios o de Yahvé" (*yᵉrē' 'elōhīm {yhwh}*). Es, además, una expresión que se emplea con sorprendente regularidad desde los tiempos más remotos hasta los más recientes[2]. Indudablemente lo que ahí

[1] Cf. J. Hempel, *Gott und Mensch im AT*, 1935².

[2] Gn 20, 11; 22, 12; 42, 18; Ex 18, 21; 2 Re 4, 1; Is 11, 2; 29, 13; 50, 10; Dt 4, 10; 25, 18; Sal 90, 11; Prov 2, 5; Job 1, 1.8; 2 Cr 6, 33; Ecl 7, 18, etc.

se pone de relieve es el sentimiento de la distancia entre Dios y el hombre, que constituye la nota dominante de la piedad veterotestamentaria; es normal que surja de ahí la tentación de querer justificar con ese hecho un juicio peyorativo de dicha piedad, interpretándola como servilismo y autoentrega decadente. Pero, para evitar ese peligro, basta con asomarse simplemente a la *importancia universal del temor en todas las religiones.* Efectivamente, en cuanto se estudia este fenómeno característico, resulta claro que no se trata de un desnudo sentimiento de terror que obliga a huir, sino de *una oscilación entre la repulsión y la atracción,* entre el *mysterium tremendum* y el *fascinans*[3]. Desde luego, en muchos cultos primitivos a los muertos o a los demonios puede predominar o incluso ser único el sentimiento de terror. Pero este caso límite, en que el péndulo de la emoción interior se inclina decididamente hacia un lado, no puede hacernos olvidar que el temor religioso es bipolar o ambivalente, comportando al mismo tiempo miedo y confianza. Por eso el foco de la emoción interior puede desplazarse, exactamente igual, al polo opuesto, con el resultado de que el amor confiado haga olvidar el miedo. Aun en este caso, sin embargo, quedaría un mínimo elemento de miedo. Así pues, el fiel de este sentimiento religioso básico podría llamarse "temor" (R. Otto)[4].

2. No cabe duda de que *en las expresiones veterotestamentarias referentes al temor de Dios la agitación interior producida por el mysterium tremendum* resalta con un vigor extraordinario. Efectivamente, el temblor ante la presencia divina y el miedo ante la ira inflamada del vengador de toda infidelidad no sólo caracterizan los relatos mosaicos, sino que abundan de igual manera tanto en las historias de la época antigua como en las del período profético. Después de lo que ya hemos dicho sobre la naturaleza divina[5], se comprenderá que esta *actitud psíquica del hombre es justamente la que corresponde a la revelación de Dios.* Está especialmente claro en ocasiones en que Dios demuestra su santidad, ya que el miedo es siempre el correlato de este atributo divino[6]. No sólo se emplea *nōrā,* "terrorífico", como término correlativo de *qādōš,* "santo"[7], sino que además la santidad, en cuanto que es la majestad inaccesible de la divinidad que con su milagroso poder sobrenatural convence a la criatura de su nulidad, suscita ese profundo terror que, sin poderse explicar ni atribuir a nada concreto, se adueña, sin embargo, de la totalidad de la vida y conmueve sus fundamentos como un sentimiento primario irresistible[8].

[3] Cf. R. Otto, *Das Heilige,* 1936; S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst,* 1844 (*Werke,* vol. V, 1912); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* 1956², pp. 527ss.

[4] El término de "reverencia", que es el preferido por Hänel en su obra *Religion der Heiligkeit,* habría que definirlo mejor para mantener siempre presente el elemento de terror interior que comporta.

[5] Cf. I, p. 209.

[6] Resaltado con toda razón por H. A. Brongers, *La crainte du Seigneur,* 1948, pp. 151ss.

[7] Cf. Gn 28, 17 y Ex 3, 5 —la alabanza del Dios terrible (Ex 15, 11; Sal 99, 3; 111, 9; 139, 14 -emend.)— con la alabanza del Santo (1 Sm 2, 2).

[8] 1 Sm 6, 20; Ex 15, 11; 1 Sm 2, 2; Lv 10, 2s; 20, 3; 22, 2s. 32; Nm 16; Am 2, 7; 4, 2; Is 6, 3ss.

El predominio de este sentimiento en la actitud psíquica del creyente del Antiguo Testamento nos lo confirman *dos factores*: primero, el hecho de que del culto de Yahvé esté excluida toda práctica mágica[9] con la que el hombre podría forzar a la divinidad y sustraerse a sus exigencias; segundo, la desaparición de los poderes demoníacos de la imagen religiosa del mundo[10], lo cual hace imposible transferir el miedo religioso a otros seres que no sean Yahvé. Consiguientemente, *el encuentro con el único señor del mundo divino,* en el que estaban reunidos los poderes máximos tanto de salvación como de perdición, *tenía que ser sentido a la fuerza como la amenaza absoluta de la existencia humana,* contra la que no había protección. El temor de Dios gana así en profundidad, convirtiéndose en una actitud básica que afecta a todo el hombre.

Resulta, sin embargo, sumamente significativo que, junto a esta conciencia profunda de la absoluta heterogeneidad destructora y, por tanto, terrorífica de la naturaleza divina, encontremos *la seguridad y confianza en el auxilio de esa misma divinidad como elementos igualmente indispensables del temor de Dios.* El sentimiento de temor religioso no presenta carácter de pánico, ni tampoco de un miedo servil, sino que encierra un misterioso poder de atracción que se traduce en admiración, obediencia, entrega y entusiasmo. Así aparece no sólo en los himnos de alabanza inspirados por los actos potentes de Dios —que, por ser confesiones de la fe de la comunidad, no pueden considerarse sin más como testimonios de la actitud fundamental del individuo—, sino también en la alegría espontánea por la presencia de Yahvé y en la seguridad de contar con su protección y justicia por parte de los mismos hombres a quienes el terror petrifica cuando aparece repentinamente la ira divina. Y así, el Arca, en cuanto lugar de la presencia divina, no sólo es objeto de miedo, por mor de la santidad devoradora de Dios, sino también de alegría, por el poder divino y por su promesa de per-

[9] Cf. I, pp. 158s y 190. Sobre el resurgir de la magia en el judaísmo tardía cf I, p. 201 y el tratado Sabat VI, 2 de la Misná.

[10] Cf. pp. 227ss.

manecer cercano para auxiliar[11]. El miedo ante el misterioso mundo divino que se le revela en Betel no impide a Jacob aceptar la promesa de ese Dios y acogerse para siempre a su protección[12]. Y el espanto ante el peligro de muerte que encierra ver a Dios no impide que el lograrlo se considere como la bendición suprema[13]. Precisamente el hecho de sobrevivir al efecto mortal de la irrupción de Dios en la vida humana es lo que hace que el hombre experimente un vivo sentimiento de liberación al ver que él se le entrega precisamente en el seno de un aparente rechazo; y este sentimiento sólo puede encontrar su expresión natural en el agradecimiento y la alegría. Para el verdadero temor de Dios, pues, la revelación personal de la divinidad se presenta con enorme poder de atracción y vinculación, y en eso se distingue del puro terror. Tal vez donde mejor se resuma su intensidad sea en las palabras de Moisés al pueblo que, lleno de un miedo devorador, estaba reunido a los pies del Sinaí: "*¡No tengáis miedo!, porque Dios ha venido* para probaros y *para que permanezca en vosotros su temor* a fin de que no pequéis"[14].

Ahora bien, *esta especial configuración del temor de Dios fue posible gracias a la peculiar revelación de Dios como Dios de la alianza.* En efecto, el Dios terriblemente inaccesible se manifiesta en ella a la vez como guía y protector de su pueblo, vinculando sus dones de vida a unas ordenanzas fijas que marcan la forma en que ha de vivir el pueblo. Se opera así un cambio por el que el sentimiento religioso pasa del terror numinoso al miedo reverencial en el que prepondera ya la confianza. Su testimonio más bello nos lo ofrece *la obra del historiador yahvista.* En ella se hallan mezclados relatos primitivos, muy poco retocados, y pasajes totalmente dominados ya por el espíritu de la religión de Yahvé. Así, algo del grito de terror numinoso resuena todavía en los relatos del ataque nocturno de Yahvé a Moisés[15] o del encuentro con Dios de Gedeón[16] y Manoj[17]. Este temblor interior tiene igualmente un papel en la historia de la conclusión de la alianza entre Dios

[11] Cf., por una parte, 1 Sm 6, 19ss; 2 Sm 6, 9; y, por otra, 1 Sm 6, 13.19 (LXX); 2 Sm 6, 15.21s.

[12] Gn 28, 17.20ss; 35, 3.

[13] Cf., por una parte, Ex 19, 21; 33, 20, y, por otra, Ex 24, 11; Ex 33, 18 (Gn 16, 13). Por lo demás, también en el uso profano de *yr'* se encuentra ese significado más rico: cf. Jos 4, 14, donde Kautzsch-Bertholet[4] traduce por "tener en gran estima", "honrar".

[14] Ex 20, 20.

[15] Ex 4, 24ss.

[16] Jue 6, 22.

[17] Jue 13, 6; el ángel de Yahvé es descrito como *nōrā m^e ōd;* cf. el temor de la muerte en Jue 13, 22.

y Abrahán[18], aunque en este caso queda ya directamente superado por la promesa del Dios de la alianza. El temor reviste un carácter totalmente diferente cuando expresa la actitud mental del siervo ante su señor, una relación en la que la historia patriarcal presenta a sus héroes con una penetración inimitable. En tales casos la confianza inamovible, la pronta obediencia voluntaria, la humilde renuncia al propio criterio y la adhesión incondicional a los objetivos del guía divino se describen de forma que queda patente el sentimiento profundo de la entrega del individuo a Dios, elemento tan vital del temor de Dios.

Ya con ello se muestra el temor de Dios del Antiguo Testamento como algo típicamente diferente de la actitud ante la divinidad que yace en la raíz de las religiones vecinas. Si bien es verdad que también en ellas es conocida y está expresamente documentada[19] la experiencia del terror numinoso ante el poder divino, sus efectos no son los mismos que en Israel, porque jamás llega el hombre bajo su influjo a la certeza de haber sido totalmente abandonado. La coexistencia de dioses diferentes y a veces rivales, la derogación del poder de los dioses por obra de los demonios y el empleo celoso de una profilaxis mágica impiden esa abolición de las defensas frente al carácter terrorífico de la divinidad, que es el distintivo típico de los testimonios del Antiguo Testamento. Por otra parte, esa confianza segura que aparece constantemente como la nota básica del temor de Dios israelita no tiene paralelo en las demás religiones del antiguo Próximo Oriente: la voluntad de sus deidades de la naturaleza era poco segura y demasiado ambigua como para poder el hombre reconocerle un propósito unitario y coherente; demasiado sometida, por otro lado, al poder maligno de los demonios, como para que sus promesas fueran capaces de disipar el miedo. Ciertos ejemplos aislados de bellas oraciones llenas de confianza[20] no pueden hacernos olvidar que la seguridad que en ellas se respira no podía, de ninguna manera, abarcar y dominar la totalidad de la relación del hombre con

[18] Gn 15, 12; y de forma parecida también en Gn 28, 17; Ex 3. 6; Job 4, 12ss.

[19] Cf., por ejemplo, las descripciones de Ninib y Nergal en M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* 1904, I, pp. 455 y 474ss. o el relato de los efectos terribles de la palabra divina en los himnos Enem (pp. 40s).

[20] Junto a la multitud de oraciones babilónicas merece la pena mencionar aquí especialmente las oraciones de laicos egipcios del Imperio Nuevo, sobre las que Erman fue el primero en llamar la atención y a las que Gunkel dedicó un estudio especial (*Reden und Aufsätze,* pp. 141ss); cf. también AOT[2], p. 32.

la divinidad. El miedo es "uno de los elementos fundamentales de la piedad babilónica" [21].

Pero, sobre todo, faltaba en estas religiones lo que da su verdadera peculiaridad al temor de Dios veterotestamentario: su connotación al sentido de obligación hacia la voluntad divina, sea porque se la reconociera como fuente original de las ordenanzas vigentes en la vida, sea porque se la experimentará como presencia vital operante en la historia. Y así, *constantemente, se menciona el temor de Dios como la base del respeto hacia las normas divinas.* En Israel huyen los hombres de la injusticia por la majestad del legislador divino, el único al que hay que temer [22], e incluso entre los paganos piadosos se presupone una actitud semejante ante la santidad de la ley [23]. Por eso el temor de Dios es virtud indispensable del juez [24] y se halla entre las cualidades que necesariamente han de adornar al rey [25]. Las exhortaciones al cumplimiento de la ley establecen una relación estrecha y casi formularia entre el temor de Dios y seguir sus caminos [26]; la mejor guía para un auténtico temor de Dios [27] es la palabra por la que Dios revela su voluntad. También los maestros de sabiduría hablan a la vez del temor de Dios y de evitar el mal [28].

La razón de este proceso es clara: al ser entendido el temor de Dios como una relación con su voluntad soberana, el elemento irracional del miedo —el sentimiento numinoso de terror ante un poder divino desconocido que puede irrumpir abruptamente en cualquier momento— pasa a un segundo plano en favor de una actitud, aprendida por mediación humana, de reverencia a unas ordenanzas divinas que pueden conocerse con certeza y están siempre presentes. De esta forma *el temor de Dios se ve colmado de un complejo contenido racional, y se da el predominio al elemento positivo de la relación del hombre con Dios.* Desde el momento en que es fundamentalmente la voluntad divina, constante y absolutamente clara, lo que se reconoce y acepta para la construcción de la vida, la *tranquila confianza en el Dios revelado* prepondera sobre el miedo al Dios oculto; confianza que encuentra una base firme en la experiencia constantemente renovada de la misericordia del legislador, tal como se puede ver en la dirección práctica de la vida de mano de la ley. Por eso los mandamientos llevan consigo la promesa de

[21] Así H. Seeger en su excelente tratado sobre el problema de la piedad *Die triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon,* 1923, p. 17.
[22] Gn 39, 9; Ex 1, 17.21.
[23] Gn 20, 8.11; 42, 18.
[24] Ex 18, 21.
[25] 2 Sm 23, 3; Is 11, 2.
[26] Dt 10, 12.20; Jos 24, 14, cf. Sal 86, 11.
[27] Dt 4, 10; 17, 19; 31, 13.
[28] Prov 3, 7; 8, 13; 14, 2; 16, 6; Job 1, 8.

la misericordia y del perdón divinos, constantemente repetida al penitente en el culto, asegurándole, como bendición de Yahvé, vida y paz. Cierto que esta estrecha conexión de temor de Dios y ley encierra sus peligros, en cuanto que se puede llamar temor de Dios a la simple observancia externa de la ley, aunque no exista una relación vital, interior, con Dios. Esa actitud es anatematizada por la crítica profética como puro legalismo humano [29]. También aquí, por tanto, se prepara el terreno para el esfuerzo en busca de una unidad interior con la voluntad divina que eleve la relación del hombre con Dios a un nivel de intensidad absolutamente nuevo.

Las demás religiones del antiguo Próximo Oriente no pueden ofrecer nada que se parezca a esta ayuda que la ley presta al hombre para superar el miedo ante Dios mediante la confianza. Los babilonios, es verdad, conocían muchos preceptos divinos, cultuales y morales, que tenían obligación de observar, pero no una ley unitaria, porque una voluntad divina única era para ellos algo totalmente desconocido. De ahí que el descubrimiento de la voluntad divina les resultara siempre una auténtica tarea sin fin, y su cumplimiento una meta imposible de alcanzar con seguridad.

Junto a la supremacía y grandeza estáticas con que la majestad divina se presenta al israelita en las ordenanzas de la ley, la potente intervención de Dios en la historia le pone ante los *ojos el dinamismo de una voluntad desconocida e insondable* y orienta su miedo por los *caminos de una audaz confianza.* Y así la vacilación, el miedo y la alarma ante un Dios taumaturgo lleva a los ancianos del pueblo a reconocer a Moisés como su mensajero y a aceptar con fe la liberación que promete [30]. Mientras que los egipcios se niegan a temer a Yahvé y desprecian por eso a su enviado [31], en Israel la experiencia de sus milagros confirma el temor de Dios y despierta, incluso para el futuro, la confianza en él y en sus servidores [32]. Al ser venerado Yahvé a través de los siglos como "majestuoso en su santidad y temible en sus hechos gloriosos" (Ex 15, 11), se afirma la esperanza de que logrará triunfar por encima de todos los obstáculos y que conseguirá su objetivo en la historia: la bendición de la humanidad por medio de su pueblo elegido (Gn 12, 1-3). De esta forma el temor, transformado en osada confianza, echa los cimientos de la esperanza escatológica. Sólo por el endurecimiento de su corazón frente a las terribles intervenciones del poder de Yahvé podrá el pueblo, durante su travesía del desierto, caer en la irrisión irreve-

[29] Is 29, 13.
[30] Ex 4, 1ss. 31.
[31] Ex 9, 20s. 30.
[32] Ex 14, 31; 19, 9.

rente y el desprecio de Dios, rehusando creer en sus promesas y atrayéndose el juicio por su desobediencia [33]. También en otros momentos encontramos este temor de Dios que llama a los hombres a la obediencia por medio de su mensajero, obligándolos a someterse a su voluntad con confianza y concediéndoles luego, pero sólo luego, el derecho a contar con su protección frente a los peligros que les acechan [34]. Esta entrega dispuesta a todo, que da al temor de Dios el carácter de una confianza absoluta incluso frente a una voluntad divina misteriosa e incomprensible, encuentra su traducción más profunda en el relato que hace el Elohísta del sacrificio de Abrahán [35].

Fuera de Israel sólo pueden observarse ciertos oráculos aislados —como los que transmitían a los reyes asirios y egipcios el consentimiento de los dioses a sus empresas [36]— que traducen una forma de autoridad divina en la historia que exige la respuesta de la fe. Tampoco hay duda de que tales mensajes divinos eran capaces de suscitar una firme confianza en el auxilio de los dioses, como demuestran las oraciones de los monarcas [37]. Pero no era esa actitud de espíritu la que conformaba toda la vida. Y esto no sólo por impedimentos antes mencionados del politeísmo y del temor a los demonios, sino, sobre todo, porque resultaba imposible concebir una clara voluntad moral salvadora que dirigiera toda la historia, ya que ni existía un concepto bien definido de historia [38] ni la voluntad de Dios se entendía desde puntos de vista universales que posibilitaran la comprensión de su gobierno providencial del mundo. En Israel, en cambio, fue precisamente esta forma de entender la historia, que ya los narradores antiguos inculcaron en el pueblo, lo que constituyó la base para que el temor de Dios pudiera convertirse en una obediencia creyente a aquel que por sus mensajeros llamaba en su seguimiento.

[33] Nm 14, 11.22.24.
[34] 1 Sm 11, 7; 16, 4; 1 Re 18, 12ss.
[35] Gn 22.
[36] Cf. los oráculos de Istar a Asarhadon (O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer,* 1907, pp. 181ss; AOT² 281s; ANET 449s), las consultas al dios del sol (*op. cit.,* pp. 177ss) y el oráculo del dios lunar Sin al mismo rey en A. Jeremias, ATAO⁴ p. 152. Cf. también M. Jastrow, *op. cit.,* I, pp. 443s y II, p. 152. También la respuesta del dios Nebo a la súplica de Asurbanipal (H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete,* II, pp. 20s = A Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer,* 1921, pp. 180ss), el oráculo de Ninlil al mismo rey (ANET 450s) y las palabras de ánimo del dios Ra a Ramsés II en la batalla de Cadés (A. Erman, *Literatur der Aegypter,* pp. 329s).
[37] Cf. la oración sobre el monumento del rey de Cuta, en O. Weber, *op cit.,* p. 203, y las oraciones de Asurbanipal a Nebo relacionadas con el oráculo de Nebo mencionado en la nota anterior.
[38] Cf. I, pp. 38s.

Y cuando se hablaba del temor de Dios en este sentido, aparecía el concepto lo suficientemente amplio como para abarcar también otros aspectos de la relación con Dios que, por haber experimentado el hombre a un Dios activo incluso en su ocultamiento, lo impulsaban a *afirmar deliberadamente el misterio divino,* sustituyendo así el carácter de pánico del miedo por una relación positiva. Para designar esta nueva relación aparece en algunos lugares la palabra *he'ᵉmīn* [39], "considerar firme, fidedigno, fiarse de", que expresa con todo acierto lo que constituye el nervio de la confianza osada en Dios [40]. Se trata de afirmar que el Dios oculto es activo, aunque sea imposible prever todo el desarrollo de su actividad ni se conozcan sus metas. Ahora bien, si a esa actividad se le reconoce la misma fiabilidad que se ha experimentado ya en otras acciones divinas, es que se ha alcanzado, claro está, *una adhesión a Dios capaz de traspasar los límites de las apariencias,* y para ello es fundamental *una fuerte vitalidad individual.* Es una actitud, por tanto, que sólo a medias puede traducirse por el término de temor de Dios; el movimiento reflejo que en éste predomina ha sido sustituido por una opción consciente entre posibilidades encontradas. Si, a pesar de todo, el temor de Dios está destinado a ser durante mucho tiempo el término más general, quiere decir, desde una nueva perspectiva, que se había ensanchado ampliamente su primitivo campo semántico. Sólo hacía falta una profundización de la responsabilidad personal para que resaltara en la relación personal con Dios la importancia independiente del acto de fe. De este desarrollo no encontramos paralelos fuera de Israel; la razón va implícita en lo que llevamos dicho.

[39] Ex 14, 31; Nm 14, 11; la fe en Dios como fe en sus mensajeros: Ex 4, 1ss.31; 19, 9.
[40] Como el significado principal de la raíz *'mn* en árabe es "estar seguro, libre de peligros", también cabría traducir *h'myn* por "dar por seguro", "encontrar seguridad en". La raíz se acercaría entonces a *bṭḥ* y *ḥsh.* En realidad, el contenido teológico del término no cambia con ello gran cosa. A. Weiser, basándose en un análisis exhaustivo de su uso lingüístico en el Antiguo Testamento, querría reafirmar la idea avanzada por él ya en otra ocasión (*Glauben im AT,* en *Festschrift für G. Beer,* 1935, pp. 88ss) y ver en la raíz *'mn* un concepto formalmente relativo cuyo contenido estaría fijado en cada caso por su sujeto gramatical concreto, describiendo, por tanto, el carácter específico de ese sujeto (ThWNT VI, pp. 184ss). Nos parece, de todos modos, que el empleo múltiple y vario de la raíz no obliga a renunciar a la idea de un significado básico concreto, sino que el significado en cada caso puede deducirse perfectamente del anteriormente mencionado. Th. C. Vriezen traduce *'mn* por "sostener" o "llevar", para derivar de ahí el significado de la raíz en otros casos (*Geloven en Vertrouwen,* 1959, pp. 12ss).

II. La fe

1. La lucha llevada a cabo por Elías y Eliseo creó en el pueblo profundas divisiones: su llamada a la decisión en contra del programa político-religioso del gobierno hizo que al individuo no le fuera ya fácil sentirse compenetrado con las actividades del grupo; los lazos de solidaridad nacional, que habían venido abarcándolo todo, se mostraron poco consistentes frente a los enfrentamientos religiosos, y las garantías del bienestar de Israel encarnadas por la monarquía se tambalearon frente a la crítica sin miramientos realizada por los jefes proféticos. Los que dieron la razón al celo profético, aceptando así la posibilidad de que la posición política de Israel estaba en un peligro extremo, *se vieron fuera del recinto seguro de la conducta y el pensamiento colectivos* y abandonaron todas las seguridades terrenas del futuro nacional. La tensión entre este abandono de los apoyos nacionales y la convicción absoluta de que Israel tenía una misión divina entre las naciones sólo fue soportable en los casos en que la relación individual con Dios se centró con una intensidad sin precedentes en la voluntad del Dios de la alianza y el hombre se aventuró así a ver en la instauración del reino divino una realidad religiosa inexpugnable a pesar de los peligros que amenazaran a las instituciones externas; en otras palabras, *tuvo que ponerse de relieve la importancia decisiva de la actitud de fe para la relación con Dios.*

No es, por tanto, una casualidad que precisamente *el historiador elohísta,* cuya obra encaja tan bien en otros aspectos en el trasfondo de la época de Elías, *presente como tema principal de su historia patriarcal de la palabra fe*[41]. Lo que él experimenta en su propia situación histórica como una manifestación decisiva de la relación individual con Dios, lo traslada a la vida de los patriarcas como nervio de su piedad, presentando a sus contemporáneos *en Abrahán el tipo del creyente* que se aferra a las promesas divinas y vive de su certeza en la voluntad de Dios incluso en contra de las apariencias. En el simbolismo vigoroso del autor, el cielo estrellado y silencioso apunta al poder ilimitado del Dios oculto que, al revelarse sólo en su palabra, provoca la aventura de la confianza personal por la que el hombre se entrega enteramente en manos de Dios.

Como ha podido mostrarnos el recorrido por el rico contenido de la

[41] Gn 15, 6. Cf. H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit,* 1936. Considerar Gn 15, 6 un aditamento redaccional para soldar las dos partes del cap. 15, tal como hace Th. C. Vriezen (*Geloven en Vertrouwen,* 1959, p. 16), me parece que no hace justicia a la importancia que tiene la frase.

palabra "temor de Dios", para interpretar así la relación de Abrahán con Dios no tuvo necesidad el Elohísta de introducir ningún elemento importado. Le bastó con dar una interpretación más profunda a la tradición recibida, presentando como función independiente, y la más importante de la piedad, un ingrediente de la relación personal con Dios al que otros escritores no concedieron más que una importancia secundaria. Procediendo así, la grandeza del Dios inconcebible, la maravillosa heterogeneidad de su naturaleza, se toman tan en serio como en el contexto del temor de Dios; pero la afirmación de esa grandeza en un movimiento vivo del corazón *implica aquí la entrega voluntaria de un yo que es consciente del alcance de su decisión,* llevando de este modo a su plenitud aquella actitud vital y personal frente al dinamismo de la voluntad divina que era ya una realidad en la vivencia del temor.

Ver en esta llamativa imagen de la decisión de fe, que se basa en la promesa divina y toma así conciencia de un camino nuevo para un país desconocido, simplemente la continuación y confirmación de una actitud de confianza ya existente significa, clarísimamente, rebajar su importancia[42]. El uso característico del perfecto con el wau copulativo para introducir el movimiento de la fe indica ya la presencia de un elemento nuevo[43] que no puede incorporarse, como un momento más, dentro de un *continuum.* La clara relación de la fe con la promesa divina, con la que Abrahán se encuentra precisamente cuando está a punto de desviarse del verdadero significado de su vida, imprime aún más a la conducta del patriarca ese carácter de giro decisivo en su historia: se le revela una nueva comprensión de la acción de Dios y de su propia posición. Hablar aquí de un simple reforzamiento de una fe anterior de Abrahán es desconocer la importancia de este elemento dentro de la estructura temática de la obra del historiador. Abrahán opta por decir sí al nuevo estado de cosas que se le ofrece en la promesa y por fundamentar toda su vida ulterior sobre esa base.

Se da así un paso importante hacia una nueva dimensión de la piedad individual, como manifiesta la equiparación de la fe con la *ṣᵉdāqāh,* es decir, con la conducta justa para con el Dios que regala al hombre con su compañía. La justificación por boca del sacerdote, que en nombre de Yahvé declara agradable a Dios al que cumple un deber cultual[44],

[42] Así M. Buber, *Zwei Glaubensweisen,* 1950.

[43] Cf. los pasajes similares (Jos 9, 12; Jue 5, 26; 1 Re 24, 14; Is 22, 14; Gn 21, 25) y sobre toda esta cuestión, G. Schrenk, *Martin Bubers Beurteilung des Paulus in seiner Schrift "Zwei Glaubensweisen"*, en "Judaica" VIII (1952) 1ss, y Th. C. Vriezen, *Geloven en Vertrouwen,* 1959.

[44] A este punto ha dedicado especial atención G. von Rad, a la vista de las fórmulas sacerdotales de aceptación del Levítico (sobre este tema cf. R.

se saca de sus rígidos límites cultuales para trasladarse a la íntima relación interior del hombre con su Dios; en ella no es un intermediario humano, sino Yahvé mismo quien *reconoce ahora la conducta ajustada a la alianza.* No es que, como se ha afirmado equivocadamente[45], Dios recompense debidamente la obra de fe (está claro que al historiador no le interesa en absoluto si Abrahán experimenta o no algo de la decisión divina), sino que la relación de fe en sí misma se interpreta como el justo cumplimiento de la comunión de alianza por parte del hombre. Así la alianza, de la que el pueblo de Israel participa en cumplimiento de la promesa de Abrahán, encuentra su vitalidad más esencial no en los actos de culto, sino en la actitud consciente espiritual de los miembros de la comunidad de alianza frente a la promesa del fundador de la misma. Las fórmulas cultuales de justificación son, por tanto, nuevos modos de expresar un proceso espiritual.

A pesar de todo está lejos de la intención del Elohísta sustituir el temor de Dios por la fe, ya que para él, como demuestra sobre todo Gn 22, es totalmente evidente el aspecto de osada confianza que opera también en el temor humano. En cuanto actitud referida a un objeto, la fe presenta, claramente, el *carácter de un acto individual* por el que el hombre actualiza en una situación determinada su relación con Dios, pero sin abarcar, como el temor de Dios, su actitud permanente frente a él. En este sentido fue *el profeta Isaías* quien dio el paso definitivo.

2. Tampoco para Isaías resultaba cosa extraña utilizar el concepto de temor para describir la correcta relación con Dios: refiriéndose tanto a su persona[46] o al pueblo[47] como al futuro rey salvador[48], describe la actitud correcta ante Dios como temor y temblor. Más aún, el hecho de que en su imagen de Dios predominaran los rasgos de la grandeza suprema y la santidad devoradora era especialmente favorable para hacer hincapié en el temor, como sentimiento de la propia nulidad, y en la soberbia, como su inversión insensata. Pero, además, los estímulos externos e internos que explican la especial posición del Elohísta aparecen aumentados en el caso de Isaías, llevándole a *una nueva formulación de*

Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift,* 1954) y de Ez 18, en su artículo *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit,* ThLZ, 1951, páginas 129ss.

[45] Cf. H. Holzinger, *Genesis,* 1898, *ad locum.*

[46] 6, 5; 8, 12s.

[47] 29, 13; 32, 11, y cf. también la forma en que el profeta censura como una perversión del verdadero temor de Dios la actitud petulante de desprecio, que es descrita como rechazo de la profecía, ultraje a la palabra, olvido de la obra de Yahvé y desviación orgullosa: 5, 12.24; 9, 8.12; 22, 11; 28, 9.14; 30, 9.

[48] 11, 2.

la actitud total del hombre para con Dios. Iniciado cien años antes, el proceso de división de la comunidad nacional se ve ahora acentuado por la predicación profética, con la consiguiente intensificación del sentido de responsabilidad del individuo. Comienza a aflorar, al mismo tiempo, en el terreno político esa constelación de fuerzas por las que los Estados sirios se convertirían en juguete de las potencias mundiales, con el resultado de que las pretensiones israelitas, de origen religioso, a gozar de un puesto privilegiado entre las naciones parecía llamada al fracaso ante la fuerza bruta de los grandes Imperios. En tales circunstancias *la cuestión del control divino de la historia universal* se hizo candente y, dada la situación universal que se venía encima, se convirtió en piedra de toque de la seguridad de los creyentes en el poder y los propósitos de un Dios aparentemente inactivo y alejado de su pueblo. La certeza con que el profeta habló desde un principio de un juicio inmisericorde del pueblo y del Estado convirtió esa cuestión en un enigma insoluble: estaba fuera del alcance humano romper el cerco férreo de destrucción con que Dios tenía rodeado a su pueblo. Por eso la llamada a la fe que hace Isaías en tal situación no puede equipararse a la ilusa pretensión de un consuelo barato, como si quisiera convencer de que no va todo tan mal, porque, si se sigue teniendo fe en el futuro, sin pánicos y con prudencia, las cosas saldrán bien. El profeta no cierra sus ojos en ningún momento a la certeza de que la catástrofe se aproxima. Si, a pesar de todo, había de ser posible una esperanza, sería admitiendo la paradoja de que el mismo Dios que juzgaba era el salvador, de que el Dios que mata da a la vez vida, de que el Dios que hunde hasta el abismo es el que vuelve a levantar. Ahora bien, esa paradoja sólo puede admitirse si Dios mismo proporciona una base firme para ello. E Isaías, por cierto, había participado de esa evidencia cuando en el momento de su vocación experimentó a la vez el perdón y el miedo mortal: entonces comprendió él que el Dios santo desciende de su trascendencia inaccesible hasta rebajarse a la altura del hombre perdido para absolverlo y tomarlo a su servicio. *La antinomia ininteligible para la mente humana —a saber, que el implacablemente justo, santo y puro regala vida y perdón precisamente en y por medio de la ejecución de su juicio, es más, de que no hay otro camino para llegar a él que el que pasa por la muerte— es un elemento fundamental de la revelación de Dios a Isaías.* Y es en este elemento donde hunde sus raíces eso que el profeta llama fe: arrojarse confiado en unas manos que llegan al hombre desde el abismo de la muerte. *Siempre que Isaías incita a la fe sabe que tanto él como sus oyentes se hallan emplazados ante el Dios airado y, sin embargo, generoso.* Ese Dios rompe por su promesa concreta la oscuridad cerrada de la situación histórica, hasta el punto de que el hombre pueda verlo y decir un sí

libre desde lo más profundo de su alma a la oferta que él le hace. Así, al rey Ajaz se le ofrece la promesa de la destrucción de sus enemigos y, como parece que eso no le basta, se le ofrece un signo milagroso del cielo o del mundo inferior, como punto de partida para una confesión valerosa de Yahvé[49]; e igualmente la revelación divina del futuro en claras intimaciones de juicio o salvación es, tanto para el mismo profeta[50] como para el rey Ezequías y los políticos que dirigen al pueblo[51], un auxilio que Dios presta y que puede y debe inflamar el coraje necesario para la osadía de la fe. De nada sirve recurrir a las garantías anteriores de la relación con Dios ofrecidas por el dogma de la elección y su presentación cultual; el individuo se ve llamado a abandonar la protección que le vendría de ese campo, para en una libre entrega, dentro de su situación histórica específica, decir sí a la nueva e inesperada voluntad divina[52]. Sólo la convicción de seguir una vocación divina y *estar sostenido por el mismo Dios capacita al hombre para trascender todas las posibilidades humanas* con vistas a seguir con el misterioso Dios del universo los accidentados caminos por los que él marcha en la historia.

Este sentimiento de amparo en la acción providente de Dios es lo que da a la fe *esa mezcla característica de actividad y pasividad,* que al análisis de la razón resulta siempre incomprensible y contradictoria. En efecto, por una parte, la respuesta de fe al ofrecimiento divino significa, indudablemente, entrar en una cierta pasividad, que implica el reconocimiento de la propia impotencia y la renuncia a valerse uno por sus propias fuerzas y artes. No en vano la exigencia de la fe comporta frecuentemente la exhortación a mantenerse tranquilos[53] y a dar descanso a las capas cansadas del pueblo, es decir, a las oprimidas y explotadas[54]. Pero, por otra parte, entraña una vigorosa actividad espiritual y el afrontamiento de riesgos audaces: no es sólo que la fe, en cuanto decisión personal a favor de la revelación ofrecida y resistencia consciente a los contraargumentos de la razón y las amenazas de la realidad, exija considerables esfuerzos a las energías interiores del hombre, sino que además la renuncia a toda actividad política exterior que se sugiere a un

[49] Is 7, 4ss.11.
[50] Is 8, 1s.17.
[51] Is 28-31; 37, 6.21ss.
[52] También en este punto se demuestra imposible el intento de Buber de interpretar la fe veterotestamentaria como una forma de existencia, en contraste con la fe del Nuevo Testamento.
[53] *haṣquet* Is 7, 4; y además, *nahat* Is 30, 15. Cf. también Is 8, 13-15, donde el mismo profeta es precavido en contra de toda intervención denodada.
[54] Is 28, 12.

Ajaz y a un Ezequías y el permanecer a la defensiva sin aliados exigen un valor capaz incluso del sacrificio último en una situación aparentemente sin esperanzas y que está íntimamente relacionado con el reconocimiento de las exigencias sociales de Yahvé, cuyo cumplimiento es impensable lógicamente sin sacrificios y sin renunciar a las propias ventajas. Este carácter activo de la fe queda plasmado de la forma más vigorosa en la conducta del profeta mismo, el cual, mientras ha de olvidar toda idea de actuar por sus propios medios, entregado a una fe esperanzada[55], tiene que demostrar la obediencia de la fe interviniendo y luchando constantemente por la causa de su Dios. Como la fe no proviene de una buena disposición subjetiva del hombre, sino de que Dios hace valer sus derechos, implica una colaboración y obediencia plenas con respecto a Dios.

Esa misma confianza se expresa también claramente en el hecho de que la fe implica *la condena de la anterior orientación equivocada de la propia vida.* No en vano Isaías contrapone la confianza en Dios con la falsa confianza en las realidades terrenas y palpables, enjuiciando esa conducta equivocada como parte de la oposición entre carne y espíritu, entre la energía vital divina, eterna, y la energía humana, perecedera[56], que abarca toda la vida. Por tanto, la auténtica confianza lleva consigo, como compañera inseparable, la *conversión*[57], que es precisamente lo que la diferencia de toda euforia emocional. La energía con que Isaías reconoce y proclama a Yahvé como al santo de Israel introduce en la fe, que tiene por objeto a ese Dios, el *elemento de la humildad penitente.* La fe no ignora el pecado y el juicio, sino que reconoce su realidad y su superación por obra del mismo Dios. En este sentido apunta claramente hacia la justificación por la fe del Nuevo Testamento.

Así pues, la fe, en cuanto que pone toda la vida individual en manos de la realidad divina que juzga y salva, hace prácticamente que el *individuo reconozca la soberanía exclusiva* de Yahvé, cumpliendo así la exigencia fundamental del yahvismo desde el punto de vista de la deci-

[55] Is8, 11ss; 16ss.
[56] Is 30, 12; 31, 1.3.
[57] Is 30, 15. Cf. al respecto E. K. Dietrich, *Die Umkehr im AT und im Judentum,* 1936, pp. 64ss. De todos modos, es verdad que la importancia del vocablo *šūb* para Isaías en este contexto se ha exagerado bastante: aparte del lugar citado, sólo se le puede atribuir con certeza 9, 12, donde *šūb,* al ser sinónimo de "informarse de Dios", significa hacer un primer giro hacia él, prestarle atención por primera vez, y por tanto, no implica una conversión en sentido pleno. 6, 10 es de traducción dudosa: a no ser que uno quiera traducir por la forma adverbial "de nuevo, otra vez", el sentido es el de apartarse del anterior desprecio de Yahvé, o sea, predominantemente negativo.

sión personal, exigencia que anteriormente había encontrado su mejor apoyo en el temor de Dios nacido del sentido de solidaridad del pueblo de Dios. El modo en que Isaías utiliza deliberadamente *la fe como término que abarca toda la relación entre Dios y el hombre* aparece con plena evidencia en el empleo absoluto, sin complemento, de la palabra *he'emīn* en 7, 9 y 28, 16, con la que forma un curioso paralelo la utilización, también absoluta, del neologismo *biṭḥāh* en 30, 15. La relación con Dios que tales términos significan tiene para la existencia humana una importancia verdaderamente decisiva, como indica el célebre juego de palabras de 7, 9, donde el crecer y estar firme se expresan con formas de la misma raíz; igualmente en 30, 15 la *gebūrāh,* entendida como la capacidad de autoafirmación en el torbellino de los acontecimientos del universo, se equipara con la confianza. De ahí que, si está claro que el acto de fe exige ser puesto en práctica constantemente, *he'emīn significa una actitud espiritual total,* que define absolutamente la relación del individuo con Dios[58]. Cabría describirla como la *trinchera del hombre en su relación con Dios,* el único lugar donde, en medio de la gran catástrofe cósmica, cuando la colisión entre Dios y el mundo se desencadena con toda su fuerza destructora, puede el hombre conservar, atacando y defendiendo, su conexión con el mundo de la eternidad.

Esta concepción totalizante de la fe deja también su sello en *las demás palabras utilizadas por Isaías para indicar la relación del hombre con Dios*[59]. Y así *bāṭaḥ,* de describir el estado de seguridad, pasa a significar la relación con Dios, caracterizada por el fiarse de y edificar sobre su promesa, sometiéndose, mediante la renuncia a buscar la seguridad en uno mismo, a la guía del único que es poderoso, y en el que se encuentran fuerzas sobrehumanas[60]. También *ḥāsāh,* "buscar refugio", adquiere mayor profundidad, expresando la osadía de la libre confianza[61]. E igualmente *qiwāh*[62] se convierte en una expresión extraordinariamente viva, no sólo, como en otros lugares, del *estado* de espera en tensión, sino también de la ὑπομονή, es decir, de esa terca persistencia en esperar las promesas que, sean cuales fueren los obstáculos en contra, se cumplirán y permitirán a la fe pronunciar su "a pesar de todo" por desesperadas que puedan ser las apariencias. De esta forma la relación de fe domina, como un movimiento dinámico, los lazos del creyente con su Dios.

[58] Weiser da esta atrayente definición: "Para Isaías fe es la forma especial de existencia del hombre ligado a Dios" (*Glauben im AT,* p. 93, nota 40). Pero habría que preguntarse si en tal definición el elemento dinámico de la fe no queda desplazado frente al óntico.

[59] Así lo ha señalado acertadamente Weiser en las obras citadas.

[60] Is 30, 15.

[61] Is 14, 32.

[62] Is 8, 17 (en conexión con *ḥikkāh*).

3. El camino así abierto al individuo para tener seguridad en su Dios frente a los problemas planteados por los avatares históricos en que se veía inmerso el destino de Israel, se demostró una y otra vez capaz de dar solución a los problemas y dudas que se amontonaban sobre los hombres, y fue encontrando en los distintos momentos *nuevas y peculiares formas de expresión* que traducían en palabras la experiencia personal vivida. En el siglo siguiente, en el que el Imperio asirio alcanza la cúspide de su poder, los jefes espirituales presentarán la relación de fe con Dios como firme baluarte contra el mundo de las apariencias. Ahí se fundamentó su fuerza para superar el reto que los habría hundido, a la vista de la esclavitud del pueblo en lo exterior y de su desintegración interna. Ciertamente, la arrogante autoafirmación de la fuerza bruta en los asuntos internacionales, que parecía desmentir la esperanza de Isaías en la soberanía universal del Dios de Israel, hizo que para *Habacuc* la providencia divina se convirtiera en un enigma que le obligaba a plantearse las penosas preguntas: "¿hasta cuándo?" y "¿por qué?"[63]. Pero la respuesta divina que se le dio[64], y que ponía de manifiesto el próximo final inexorable de todo orgullo humano, acaba con una advertencia que señala la *'emūnāh* como fuente de una vida indestructible; en el contexto concreto se alude evidentemente a la actitud religiosa de inquebrantable confianza, es decir, a la fe[65]: "Resiste en paciencia, pues ella (la revelación) está para llegar y no falla. Mira, el altanero no es capaz de conservar su vida[66], pero ¡el justo vive de su fe!" Frente a quienes, fiándose de las apariencias, se ríen de la fe como de una esperanza sin final ni sentido, se señala aquí *el significado profundamente existencial de la actitud de la fe*: por tomar en serio la palabra de la revelación divina y establecer así unos vínculos reales con el Señor de toda vida, la fe se presenta como fuente inagotable de energía vital. Y es que el Dios, a cuyas pretensiones de soberanía exclusiva sobre el mundo y el tiempo se somete la fe, responde a su vez declarándola justa, es decir, conforme con la relación de la alianza. Así, en su forma de interpretar la fe, Habacuc conjuga el testimonio del Elohísta con el de Isaías para decir que *la actitud interior correcta frente al orden divino conseguida en la fe es la única base de la existencia del pueblo de la alianza,* porque, frente a la ruina de toda grandeza y poder

[63] Hab 1, 2s.13.

[64] Hab 2, 2-4.

[65] Así también Th. C. Vriezen, *Geloven en Vertrouwen,* 1959, p. 16.

[66] Esta traducción adopta la idea de E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch,* 1930[2.3], *ad locum.*

humanos, esta actividad se da cuenta de que se le ha concedido una vida trascendente.

La misma palabra parece utilizarla *Jeremías* en un sentido más ético cuando sitúa en paralelo la búsqueda de la *'emūnāh* y la conducta recta (5, 1) y la contrapone a la hipocresía mentirosa (5, 2s)[67], de modo que lo mejor sería traducirla por "sinceridad", "veracidad". Pero es de notar la amplitud que la palabra tiene tanto aquí como en 7, 28, hasta el punto de que puede servir para resumir la actitud recta ante Dios, algo cuya ausencia basta para justificar la sentencia final de rechazo. Esto puede estar influenciado por el uso absoluto del término en Isaías. Dada la concepción total que Jeremías tiene de la relación del hombre con Dios[68], se explica mejor su preferencia por el uso del nifal del verbo. Jeremías emplea también el término *bṭḥ,* en el sentido de confianza creyente, para designar la relación entera del creyente con Yahvé (39, 18).

Sofonías, en cambio, caracteriza como confianza creyente la actitud correcta para con Dios tanto en sentido positivo como negativo. Los pecados de Jerusalén pueden resumirse en que no confió en Yahvé, ni se acercó a su Dios. Por otra parte, el humilde y pequeño pueblo sobre el que Yahvé derrama su gracia estará formado por los que buscarán refugio en el nombre de Yahvé y han aprendido a no gloriarse en sus propias fuerzas[69]. Para él, por tanto, la fe incluye la conversión humilde que se aparta de todo poder terrenal y venera en Yahvé al único poderoso[70]. Pero hay, además, una estrecha conexión con la pureza moral expresada en la obediencia a los preceptos divinos, indicando así que la fe es también la fuerza decisiva de la vida moral[71]. Por consiguiente, los efectos de la actitud de fe llegan a toda la vida —idea que se encuentra ya en Isaías— y se ponen en clara y deliberada relación con la *renovación ética.* Por esta nueva unión con la voluntad divina constituye la fe el único fundamento auténtico de la existencia del pueblo.

El *Deuteroisaías,* a su vez, toma la palabra fe como lema programático, aunque de modo peculiar, utilizando una forma de la raíz *qwh*[72] para resaltar *el aspecto de espera tenaz y tensa que caracteriza la osadía de la fe;* efectivamente, ahora la situación del pueblo en el exilio acusa el peso de fuertes desilusiones, que amenaza con llevar a muchos a dudar de la fidelidad de Dios: "¡Mi camino no lo conoce Yahvé y Dios no se cuida de mi derecho!" Pero también en este momento Dios mismo,

[67] Sobre el texto cf. B. Duhm, *Jeremia,* ad locum.
[68] Cf. pp. 297ss.
[69] Sof 3, 2; 3, 11s.
[70] Cf. también Sof 2, 3.
[71] 3, 2a.3ss.13.
[72] *qōwē yhwh,* "los que esperan en Yahvé", Is 40, 31; 49, 23.

con la promesa de la liberación que está para llegar con Cristo, tiende a los suyos su mano auxiliadora para animarlos a un valiente acto de fe y hacerlos así testigos de los hechos potentes de Yahvé y de su portentoso auxilio único[73]. Porque esta espera en la fe está centrada en el "Dios potente y rico en poder", es capaz de liberar, justamente bajo la presión de grandes adversidades, energías impensadas, que trascienden la aparente situación de desesperanza. La metáfora de las alas del águila entra dentro del lenguaje religioso como el más bello símbolo de la fuerza de la fe que eleva al hombre hasta Dios, recalcando, de acuerdo con los testimonios que hemos visto anteriormente, la diferencia radical entre la esperanza tranquila que se apoya en la promesa divina y la tensión nacida de una impaciencia febril. Pero la prueba más convincente de la verdad de esta sublime enseñanza la dio el profeta mismo cuando, precisamente tras haber visto que con la conquista de Babilonia por los persas su profecía parecía no cumplirse y que la demora del permiso de repatriación sometía a los exiliados a una dura prueba, regala a su pueblo con ese canto de tranquila confianza en el amor de Dios que todo lo supera, conservado en Is 49-55. Es más, incluso para las naciones paganas, la verdadera relación con Dios que pueda tener conciencia de su revelación se traduce en esperanza en Dios mismo[74]. Siguiendo al profeta, uno de sus discípulos exhorta a los hombres a que, según el ejemplo del siervo de Dios, busquen una base firme, en medio del torbellino de las circunstancias, en la confianza sin reservas en el Dios que juzga[75]. También el lema de 57, 13, donde, en contra de las pretensiones de los habitantes de Judá corrompidos por el paganismo, se promete la posesión de la tierra a los que buscan su refugio en Yahvé[76], es decir, a los exiliados que retornan en la fe, guarda relaciones muy estrechas con el profeta del exilio, volviendo a poner ante los ojos del débil grupo de los que vuelven la fuente de donde su vida puede sacar fuerza invencible.

4. El vigoroso influjo de la predicación isaiana de la fe se manifiesta, casi con más fuerza que en los testimonios individuales que acabamos de recorrer, en otros pasajes donde a pesar de no aparecer explícitamente el término fe, es ella la que define la actitud toda del hombre. Así por ejemplo, *la invitación que hace Ezequiel* a los hombres piadosos de su época, desesperados, para que aprovechen la oferta de gracia de su Dios y vuelvan a entregar sus vidas en respuesta al Dios que da

[73] Is 42, 18ss; 43, 10ss; 44, 21s; 48, 1ss; 49, 23; 50, 10; cf. 51, 5.
[74] Is 42, 4 *yḥl;* 51, 5 combinado con *qwh.*
[75] Is 50, 10, donde *bṭḥ* está vigorizado por el resto *smk,* "apoyarse en", en íntima relación con el temor de Dios.
[76] Aquí *ḥsh* reemplaza a *h'mn.*

vida [77], no puede separarse de una actitud de fe confiada, como tampoco es ajeno a esta actitud el hecho de que el mismo profeta rechace que se construya un templo en país extranjero, porque para él la continuación de la historia de salvación seguía estando en Jerusalén [78]. Con su visión de la vivificación de los huesos de los muertos por el espíritu de Dios [79] levanta un monumento impresionante a la fe que, por hallarse en total y absoluta dependencia de Dios, no reconoce límites a su poder salvador. Por eso, en último término, el trabajo de este vigoroso predicador de la penitencia, cuya llamada al individuo se resume en la palabra conversión (*šūb*) mejor que en la de fe, se apoya en esa actitud de suprema responsabilidad personal que toma en serio la promesa divina. Y precisamente para eso había preparado el camino Isaías con su llamada a la fe.

Por otra parte, ni *la visión de la historia, ni la enseñanza de la ley de la escuela sacerdotal* pueden disimular la influencia que sobre ellas ejerce la idea de fe, aun cuando en un primer momento el hecho de que su interés principal se centre en el cumplimiento obediente de la ley pueda hacer creer lo contrario. Ya la misma reelaboración del concepto de alianza, donde la relación jurídica se ve sustituida por otra de pura gracia que se supone iniciada con la alianza abrahamítica, delata una actitud frente a la ley que dista mucho de la idea de que la vinculación del hombre a Dios pueda realizarse por sus obras piadosas [80]. Dentro de este esquema de la historia la función de la ley consiste en capacitar a todo el pueblo para apropiarse la alianza de Abrahán y dar realidad externa a la promesa de alianza por la que Yahvé se declara el Dios de Israel; de este modo queda la ley totalmente subordinada al *b^{e}rīt*. Y, por otro lado, la trasposición de la alianza sinaítica a la abrahamítica pone de manifiesto con claridad inconfundible la intención de Dios de crear entre él y el hombre una relación verdaderamente personal. Efectivamente, las grandes promesas de la alianza, en las que está el verdadero contenido de la misma y que su signo, la circuncisión, no hace más que reforzar, sólo pueden aceptarse y apropiarse mediante la fe en el Dios oculto, que se revela en su palabra. En el pequeño detalle de que Abrahán dude en un primer momento de la posibilidad de tener un hijo de Sara a pesar de que ahí está el objetivo al que se dirige toda la alianza, poniéndola en peligro por su deseo de transferirla a Ismael [81], se indica con fuerza que el contenido de la alianza no puede hacerse

[77] Ez 18; cf. p. 170 y cap. XXIII, VI: "Pecado y mal".
[78] Ez 20, 40ss.
[79] Ez 37.
[80] Cf. I, pp. 51s.
[81] Gn 17, 16s.

realidad más que por la total entrega del hombre a Dios en una relación de confianza personal. Así, *la realización obediente de la circuncisión reviste el carácter de un acto de fe* por el que Abrahán, en contra de la razón y de las apariencias, responde afirmativamente a la iniciativa divina tal y como se le presenta [82]. El mismo tema, que quizás en la forma original de P está reforzado por el mandato dado por Dios a Abrahán de emigrar, lo encontramos ya antes en la conclusión de la alianza con Noé: el mandato de subir al arca con la mujer y los hijos [83], que se añade a la promesa de la alianza, presupone como condición necesaria del *b^{e}rīt* la fe y la obediencia. Y también luego, en el proceso de apropiación de la alianza abrahamítica por parte de Israel, tiene su papel esa misma idea, ya que el cumplimiento de la promesa de la alianza mediante la liberación del pueblo de Egipto, su conducción milagrosa por el desierto, la construcción de la morada de Dios en medio del pueblo y la conquista de la tierra prometida —hechos todos por los que Yahvé se revela como Dios del pueblo— se apoya en todo momento, como condición previa, en el concurso de la fe del pueblo; el rechazo de su parte, aunque no invalida la alianza, porque ésta reposa exclusivamente en la iniciativa soberana de Dios, atrae el castigo divino sobre la comunidad y sobre sus jefes, Moisés y Aarón, y excluye del disfrute de los bienes de salvación prometidos [84]. Tenemos, pues, que todo *el proceso de realización de la salvación por medio de la alianza y de la ley está comprendido en la dialéctica de la relación de fe.* La institución soberana del orden de salvación por parte del Dios trascendente no se parece en nada al ejercicio de un poder tirano indiferente al asentimiento interior del hombre, sino que representa el acto de autotestimonio de una fidelidad eterna que busca una viva comunión personal y en cuyo designio soberano hunde sus raíces la salvación humana.

Coincide con lo dicho el hecho de que incluso en la *enseñanza de la* ley no centre el Sacerdotal su atención principal en la legalidad externa, sino en la obediencia que fluye del asentimiento interior al orden divino de salvación. De ello dan testimonio la forma en que, dentro de la ley, se coloca la conducta para con el prójimo bajo la norma del amor [85] y, dentro del culto, el empeño central es de la expiación, que aparta al hombre de toda confianza en sus propias obras llevándolo una actitud de confianza personal en su Dios, porque su consecución depende total-

[82] Cf. la correspondiente insistencia en la fe de Abrahán en Neh 9, 8.
[83] Gn 6, 8.
[84] Ex 6, 9.12; Nm 13s; 20, 12.
[85] Cf. I, p. 85.

mente de la absoluta autoridad de Dios, que es el que ha instituido la expiación [86].

Así, tanto en el esquema sacerdotal de la historia como en su enseñanza práctica de la ley, todo el material de la tradición se somete a una transformación característica de acuerdo con la idea profética de fe. Cierto que eso queda muchas veces disimulado porque se siguen utilizando las viejas fórmulas, las cuales resaltan como motivo del cumplimiento de la ley el temor de Dios [87] y cuadran perfectamente con el notable relieve que tiene la santidad en la imagen sacerdotal de Dios. A pesar de todo, lo verdaderamente decisivo en esta relación personal con Dios por el sometimiento obediente a la ley no es ya el temor, sino la fe. De este modo se pone de manifiesto el dinamismo interior propio de la interpretación sacerdotal del mundo y de la historia. No se apoya ésta en deducciones racionales de datos empíricos, se refieran éstos al culto del templo o al orden de la naturaleza, sino que su verdadero fundamento está en una comprensión de fe de la realidad, comprensión que saca de la afirmación confiada de la comunicación de Dios a su pueblo las energías suficientes para mantener y defender sin miedos, aunque todo el mundo lo contradiga, el mensaje de la soberanía ilimitada de Yahvé. Por consiguiente, para el sacerdote el punto de partida de la fe es distinto que para el profeta: para aquél se trata de la promesa de alianza del rey divino que se hace presente en la ley; para éste, de la promesa proyectada hacia el futuro del conductor oculto de la historia. Pero en ambos casos el movimiento interior del corazón, afirmando un designio que se presenta en una u otra forma, es esencialmente el mismo. Para los dos se trata de tener seguridad en ese Dios oculto, al que el Documento Sacerdotal reserva el título de santo con la misma exclusividad que Isaías.

III. El amor a Dios

Casi al mismo tiempo que la reelaboración de la relación personal con Dios bajo el lema de la fe, nos encontramos con *otra reestructuración de la idea del temor mediante la predicación del amor a Dios* por obra de tres personalidades bien definidas: Oseas, Jeremías y el autor del Deuteronomio. También en este caso es la vitalidad de la relación personal directa del individuo con Dios la que por su propia necesidad intrínseca rompe los moldes del concepto tradicional de temor de Dios,

[86] Cf. I, pp. 148ss.
[87] Lv 19, 14.30.32; 25, 17.36.43; 26, 2; Nm 4, 18-20; 17, 27s.

no era ya capaz de contener en su seno las nuevas formas que se habían desarrollado a partir de él [88].

Internamente, la aparición de esta nueva forma de relación con Dios había estado preparada por la especial vinculación existente entre el temor de Dios y la autoridad de sus ordenanzas de vida humana. En este contexto podía pasar a un segundo plano el misterio, adorado con temor, de la heterogeneidad numinosa de la divinidad para resaltar su fiel interés por la vida del pueblo de la alianza, despertando así la confianza en su misericordia [89]. Ahora la santidad terrorífica se manifiesta con celo, *qin'ah,* que no permite al objeto de su elección ningún tipo de relación con otros poderes, ya que su incomparable majestad excluye que su influencia se vea ensombrecida por cualquier otro rival. Por tanto, la atención *se centra ahora en la prueba palpable del propósito divino de comunión,* y éste es el que, dentro del temor de Dios, hace nacer la alegría por el goce de sus beneficios, la gratitud por la gracia inmerecida y el orgullo por un privilegio gratuito.

Pero todas esas motivaciones se resumen en un singular sentimiento de vasallaje interior en el momento en que en la elección y la conclusión de una alianza por parte de Dios se reconoce la revelación de un poder de vida sobrenatural y totalmente milagroso por el que Dios se rebaja en una medida inconcebible para la mente humana, mostrando a los que estaban perdidos y habían incurrido en su ira el camino de vuelta a su comunión. Así *Oseas,* que es el primero en descubrir el amor incansable de su Dios actuando en la historia del pueblo, puede describir la verdadera relación con Dios desde el lado del hombre como *la manifestación práctica de un sentido directo de mutua pertenencia interior* que domina toda la existencia y empuja a una entrega sin reservas, mucho más allá del simple cumplimiento de unas obligaciones reconocidas por reflexión racional. Merece la pena advertir que en este contexto no elige el profeta la raíz utilizada para expresar el amor humano (*'hb*); esta raíz suéle reservarla para indicar la perversión en la búsqueda de Dios, la satisfacción del instinto religioso natural en las impurezas sin freno de los santuarios inficionados por el culto a Baal [90]. En su lugar prefiere hablar el profeta del *conocimiento de Dios,* expresión con la que no se refiere, naturalmente, a un conocimiento teórico de la naturaleza y voluntad divinas, sino a la aplicación práctica de una relación de amor y de confianza, que encuentra su mejor prototipo en las relaciones

[88] Cf. C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament. Étude d'une racine,* 1957.
[89] Cf. pp. 276s.
[90] Os 3, 1b; 4, 18; 8, 9; 9, 1; las divinidades locales son llamadas *m^{e}'ah^{a}bīm* en el sentido peyorativo de amantes: 2, 7.9.12.14s; 9, 10.

de una buena esposa con su marido. No quiere esto decir que siempre que hable del conocimiento de Dios tenga Oseas ante sus ojos la relación matrimonial.

En cuanto que es también experiencia y reconocimiento de la acción auxiliadora de Yahvé, que debe llevar a la obediencia y la confianza, el conocimiento de Dios —cuya falta es para el profeta la principal razón del juicio futuro— implica un carácter noético bien marcado, pudiendo designar el hecho de entrar en conocimiento de una persona mediante trato y roce, tal como se suele emplear referido a las realidades de la vida cotidiana[91]. Pero, en cualquier caso, no significa el conocimiento contemplativo del sabio, sino un conocimiento que implica siempre cierta relación interior con el conocido: de parte del hombre, entrega y obediencia; de la de Dios, solicitud y elección. Equivale así al sentido que *yd'* tiene en otros pasajes donde significa la relación entre personas que mantienen lazos estrechos[92]. Sea lo que fuere, en el caso de Oseas no se puede perder de vista que la significativa historia de su matrimonio al principio de su mensaje, por medio de la cual le concedió Yahvé una nueva comprensión de la relación de Dios con Israel, da a la palabra *yd'* ese tono más cálido de relaciones íntimas aun cuando no se habla directamente del matrimonio[93]. Aplicado a la relación con Dios, el término se refiere, sin lugar a dudas, *a la respuesta de amor y de entrega confiada* exigida por un amor de Dios inmerecido, y no a un simple afecto caprichoso e instintivo. Porque Dios "conoce" a su pueblo, es decir,

[91] Aquí está lo justificado de la protesta de H. W. Wolff contra el intento de reducir el significado de *yd'* a algo puramente sentimental (Ev. Th. 12 [1952] 533ss). Mas, por otra parte, su propia interpretación —el conocimiento de Dios que le viene al sacerdote por la tradición cultual y que él ha de transmitir al pueblo— no da justa cuenta del profundo movimiento interior que vincula a este conocimiento con su objeto, y en virtud del cual no puede alcanzar su propia plenitud más que cuando se convierte en conocimiento concretado en la acción. Cf. al respecto el amplio estudio de W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel,* 1954.

[92] Cf. E. Baumann, *yd' und seine Derivate,* ZAW 1908, pp. 22ss y 110ss. Con él coincide ampliamente G. J. Botterweck, *"Gott erkennen" im Sprachgebrauch des AT,* 1951, el cual, sin embargo, por su insistencia en el "conocimiento práctico de Dios" y la "comunión religiosa con Dios", a veces llega a equipararlo con el "cumplimiento de los deberes morales-religiosos" (p. 45). Haría falta una mejor distinción de los conceptos, aparte de que para explicar nuestro término rechaza toda referencia a la comunidad matrimonial.

[93] Negarse a aceptar la existencia de esta conexión (H. W. Wolff, *op. cit.,* pp. 537s) es cerrar los ojos a la influencia de esta experiencia básica del profeta, y no puede mantenerse. Hay que contar con que, por supuesto, la insistencia en ella varía dentro del mensaje del profeta, sobre todo tratándose de una personalidad tan sensible.

tiene con él una relación permanente de estrechísimo y mutuo compromiso, puede y debe este pueblo acogerlo a él en el "conocimiento", es decir, en un afecto amoroso que lleva a la demostración constante de fidelidad y bondad. El *tēda'*, "debes conocer", que se dice al pueblo, tiene su fundamento en el *'ᵃnī y'ᵉda'tīkā,* "Yo te he conocido" (13, 4s)[94] anterior. Ninguna otra expresión podría recordar con más fuerza la alianza hecha por Dios[95], que se apoya en el amor antecedente del mismo Dios, dejando a la vez el concepto lejano a todo sentido jurídico e insertándolo en la esfera de la confianza moral. Por eso, no es nada disparatado que precisamente en este contexto se dé importancia en más de una ocasión *al recuerdo de la ley de Yahvé y a su menosprecio*[96]; es en la ley donde encuentra expresión la elección de Yahvé, por la que reclama a Israel para sí únicamente. La afirmación de esta elección, nacida de un afecto anterior, debe demostrarla Israel tomando en serio las pretensiones de propiedad en ella presentes, viviendo en amor de alianza y fidelidad, *ḥesed* y *'ᵉmūnāh* (dos términos que de buena gana cita Oseas en conexión con el conocimiento de Yahvé[97], y no como algo añadido, sino como la prueba externa de una plena pertenencia mutua interior). Lo opuesto es el olvido de Yahvé[98] que Oseas detecta con toda claridad en la historia, tanto pasada como presente, de su pueblo. No quiere referirse esta expresión a que se borre un conocimiento anterior, sino a lanzar por la borda una situación de hecho bien conocida, una relación vital cuyas exigencias se consideran pesadas y que el hombre piensa poder eludir orgullosamente. Pero la liberación así pretendida acaba convirtiéndose en esclavitud al instinto desenfrenado del amor, en fornicación con los baales. Con una total incomprensión de lo que esa esclavitud significa, puede el pueblo pensar que aún tiene la posibilidad de convertirse y renovar la original relación de confianza[99]; pero de hecho su alienación interior, su espíritu de fornicación, no le permite ya llegar a un verdadero conocimiento de Yahvé[100].

Este severo diagnóstico de la condición interior de Israel completa el cuadro de la auténtica relación del hombre con Dios, la de una alianza de amor en la que todo surge del movimiento del corazón y del alma, y la más leve infidelidad, la más pequeña ofensa a la confianza, causa

[94] Este carácter de reciprocidad del conocimiento lo subraya con acierto S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten,* 1941, pp. 6ss.

[95] Cf. el empleo que hace ya de esta palabra Amós (3, 2).

[96] Os 4, 6; 6, 5-7; 8, 1.12.

[97] Os 2, 21s; 4, 1; 6, 6. Cf. I, pp. 213ss.

[98] Os 4, 6; 13, 6.

[99] Os 6, 3.

[100] Os 5, 4.

un daño irreparable. La relación religiosa con Yahvé exclusivamente ha encontrado aquí, en el elemento indispensable de la confianza que establece lazos indestructibles entre la persona que ama y la amada, su motivo más decisivo.

Este afán de derivar toda religión de una apertura interior a la actividad de Dios fue mantenido también por *Jeremías* en todos los períodos de su agitada vida. Para caracterizar la monstruosidad de la apostasía que representa el culto a Baal, lo describe como abandono caprichoso de una alianza de amor de la que no han derivado para el pueblo más que salvación y bendiciones de todo tipo (2, 2ss). Ahora bien, lo absurdo de tal comportamiento está íntimamente relacionado con el hecho de que Israel ya no "conoce" a Yahvé, y se ha dejado engañar zafándose de la íntima relación de confianza y de entrega que lo unía a él (4, 22). El profeta considera los lazos existentes entre Dios y el pueblo como una relación directa natural: así lo demuestra, de forma impresionante, el hecho de que utilice el término *'hb,* con toda su carga de emotividad inmediata, para describir la imperturbada relación amorosa anterior entre Yahvé e Israel, que él ilustra, aún más tiernamente que Oseas, recurriendo a la preciosa imagen del noviazgo. Cuando se emplea en conexión con estas ideas, como acontece a veces en Oseas, *ḥesed,* deja de referirse a la conducta que responde a una obligación para entrar más en la esfera de la inclinación directa del amor.

En el abandono de esa singular situación de Israel precedieron al pueblo con sus malos ejemplos los jefes y, sobre todo, los sacerdotes (2, 8); ellos, que se preciaban de conocer la ley divina, eran ajenos en realidad a la voluntad de Yahvé, porque no se habían entregado interiormente en un verdadero conocimiento de Dios. Ese cambio de actitud interior para con Dios ha provocado también la anarquía moral: en lugar de la verdad y la fe, se ha implantado la mentira y la infidelidad (9, 1-5). En cambio, quien con una entrega sin reservas "mantiene con Yahvé una seria y verdadera intimidad" [101] no tiene más remedio que ser prueba de la bondad de Dios también para sus prójimos (razón por la que Jeremías presenta como ejemplo clásico para su sucesor de familia no real al rey Josías, 22, 16). Ahí estaba la verdadera gloria, por constituir un privilegio del que no participaba ningún otro pueblo (9, 23). Ahora bien, en este contexto en que la idea dominante es la de una aceptación gozosa de la prueba divina de amor, *'emūnāh* [102] no puede significar la firmeza creyente a pesar de que el plan de Dios se mantenga oculto, sino que, de acuerdo con el sentido del nifal del verbo, tiene que referirse a la sensación de seguridad que se da entre Dios y el hombre

[101] E. Baumann, *op. cit.,* p. 133.
[102] Cf. p. 287.

cuando se mantiene fielmente y con pureza de corazón la relación amorosa. De todos modos, la posibilidad de volver a esta íntima comunión de amor y confianza con Dios, que marca luego toda la vida, sólo está al alcance del hombre que se halle dispuesto a la conversión interior; nada tiene que ver, por tanto, con un perderse en sentimientos piadosos [103]. Ahora bien, como el impulso interior hacia el mal es tan fuerte que los que andan errados se cierran deliberadamente al conocimiento de Yahvé [104], no puede el profeta esperar que se produzca un cambio por su predicación; ese cambio ha de provenir de una intervención creadora del mismo Yahvé, el único capaz de transformar el corazón del ciego para que se abra a su amor, el único que, al perdonar los pecados, puede eliminar el peor impedimento para una intimidad permanente con él [105]. Pero en el nuevo tipo de entrega que alienta en cada uno de los miembros del pueblo de la época salvífica, convertirá en realidad la nueva alianza, que lleva a consumación el contenido más profundo de la antigua. La ley, contra la que los hombres han venido naufragando (2, 8; 11, 1ss; cf. 8, 7s), podrá ser cumplida ahora merced a una íntima comunión con el legislador. De esta forma, con la apertura interior al Dios que se revela, volvemos a encontrar la respuesta humana a la demostración divina de amor, con la que se alcanza, por fin, la meta a la que tendía la elección: aislar del conjunto de los pueblos a un pueblo que perteneciera total y exclusivamente a Yahvé.

En el pensamiento de ambos profetas es estrecha la conexión entre la relación individual con Dios y la reinstauración del lazo de alianza de todo el pueblo, ya que entendían que esta última se lograría cuando los hombres comprendieran que el amor a Dios es la respuesta intrínsecamente necesaria al enorme don de la elección. Encontró esta idea su plasmación más vigorosa y cargada de consecuencias en la *predicación del Deuteronomio.* Efectivamente, el problema del que su autor se ocupa más profundamente no es otro que el de la restauración del pueblo de la alianza de acuerdo con la forma querida por Dios en un momento en que la irrupción desastrosa de ideas y costumbres paganas tiene hundido a Israel en una grave crisis y mina peligrosísimamente su único fundamento inalienable: la comprensión clara de su puesto y quehacer religiosos. La total disolución de una voluntad nacional compacta, entregada sin reser-

[103] Jr 9, 4s (enmendado según los LXX, cf. B. H. y W Rudolph, *Jeremia,* 1947, *ad locum*); 24, 7.
[104] Jr 9, 5; cf. 5, 22s, donde en lugar del conocimiento de Yahvé, aunque con el mismo sentido, aparece el temor ante la omnipotencia divina, para designar con más vigor el carácter rebelde del pueblo; y para los pasajes, cf. 13, 23.
[105] Jr 24, 7; 31, 33s.

vas a los objetivos de la alianza divina, hacía vano de antemano apelar a lazos colectivos, si antes no se conseguía inculcar de nuevo en el corazón y en la conciencia del individuo que las exigencias de ellos derivadas le atañían directamente a él como persona individual. Reducir la relación con Dios a la fuerza primariamente emocional del amor, que abarca todo el ser del hombre, tal como habían hecho Oseas y Jeremías, adquiría inevitablemente una importancia concreta en cuanto que se trataba de llegar al corazón del pueblo y no quedarse en un sistema legal externo con la ayuda del poder político. *Valiéndose del mandamiento del amor, el Deuteronomista sabe dar a su predicación de la ley una unidad intrínseca y, al mismo tiempo, ese carácter directo de la exhortación y educación pastorales,* que, eludiendo todo exteriorismo, apunta constantemente a la más íntima decisión de conciencia. Y así su predicación tiene, en orden al desarrollo de la relación individual con Dios, una importancia no alcanzada por ningún otro documento.

Desde el principio encuentra esta insistencia en el amor de Dios su verdadero lugar dentro de la totalidad de la relación con Dios, ya que implica siempre *el recuerdo de anteriores demostraciones del amor divino*[106]. El Deuteronomista intenta iluminar con la luz del amor de Yahvé toda la historia nacional. Por eso descubre la revelación fundamental de ese amor en el hecho incomprensible de que entre todas las naciones haya sido elegido el insignificante pueblo de Israel por medio de las tres alianzas[107]. Junto a eso recuerda a sus oyentes la fiel asistencia de Dios a su pueblo demostrada en la forma en que condujo a los patriarcas e hizo de guía por el desierto. Pero la manifestación más importante de su amor está en haber otorgado a Israel su palabra —trátese de la palabra de la ley en las tablas del Arca de la alianza, o bien de la palabra de la profecía—, que garantiza que su guía será constante en todas las situaciones de la historia. En esa palabra sale personalmente Dios al encuentro de su pueblo, estableciendo con él unos lazos directos. Incluso los actos de juicio de Yahvé obedecen a los objetivos de su amor; es más, en el fondo fluyen de ese amor que, en forma de *qin'āh,* de celo, aniquila con terribles castigos cualquier intento de seducir al objeto de su elección[108]. Por eso el culto, y especialmente la celebración del sábado y la fiesta de la Pascua[109], es un recuerdo constante de la demostración del amor divino y debe desembocar en manifestación de gozo agradecido.

[106] Sobre el tema de este párrafo, cf. las notables consideraciones de H. Breit, *Die Predigt des Deuteronomisten,* 1933, pp. 111ss.

[107] Cf. I, pp. 49ss.

[108] Dt 4, 24; 5, 9; 6, 15; 29, 19; cf. las frases sobre el "fuego ardiente", 4, 11s.24; 5, 4.24.

[109] Dt 5, 12-15; 16, 1-8.

No cabe duda de que esta interpretación de la historia sobre la base de la idea del amor entraña *cierta "racionalización" de las relaciones con Dios.* La subordinación del mal a la salvación no elimina, es verdad, el aspecto demoníaco de Dios, pero lo presenta claramente como el lado negativo de su amor solícito; la naturaleza de Dios pierde así ese carácter extraño y siniestro que aleja de ella al hombre. Prueba insoslayable de lo que decimos es el hecho de que nunca se designe a Dios como *qādōš,* santo, designación en la que de forma tan marcada se expresa la heterogeneidad absoluta de la divinidad.

A este Dios que tan plenamente deja al descubierto su intimidad y se adapta a la debilidad del hombre hasta el punto de facilitarle un acceso confiado a él[110] y protege su fe vacilante antes de que sufra menoscabo[111], no puede dar otra respuesta el hombre que la del amor confiado. Igual que Jeremías, pero ahora ya sin limitaciones, el Deuteronomista utiliza la raíz *'hb* para indicar *el carácter directo y espontáneo, la fuerza que colma todo el ser del hombre de este amor.* Le gusta también utilizar giros característicos para acentuar el aspecto de totalidad de este amor ferviente: "con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas[112]"; a ese mismo propósito sirve su empleo del término *dbq,* "adherirse", "agarrarse fuertemente a"[113], que significa la entrega absoluta. Pero la actitud así expresada no puede confundirse con un afecto erótico a Dios; de ello se encarga *la estrecha relación del amor con la exigencia de obediencia y cumplimiento de la ley.* Esta síntesis viene a ser como un cuño esencial de la predicación deuteronomista y explícitamente caracteriza el amor como una fuerza de la voluntad. Por eso es equivocado interpretar el amor, desde el punto de vista de la obediencia, como sumisión a la ley, o la obediencia, desde el punto de vista del amor, como una descripción figurativa de la apertura interior a la voluntad divina[114]. En realidad el amor, en cuanto respuesta al acto de elección de Dios, llevará necesariamente a una afirmación sin reservas de su voluntad tal como se da a conocer en la palabra de la ley y de los profetas. Por tanto, *la ley no es un elemento de soberanía divina extraño al amor, sino una prueba directa de él,* ya que hace totalmente

[110] Dt 18, 15s; 5, 20ss.

[111] Dt 7, 21ss.

[112] Dt 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 4; 30, 6.

[113] 4, 4; 10, 20: 11, 22; 13, 5; 30, 20. En cambio, no se emplea en absoluto *yd'* en el sentido profético.

[114] Cf. el acierto con que Breit (*op. cit.,* pp. 156s) refuta estas interpretaciones.

claro y razonable el designio divino transracional, incomprensible para el hombre, al que inculca al mismo tiempo el sentimiento de que la voluntad divina está por encima de todas las proclamas paganas [115]. Y, por eso, en cuanto instrumento de comunión, la ley exige del hombre entregado a Dios una obediencia sin reservas. Un amor antinomista sería una contradicción en sí mismo; el amor lleva a una identidad de voluntad con Dios, de forma que la mejor traducción de la relación que el Deuteronomista establece entre amor y obediencia la tenemos en las palabras de Jesús en el Evangelio de Juan: "Si me amáis, guardad mis mandamientos" [116].

Naturalmente, *el amor actúa también como baluarte contra todo tipo de legalidad externa o de legalismo casuista.* Como por su propia naturaleza exige ir más allá de todo deber legal y compromete el ser entero del hombre, sin reservas, en la causa de Dios, los diferentes mandamientos no pueden significar para el amor más que una *orientación práctica para casos concretos;* orientación que él acepta agradecido, pero sin miedos ni empeños casuistas, en busca del cumplimiento perfecto [117]. El Deuteronomista sabe iluminar la intrínseca conexión entre amor de Dios y observancia de la ley desde una nueva perspectiva, relacionando la ley con el carácter de exclusividad del amor. *La lucha radical contra la idolatría* es, justamente, lo que en buena medida da sentido y finalidad a sus reflexiones sobre la ley. Como instrumento por el que Israel se mantiene plenamente dentro del dominio de Dios, que cuida de él con su amor celoso, y por el que se asegura el puesto pensado para él por Dios al mantenerlo separado del paganismo e ir configurando su propio modo de ser, la observancia de la ley tiene que llevar directamente a la profesión de una sincera entrega a Yahvé.

A partir de ahí hay que entender *la naturalidad con que el Deuteronomio pone el amor en conexión con el temor de Dios.* Es la asociación, antes observada, del temor con el respeto a las ordenanzas impuestas por Dios a la vida humana lo que anima al Deuteronomista a emplear esa expresión, casi espontáneamente, para designar la verdadera actitud ante la voluntad divina [118]. Temer a Yahvé, observar sus mandamientos y seguir sus caminos casi se han hecho sinónimos aquí. Precisamente por eso el temor y el amor pueden utilizarse juntos para designar la verdadera conducta con respecto a Dios, conducta que abarca también la veneración fiel de Yahvé de acuerdo con sus prescripciones cultuales [119]. *En este*

[115] Dt 4, 6ss; 30, 11ss.
[116] Jn 14, 15.
[117] Cf. al respecto I, p. 84.
[118] Dt 4, 10; 5, 26; 6, 24; 8, 6; 10, 12; 14, 23; 17, 19; 28, 58; 31, 13.
[119] Dt 10, 12.20; 13, 4s.

sentido la exigencia del amor de Dios no es más que una nueva clarificación y una comprensión más profunda del antiguo precepto del temor de Dios. Es curioso, al respecto, que la recapitulación del Decálogo en Dt 5 como la ley fundamental de la alianza divina, rodeada por la temible majestad de Yahvé como por un resplandor llameante, esté seguida por el precepto del amor de Dt 6, 4s, como queriendo señalar cuál es el verdadero sentido de la ley de la alianza y la raíz de toda obediencia a la misma. Y, puesto que *este amor se caracteriza como agradecimiento del pueblo al Señor que reparte sus dones con sobreabundancia* [120], el temor de Dios vinculado con él queda totalmente desprovisto del aspecto de terror que asalta al hombre ante la intervención extraña y siniestra del poder divino. Su función consiste, de hecho, en diferenciar definitivamente el amor de toda falsa familiaridad o erotismo religioso, centrando la atención del creyente en la majestad del legislador divino y recordando la ira terrorífica de Dios con sus enemigos. Ante la realidad del iracundo y castigador Señor no es posible una relación con Dios que, pretendiendo llamarse amor, se centre en último término en el yo humano, intentando servirse de la divinidad para satisfacer sus propias necesidades.

Es curioso que esta proclamación del amor a Dios, de notas tan llenas y resonantes, consciente de su misión educativa y entrega con celo a la formación del pueblo [121], *quede totalmente interrumpida con el exilio.* Hay en ello algo más que una coincidencia externa: *al operar la catástrofe un cambio en las bases externas de la existencia, cambian también, lógicamente, los presupuestos interiores que habían condicionado anteriormente la proclamación del mandamiento del amor.* Efectivamente, su punto de partida había sido la prueba del amor de Yahvé palpable y al alcance de todos. Este amor saltaba a la vista en la misma existencia —aunque amenazada gravemente— del pueblo, y tanto las acusaciones como los intentos de renovación podían recurrir a esta realidad concreta como testimonio evidente de que el designio divino era un designio de amor. Los profetas reprochan al pueblo haber rechazado la mano extendida del Dios revelado; el legislador exhorta al pueblo a que se agarre todavía a esa mano. En ambos casos el pensamiento gira en torno a la elección de Israel por el amor celoso de Yahvé, y desde esta perspectiva la existencia de Israel aparece como un huerto bien vallado lleno de be-

[120] Dt 7, 6ss; 8, 5ss; 11, 1ss.
[121] Cf. la frecuente utilización de la raíz *lmd* en el Deuteronomio, puesta de relieve por Breit (*op. cit.*, p. 164), y la importancia que se concede a la instrucción de los hijos: Dt 4, 10; 6, 7.20ss; 11, 19s; 29, 28; 30, 2; 32, 46. En la redacción deuteronomista de tradiciones anteriores se inculca en muchos pasajes el amor a Dios: Ex 20, 6; Jos 22, 5; 23, 11; 1 Re 3, 3.

lleza, fecundidad y armonía; lo que interesa es mantenerlo, aunque haya que olvidar el mundo entero para conseguirlo. Ahora bien, la ejecución del juicio, con la consiguiente desintegración de pueblo y Estado, invalidó por completo esta idea de la relación de Israel con Dios; su claridad y lógica desaparecieron ante la siniestra oscuridad del repudio del pueblo de Dios y su prueba patente del Dios revelado cedió el puesto a la búsqueda del Dios escondido. En consecuencia, la conducta nacida de la beatífica certeza inspirada por la experiencia del amor de Dios fue sustituida inevitablemente por la obediencia temblorosa ante su santidad devoradora; y ésta requirió nuevas seguridades de que, pasara lo que pasara, seguiría existiendo la relación con Dios. Por todos los flancos se vio sumida la piedad en una situación de lucha desde la que el amor a Dios resultaba un estado de reposo, dentro de las relaciones con el mismo, que parecía ya inalcanzable. Pero en medio de esa situación de lucha fue cuando el lema de la fe alcanzó una importancia decisiva para la configuración de la relación personal con Dios. En adelante no había ya lugar para pregonar espontáneamente la gracia de Dios que uno recibiera. Lo que se requería era un acto deliberado de voluntad para apoyarse en la promesa divina, una aventura temeraria incluso en contra de las apariencias, una enorme tensión y concentración del espíritu que, cerrando los ojos al atractivo fascinante de los poderes de la tierra, reconociera la voluntad de Dios como el único poder del universo, a pesar de que no inclinaran a ello ni la experiencia ni el sentimiento. Sólo desde esa perspectiva fue posible soportar la disolución, tanto exterior como interior, de los lazos de unidad nacional: la pérdida de la posición privilegiada de Israel entre las naciones y su dispersión entre los paganos, por una parte, y por otra, la escisión del pueblo de Yahvé en fieles y enemigos de Dios. Sólo desde esta perspectiva se hizo posible también superar la vejación diaria de un imperio universal pagano; porque, por encima del enigma del presente, el creyente supo proyectarse a una nueva revelación de Dios, posponiendo para el futuro, sin titubeos, incluso la consumación de su relación individual con Dios. De todos modos, el verdadero amor de Dios aparece como posible sólo cuando el gran acto salvador de Yahvé haya restaurado a su pueblo y vuelva a hacer gozosa propiedad suya el amor divino. Entonces Yahvé les circuncidará el corazón, para que puedan amar a su Dios con todo el corazón y con toda el alma [122].

[122] Dt 30, 6.

IV. La relación personal con Dios en la época posexílica

1. Al hombre piadoso del exilio y del posexilio toda la situación externa en que estaba inmerso lo empujaba a ver en el lema de la fe el camino para una nueva base de su relación personal con Dios. Pero esa actitud de fe no se corresponde sin más con la concepción que de ella tiene el profetismo, sino que reviste una forma especial como consecuencia de su acentuada conexión con la ley, de modo que sería más acertado llamarla *obediencia de fe*. No cabe duda de que en esta situación ejerció un influjo especial la actividad del profeta *Ezequiel*: efectivamente, la oferta graciosa de su Dios a los exiliados —que les abre la posibilidad de una nueva vida bajo la protección de Yahvé— llevaba apareada una insistencia definida en la ley [123], en la cual se revela la voluntad vivificadora de Dios [124] y se esboza la forma de religión de la comunidad exiliada. Con una lógica férrea conduce el profeta a los que creen en su palabra a un sometimiento incondicional a la norma de la ley y les enseña a hacer de *la obediente ordenación de sus vidas una confesión práctica de su fe* en la retribución divina y en el porvenir de Israel. Pero está lejos de esperar que la salvación futura sea fruto de la obediencia a la ley de la comunidad que él ha educado. Así lo demuestran dos hechos: primero, que el plan divino de salvación lo base exclusivamente en el propósito de Yahvé de santificar su nombre, que ha sido profanado [125]; y segundo, que piense que el establecimiento de una perfecta comunión de voluntad entre Dios y el ser humano sólo se logrará por el milagro de Yahvé de crear en el hombre un corazón nuevo [126]. Si lo primero deja bien sentado que la salvación mesiánica implicará necesariamente el cumplimiento de la voluntad de Dios en el mundo por él creado, lo segundo expresa de forma indicativa la seguridad sobre la que se basa el imperativo de la exhortación: "¡Haceos de un corazón nuevo y un nuevo espíritu!" [127]. También el hombre es artífice de su propia salvación con miedo y temblor, porque es Dios quien opera el querer y el hacer. En este contexto la fuerte insistencia en la santidad divina, con toda su majestad trascendente, contribuye de forma especial a hacer de la obediencia a la exhortación profética una manifestación de fe en el Dios que, a pesar de su grandeza distante, está cerca y actúa eficazmente.

[123] Ez 18.
[124] Ez 20, 11.21; cf. Lv 18, 5.
[125] Ez 36, 21-23.32 y cf. el frecuente razonamiento: "Para que sepáis que yo soy Yahvé".
[126] Ez 36, 26s, que tiene un eco en 11, 19s.
[127] Ez 18, 31.

Esta incipiente orientación de la fe hacia la obediencia de la ley —cosa que constituyó el espinazo de la existencia de la comunidad recién nacida en el exilio y la libró de verse absorbida por el ambiente pagano— recibió un nuevo impulso cuando *la ley sacerdotal quedó incluida entre las bases normativas de la comunidad.* Si de esta forma quedaron grabadas más profundamente en los que habían sido llamados a la alianza la gracia soberana que representaba su conclusión y la necesidad de un asentimiento de fe[128], tanto más indestructible se hizo la conexión entre la entrega personal a Dios y el cumplimiento voluntario de las obligaciones de la alianza, en el que cobraba realidad concreta la existencia terrenal del pueblo de Dios. Por eso también aquí el fiel reconocimiento de la soberanía exclusiva de Dios constituye el nervio del sometimiento de la vida a las ordenanzas de la ley y se traduce en una inquebrantable fidelidad a la misma.

Esta fe-obediencia marcó hondamente la piedad del judaísmo, según se desprende claramente de los *Salmos.* No sólo en poemas explícitamente didácticos, como Sal 119, se presenta la espera creyente en el juicio y en la salvación de Dios como la actitud ejemplar del hombre piadoso devoto de la ley[129], sino también en salmos de confianza, como Sal 4, se asocia directamente el verdadero sacrificio con la confianza en Yahvé (v. 6)[130]. En el cántico de acción de gracias por la salvación de un grave peligro se resalta especialmente la confianza en Yahvé que la salvación ha vuelto a avivar, a la vez que se habla de la obediencia a la ley[131] como de la expresión natural de gratitud. En la oración contra la tiranía de los impíos los piadosos aparecen no sólo como los que invocan a Yahvé como roca de salvación[132], sino también como los justos, es decir, los que responden a la relación de alianza y acatan las enseñanzas de la ley[133]. Los salmos alfabéticos, que por su caprichosa conexión de experiencias religiosas y súplicas piadosas son una buena representación de la piedad media de la comunidad, no dejan lugar a duda de que la actitud fundamental del hombre piadoso ha de consistir en una espera en Dios llena de fe y humildad; pero, a la vez, de forma más natural, describen el complemento de esa actitud valiéndose de la frase deuteronomista "observar la alianza y los testimonios"[134]. El autor de un salmo de inocencia, que alardea de su impecable rectitud legal, llama a los que son como él

[128] Véanse pp. 290s.
[129] Sal 119, 43.74.81.123.147.
[130] De forma parecida el Sal 16.
[131] Sal 40, 4s.9.
[132] Sal 94, 22.
[133] Sal 94, 12.15.21.
[134] Sal 25, 3.5.9.21 y 10; 33, 20-22.

gente que busca su refugio en Yahvé[135]. Cierto que ahora la raíz *'mn* pierde importancia como término para significar la fe, dejando su puesto a otras expresiones más plásticas de la relación del creyente con Dios; aunque *ne'ᵉman* puede utilizarse para designar el aferramiento a Dios o a su alianza, reforzado ahora por la imagen del corazón firme[136]. Pero las expresiones preferidas de la confianza entendida en sentido de fe[137] —una actitud espiritual que cuenta con la simpatía incluso de la doctrina sapiencial ulterior[138]—, con *bṭḥ* o *ḥsh.* El hecho de que tanto en los Salmos como en la doctrina sapiencial se pueda describir al hombre piadoso como la persona que confía en Dios[139], significa que se ha encontrado ya una fórmula breve de la validez universal de la actitud de fe para designar la relación total del hombre con Dios (situación en la que, de todos modos, este uso convencional del término contribuiría a debilitar su significado originario).

Lo que venimos diciendo ha de ponernos en guardia para no despachar la piedad del judaísmo, en cuanto que hace hincapié en el cumplimiento de la ley, como una simple santidad de las obras. Cuando la osadía de la fe marca tan radicalmente la totalidad de la relación con Dios, la configuración de la vida de acuerdo con la ley cuenta con firmes defensas contra el peligro de un legalismo externo, y lleva al hombre constantemente de la simple observancia de los mandamientos a la decisión personal última. En este contexto es significativa la importancia central de la fe en el libro de Jonás, en el que la aceptación correcta de la predicación profética, la fe en Dios, se designa como *h'mn* (3, 5ss). Consecuencia de esta fe son la humillación penitente en ayunos y oraciones y que todos, desde el más pequeño hasta el más grande, incluido el rey en su trono, se aparten de la maldad. Valiéndose del ejemplo de la predisposición de los paganos para la fe, a la que Dios responde con su perdón, el narrador presenta a sus contemporáneos la relación personal con Dios como el meollo de toda piedad[140]. Cuando perfilemos luego sus limi-

[135] Sal 17, 7, cf. 26, 1.
[136] Sal 78, 8.37; Neh 9, 8: aquí se da clarísimamente una reminiscencia de Gn 15, 6.
[137] Sal 13, 6; 22, 5, etc. En paralelismo con la raíz *'mn*: Sal 26, 1.3; 78, 22; 37, 3; en paralelo con el temor de Dios: Sal 40, 4; 56, 4s.12. *ḥsh* en Sal 17, 7; 118, 8s.
[138] Prov 3, 5.
[139] Sal 32, 10; 125, 1; Prov 16, 10; 28, 25; 29, 25; cf. Jr 17, 7.
[140] H. Bardtke prefiere ver en este libro una descripción de la expansión progresiva de un movimiento de resurrección (*Der Erweckungsglaube in der exilisch-nachexilischen Literatur des AT,* en *Eissfeldt-Festschrift,* 1958, páginas 21ss).

taciones es preciso que tengamos presente este gran alcance de la exigencia de fe.

Efectivamente, lo que llevamos dicho no significa de ningún modo que en esta forma de fe-obediencia se conservaran todas las riquezas del lema profético de la fe. No podemos ignorar, por el contrario, *una cierta reducción* de la misma; reducción que consiste principalmente en que falta esa *amplitud de visión* que, trascendiendo las fronteras de Israel, veía la obra de Dios en todo el mundo de las naciones y, como consecuencia, en lugar de exagerar la importancia de la comunidad de Sión, era capaz de captar su función de servicio dentro del plan divino universal. Ahora, sin embargo, el pensamiento tiende a girar por completo en torno al pueblo santo, con el peligro de ver en él y en su exaltación terrenal condiciones indispensables para el dominio universal de Dios[141].

Con demasiada facilidad la esfera estrecha y reducida en que se movía el servicio de Dios encontraba su réplica *en una ejecución mezquina y miedosa de dicho servicio*: mientras más rigurosa era la lógica con que la ley se consideraba el medio de crear la comunidad y llevarla a la perfección, tanto más necesario era excluir todo tipo de acción y pensamiento independientes en favor de una fidelidad a la ley hasta en el detalle más nimio. Fuera del camino marcado con tanta precisión *no había nuevas metas de conducta,* sino sólo modelar la vida cada vez más exactamente dentro de los límites trazados.

Con respeto a Dios ambos factores provocaron una oscilación entre dos puntos: por una parte, se defendía el *derecho* a una retribución por la obediencia, retribución que se consideraba confirmación indispensable de la rectitud del hombre; por otra parte, encontramos una especie de angustia pueril, *una poco libre y exagerada autoinspección* que no logra llegar a la madurez de una fe y confianza incondicionales.

Con relación a los hombres los efectos de esta actitud se tradujeron en una *marcada separación entre piadosos e impíos,* dictada en parte por el miedo a contagiarse del olvido de Dios de los adversarios y en parte por el regusto de medir la piedad propia y la de los enemigos conforme a unos raseros totalmente externos. En tales circunstancias había de enraizarse profundamente la necesidad de una cada vez más estricta segregación y de un rechazo frío de los pecadores, y verse amenazadas la sinceridad y espontaneidad de la vida comunitaria.

2. Por eso tuvo gran importancia el hecho de que, aparte de la fe-obediencia, que proporcionaba el tipo de fe necesario para la formación de la comunidad, aparecieran *otras formas de posturas piadosas* para

[141] Sobre la influencia de esta reducción en la esperanza del futuro cf. I, p. 444. Sobre la consiguiente restricción de la esperanza de salvación a Judá, cf. L. Rost, *Israel bei den Propheten,* 1927, pp. 129s.

configurar la relación del individuo con Dios. Y así, junto a la fe que impulsaba al hombre a ordenar prácticamente el presente, persistió una *fe vigorosa proyectada hacia la nueva creación de Dios,* al desentrañarse las implicaciones del mensaje de Ezequiel y del Deuteroisaías. Por su propia naturaleza se traducía esta clase de fe en una actitud de espera paciente que, a pesar de las opresiones del presente, se aferraba a la verdad de la esperanza profética. De esta clase de espera se habla en la oración penitencial de la comunidad[142], y el hecho de que se vean incumplidas sus ansias se explica por una falta de fidelidad a Yahvé, que demora la realización de sus promesas. Como dice una adición del tercer canto del Siervo de Yahvé, el siervo de Dios es modelo de esperanza imperturbable y por eso se ha visto exaltado desde la humillación[143]. Así, en medio de la terrible ruina de la antigua gloria nacional, supusieron un apoyo firme la esperanza incansable y la espera callada en el Dios que no desampara eternamente ni prueba por gusto, sino que es misericordioso con quien espera en él[144]. De buen grado se hundía el hombre piadoso en el consuelo que traería el cumplimiento final de sus promesas a todos los que esperaban en Yahvé[145]. Para reforzar esta fe en la salvación final ayuda mucho tener ante los ojos la historia nacional, como tan complacidamente lo hacen los salmistas para convencerse a sí mismos de la elección, preservación y final ensalzamiento del pueblo de Dios[146]. Eso mismo realiza la apocalíptica exhortando al escrutador impaciente de sus cálculos a que resista para que pueda alcanzar la bienaventuranza escatológica[147].

Precisamente el último caso citado es el que pone mejor de manifiesto el peligro que amenazaba a esta fe en la salvación escatológica: le resultaría imposible permanecer por su propia fuerza en la realidad diaria de la historia, al no contar con apoyo en la seguridad de que Dios estaba cercano y actuaba en el presente. Los enigmas de los acontecimientos la empujaban fácilmente a una rebelión impaciente contra la provi-

[142] Is 59, 9.11; Sal 130, 5.7.
[143] Is 50, 10.
[144] Lam 3, 21.24-27; cf. Sal 123, 2-4. En un sentido más amplio habría que contar aquí también las numerosas alusiones de los salmos de lamentación a la gloriosa salvación de Yahvé, ya que en ellas se manifiesta con frecuencia y claridad, aunque no se mencione *expresis verbis,* la esperanza en Yahvé: cf. Sal 12, 6; 14, 7; 22, 28s; 86, 9s; 102, 14.16.23.
[145] Is 30, 18; 25, 9; Sal 126.
[146] Sal 44, 2-4; 47, 4s; 77, 6.15-21; 80, 9-12; 102, 29; 103, 7; 105s; 114 135, 4.8-14; 136, 10-24; 147, 19s; 148, 14.
[147] Dn 12, 12.

dencia divina [148] queriendo romper su secreto, recurriendo en cada momento a nuevos cálculos [149], o bien intentando forzar por sus propios medios la llegada de la libertad y del dominio añorados, tal como sucedió en el fanatismo posexílico [150] y en el zelotismo judío. Por eso era de vital importancia que esta espera de un Dios que había de preparar el camino de su reino mediante una conmoción de la historia universal, tuviera en la fe-obediencia una especie de sostén que la anclara firmemente en las tareas del presente y la defendiera de un emocionalismo insano.

3. El equilibrio entre esos dos tipos de fe de sentido contrario se vio facilitado *por la fe en la salvación centrada en la acción conductora de Dios dentro de la vida del individuo.* Este tercer tipo, aunque no estaba, ciertamente, en oposición exclusiva con el interés práctico por la conducta propia del devoto de la ley, representaba un contraste distintivo con respecto al mismo. Esta clase de fe puede definirse como el deseo de *conjugar el acto de fe con una abstención decidida de todo el querer u obrar* por cuenta propia, a fin de que la existencia personal propia pueda estar sometida por completo a la acción soberana de Dios. Aquí *la fe es, preponderantemente, reposo, quietud y espera* [151], con la determinación de renunciar a métodos terrenales para dejar que la acción de Dios realice, de la forma que sólo para él es conocida y posible, la promesa de salvación de su alianza. El recogimiento y concentración interiores en el único poder verdadero del universo, la voluntad de Dios, que esta fe provoca, proporcionan ya al hombre piadoso la experiencia de una plena realidad de comunión con Dios, que le permite dejar en un segundo plano las cuestiones del cómo y cuándo de su propia suerte externa. Por eso puede renunciar tranquilamente a todos los factores de poder que normalmente se consideran decisivos para el curso de los acontecimientos: habilidad notable, riquezas, poderío e influencia; es más, incluso puede ver en ellos impedimentos para la comunión con Dios en la fe [152] y alejarse de su peligro. En cambio, la actitud de fe le resulta *una fuente de energía y vida* [153], e incluso le parece el inicio de *un*

[148] Cf., por ejemplo, la impaciencia con que se espera la salvación en Sal 79.

[149] Dn 9, 25-27; 12, 7.11.12.

[150] Neh 6, 10-14.

[151] Sal 42, 6.12; 43, 5; 119, 147; 131, 3; esta actitud se expresa de forma especialmente pregnante en Sal 62, (2).6 por medio del giro *dāmam l^e*, "estar callado, esperar callado en", y en Sal 42 por la comparación de la espera con el desfallecimiento de la cierva que muere de sed.

[152] Prov 3, 5; Jr 17, 5.7; Prov 20, 22; 28, 25; 29, 25; Sal 31, 7.15; 37, 7.14-16; 62, 10s.

[153] Sal 31, 25; 84, 13, cf. 6; 119, 93.149.154. Parece que también en este sentido está utilizado *h'mn* en el Sal 116, 10, aunque el texto no está claro.

estado de felicidad infinitamente superior a todos los bienes terrenales, felicidad que brota frecuentemente en cantos brillantes de júbilo y de auténtico gozo en Dios [154]. El peor enemigo será aquí la duda que brota en el propio pecho del hombre, que será vencida por la certeza audaz del "a pesar de todo" de la fe, que tiene la seguridad triunfante de la presencia de Dios [155]. Este gozo en Dios se distingue de todo tipo de unión mística no sólo porque se interpreta conscientemente como una plenitud de vida personal, sino también por la sobriedad con que los autores siguen aceptando tal como son realmente el sufrimiento y el enigma oprimente de la vida. De hecho los que tienen roto su corazón y destrozado su espíritu son precisamente los que pueden estar seguros de la presencia de Dios [156].

Esta realización del contacto personal con Dios en una espera de fe que presenta diversos niveles de profundidad y aparece expresada con extraordinaria amplitud en toda la literatura oracional [157] dejaría su impronta también en la doctrina sapiencial. Su empleo es característico en la *historiografía del Cronista,* donde se convierte en *principio de interpretación de la historia.* Su fe en la retribución, verdaderamente impresionante, se fija no tanto en las obras piadosas en sí cuanto en la actitud interior del hombre frente al Dios de Israel, viendo el rasgo fundamental de esta actitud en la disposición o incapacidad del hombre para resistir las pruebas a que Dios somete su confianza. Los momentos cruciales más importantes de la suerte de Israel los intenta explicar constantemente en el sentido de un fallo o un triunfo de sus jefes frente a la exigencia de una confianza sin reservas en la promesa de alianza de Dios [158]. La prueba de la autenticidad del acto de fe está ahora en la renuncia a toda ayuda extranjera, hasta el punto de rehusar cualquier colaboración con el reino hermano del Norte. Los defectos de esta presentación esquemática de la historia, de base religiosa, saltan a la vista: se deben no sólo a un divorcio total de la historia real, a la que se hace violencia con el corsé artificial que se le impone, sino también, y sobre todo, a una correspondencia mecánica y externa entre fe y bendición divina de las condiciones externas del hombre. A pesar de todo, este intento de iluminar la historia del pueblo a partir de la actitud de fe individual, aun trabajando con

[154] Sal 16, 2.9ss; 17, 15; 32, 11; 37, 4; 63, 4; 73, 25-28; 92, 5.

[155] Cf. el final jubiloso de muchos salmos de súplica, por ejemplo: 6, 9ss 13, 6; 22, 23ss; 28, 6s; 73, 23ss, etc.

[156] Sal 34, 19; 51, 19.

[157] Cf. la instructiva estadística en Bertholet, *Bibl. Theologie des AT,* II, 1911, p. 238.

[158] 1 Cr 5, 20; 2 Cr 13, 14; 14, 8ss; 18, 31; 20, 1ss; 24, 24; 25, 10ss; 32, 20s y cf. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes,* 1930, pp. 15ss.

métodos tan deficientes, es un testimonio impresionante de una seria determinación que decide radicalmente basar toda la existencia terrena, renunciando a cualquier auxilio humano, en la promesa divina que la fe se encarga de captar, y sólo en ella. Que llegue a presentarse esta fe "sencillamente, como el factor que configura la historia" [159] es de importancia decisiva para la actitud toda frente al futuro del pueblo: efectivamente, por una curiosa paradoja, este humilde autoanonadamiento y humillación ante el Dios absolutamente soberano, que en el espejo del pasado aparece como el fundamento de la condición de fe [160], se convierte en el camino más seguro para experimentar la forma milagrosa en que el Dios oculto dirige la historia. Vuelve a surgir aquí, aunque debilitada y deformada, aquella *relación de la fe con la historia universal,* tan vigorosamente proclamada en otro tiempo por los profetas, y que una y otra vez dio a la comunidad judía, en los momentos críticos, la fuerza necesaria para mantenerse entre potencias superiores y la libró de verse paralizada en las estrecheces de sus conflictos partidistas. El testimonio más impresionante del constante afán de interpretar la historia a la luz de la fe lo tenemos en el libro de Daniel, en el que, además, la conexión entre fe y obediencia a la ley se ha hecho indestructible.

4. Tales fueron los caminos por los que la relación del individuo con Dios encontró dentro de la fe el espacio necesario para vivir y respirar. Pero al mismo tiempo otros testimonios nos revelan cómo las crisis más profundas de la fe —las suscitadas por el pecado que separa de Dios— estaban ejercitando la mente del hombre piadoso y llevándolo a la conclusión de que el perdón de Dios era la única posibilidad real de una comunión verdadera con él. *En este momento la confianza en Dios se convierte en auténtica fe en la justificación.* Así en Sal 38 "esperar en Yahvé" es claramente esperar que Dios libre no sólo de la enfermedad y la persecución, sino también y en igual medida esperanza de una absolución de la culpa, cuya carga amenaza con aplastar al orante [161]. Igualmente Sal 143 combina la añoranza de Yahvé con la convicción de que es imposible permanecer en su presencia como justo, de forma que la misericordia que el salmista suplica ha de conceder, además de una liberación externa —y precisamente para posibilitarla—, el don gracioso del justo juicio del pecado y que el espíritu de Dios le guíe por el recto camino [162]. Para el cantor de Sal 32 la confianza en la gracia de Yahvé está vinculada aún más exclusivamente con el perdón del pecado y de la culpa, en el que se cumple la verdadera obra de salvación divina. Pues

[159] G. von Rad, *op. cit.,* p. 16.
[160] 2 Cr 7, 14; 12, 6.7.12; 30, 11; 33, 12.23; 34, 27.
[161] Sal 38, 5.10.16.19.
[162] Sal 143, 2.6.8.10.

la máxima desgracia consiste en el muro de separación entre Dios y el hombre que levanta la culpa no confesada ni perdonada; y la aflicción enviada por Dios no tiene otra finalidad que provocar una reconocimiento humilde y sin reservas del pecado, condición previa para su perdón. Pero, por otra parte, de esta experiencia nace una *certeza de salvación,* que puede confiar en la gracia de Yahvé en todas las tribulaciones. La *ḥesed* que rodea al que confía en Yahvé (v. 10) designa, en un sentido auténticamente profético, la misericordia inmerecida de Dios [163], en consecuencia, la esperanza, trascendiendo la mera preservación de las calamidades de la tierra, tiende a una vida de permanente comunión con el Dios que justifica al pecador, el cual ahora es como el hombre piadoso, como el hombre justo, de corazón recto, que puede contraponerse con el impío (vv. 6 y 10s). La confianza de la fe comprende aquí, con gozosa certeza, que la nueva situación en que pone al hombre el perdón de Dios es algo ya presente. En el Sal 130, por su parte, lo que libera al pecador de los vínculos de su culpa parece ser la paciente espera en la palabra absolutoria de Dios, con la total seguridad de que llegará. Este reconocimiento de Dios como el único que tiene poder para perdonar *vincula estrechamente la fe con el temor de Dios.* Porque si el perdón es cuestión de una palabra de absolución libre, que no puede ser forzada por nada, totalmente fuera del alcance de la mente humana y por la que Dios interrumpe los procedimientos legales que normalmente se aplicarían al caso (v. 3), revelando así a los que están sentenciados a muerte una capacidad de amor transracional y verdaderamente milagrosa, entonces está claro que el hombre ha caído plena y absolutamente en manos del único Santo y ha sido entregado a él. Esto ha de provocar la conmoción más profunda, un estremecimiento en lo más íntimo del alma ante el misterio de la voluntad divina, en la que el orante encuentra la vida y la muerte, la aceptación y el rechazo últimos y que de él exige una entrega incondicional. "Todo lo has puesto en el perdón para que se te tema": en esta frase paradójica puede resumir el salmista la voluntad salvadora divina (v. 4), traduciendo a la vez de forma inigualable toda la grandeza de su Dios, el cual, precisamente en su ilimitada condescendencia, revela en toda su majestad divina el misterio incomprensible de su ser. Por eso el temor de Dios, aprendido de su capacidad de perdón, puede también encontrar su cumplimiento en la fe que, en forma de espera callada, apoya toda su existencia en la decisión de este Dios (vv. 5s). Como la estrofa final traslada la actitud personal del orante a todo el pueblo de Dios, que debe tender con toda su alma a la redención de todo mal, se apunta con ello a un *acto final de Dios* en virtud del cual se lle-

[163] Cf. I, pp. 217s.

gará por fin a borrar toda culpa y se iniciará una nueva vida en la misericordia divina. La fe en la justificación tiende así un puente con la esperanza escatológica apuntando directamente al centro de la salvación mesiánica, tal como ya se había mostrado en las mejores promesas proféticas [164]. Un eco de esta actitud, motivado por el más grave problema de la fe y que es imposible ignorar aun cuando no se menciona explícitamente la palabra fe [165], lo tenemos en la oración comunitaria de Miq 7, 7ss, que comienza con una manifestación de espera creyente en Yahvé y termina con una alabanza al Dios del perdón, el cual, a pesar de los pecados de Israel, hace realidad su promesa a los patriarcas, porque disfruta ejerciendo su misericordia.

5. Frente a esta riqueza de significados con que la comunidad posexílica emplea el término fe, llama bastante la atención la escasez de sus *afirmaciones sobre el amor de Dios*. En la gran mayoría de los casos ya no es Yahvé el objeto del amor, sino su nombre [166] o su salvación [167] o también la ley y sus mandamientos y testimonios [168]. Esta asociación del amor con el nombre de Dios provoca un fenómeno paralelo en toda una serie de afirmaciones similares en las que el nombre, en cuanto objeto de veneración cultual, aparece en conexión con verbos de acción de gracias, de alabanza, de bendición y de reverencia [169]. En todos estos casos el carácter personal de la divinidad, que tanto resalta en el concepto del nombre, opera como eficaz correctivo contra la tendencia del culto a dar preponderancia a la realización de sus ritos, y conserva en el creyente la conciencia de hallarse personalmente ante Yahvé. Pero en cuanto que el nombre resume la obra de revelación de la naturaleza divina, convirtiéndose poco a poco en representante del Dios sobrenatural que, si no, quedaría en el olvido, la veneración cultual del nombre de Dios revela también el influjo de la *trascendencia e inaccesibilidad exaltadas de Dios*, tal como habían sido inculcadas en la conciencia del pueblo por la enseñanza sacerdotal. En pasajes aislados sigue apareciendo ciertamente la relación personal directa con Dios, como cuando se habla de buscar refugio en Yahvé en paralelismo con el amor de su nombre [170] o cuando se ensalza la acción de gracias del corazón por encima de todo sacrificio, lo cual acentúa el carácter directo de la relación con Dios [171]. Sin embargo, en el Sal 119, el salmo de la ley, el paralelismo entre el amor de la ley y los testimonios de Yahvé es una clara prueba de que *el carácter directo de la relación con Dios se ha hecho menos importante* que la obediencia a los documentos de su revelación. Igualmente en el caso de los prosélitos paganos, cuya aceptación en la comunidad estaba imperada por la *torá* profética de Is 56, 1-8, el amor del nombre de Yahvé se identifica con el cumplimiento celoso de las leyes cultuales, especialmente del precepto del sábado. Todavía más descolorido es el uso de *'hb* con la redención o salvación de Yahvé como complemento directo en el Sal 40, 17, donde basta traducirlo por "anhelar". Del mismo modo, el amor de la sabiduría hipostasiada en Prov 8, 17.21 apenas si tiene ya algo de la fuerza directa del sentimiento, presentando más bien el tono frío de la devoción que se aprende.

[164] Jr 31, 31ss; Ez 36, 26ss; Is 53.
[165] Cf. Sal 25, 11; 51; 65, 4; 86, 5; 103, 3; Prov 28, 13.
[166] Is 56, 6; Sal 5, 12; 69, 37; 119, 132.
[167] Sal 40, 17; 70, 5.
[168] Sal 119, 47s.97.113.119.127.159.163.165.167.
[169] Cf. I, p. 191 y p. 51 de este volumen.
[170] Sal 5, 12.
[171] Sal 69, 37.

De todos modos, cuando la disposición a amar tiene por objeto inmediato a Yahvé, parece norma establecida recurrir al lenguaje tradicional, sobre todo al del Deuteronomio [172]. A veces los hombres piadosos son designados *'ōhᵃbē yhwh* [173], pero esta expresión estereotipada raras veces entraña todo el contenido de la relación de amor, sino que parece más bien sinónima de "temer a Yahvé e invocarlo" [174]. A pesar de todo, todavía en el Sal 97, 10 resuena algo del carácter exclusivo del auténtico amor, ya que aparece inseparablemente vinculado con una absoluta segregación de todo lo que es hostil a Dios [175]. Una oración litúrgica como el Sal 31 utilizará la recomendación final al hombre piadoso para insistirle en la llamada al amor de Dios. Merece la pena reparar en este caso, ya que precisamente por su "falta de originalidad" [176], puede ser un buen ejemplo de la piedad media de la comunidad y de su forma de expresarse. También hay que tener en cuenta la introducción del Sal 116 y la cláusula añadida al Sal 18, 2, que sitúan al comienzo del mismo la afirmación del amor a Dios [177]. Tampoco cabe la menor duda de que en

[172] La descripción de los piadosos como aquellos que aman a Yahvé y guardan sus mandamientos (Neh 1, 5; Dn 9, 4) es, decididamente, una fórmula basada en Dt 5, 10; 7, 9.
[173] Sal 97, 10; 145, 20; cf. Dt 5, 10; Ex 20, 6; Jue 5, 31.
[174] Sal 145, 20 y 18s. La designación de Abrahán como *'ōhēb yhwh* (Is 41, 8) parece tener ya el sentido más débil de "amigo".
[175] "Vosotros que amáis a Yahvé, odiad el mal"; sin embargo, recientemente, con una pequeña corrección del texto, la mayoría de las veces se ha leído: "Yahvé ama a los que odian el mal", expresión que encaja mejor con el contexto.
[176] Bertholet (*Die heilige Schrift des AT*⁴, II, *ad locum*).
[177] Aun cuando el texto del Sal 116, 1 fuera originalmente diferente (así piensa Gunkel, *ad locum*), su actual lectura seguiría teniendo valor como testimonio de época más tardía.

los testimonios sobre las bendiciones de la comunión con Dios[178] se expresa una sumisión a él que puede designarse, sin problema alguno, como amor. En el Sal 73, 25 la expresión negativa *'imm^eka lō' ḥāpāṣtī bā'āreṣ* ("nada hay en la tierra que yo desee fuera de ti") podría incluirse como un ejemplo de su contrario positivo, la relación de amor que se olvida del propio yo[179]. Resulta, por ello, francamente llamativo que en tales pasajes no se mencione explícitamente el amor. El lenguaje religioso habla sin duda ocasionalmente del amor a Dios, en una actitud de fidelidad a las formas tradicionales de expresión; sin embargo, en ningún momento se describe la relación personal con Dios de forma tan comprensiva como se hizo en la época preexílica y como era también posible dentro del marco de confianza y fe alcanzadas después del exilio. El carácter oculto de la divinidad, aun en la revelación, y su majestad trascendente irrumpen ahora en el horizonte religioso como una fuerza demasiado grande como para que la relación religiosa pudiera estar dominada por la actitud de entrega total en el amor, basada precisamente en la proximidad y contacto íntimo con la realidad divina.

6. En el judaísmo tardío *el miedo* constituye la base de la relación personal con Dios; no se trata, sin embargo, tanto de un terror numinoso cuanto de un miedo racionalmente justificado ante el juez divino, omnipresente y omnisciente, que vela rigurosamente por el cumplimiento de su ley y sólo promete su recompensa a una obediencia impecable. La idea de temor del período antiguo se centraba en la grandeza arrolladora de Dios; dentro de la religión de la ley pierde esa orientación, y su interés reside ahora en proteger el yo del hombre frente a la ira divina. Mientras más empapado estaba el pensamiento religioso de la doctrina de la retribución, más vigorosamente había de estar definida por el temor la relación del individuo con Dios.

De todos modos, la herencia del pasado sigue ejerciendo sus efectos, ya que la fe y el amor continuaron considerándose partes constitutivas de la vida de piedad. Sobre todo *la fe* desempeña un papel importante en la descripción de la verdadera piedad. Ya el libro de la Sabiduría de Salomón la menciona como condición previa para el conocimiento de la verdad[180] y en el libro IV de los Macabeos proporciona la fuerza necesaria para el martirio. Para Filón la fe es la virtud principal, "la obra de

[178] Cf. pp. 308s.

[179] Así, con toda razón, G. Winter, *Die Liebe zu Gott im AT*, ZAW 9 (1889), p. 245. Sin embargo, toma unos derroteros falsos cuando pretende descubrir aquí una inmersión mística en Dios y la consiguiente huida del mundo.

[180] Sab 3, 9.

una razón grande y olímpica"[181], y la exégesis rabínica de la salida de Egipto y del paso del Mar Rojo prorrumpe en un himno de alabanza a la fe que ha podido ser llamado la réplica judía de Heb 11[182]. Pero, de todos modos, el lenguaje de estos pasajes se distingue de la forma en que se hablaba anteriormente de la fe, primero, por *la introducción de un elemento fuertemente intelectual*: el reconocimiento del carácter único, de la omnipotencia del Dios creador y de la justicia de su retribución desempeña en ella un papel de primera importancia, y pone a la fe en estrecha relación con la sabiduría práctica. En segundo lugar, dentro de la enseñanza rabínica es la estrecha relación de la fe con la obediencia de la ley lo que le da un carácter nuevo: en este sentido se identifica con *la disposición a asumir el peso de la soberanía de Dios.* Por eso, en cuanto actitud básica frente a Dios, decisiva para el servicio de la ley, se la puede designar, de acuerdo con Hab 2, 4, como el único precepto necesario para la salvación[183]. "Creyente" y "justo" se hacen términos sinónimos, ya que fe y sometimiento a Dios pueden equipararse al cumplimiento de la ley. No es nada extraño, por tanto, que también la fe caiga bajo el dominio de la idea de mérito y se le atribuya igual carácter meritorio que a las obras piadosas. Por eso mismo es impensable que en base a la fe se pueda poner en duda el mérito alcanzado por las obras, ya que la actitud de fe goza de tan alto valor precisamente por ser medio de fidelidad a la ley, de forma que "fe y obras, en su calidad de mérito, tienen la misma categoría"[184]. Esta diferencia entre la concepción de la fe del Antiguo y del Nuevo Testamento aparece de la forma más clara en la alabanza de Abrahán como el héroe de la fe, el cual, precisamente por ser un hombre de fe, lleva a cabo la obra que Dios premia en él y en su descendencia[185].

También *el amor de Dios* recibe ahora un sello peculiar por su relación con la ley. El hecho de que los conceptos gemelos "temer y amar" provinieran de los escritos deuteronomistas, tan influyentes, aseguraba una continuidad en la atención prestada al amor y en su uso dentro del lenguaje religioso[186]. A pesar de todo, como resultado de su conexión con la obediencia impecable de la ley, su contenido deja de diferenciarse

[181] *Rer. Div. Her.* en H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, 1936, p. 93.

[182] J. F. Moore, *Judaism*, I, 1927, p. 136.

[183] Mac 23b, en Heidland, *op. cit.*, p. 93.

[184] Heidland, *op. cit.*, p. 90.

[185] Cf. p. 459.

[186] Cf. la excelente monografía sobre este tema de R. Sander: *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum*, 1935. Y además, A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the first Century*, 1928, pp. 119ss.

del del miedo. Por tanto, no sirve ya para indicar el carácter inmediato de la relación con Dios y menos aún para expresar de forma comprensiva dicha relación. Y, sin embargo, el hecho de que el miedo vaya asociado a la presencia constante del Dios que juzga y a la amenaza de su ira evitó una simple ecuación de ambos términos, aun cuando se dejara de reconocer en ellos dos motivos diferentes de conducta. El amor fue deudor, principalmente, de la idea optimista que consideraba posible el cumplimiento de la ley, y por eso redujo a un segundo plano el pensamiento del juicio.

Comienza a observarse un cambio en este terreno tras lograrse una profundización psicológica de ambos conceptos, en virtud de la cual pasan a significar disposiciones del corazón frente a Dios, y verdaderos motivos de conducta que hay que distinguir del mero comportamiento piadoso (Testamento de los Patriarcas, Salmos de Salomón). Aquí se hace mayor insistencia en la sinceridad del amor: ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ [187]. La primera reflexión sobre las diferencias entre ambos motivos se encuentra en el rabinismo del s. I [188]. *Entonces el amor y el temor se reconocen como dos tipos distintos de piedad* cuya coexistencia es comprensible, pero no su unificación en un solo concepto. Desde muy pronto el temor se caracteriza como el nivel más bajo de la piedad, ya que si produce obediencia no es más que por coacción y por el deseo de recompensa, mientras que el amor observa la *torá* por ella misma, sin pensar en fines egoístas; pero como la autenticidad de la piedad no está en la actitud mental, sino en el cumplimiento de la ley, el cumplimiento de la ley por temor no puede considerarse reprochable. Pronto se considera que la actitud normal del hombre frente a Dios está en una correcta conjugación de temor y amor: el temor es necesario para evitar la transgresión de la ley; el amor, para vencer el fastidio e incluso el odio provocados por el peso y la coacción oprimentes de la ley. Por consiguiente, la esencia de la religión judía de la ley puede definirse como una regulación de la relación con Dios que se agota en una casuística interminable y deja el corazón vacío. Por conocer exactamente el corazón humano tiende a aprovechar como necesaria incluso la motivación más baja, a la vez que intenta combatir y frenar la búsqueda desenfrenada de recompensa mediante el motivo del amor. Es imposible encontrar prueba más clara de la falta de una actitud religiosa unitaria. El hecho de que Jesús y los Apóstoles acudan al Antiguo Testamento para describir la verdadera actitud para con Dios es señal palpable de que ellos habían superado la esquizofrenia interior de la piedad judía y de que ha vuelto a ver la luz la liberación del hombre en aras de una entrega voluntaria de Dios.

[187] Sal Salo 10.3; 14.1.
[188] Especialmente claro en el Tratado Sota de la Misná.

XXII

INFLUENCIA DE LA PIEDAD EN LA CONDUCTA

LA MORAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. Normas de la conducta moral

Al igual que cualquier otra religión civilizada, la israelita no concibe una moral independiente de las ideas religiosas. Al contrario, por el conocimiento que tenemos de la concepción israelita de Dios deberíamos esperar que en ella el derivar la conducta moral de la voluntad divina que todo lo gobierna se lleve a cabo con un rigor especial. Y así nos lo confirma plenamente el recorrido más somero por las páginas del Antiguo Testamento. Desde los tiempos más remotos hasta los más recientes las exigencias divinas, investidas de una autoridad absoluta, constituyen el motivo más vigoroso y predominante de la conducta humana. El poder del bien se fundamenta, por completo, en el hecho de que Dios es el bueno. No existe una conducta moral motivada por un bien abstracto.

A pesar de todo, también dentro de esta moralidad tan deudora de factores religiosos se da importancia al *reconocimiento de unas normas,* que rigen la conducta con cierta autonomía, sin que haya que recurrir para cada una de ellas en concreto a un mandamiento divino. Existe, por tanto, una esfera en la que la conducta humana está sujeta a un deber que es incondicional sencillamente porque se le considera de validez absoluta en sí mismo. Esto suele suceder siempre que la moralidad descansa sobre una vida popular bastante desarrollada; y en el punto en que surge una conciencia moral general tenemos, naturalmente, *la moral popular.*

1. *Importancia de la moral popular*

De la vida de la comunidad, en estrecha conexión con el carácter particular y situación del pueblo, con su experiencia histórica y las influencias provenientes del entorno, así como de su vida y mentalidad religiosas surge un conjunto de reglas e instrucciones al que todo miembro de la comunidad se siente obligado por considerarlo base de la comunión misma y condición necesaria para su pertenencia a ella. La conciencia de esta clase de norma, obligatoria para todos y que deriva su poder de convicción y su autoridad del simple hecho de que existe la comunidad del pueblo como base indiscutible de toda vida, se manifiesta en Israel en las palabras con que se designan los comportamientos socialmente reprobables: *n^e^bālāh b^e^yiśrā'ēl* y *kēn lō yē'āśeh,* "una locura en Israel" y "no se debe obrar así" [1]. En estas expresiones se pone de manifiesto, al mismo tiempo, el orgullo por la propia forma de ser en comparación con la de los vecinos, de los que Israel se juzga superior, especialmente en moral sexual. También forman parte de este conjunto todas esas reglas de conducta nacidas del instinto natural de comunidad y autoconservación, como el pronunciado sentido de solidaridad de la familia y de la tribu. Así, acrecentar la familia con numerosos retoños obliga por igual al hombre y a la mujer y, en caso de necesidad, parece justificar, o al menos disculpar, el empleo incluso de medios no usuales [2]. La cohesión de la parentela no sólo impulsa al hombre a intervenir espontáneamente a favor de un hermano o en defensa del honor familiar, si hace falta incluso violentamente [3], y no sólo vincula la esposa a la familia del marido aun después de la muerte de éste e incluso a costa de renunciar a su propio honor y a su patria [4]. Se traduce también en las formas más refinadas de deferencia hacia el padre y de honra a la madre [5]; en la forma de amor a los hijos, que lleva a las mujeres a sacrificios heroicos [6]; y siempre que es posible procura apoyar a los que están vinculados por la sangre [7]. Ampliando el círculo, el israelita se sabe también obligado a mantener el pacto de amistad [8] y a arriesgar su propia vida en bien de la comunidad nacional, sea porque la acosen los enemigos [9], sea porque la aceche cualquier otro peligro [10], perdiendo importancia, en el caso, todas las contiendas privadas [11].

Estos lazos sociales tienen como resultado una retención conservadora de las costumbres y leyes tradicionales: la herencia de los padres es sagrada y no se puede abandonar aunque sea para conseguir mejoras [12]. Se mantiene la venganza de sangre, que sólo poco a poco soporta ser sustituida por procesos jurídicos objetivos. Pero, además, *la moral popular llega también a exigencias éticas positivas*: así, por ejemplo, al juez se le exige incorruptibilidad [13], y se condenan las faltas contra la confianza, desde el engaño hasta el asesinato, aun cuando éste se oculte tras una justificable venganza de sangre de un pariente [14]; generalmente también se considera injusto pagar el bien con el mal [15] y se ensalza el noble comportamiento de aquél a quien ni siquiera la injusticia aparta de hacer el bien a su prójimo [16].

Ya en el Israel antiguo este reconocimiento de unas normas obligatorias de conducta traspasa los límites de la fronteras nacionales para llegar a la convicción lógica de que *también los de fuera están obligados por ciertos preceptos fundamentales.* Y esto se aplica no sólo a los grupos con los que la relación es mayor debido a alianzas o pactos, que presuponen inevitablemente la fidelidad a lo acordado y considerar como sagrado el juramento prestado [17]; también en casos en que no se han tomado seguridades en el trato con pueblos vecinos se supone la vigencia de unos principios morales básicos de carácter muy general, y no respetarlos se considera prueba de la especial depravación de la nación en cuestión. Dentro de este tipo de principios tenemos, sobre todo, el deber de la hospitalidad, aun con riesgo de la propia vida e incluso del honor de la propia familia, en el que el extranjero debe poder confiar [18]. También ciertas exigencias de pudor y de piedad se consideran obligatorias en todos los

[1] Gn 34, 7; Jos 7, 15; Jue 19, 23s.30; 20. 6.10; 2 Sm 13, 12; Jr 29, 23. La expresión se encuentra en la enseñanza de la ley: Dt 22, 21. Cf. también Gn 29, 26 y la formulación positiva de Dt 25, 9. En relación con este capítulo puede verse P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* II, 1956, cap. III: "Les devoirs de l'homme" y C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man,* 1951.

[2] Gn 16, 2; 19, 32; 30, 3.9; 38, 26.

[3] Gn 13, 8ss; 14, 14; 37, 22.29; 34, 25ss; 2 Sm 13, 20ss.

[4] Gn 38, 13ss; Rut 1, 16ss.

[5] Gn 9, 22ss; 27, 41; 35, 22; 44, 30ss; 50, 15; 2 Sm 16, 21s; 1 Re 2, 19; Ex 20, 12.

[6] 2 Sm 21, 10.

[7] Gn 24, 49; 29, 10; Ex 2, 11; Jue 11, 6ss; 20, 12s; 2 Sm 19, 13; cf. también Jue 6, 15.34; 2 Re 4, 13 (léase *'ammī*).

[8] 1 Sm 18, 1-4; 19, 2-7; 20, 8 ("una alianza de Yahvé"); 2 Sm 9, 1; 21, 7.

[9] Jue 3, 27s; 5, 2.9.18.23; 7, 23s; 1 Sm 11, 7; 2 Sm 10, 12, etc.

[10] Jue 21, 1ss; 2 Sm 2, 26ss; 24, 17.

[11] 2 Sm 1, 18ss.

[12] 1 Re 21, 3.

[13] 1 Sm 12, 1ss; cf. Ex 23, 1-3.7-9.

[14] Gn 31, 26ss; 2 Sm 3, 28ss; 1 Re 2, 5.

[15] 1 Sm 25, 21.

[16] 1 Sm 24, 18; Ex 23, 4-6.

[17] Gn 21, 23ss; 26, 28ss; 31, 44.49ss; 2 Sm 21.

[18] Gn 18, 3ss; 19, 1.6ss; Jue 19, 23.

pueblos[19]. De ahí que un pueblo extranjero pueda ser un pueblo justo, que conserva el temor de Dios[20]. La crueldad innecesaria, aunque sea contra los enemigos, es abominable[21]; el abuso de confianza, tanto en las relaciones de inferior a superior como en el trato común, es un ultraje y una insensatez[22]. La compasión con el débil es una norma que se supone existe también en el extranjero, y su violación se considera una gran injusticia[23]. En el trato con los extraños, los hombres intentan pagar bien con bien y esperan que la ingratitud grosera conocerá un castigo seguro[24]. El hombre desinteresado con el forastero es digno de gran alabanza[25], y Abrahán, al interceder por una ciudad extranjera, se comporta de una forma que se considera ejemplar[26]. Igualmente, se sabe reconocer la magnanimidad aunque sea en miembros de otro pueblo[27].

2. *Influencia del concepto de Dios en la moral popular*

En todas estas cuestiones se hallaba Israel al mismo nivel que los pueblos más desarrollados de la Antigüedad; mantenía la ética de un pueblo sano, no corrompido, demostrando así que su conciencia moral estaba enraizada en los hechos básicos naturales de la vida humana. Pero en determinados puntos fundamentales puede detectarse *un nivel moral no tan natural,* que sin lugar a dudas está determinado por la religión y revela la influencia de la relación con Dios establecida por la alianza. En este sentido hay que recordar, antes que nada, *la autoridad absolutamente nueva que recibieron las normas éticas* al ser entendidas como expresión de la voluntad del único Señor divino, que pretendía tener sometida la vida humana en todos sus aspectos. Al atribuirse a la única autoridad absoluta, estos principios básicos de convivencia humana se vieron exentos de la esfera de una obligatoriedad puramente relativa, cimentada en el marco y límites de una determinada situación histórica, para entrar a participar del carácter absoluto y atemporal de lo santo. Ahora ya no era posible evadir unas obligaciones incómodas para atender a intereses más urgentes, sino que precisamente las exigencias concretas del círculo más restringido de la vida del individuo son las que lo enfrentan seriamente a su responsabilidad

[19] Gn 9, 23; 18, 20s; 20, 9.
[20] Gn 20, 4.11.
[21] Gn 49, 6; cf. 34, 30.
[22] Gn 39, 8; 44, 4s.9.
[23] Ex 2, 6; Gn 19, 5ss; Jue 19, 22ss.
[24] 2 Sm 10, 2; 1 Sm 8, 9ss; 12, 7.13ss; Jue 9, 16.
[25] Gn 14, 23ss.
[26] Gn 18, 23ss.
[27] Gn 33. Ya en pp. 236ss. se ha resaltado que en este texto se manifiesta una gran relación con el sentido de solidaridad del nómada.

ante Dios y dan al cumplimiento del deber, incluso del más modesto, la nobleza de un acto cultual. El peso y la grandeza que en tales condiciones habían de caracterizar a las exigencias morales pueden advertirse en la formulación con que suelen presentarse: efectivamente, una de las características de la tradición jurídica de Israel es que la formulación técnica de una ley casuista se interrumpa constantemente con *mandamientos y prohibiciones categóricos divinos* en los que, en lugar del castigo humano, aparece la exigencia autoritaria del Señor Dios[28]. Y como estas frases apodícticas se reúnen en series[29], su concisión, su fuerza concentrada, su concatenación impresionante y la férrea consonancia de las diferentes cláusulas provocan un vigoroso sentido de la inquebrantable validez de la voluntad que las respalda.

Al mismo tiempo, en estas exigencias, derivadas originariamente de la esfera sagrada, hay signos claros de *una tendencia a unificar las normas éticas:* en breves frases lapidarias deben quedar trazadas las sencillas y grandes líneas fundamentales de la conducta moral. Por eso estas recopilaciones trascienden el ámbito de la ley casuista y combinan las exigencias jurídicas con las morales y religiosas. Semejante empeño alcanzó su expresión mejor en el Decálogo: renunciando en parte a una homogeneidad externa de construcción y dejando a un lado los detalles concretos de cada transgresión particular y del castigo correspondiente, se amplía lo más posible el alcance de las prohibiciones; de esta forma cada cláusula adquiere el significado de un principio que se aplica en todos los casos similares, y a la vez se resalta el contenido moral, con lo cual se potencia su cualidad pregnante y absoluta. La selección que el Decálogo hace del variado cúmulo de prescripciones jurídicas y morales entraña *la convicción de una unidad esencial, en el fondo, de todas las exigencias morales* y, al reducirlas a los principios enunciados, implica una crítica de la masa de normas de vida sancionadas anteriormente y nacidas para responder a las circunstancias de la naturaleza y de la historia. Es más, en la medida en que tras las exigencias particulares se halla la voluntad de Dios como norma suprema, la deseada unidad de la esfera moral se reduce en esencia a la actividad personal del Dios de la alianza.

Aparte de seleccionar con seguridad los elementos esenciales de la ética popular tradicional, la repercusión del nuevo conocimiento de Dios en la moral se advierte también en que *corrige y amplía viejas ideas jurídicas.* Las normas que aparecen en el libro de la Alianza (Ex 20-23), en comparación con otros códigos similares del antiguo Próximo Oriente, reve-

[28] Cf. al respecto la impresionante exposición de A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts,* 1934, pp. 33ss.
[29] Ex 20, 2-17; 21, 12.15-17; Lv 18, 7ss; 20, 2.9-13.15s.20-27; Dt 27, 15-26.

lan radicales novedades en lo referente a la praxis jurídica[30]. En el enjuiciamiento de los delitos contra la propiedad, en la consideración de los esclavos, en el castigo de la culpabilidad indirecta y en el rechazo de las penas de mutilación se reconoce a la vida humana un valor incomparablemente mayor que el de las cosas materiales. El principio predominante es el del respeto a los derechos de todo lo que participe de la grandeza humana; como consecuencia, se abandonan ideas corrientes en los demás pueblos y se introducen en la práctica del derecho nuevos criterios. En definitiva, esto sólo es posible porque *la nobleza del ser humano* se intuye con una profundidad antes desconocida, y se reconoce ahora en ella el principio del que es deudora toda conducta moral. Por eso en Israel incluso los derechos del extranjero más humilde se colocan bajo la protección de Dios: aun cuando sea vasallo y no goce de plenos derechos, oprimirlo, igual que a las viudas y a los huérfanos, es un delito digno de castigo, que provoca la intervención vengadora de Dios[31]. Saber que Dios se encuentra con el hombre personalmente y lo llama a su servicio hace que se tome conciencia del puesto privilegiado del mismo entre todos los seres animados y lo reafirma en su dignidad del yo personal y responsable, con todas las obligaciones de ahí derivadas[32].

Las mismas conclusiones pueden sacarse de las sagas patriarcales, las cuales no nos presentan, ciertamente, la imagen de unos santos sin tacha, pero sí nos permiten ver el ideal del hombre piadoso tal como lo vivía ya el pueblo en la época bárbara de los Jueces y de la incipiente monarquía. El pacifismo y la falta de egoísmos que resaltan en una figura como la de Abrahán, la honradez y la sinceridad cuya ausencia se considera el motivo de las vicisitudes de la vida de Jacob, el carácter conciliador y dispuesto al perdón que destaca en José, no son virtudes naturales, populares, sino que se aprenden únicamente de aquellos a los que se sabe elegidos por Yahvé y que siguen sus caminos. La historia de David muestra con especial viveza cómo, por la visión de Yahvé y en contra de la moral popular, prevalecen el espíritu de reconciliación y la renuncia a satisfacer el instinto de venganza[33]. Mostrar *ḥesed,* amor fiel, a la persona con la que se han establecido lazos de *bᵉrīt,* aun en los casos en que el interés propio humano aconsejaría una conducta diferente, es llamado *ḥesed ʾᵉlōhīm,* es decir, amor fiel tal como el que Dios exige y él mismo demuestra[34]. Y se recomienda al gobernante limitar la venganza de sangre en los casos en que el castigo afectaría a alguien más que al culpable y perjudicaría la persistencia de la familia como una obra agradable a Dios[35]; igualmente, perdonar a quien ha cometido una ofensa, en lugar de hacer valer uno los propios derechos de modo implacable, se considera que corresponde realmente a la actitud del mismo Dios[36]. Así, en cuanto que los hombres están influidos por la experiencia del gobierno del Dios de la alianza sobre su pueblo, se añaden *nuevas normas morales* a las ya existentes y se señalan a la conducta nuevos caminos, opuestos a la moral popular y a la satisfacción del propio egoísmo. De hecho, la forma en que la protohistoria yahvista presenta en el Génesis el juicio de Dios sobre la corrupción moral de la humanidad y en que las sagas patriarcales elohístas reconocen la rectitud de un pueblo extranjero y la existencia de unas obligaciones éticas no condicionadas por la pertenencia a la nación israelita[37] pone de manifiesto que la vigorosa experiencia de la voluntad moral de Dios en la historia del propio pueblo abrió los ojos para descubrir *la vigencia de unas normas morales en la historia de toda la humanidad;* ello ayudó a comprender el carácter absoluto del deber ético, viendo en él un orden de vida humana no encerrado en fronteras nacionales.

[30] Cf. I, pp. 70s.
[31] Ex 22, 20; 23, 9.12.
[32] Naturalmente, lo mismo puede decirse de la época en que esta convicción no se había convertido todavía en fórmula teológicamente importante por medio del concepto del hombre como imagen de Dios. Cf. pp. 125s.
[33] 1 Sm 24, 7.11.19s; 25, 31ss.
[34] 1 Sm 20, 14; 2 Sm 9, 3.

3. *Puntos débiles en la validez de las normas morales*

Si el cuadro que hemos trazado implica un esfuerzo por comprender más profundamente las normas éticas, nada puede extrañar que en la tradición del Israel antiguo se detecten puntos en los que ese esfuerzo no alcanzó éxito total, y en los que la moral popular se resistió a aceptar la influencia progresiva de la revelación divina.

a) Conviene observar, en este sentido, que *algunas áreas de la vida popular siguen todavía fuera del control de las normas morales.* En tales casos la conducta se dejaba a la libre discreción del individuo y con frecuencia sólo respondía al impulso natural. Así, por ejemplo, *la moral sexual del varón* carece aún de fijeza: le está rigurosamente prohibido, ciertamente, atentar contra el matrimonio de su prójimo, pero puede todavía recurrir a la poligamia[38], y el concubinato con esclavas o prisioneras de guerra es algo normal[39]. Frecuentar prostitutas tampoco se considera, al parecer por influencia cananea, cosa repugnante[40]. De forma

[35] 2 Sm 14, 6ss.
[36] 2 Sm 14, 14.
[37] Gn 20, 4; 39, 9.
[38] Gn 4, 19; 21, 10; 22, 24; 30, 3ss; Dt 21, 15; 22, 19; 1 Sm 1, 2.6; 25, 43.
[39] Ex 21, 8ss; Dt 21, 10ss.
[40] Gn 38, 21.

parecida, *la conducta con el extranjero,* sobre todo cuando se está en ambiente de guerra declarada o latente, se deja en buena medida al capricho del individuo: el asesinato del enemigo político puede incluso ensalzarse[41], y el dolo y la violencia acompañada de rapiña se cuentan entre los títulos de honor de las tribus de Dan y Benjamín[42]. La guerra sin cuartel contra el enemigo peligroso o traidor se considera cosa lógica y natural[43]. En situación de inferioridad ante el extranjero, el engaño se da por arma válida, que no hace a uno indigno de la protección divina[44], e incluso el robo está justificado en situaciones semejantes[45]. Para lograr una valoración objetiva de tales casos debemos recordar, lógicamente, que la conducta con los enemigos es de los problemas que, aun dentro de la ética cristiana, han conocido y siguen conociendo interpretaciones más dispares. Por consiguiente, la coexistencia de la conducta moral con el forastero que hemos mencionado antes[46] y de la amoralidad que aquí observamos hunde sus raíces en la dificultad misma de la situación práctica y no es prueba de una especial depravación en las ideas morales[47].

b) La situación es diferente en lo que se refiere a una serie de *instituciones,* consagradas por la moral y el derecho, *en las que parece no tener efecto la fuerza moral de la idea de Dios que observamos en otros casos.* El matrimonio poligámico se corresponde mal con una concepción que ve en la mujer, igual que en el hombre, una persona llamada a la responsabilidad, y tanto la adquisición de esposa mediante el pago de una dote como el que el derecho de divorcio sólo se reconozca al varón implican la persistencia de una inferioridad de la mujer y contribuyen, sin duda, a que se olvide su dignidad personal y se la considere objeto y propiedad del varón. El deber moral de la hospitalidad es más fuerte que el respeto al valor personal de la mujer y que las obligaciones para con los propios hijos[48]; y el deber del matrimonio de levirato contradice las prohibiciones de la fornicación y del incesto[49].

En notable contraste con el alto valor reconocido a la vida humana, tan de relieve en la ley de la alianza, nos encontramos con el anatema

[41] Jue 3, 15ss; 4, 18ss.
[42] Gn 49, 17.27.
[43] 2 Sm 8, 2; 11, 1; 1 Re 11, 15s; 2 Re 3, 25; cf., en cambio, Dt 20, 19s.
[44] Gn 12, 13; 20, 2; 26, 7; Ex 1, 19; cf. un caso semejante todavía en Jr 38, 24ss.
[45] Ex 3, 22; 11, 2; 12, 35s.
[46] Véanse pp. 319s, 321.
[47] Lo que aquí choca es, sobre todo, la mezcla del elemento religioso: Dios exige conducta tan dudosa moralmente o protege al culpable para que no se le castigue. Sobre esto ya se ha escrito lo suficiente en I, pp. 257ss.
[48] Gn 19, 6ss; Jue 19, 24s.
[49] Gn 38, 14.26.

de guerra, que entrega a la destrucción al enemigo junto con su mujer y sus hijos. El hecho de que tales instituciones —en contradicción indudable con las tendencias morales discernibles normalmente en la alianza de Yahvé— aparezcan colocadas bajo la protección del Dios de la alianza traduce un desequilibrio que, en un principio, parece algo extraño. Y, sin embargo, se trata de una situación que no tenía más remedio que darse teniendo en cuenta que el orden nacional exigido por Dios no se impuso al pueblo como un sistema completo lógicamente estructurado, en completa ruptura con el pasado, sino como un organismo que había de desarrollarse poco a poco a partir del material natural que ofrecía la historia. Precisamente porque la elección recayó sobre un pueblo con todo su genio natural, llamándolo a comunión con Dios dentro de sus propias peculiaridades históricas, Israel entró en la relación de alianza con todo lo que tenía, incluidos el lento desarrollo de su moral y sus costumbres, su especial estructura social y su natural abanico de obligaciones y dependencias. Era, pues, inevitable que tales obligaciones y vínculos —derivados, no de la relación con Yahvé, sino en definitiva de la misma vida social natural— quedaran igualmente amparados por la autoridad poderosa de Dios que había pronunciado su sí sobre el pueblo en su totalidad.

Como en cualquier otro pueblo sano, en Israel sólo era posible asimilar los elementos heterogéneos a los objetivos morales del Dios de la alianza de una forma: sometiendo el constante y continuo proceso de crear y transformar la ley y la costumbre al influjo permanente de una viva conciencia de Dios. La constante automanifestación de Dios, tanto en el gobierno de la historia como en la palabra de sus mensajeros, significó para el hombre *un impulso vigoroso hacia una nueva comprensión de sí mismo y, consiguientemente, hacia un nuevo entendimiento del deber moral.* Por eso, la incongruencia antes señalada entre la herencia del pasado y el nuevo destino del pueblo no representa un estado ya acabado de fosilización, sino *un "todavía no"* abierto a la dinámica del progreso y que de hecho experimentó considerables cambios. Que esta dinámica operaba ya en el antiguo Israel lo podemos ver claramente si comparamos las sagas yahvistas y las elohístas del Génesis. Lo refinado del juicio moral del Elohísta, tantas veces advertido, patente en su omisión de las inmoralidades sexuales burdas, en su condena más rígida de la mentira y del robo y en su sentido más vivo de la dignidad de la esposa[50], delata la lucha de una moralidad más madura con ideas me-

[50] Gn 20, comparándolo con Gn 12 y también con Gn 31, 32; cf. al respecto A. Weiser, *Religion und Sittlichkeit der Genesis in ihrem Verhältnis zur alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 1928, pp. 70ss.

nos dignas del período anterior, lucha nacida de una agudización de la conciencia gracias a una experiencia de Dios más profunda [51].

c) Relacionado con la situación anteriormente descrita hay que considerar el hecho de que la conciencia moral *no hubiera conseguido todavía formular un principio único de conducta moral.* Por ahora seguimos encontrándonos con una multitud de mandamientos que rigen la vida del pueblo de Dios, aunque ciertamente hay ya signos claros de ese empeño de unidad de que hemos hablado antes [52]. Esta situación se manifiesta con especial realce en la conjunción de preceptos cultuales y morales, preceptos que tanto en el Decálogo como en el libro de la Alianza [53] y en el Dodecálogo siquemita [54] aparecen, de la forma más natural, formando un todo de obligatoriedad uniforme, sin que haya conciencia de diferencias cualitativas. Está claro que no se ha llegado aún a reconocer la particular excelencia del orden moral.

d) Finalmente, *existe aún el peligro de que la obligatoriedad de las normas morales pueda interpretarse, falsamente, como heterónoma.* Un mandamiento positivo no se pregunta por el asentimiento o rechazo interiores del individuo al que se dirige, sino que exige su obediencia con una autoridad indiscutible. Cierto que no está del todo ausente esa visión más profunda que reconoce la bondad intrínseca de la voluntad divina; el Dios que exige es reconocido también en la fundación de la alianza como el Dios que da [55], y el pueblo sabe que sus lazos con Dios son los mismos que los del hijo con su padre (Ex 4, 22). Pero en la autoridad de los mandamientos el aspecto que sobresale no es que Dios se comporte con el pueblo como un padre, sino que le impone su voluntad como un soberano; generalmente hablando, siempre que falten apertura interior para aceptar su voluntad soberana, entusiasmo por su grandeza y conciencia de su capacidad para formar a la persona, su mandamiento sólo podrá sentirse como la intervención coercitiva de una ley extraña.

La situación mencionada en el apartado *b*, es decir, el hecho de que la autoridad vinculante de la comunidad nacional, presente en las ordenaciones de vida anteriormente aceptadas como cosa lógica y natural, se transfiriera ahora a la divinidad, pudo influir también en este sentido. No era posible en un momento armonizar con la naturaleza y el dominio de Dios, tal como habían sido dados a conocer por su revelación, algo que tenía su justificación en la condición particular del pueblo, para que lograra ahora su sentido; sólo cabía admitirlo como norma indiscutible, cuya autoridad formal residía en la majestad del legislador divino. Someterse, por lo tanto, a los mandamientos implicaba un aspecto fuertemente impersonal. Ahora bien, cuando la obediencia es incapaz de expresar una vida personal consciente, fácilmente tiende a quedarse en la legalidad externa y no llega a captar la obligatoriedad intrínseca del orden moral.

[51] Cf. Gn 39, 9.
[52] Véase p. 321.
[53] Ex 20, 22-23, 19.
[54] Dt 27, 15ss.
[55] Véase p. 367.

4. *Influencia del movimiento profético*

a) Con la nueva interpretación totalizante de la voluntad de Yahvé, sobre la que articula su mensaje la profecía, también la lucha dentro del terreno moral ganó en profundidad y amplitud. En este sentido el primer elemento de influencia fue *la conexión del carácter absoluto de Dios con su voluntad moral,* conexión que se impuso a los profetas por el impacto de su nueva experiencia de la realidad divina. Donde más palpable aparece lo que decimos es en la expresión preferida de Isaías para designar a Dios: *qᵉdōš yiśrāʾēl,* "el Santo de Israel", que combina la perfección moral del ser divino con su majestad trascendente, enseñando así al hombre a entender la soberana voluntad divina intrínsecamente como la autoridad del bien y a apropiársela en cuanto tal [56]. Pero aun en los casos en que no se llega a una formulación tan pregnante de la naturaleza moral del poder trascendente, la predicación profética de la voluntad santa y personal de Dios, que llama a todos los miembros del pueblo a que renuncien a su propia voluntad pecadora y se entreguen sin reservas a las exigencias de la voluntad divina, revela la naturaleza del Dios de la alianza en toda su pureza e integridad. Oseas y Jeremías nos presentarán a este Dios como el amor que busca; Amós insistirá en su inquebrantable voluntad de juicio; el Deuteroisaías, en estrofas emotivas llenas de fuerza y ardor, cantará su misericordia que perdona el pecado como fundamento último de la plenitud de salvación escatológica: de una forma o de otra, la historia entera del pueblo se contempla siempre provocada y sustentada por el poder de una voluntad ética de proporciones tales que no admite parangón con poder ninguno de la tierra.

Con ello *la autoridad de las normas morales encuentra un fundamento más profundo que el que antes tenía*: hunde sus raíces ahora en la naturaleza de Dios, que es el bueno, y puede exigir de aquellos sobre quienes ella se ejerce una comprensión interior y un asentimiento voluntario. Tanto más cuanto que, al inculcarla, los profetas no le asignan un contenido nuevo, sino que adoptan las exigencias éticas bien conocidas de la ley de la alianza [57]. La atención a los círculos de la tradi-

[56] Cf. I, p. 255.
[57] Cf. las reflexiones hechas anteriormente: I, pp. 329.

ción con los que los profetas están vinculados y cuyas doctrinas estos mismos profetas transmiten a sus discípulos, ha llevado a la investigación más moderna a abandonar, como no histórica, la idea de unos profetas solitarios y aislados en su acción revolucionaria, considerando debidamente su dependencia del patrimonio religioso anterior[58]. La ordenación de la vida por parte del Dios de la alianza ya no apela al temor frente al poder del legislador, sino a una conciencia interiormente convencida de la justicia del bien. Por eso en los profetas la cuestión de la obediencia debida a las normas éticas se convierte en la cuestión de la actitud general de la persona frente a la voluntad de Dios revelada en toda su majestad moral. Ahora ya no es suficiente el sometimiento externo a prescripciones determinadas, sino que hay que llegar a *una aceptación del mandamiento que fluya de la convicción más íntima* y se traduzca, como actitud única total, en amor, fidelidad y conocimiento de Dios[59], en humildad y agradecimiento[60], fe y confianza[61]. La ley se ve así total y absolutamente libre del peligro de ser malinterpretada en el sentido de un canon extraño, coactivo, y queda elevada a la categoría de guía aceptada en el propio ser personal, ligada a las mejores energías de uno mismo y que conduce a la realización de los valores supremos. Esta *superación de la heteronomía* está expresada de la forma más clara por Jeremías y Ezequiel cuando contraponen el pueblo del tiempo de salvación con los hombres de su generación[62]: la ley escrita en el corazón da concreta realidad a la plena unión de voluntad entre Dios y el hombre, haciendo innecesaria toda instrucción y exhortación que venga de fuera; y el corazón nuevo y el espíritu nuevo, que por la inhabitación del espíritu de Dios llevan en sí mismos la vida divina, ven en la observancia de los preceptos la traducción natural y lógica de esta interior comunión con Dios, dentro de la cual se piensa y actúa.

b) Ahora bien, al reconocimiento de que la decisión radical implicada en la relación con Dios no se puede realizar más que a nivel moral, porque es en él donde se exige el compromiso sin reservas de toda la persona, se añade el hecho de que los profetas reconocen ya claramente y expresan sin ambages *la cualidad específica de las normas morales frente a las cultuales.* En su lucha contra la falsificación de los vínculos de alianza se encontraron una y otra vez con el hecho terrible

[58] Cf., por ejemplo, N. W. Porteous, *The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets* (*Studies in Old Testament Prophecy pres. to Th. H. Robinson,* 1950, pp. 143ss).
[59] Os 4, 1.
[60] Miq 6, 8; Is 1, 2.4, etc.
[61] Is 7, 9; 28, 16; 29, 13; 30, 15; Sof 3, 2, etc.
[62] Jr 31, 31-34; Ez 36, 26s.

de que la acción cultual se utilizaba como un medio fácil de mantenerse dentro de la ley precisamente cuando el hombre quería evadir el sometimiento de *toda su vida* a las exigencias divinas. La obstinación egoísta, que intentaba acabar, por considerarlas pesadas cadenas, con la solidaridad y la disposición al sacrificio exigidas por el pueblo de la alianza, pretendía convertir el culto externo a Dios en la fachada resplandeciente tras la que pudiera desarrollarse sin dificultad una alienación interior de la auténtica comunión con Dios, intentando domeñar lo divino por medios materiales y mágicos[63]. La norma moral se convirtió entonces en la piedra de toque de la verdadera actitud ante Dios, en la única base sobre la que podía adquirir legitimidad y valor la actividad cultual. Igual que la divinidad de Dios no puede ya concebirse sin la perfección moral como expresión de su esencia más íntima, así también en el servicio cultual del hombre la moralidad ocupa un puesto central; frente a ella cualquier otra actividad no puede tener más que una importancia secundaria. Queda así bien clara la trascendencia del orden moral, y no tanto porque derive de una idea abstracta del bien, que pudiera ser proclamada luego ley universal, sino por su enraizamiento en la naturaleza misma de Dios, transformando de este modo la heteronomía de la norma moral, no en autonomía, sino en teonomía.

c) Al mismo tiempo, se produce *un desplazamiento importante dentro de las propias normas morales.* Los acentos se distribuyen ahora de forma totalmente distinta a como ocurriera antes, entrando dentro del campo de la obligación moral áreas de conducta hasta entonces preteridas. *A las virtudes guerreras se les reconoce mucho menos valor,* y es que la autoafirmación del pueblo pecador no puede ya considerarse como el objetivo absoluto de Dios. La vía de la expansión exterior, por la que los jefes nacionales intentan empujar al pueblo, es condenada por los profetas como abierta rebelión contra Yahvé, el cual lo que desea en verdad, ahora que sus juicios se extienden por el mundo, es humildad y sumisión obediente. Con ello se hace ya imposible justificar con motivo de la guerra santa la suspensión de principios éticos básicos normalmente en vigor. Si ya antes un más profundo conocimiento de la naturaleza de Dios había llevado a dar una nueva justificación al anatema de guerra en base a los conceptos de juicio y retribución[64], ahora fue perdiendo cada vez más su carácter obligatorio, ya que la secularización de la monarquía convirtió la guerra de una actividad sagrada en una empresa de utilidad profana. Es más, la contemplación de los graves pecados de Israel haría de la guerra, en una dramática inversión de su sen-

[63] Cf. I, pp. 42s, 331s.
[64] Cf. I, pp. 127s.

tido originario, el castigo establecido para el mismo pueblo santo, que el Dios del universo lleva a cabo por medio de sus ministros [65].

En tales circunstancias el espíritu guerrero necesariamente iría perdiendo justificación en la religión y en la ética. Sólo en casos muy concretos mantienen un valor moral la audacia militar y el arrojo valiente del propio cuerpo y de la vida ante los enemigos del país [66]. Cuando se promete al pueblo la salvación ante sus enemigos, es Dios solo quien somete a los opresores de su pueblo, excluyendo con su poder toda vanagloria y jactancia del hombre [67]. Por eso es *mucho mayor la importancia que se concede a la edificación interna de la comunidad del pueblo.* Si en la antigua ética popular el apoyo incondicional al "prójimo" (*rea'*, es decir, a otro miembro cualquiera del pueblo de Yahvé, que en cuanto tal estaba indisolublemente vinculado con todos los miembros de dicho pueblo) constituyó ya un pilar básico de la moral social, la conciencia despertada ahora por los profetas, de hallarse bajo la presencia inmediata de Dios, condujo a una concepción más profunda de los deberes que esta vinculación nacional querida por Dios imponía a todo el que formara parte del pueblo. Frente al aletargamiento de la conciencia social en amplios círculos de población, que ofuscados por la riqueza y esplendor de la vida urbana no advertían la opresión de los campesinos israelitas y a los que el poder creciente de la monarquía cegaba para ver el peligro de una cada vez mayor proletarización de las capas más bajas de la sociedad, los profetas llamaron a los hombres a tomar de nuevo en serio la voluntad santa de Dios que no permite que ni siquiera los derechos del miembro más pobre de la comunidad de Yahvé se sacrifiquen al brillo de un desarrollo cultual superficial.

Lo que combatían quienes sacaban provecho de la revolución económica, los comerciantes y latifundistas, considerándolo un pesado lastre hijo de costumbres pasadas de moda, *eso es precisamente lo que los profetas enseñan a considerar como el fundamento de la existencia nacional,* enraizado en la naturaleza divina, a lo que hay que hacer incluso los mayores sacrificios de cultura material o de influencia política; porque el objetivo de la elección de Israel *era una comunión personal entre Dios y el pueblo,* en la que los bienes materiales nunca podían compensar el valor de una vida humana libre. Por eso Yahvé, como el pastor fiel del rebaño, se cuida él mismo de la causa de su pueblo [68], desamparado por los pastores que le habían sido asignados, y entrega a la destrucción a

[65] Sof 1, 7; Ez 9, 1ss; 16, 40; 21, 23ss; 23, 46s.
[66] Cf., por ejemplo, Is 28, 6; Miq 4, 13; 5, 7.
[67] Is 7, 7ss; 10, 12.16ss.33; 17, 12ss; 18, 5s; 37, 29.33ss; Jr 25, 15ss; 46ss; Ez 25ss.
[68] 14, 30.32.

quienes en su orgullo desprecian su voluntad y abandonan la justicia y la equidad y la ayuda práctica de sus conciudadanos pobres y desposeídos, porque se consideran a sí mismos los verdaderos representantes de la nación. En su forma soberana de conducir la historia la preocupación de Yahvé tiene por objeto precisamente a la *misera plebs,* y la política que, con falsas pretensiones de grandeza y la vanidad de figurar en el concierto internacional, utilice a los humildes como material barato de su ambición, chocará necesariamente con la voluntad del Señor del universo [69].

Fue así cómo los profetas, a la luz de la peligrosa evolución de la política internacional en la que Israel se estaba dejando envolver, reconocieron en la ayuda y en el compromiso social unos principios divinos de validez universal. Pero como además la conducta de Yahvé con su pueblo fue reinterpretada en términos de amor indulgente y compasión por encima de toda categoría legal, el buen trato del pobre por su causa había de entrañar *una actitud interior más cálida y una benevolencia más personal* que, superando el rígido carácter retributivo y la visión burdamente utilitarista de una ética campesina, convirtiera los deberes para con el prójimo en una relación de persona a persona, de hombre a hombre, dotándola de mayor profundidad.

Dentro de esta concepción de la moral social las *llamadas virtudes pasivas* llegaron a configurar la conducta individual con renovado vigor. En adelante el ideal predominante en la conducta moral no podrá estar ya integrado por un sentido orgulloso de independencia y el entusiasmo por la guerra, ni por la osadía caballeresca y el desprecio altanero del enemigo, sino por la humildad y el reconocimiento de los propios límites, por el amor de la paz y la paciencia, virtudes que reflejan mejor la solidaridad interior con los demás conciudadanos. Las catástrofes nacionales no se interpretan ya como un mal intolerable, sino como juicio divino que tiende a educar y perfeccionar, y que Dios quiere que se soporte sin protestar; en consecuencia, se reconoce mayor valor a la disposición al sufrimiento y a la compasión con la persona que lo soporta. Es el hombre orgulloso del poder el que tiene sobre sí la amenaza del juicio; los que perseveran esperando pacientemente en el sufrimiento cuentan con el gozo de la ayuda divina. Consiguientemente, la compasión con el oprimido y la asistencia a los que sucumben víctimas de las nuevas circunstancias se convierten en virtudes capitales dentro del sistema de las relaciones con el prójimo. La antigua ética popular, en la que, por reconocerse a la autoafirmación nacional la fuerza de un deber religioso, ocupaban las cualidades activas el primer plano, con la nueva aprecia-

[69] Is 14, 30.32; 28, 12ss; 30, 15ss.

ción que hizo el profetismo de la situación mundial, cedió el puesto a una *ética del sufrimiento,* que, si bien coincidía con la anterior en tender al mantenimiento del pueblo de Dios, sometía a normas muy diferentes la conducta encaminada a tal fin. La figura del siervo de Yahvé del Deuteroisaías, tal vez pensada en principio no como modelo ético, sino sencillamente como la imagen de un salvador incomparable, proporcionó a la conducta práctica del hombre piadoso un nuevo centro de referencia: es un excelente monumento a la aceptación del sufrimiento y a sus virtudes concomitantes de paciencia callada, humilde renuncia a la autoafirmación y firme resistencia bajo la carga impuesta. Se inicia así un camino en el que el sufrimiento deja de apreciarse en términos puramente negativos, como amenaza o merma de la vida, y se aprende a ver en él una llamada querida por Dios y un servicio activo al pueblo de Dios. Lo demuestran no sólo el temprano comentario que de los Cantos del Siervo de Yahvé hace Is 50, 10 y el intento de interpretar el Siervo como Israel en Is 49, 3, sino también la parábola del pastor de Zac 11ss y la victoria sobre el sufrimiento en la estrofa final del Sal 22. *Al Dios que sufre por el hombre,* del que nos hablan Oseas y Jeremías, *responde ahora el hombre que sufre en servicio y por encargo de Dios,* tal como lo presenta ante los ojos del pueblo Jeremías en el ejemplo real de su propia vocación incluso antes de que el profeta del exilio le encontrara una expresión de validez eterna en la figura del siervo de Dios que sufre inocente.

d) No menos importante que esta reelaboración del contenido lo es *el ensanchamiento del área de las normas morales* como consecuencia de la predicación profética. Cierto que también los profetas piensan en sus instrucciones, principalmente en la conducta social dentro de Israel, y no en el comportamiento del hombre con el hombre en cuanto tal: porque el primer gran objetivo de su lucha es el dominio de la voluntad divina en Israel. Pero también en este terreno la grandeza incomparable a su Dios, que les hacía comprender el juicio y salvación del pueblo de Dios sólo como actos dirigidos a toda la humanidad, y convertía la entrada de las naciones en el reino de Dios en meta de la historia universal[70], les impulsa a extender la obligación ética a toda la humanidad de forma lógica y natural. Aunque suceda esto de forma espontánea y sin una elaboración sistemática, el hecho es que la antigua convicción de la vigencia de unas normas básicas también fuera de Israel queda ahora elevada a la idea de una *voluntad ética universal de Dios,* que da a las normas morales establecidas en el pueblo de su alianza validez para todo el mundo. No es que a los jefes espirituales se les

[70] Cf. I, pp. 342s, 349s.

ocurriera pensar en la idea de un "bien absoluto", de una ley moral universal o algo parecido: tales abstracciones idealistas están en marcada contradicción con el dinamismo de la voluntad soberana de Dios, que sólo permite entender el bien como institución soberana suya. Tampoco se puede decir que la tradición ética de la sabiduría extrabíblica impulsara a los profetas a concebir una ética universal[71]. Aunque pudieron tener acceso directo a esa tradición o, como parece más lógico, hayan conocido ideas fundamentales por medio de la propia sabiduría israelita, sus intereses peculiares siguen una orientación totalmente diferente. Las normas éticas que los profetas proclaman, poco tienen que ver con la desapasionada ética de cuestiones prácticas que se dan en la doctrina sapiencial, y mucho, en cambio, con la apasionada voluntad de justicia de su Dios. En sus objetivos sociales contradecían tanto las ideas económicas del antiguo Próximo Oriente[72], que ningún apoyo podían encontrar entre los maestros egipcios y babilonios. Por eso, para fundamentar la validez de las leyes éticas, no apelan a un *consensus gentium,* aunque con imparcialidad reconozcan la existencia de ideas éticas entre los paganos; de hecho sólo en el sometimiento de las naciones a la voluntad del Dios de la alianza ven ellos el camino para la instauración de una ley ética universal. Precisamente por estar destinados a ser súbditos de este soberano, los pueblos tienen que aprender su voluntad, y su actual madurez para el juicio se debe a que han abandonado una conducta agradable a él. Lo que provoca la intervención vindicativa de Dios no es el hecho de que las naciones sean hostiles al pueblo de su elección, sino la arrogancia y el gozo malicioso con que cumplen el castigo que se les ha encargado, la inhumana ansia de destrucción con que los conquistadores se instalan en los países sometidos, su insaciable afán de riquezas y su explotación de los pueblos por medio del engaño y la mentira[73]. Pero del don de participar en la salvación escatológica sólo podrán gozar los no israelitas si renuncian a su autoafirmación orgullosa y se dejan instruir en la ley de Dios revelada a Israel[74]. El hecho de que junto con tales crímenes hablen los profetas de la hechicería y los encantamientos de los pueblos[75] demuestra que el punto de vista que domina toda su postura es la resistencia de los gentiles frente a la voluntad del

[71] Admite una conexión más indirecta O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature,* p. 14, y más directa, en cambio, N. W. Porteous, *The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets* (*Studies in Old Testament Prophecy pres. to Th. H. Robinson,* 1950, pp. 154ss).

[72] Cf. W. Eichrodt, *Was sagt das AT zum sozialem Leben?* 1948, pp. 17ss.

[73] Is 10, 5ss; Am 1, 3ss; 2, 1ss; Miq 4, 11ss; Nah 3, 1.4; Sof 2, 13ss; Hab 1, 1-3; 2, 5-15; Ez 28, 1-19; 31, 10ss; Is 47, 6-8.

[74] Is 2, 2-4; 45, 14ss.18ss; Zac 8, 20ss.

[75] Nah 3, 4; Is 47, 9-12.

Señor del universo y no la transgresión de una moral autónoma. De ahí que también la actitud fraternal y pacífica de los pueblos aunados en el reino futuro de Dios derive, igualmente, de su nueva actitud ante el Dios del universo entero, al que ellos veneran y presentan sus sacrificios con un solo corazón y una sola alma [76].

De este modo la visión escatológica del Señor del universo, que avanza sin tregua hacia la instauración de su reinado, empuja al pensamiento profético a concebir como una y universal la moral exigida por Dios, obligatoria para todo el que tiene rostro humano.

e) La lucha de los profetas en favor de la soberanía de Dios sobre su pueblo consiguió una más profunda cimentación racional, y una purificación y vigorización de las normas de la recta conducta; sin que ellos mismos lo pretendieran, tuvo eso hondas *repercusiones en la mentalidad ética de su pueblo.* Así se manifiesta de la forma más patente en la vida jurídica, en la que las exigencias divinas constituyen el factor determinante de la vida del pueblo. Cierto que esta influencia no puede detectarse en una evolución legal continua —evolución que no puede demostrarse por la naturaleza misma de nuestras fuentes—, pero sí podemos advertirla en ciertos hitos sobresalientes como los constituidos por la ley deuteronomista y el código sacerdotal. Naturalmente, hay que tener bien en cuenta desde un principio que las ideas legadas por los profetas tenían que tomar ahora nueva forma: porque lo que los profetas vieron a la luz del final inminente, cuando la antigua alianza es juzgada y deja sitio a un nuevo mundo de Dios, los autores de estas leyes tenían que encajarlo en el marco de la alianza existente y, por consiguiente, como sucede cuando la luz pasa a otro ángulo de refracción, brilla con otros colores. Así, por ejemplo, son incapaces de trasladar a la práctica plenamente los grandes intentos de universalidad de las normas morales presentes en la perspectiva profética de la historia: el carácter estático del orden divino establecido para siempre en la alianza de Israel lleva a *no prestar atención a los paganos* en cuanto convertidos en miembros de la alianza [77]. Sólo a los extranjeros que viven en contacto directo con el pueblo de Dios, incorporados cada vez más a la comunidad, alcanza la validez de la obligación moral; debido a esa obligación, en el comportamiento con ellos se reconoce la misma responsabilidad que en las relaciones con los conciudadanos [78]. Tampoco fueron los maestros de la

[76] Is 18, 7; 19, 21ss; Sof 3, 9s.

[77] Dt 23, 2ss; 14, 21; 23, 21.

[78] Dt 10, 18s (cf. 5, 14; 14, 28s; 16, 10s.13s; 24, 14.17.19-21; 26, 11; 29, 9ss; 31, 12); Ez 14, 7; 47, 22s; Lv 19, 34. Sobre el cambio del residente extranjero en prosélito, tal como se da en P, posibilitando al extranjero a acceder a la comunión con el Dios de Israel en el culto, cf. Ex 12, 48s; Lv 24, 22; Nm 9, 14; 15, 14.20.

ley capaces de hacer valer la operación irreconciliable en que, según los profetas, se hallaban el culto y la conducta moral y social, cuando el pueblo empleaba sus actos de culto como pantalla para eludir las exigencias morales. Tratándose de devolver al pueblo de Yahvé al verdadero servicio de Dios, *el culto, en cuanto forma de vida de la comunidad santa, no podía ser indiferente,* sino que inevitablemente, como el mejor baluarte contra la inmoralidad y la idolatría paganas [79], se convertía en criterio del servicio realmente fiel a Dios [80], mereciendo la misma importancia que los deberes sociales. La polémica profética tiene otra nueva repercusión en el hecho de que el significado sacramental de la acción cultual, al menos en el Deuteronomio, está por debajo de su carácter confesional en cuanto testimonio de que el creyente pertenece exclusivamente a Yahvé; e incluso en el Sacerdotal se ve en cierto modo debilitada al quedar reducida la capacidad reconciliadora del sacrificio [81]. Al mismo tiempo, cualquier intento equivocado de hacer independiente la actividad cultual queda frenado por la intrínseca conexión de la misma con la disposición al sacrificio personal en servicio del prójimo, bien sea, como en el Deuteronomio, combinando las celebraciones y deberes cultuales con obligaciones éticosociales [82], o bien, como en el Sacerdotal, reuniendo en un solo concepto, el ideal de santidad, la pureza moral y la cultual.

Este esfuerzo por hacer que toda norma de conducta participe de la grandeza de la obligación moral, evitando así la posibilidad de su separación en esferas de vida de diferente valor, se vio completado *por una fuerte tendencia a encontrar una base única a todo el sistema legal.* Así, por ejemplo, el Deuteronomio llama a *la exigencia del amor de Dios* el mandamiento fundamental, que da sentido a todos los mandamientos aislados, y de este modo enseña a reconocer y aceptar la voluntad de Dios, que actúa en la ordenación del culto y de la vida social, como el hecho único que procura y establece la comunión con Dios. Con esto queda enraizada la acción moral en la dirección absolutamente personal de la voluntad y, por consiguiente, se logra superar la heteronomía de la ley a la vez que se descarta la posibilidad de una casuística mecánica en el tratamiento de las prescripciones concretas de la misma.

[79] Cf. Lv 18ss.

[80] Cf. cap. XXI. No nos referimos aquí a que el culto haya sido malinterpretado como una obra de piedad especialmente meritoria o como una acción sacrificial con capacidad para obligar a la divinidad. La mayoría de las veces los críticos no caen en la cuenta de la importancia del culto para la preservación del pueblo.

[81] Cf. I, pp. 334s y 147, nota 326.

[82] Cf. I, p. 104.

Al igual que en esta *reducción de la conducta moral a la decisión personal,* el empeño profético se realiza también en la unificación de todos los deberes éticosociales por la que el legislador sacerdotal desposee de valor en el Código de Santidad cualquier formalismo legal en las relaciones con el prójimo y reconoce así el compromiso radical implicado realmente en la relación con el hermano. El mandamiento del amor de Lv 19, 18.34 *resume la tarea siempre inacabada y la unidad cargada de sentido de la obligación moral,* a la vez que prepara el terreno para que el hombre actúe con libertad moral. De esta forma quedan incorporados a la enseñanza israelita de la ley, de forma sencilla y asequible, elementos fundamentales de la concepción profética.

Por eso no nos encontramos más que con lo esperado cuando descubrimos en las descripciones concretas de la conducta moral un *afinamiento y una mayor profundización del orden ético.* Es bien conocido el énfasis con que se habla en la ley deuteronómica de la consideración con las partes más débiles y socialmente menos privilegiadas del pueblo [83], en estrecha relación con los caminos que siguen en su bendición los designios de Dios. Las leyes relativas a la guerra y al rey [84], por su parte, apuntan a un debilitamiento de la tendencia a reconocer valor autónomo a la esfera política, con el fin de que ahora todos los recursos del pueblo, que la política supo poner al servicio de sus fines egoístas, puedan concentrarse con la mayor eficacia en la instauración de la teocracia. El rey ha de considerar que su misión está en defender desinteresadamente la ley de Dios; el pueblo, imbuido en la fe que el Señor todopoderoso respalda las normas éticas, ha de aceptar su obligatoriedad absoluta y llevar a cabo sus guerras, no con la dureza de quien teme por su propia existencia, sino preocupado solamente por apartar de sí los elementos del paganismo que podrían poner en peligro su pertenencia a Yahvé. Se explica así que quede ahora abolida, incluso en los casos de alta traición en los que hasta ahora había sido normal [85], la práctica de extender el castigo del culpable a sus hijos, y que la retribución jurídica se adapte plenamente al principio de la responsabilidad personal.

El conocido tratamiento que P hace de las historias patriarcales, en las que omite o pule todo lo que pueda ser escandaloso, pone de manifiesto hasta qué punto dentro del horizonte del legislador sacerdotal habían quedado superadas las aristas y durezas de la ética del antiguo Israel

[83] Cf. I, p. 105, notas 77 y 78. Cf. B. Maarsingh, *Onderzoek naar de Ethiek van de Wetten in Deuteronomium,* 1961; J. Muilenburg, *The Way of Israel. Biblical Faith and Ethics,* 1961, pp. 63ss.

[84] Dt 20 y 17, 14-20.

[85] Cf. I, p. 71, nota 19.

y sustituidas por un refinado sentido de la responsabilidad y del deber. También sus estrictas leyes sobre el matrimonio [86] revelan una más solícita protección de esta área, la más importante de la vida humana. La energía con que pasó al pueblo esta más profunda comprensión de las normas éticas dentro de los círculos sacerdotales nos la puede ilustrar perfectamente una liturgia sacerdotal como la del Sal 15: lo que aquí se exige al visitante del santuario, como deber del auténtico fiel de Yahvé, no se queda en meras obras externas, sino que penetra hasta las profundidades de la actitud mental, que ha de plasmar en los detalles prácticos de la vida diaria qué significa el amor al prójimo. Ahora bien, a los legisladores sacerdotales no se les oculta que para semejante conducta moral libre es importante el ambiente en que se desenvuelve la vida humana. En su lucha, mediante leyes estrictas sobre el suelo, para que todos los miembros del pueblo se vean libres de la esclavitud impuesta por un sistema económico capitalista [87], no se puede dejar de percibir su vigilante sentido de responsabilidad por la independencia de todos los ciudadanos, ni la importancia de que, con ello, reasuman uno de los puntos fundamentales en la lucha de los profetas.

5. *Las normas en la comunidad de la ley*

a) El hecho de que, como hemos visto, la nueva experiencia profética de la realidad divina no dejara de influir en el pensamiento ético de sus contemporáneos y de las generaciones inmediatas, y que fueran profundas sus huellas sobre todo en la organización jurídica de la vida nacional, aseguró su pervivencia en la comunidad de la ley. De hecho, en todo el período siguiente, por grandes que hayan sido a veces sus desviaciones de la línea profética, siguen vigentes, indiscutibles, algunos de los *pilares de la concepción ética* resaltados por los profetas con tanta energía; de esta manera las ideas morales permanecen abiertas al influjo fecundante de la mentalidad profética.

Entre esos pilares tenemos, en primer lugar, *la convicción del valor insustituible de una regulación ética de la conducta para el servicio de Dios.* Los principios básicos de la vida moral son componentes inalienables de la voluntad de Dios, de cuya realización depende la existencia de Israel. Ya no existe el peligro de que tales principios se vean perjudicados por una valoración excesiva del culto, contra la cual llevaron adelante los profetas una lucha tan denodada.

De esa misma firmeza goza *la convicción de que Dios se declara fiador de esa voluntad suya, al garantizar vida y bendición al que la cumple*

[86] Lv 18 y 20, y también ya en Dt 24, 1ss.

[87] Lv 25.

y perseguir, por otra parte, con su maldición al que la desprecia. La certeza de que el cumplimiento de los mandamientos morales constituía la base para una vida llena de bendiciones pudo sufrir ataques, pero jamás fue objeto de duda seria. Esa es la razón de la claridad, firmeza y energía que caracterizan la conducta moral de la comunidad judía y que la hacen intrínsecamente superior a la ética pagana.

Finalmente, sigue viva la idea de que la acción verdaderamente moral no se agota en la observancia externa de prescripciones concretas, sino que presupone *una afirmación interior de la voluntad divina*: a pesar de que a veces parezca oscurecerse, se mantiene siempre el carácter personal del acto ético.

Así, una vez que el juicio del exilio y la valoración del mismo por boca de profetas y maestros enfrentaron a la comunidad posexílica con la enorme seriedad del hecho de la retribución divina, señalándose en la oferta de gracia de Dios el camino para dar nueva forma a su vida, fue posible asistir a *un pujante desarrollo del sentido de responsabilidad moral* en todas las esferas de la vida. Ya no podía seguir creciendo, ciertamente, un *ethos* nacional: en efecto, el pueblo sólo existía en forma de comunidad religiosa y, prescindiendo de pocas excepciones, se veía obligado a sufrir pasivamente los acontecimientos políticos, sin capacidad para modelarlos él mismo. El resultado fue que, dentro de sus posibilidades, tan limitadas, se hicieron mucho más intensos el afrontamiento y enjuiciamiento éticos de las diferentes áreas de la vida. Y en este proceso no se puede dejar de reconocer que se *repararon considerablemente las deficiencias de la moral del antiguo Israel.* Así, por ejemplo, frente a la laxitud de la primitiva moral popular en materia sexual, se advierte aquí, incluso en el caso del varón, una efectiva limitación de la libertal sin freno y un refinamiento de la sensibilidad moral; al igual que ya el Deuteronomio había puesto trabas al divorcio [88] y Malaquías se había opuesto a su utilización irresponsable en la nueva comunidad cultual [89], también ahora, en los escritos de los maestros de sabiduría, la lucha contra la laxitud sexual ocupa un amplio espacio [90]. Cierto que también en la sabiduría no israelita se repiten constantemente las advertencias contra el divorcio; pero la convicción de que eso era precisamente lo que la distinguía de los paganos y sus depravaciones, así como la necesidad de defensa frente a las infiltraciones de su inmoralidad, sobre todo en la diáspora, fue lo que hizo la moral sexual del judaísmo más seria y de una rigidez mayor. La fornicación y la impureza sexual se consideran la peor forma de depravación (una actitud cuyo eco puede oírse todavía en el Nuevo Testamento). El poeta del libro de Job quiere ver al hombre piadoso limpio incluso de pensamientos placenteros [91]. Y el Eclesiástico condena el divorcio en general, a no ser que la rebeldía y obstinación de la mujer hagan el matrimonio insoportable [92]. En consecuencia cobran más importancia la familia y el deber de construirla. En este contexto se llega a valorar a la mujer como persona independiente (resultado que en buena medida mantiene a raya otras ideas de orientación opuesta). Cuando el maestro de sabiduría israelita ensalza a la mujer prudente, callada y pudorosa como objeto digno de la elección del marido, no sólo la está valorando como ayuda del varón, sino también como ser humano dotado de su propio y particular modo de ser [93]. Y cuando más que a los atractivos externos de la mujer da importancia a su piedad [94] y considera, por tanto, que la base del matrimonio es la coincidencia en las cuestiones fundamentales, le está reconociendo plena dignidad de persona. En el resto de la literatura sapiencial del antiguo Próximo Oriente nada parecido podemos encontrar. La razón hay que buscarla en la fe judía en el Dios creador, ante el cual tienen igual responsabilidad el hombre y la mujer.

Llama la atención también la abundancia que hay en la sabiduría israelita de dichos referentes a los deberes de los hijos para con los padres. Es verdad que manifestaciones de este tipo no faltan del todo en la literatura pagana [95]; pero, si se compara este puñado de citas con los consejos insistentes e incansables de los maestros de sabiduría israelita, es lógico preguntarse si no será el Dios del quinto mandamiento —el cual, en cuanto padre de su pueblo, es modelo de toda paternidad— quien ha iluminado aquí a los hombres para que comprendan la especial importancia de la piedad con los padres [96].

También es digna de atención la finura de las ideas sobre el engaño

[88] Dt 24, 1ss.

[89] Mal 2, 13-16. A mi entender, la interpretación más probable de este difícil pasaje sigue siendo la de un divorcio de esposas judías para favorecer alianzas con las familias políticamente influyentes de la población semipagana del país.

[90] Prov 2, 16-19; 5; 6, 24-35; 7, 5-27; 23, 27s; 29, 3; 30, 20; 31, 3; Job 31, 1.9; Sib II 259.280-83; III 594-600; Sab 3, 13.16; 4, 6; 14, 23s; 2 Hen 10, 4; 24, 2; Jub 20, 4; 30, 8, etc.

[91] Job 31, 1; cf. Eclo 9, 5.

[92] Eclo 7, 19.26; cf. 25, 26.

[93] Prov 19, 14; 31, 10ss; Eclo 26, 1s.13-15; 36, 28s.

[94] Prov 31, 30; Eclo 26, 23; Tob 3, 11ss.

[95] Uno o dos pasajes pueden encontrarse en el libro sapiencial egipcio de Ani y otros tantos en los proverbios babilónicos.

[96] Prov 1, 8; 4, 1; 6, 20; 10, 1; 15, 5.20; 17, 21.25; 19, 26; 20, 20; 23, 22.24; 28, 7.24; 29, 3; 30, 11.17; Eclo 3, 1-16; 7, 27; 22, 4s; Tob 4, 3; 10, 7; Arist 228, 238; Phokyl 8.

y la mentira. No sólo se condena la mentira insolente[97], sino también la calumnia y la doblez, la detracción y la condenación apresurada, la hipocresía y el disimulo de los pecados[98]. El hecho de que en el judaísmo tardío aparezca frecuentemente como término ético básico el de ἁπλότης, en el sentido de "sencilla y llana rectitud de conducta"[99], y se señale como exigencia principal de una auténtica moral el abandono de toda insidia y doblez[100], no es más que la manifestación de una convicción madura y de un respeto inquebrantable por el deber de la veracidad, en una medida que el antiguo Israel jamás conoció.

Estos puntos y otros, que no vamos a detallar ahora, ilustran cómo *las exigencias de moralidad ganaron en amplitud y profundidad,* de acuerdo con las diferentes expresiones de temperamento y carácter, y centraron su atención, a la hora de enjuiciar y configurar la conducta con el prójimo, en los procesos interiores del espíritu humano. Así los antiguos mandamientos principales quedan ahora interiorizados y desarrollados en todos sus diversos aspectos, relevándose todo su alcance en una formación consecuente.

b) En esta misma línea de vigilante y decidida disposición a configurar éticamente todos los ámbitos de la vida, *también los preceptos cultuales se incluyen en la esfera de obligación ética,* como medios para ordenar y edificar la vida de la comunidad de acuerdo con la voluntad de Dios. La concepción deuteronomista[101] se continúa con pleno vigor en los profetas Ageo y Zacarías, los cuales consideran la construcción del templo esencialmente como un acto de fe y de confesión, en el que la comunidad encuentra su auténtica respuesta al perdón de Dios y, manteniéndose solidariamente unida, defiende frente al gobierno persa su derecho a una existencia propia. Y Malaquías, con la certeza firme de que cualquier amenaza a la comunidad cultual lo es también a la supervivencia del pueblo de Dios, lucha por el culto sacrificial y el sacerdocio con la misma decisión que por la fidelidad de la fe y por la conducta fraternal. Al mismo tiempo se da una clara repulsa de la insistencia excesiva en prácticas cultuales como el ayuno, para inculcar con mayor énfasis la relación indestructible existente entre el culto auténtico y la justicia, la compasión y la fidelidad[102]. La práctica religiosa pasa a convertirse, de

[97] Prov 6, 17ss; 12, 19; etc.; Eclo 15, 8; 20, 24s; 41, 17.

[98] Prov 4, 24; 6, 12ss; 16, 27s; 26, 23ss; Eclo 5, 14; 7, 14; 8, 19; 9, 18; 11, 7; 18, 19; 19, 7; 20, 6-8; 22, 22; 26, 5ss; 28, 13ss; 2 Hen 42, 12; Test Patr Dan 4, 5.6; Gad 5, etc. Abot I.18.

[99] Bousset-Gressmann, *Religion des Judentums,* p. 418.

[100] 1 Mac 2, 37.60; 3 Mac 3, 21; Hen 91, 4; Test Benj 6; Rubén 4; Leví 13; Iss 3, 5.

[101] Cf. p. 334.

[102] Zac 7; Is 58, 1-12.

simple actividad externa, en asentimiento interior a la voluntad de Dios.

Tampoco puede considerarse desconocimiento de la excelsitud de la exigencia moral el hecho de que en la obra de Esdras la ley cultual y la moral aparezcan en marcada paridad. Efectivamente, por ser el culto la forma de vida externa que se ofrece a la nación para que pueda gozar de vida propia, determinada en todos sus aspectos por la idea de la soberanía de Dios, una vez que ha perdido su existencia como Estado político, se convierte en un acto de fidelidad a la tarea histórica que Dios ha encomendado al pueblo. Pero, como ya ha quedado dicho[103], la expresión cultual de la fe en Dios comportaba como elemento inseparable una moral concreta. No se trataba, pues, de poner cortapisas a la impregnación moral de la vida, sino, al contrario, la constitución legal del pueblo de Dios comportaba vigorosos estímulos morales, ya que hacía a la conducta partícipe de una comunión religiosa compacta y, al exigir que la fe se probara con hechos, salía al paso del peligro de una especulación fantasiosa como la que amenazaba del lado de las corrientes apocalípticas.

c) En principio la constitución cultual de la comunidad judía no tenía por qué redundar en perjuicio de su clarividencia moral. Así lo demuestra el vigoroso robustecimiento que conoció la autoridad de las normas morales por las ideas del judaísmo tardío de *la resurrección y el juicio venideros.* Al cobrar relieve por primera vez durante la grave crisis de la revolución de los Macabeos, como base metafísica altamente significativa de decisiones defendidas y contestadas con igual pasión[104], el recuerdo del juez universal influyó de forma creciente en la conducta moral: de hecho, extendió la vigencia de las exigencias morales hasta más allá incluso de la muerte, haciendo consciente a cada individuo de la trascendencia absoluta de su toma de postura personal[105]. Ello impulsó a los hombres al sacrificio intrépido de sus vidas a la causa de la ley divina y mostró con mayor profundidad toda la seriedad de la decisión moral en la vida diaria. Al mismo tiempo reforzó *el carácter universal de las ideas éticas,* tal como ya había aparecido en la visión escatológica de los profetas y en la proclamación sacerdotal del Dios cósmico y de su ley.

[103] Cf. I, pp. 382ss.

[104] Dn 12. Sobre los estadios por los que se llegó a esta esperanza cf. cap. XXIV: "Indestructibilidad de la comunión del individuo con Dios. La inmortalidad".

[105] Hen 1, 7.9; 27, 4; 47, 3, etc. Sab 2, 22-3, 8; Jub 5, 12; Sal Salo 3, 10.12; 14, 3.6; 15, 12s; Test Benj 10; Leví 4; Sibil IV, 40ss; 180ss; 4 Esd 5, 42; 14, 35; Ap Bar 50, 4; 54, 21; 83, 7; 4 Mac 9, 8s; 12, 19; 16, 25; 18, 5; Abot II. 15; III. 1, 17; IV. 22.

d) La comunidad de la ley ve *amenazada por primera vez sus ideas morales* en el momento en que el *ideal de la comunidad santa* no se entiende ya como norte orientador de la tarea histórica en el presente, ni como exhortación a estar preparados para la consumación que Dios mismo habrá de operar, sino como *una situación que ha de conseguir el hombre mismo por medio de la ley,* y en la cual se habrán realizado ya los objetivos universales de Dios. No cabe duda de que la posibilidad de tal desviación se hallaba implícita en la forma sacerdotal de concebir a Dios y al mundo: efectivamente, el carácter estático de un orden divino fijado de una vez para siempre fácilmente podía degenerar en el inmovilismo y la autosuficiencia de una situación legalmente en regla, en cuanto dejaran de tenerse presentes la naturaleza infinita de la tarea impuesta por la ley y lo limitado de la acción humana. En Ezequiel la seriedad inflexible que se reconoce al cumplimiento de la ley está todavía en relación de viva tensión con la nueva creación que se espera de Dios[106]; y en la enseñanza sacerdotal de la ley la entrega de fe al Dios que da con abundancia hace de feliz contrapartida a la valoración exagerada del propio obrar[107]; pero en el apéndice al libro de Ezequiel[108] se observan ya los primeros signos de un cambio de dirección. En clara diferencia con la esperanza de futuro profética que todo lo espera de una intervención de Yahvé, se describe aquí una comunidad cultual edificada sobre la fidelidad humana a la ley, que merece además las bendiciones del tiempo de salvación paradisíaco. La peculiar correlación entre el ir madurando de la comunidad, gracias a la estricta observancia de la ley, desde la imperfección humana hasta la santidad agradable a Dios, y la transformación de la tierra en el paraíso da a la teocracia sacerdotal de Jerusalén tal valor que la hace aparecer como la meta final del gobierno universal de Dios.

La diferencia de actitud salta claramente a la vista si se compara esto con el carácter de provisionalidad, pendiente de consumación divina, que para Zacarías tiene el sistema jerárquico de la comunidad de Sión, aun reconociéndole todo su valor irreemplazable[109]. El rasgo típicamente sacerdotal de contemplar juntamente la soberanía de Dios futura y presente en los cantos cultuales de alabanza[110] no podía por menos de intensificar el proceso, ya apuntado, de transferir el carácter mesiánico a la comunidad cultual. La exultación del himno a la gloria del reino eterno de Dios y de su soberano, en el cual la plenitud futura se traslada a un orden divino presente[111], se prestaba sin duda a ser entendida en el sentido de una supravaloración de una estructura comunitaria al alcance de las fuerzas humanas. Igualmente, las promesas de una nación sacerdotal de mediadores en la época de salvación[112] sirvieron, simplemente, de nuevo alimento a esta autovaloración de la comunidad de la ley tan pronto como se abandonó el elemento de contraste presente en la escatología profética y se olvidó la distancia entre el hombre y la absoluta perfección del Dios trascendente y universal, de la que la cosmovisión sacerdotal habla con tanto énfasis.

Esta reducción peligrosa de la actitud sacerdotal original encontró apoyo en los epígonos del profetismo, que volvieron a introducir en la imagen del futuro una esperanza nacional y particularista. La soberanía universal de Israel y el puesto universal de la comunidad cultual judía se convirtieron en los aspectos integrantes de la consumación final, quedando como puntos básicos de convergencia de las diferentes corrientes religiosas de la época posexílica.

Por lo que se refiere a la validez de las normas éticas eso significa un *estrechamiento particularista* de las ideas antiguas. Por una parte, el miedo a que se contagiara de algo pagano una comunidad supuestamente destinada a la santidad —ya que todo su futuro dependía del perfecto cumplimiento de la ley—, y la reducción, por otra, de la consumación divina a la comunidad de la ley, mientras que las naciones eran fundamentalmente objeto de juicio, hicieron que se considerara cosa natural la segregación en materia ética con respecto al entorno pagano[113]. No faltan, desde luego, en los primeros tiempos de esta época voces que se pronuncien a favor de una actitud más libre y comprensiva frente a los paganos: las bellas historias de Rut y Jonás reflejan la actitud universalista del profetismo y de los círculos por él influidos; una valoración del culto pagano como la que se lee en Mal 1, 11 formula de modo insuperable la universalidad del reino de Dios sirviéndose precisamente del lenguaje cultual del sacerdocio. Y también el apocalipsis de Is 24-27 anuncia un juicio y una salvación de alcance universal.

Pero era más fuerte la corriente particularista que encontraba su motor en la afirmación absoluta de la comunidad cultual, y ella fue la

[106] Cf. pp. 300s.
[107] Cf. I, pp. 384, 394 y cap. XXI de este volumen.
[108] Ez 43-48.
[109] Zac 4, 6-10; 6, 11ss. En mi opinión, y siguiendo a Procksch (*Kleine prophetische Schriften nach dem Exil,* 1916, pp. 39ss), están equivocados quienes, basándose en atrevidas conjeturas, refieren este pasaje a Zorobabel, mientras que aciertan los que lo interpretan en el sentido de un gobernante mesiánico esperado tras la desaparición de Zorobabel; cf. mi estudio *Vom Symbol zum Typos. Ein Beitrag zur Zacharja-Exegese,* "Th. Z." 13 (1957) 509ss.
[110] Cf. I, pp. 390 y 444.
[111] Sal 93; 96; 97; 99; 46; 76.
[112] Is 61, 6-9; 45, 14; 19, 23; Zac 2, 14s; 8, 23.
[113] Esd 9s; Neh 13, 1-3.28s.

que predominó en el judaísmo tardío. Surge así frente a los paganos un deseo desenfrenado de venganza [114] y su exterminio en el pasado se describe de buena gana [115] —y así lo anuncian los profetas [116]— como designio de Dios también para el futuro; no hay deberes éticos para con ellos, se les evita con desprecio [117], en las relaciones con ellos están permitidos, e incluso son preceptivos [118], la falta de fidelidad, el engaño, la crueldad y la violencia. Y quienes reconozcan a los paganos una condición igual a la de los israelitas de la comunidad y desprecien la ley quedan excluidos, con igual severidad, del campo de vigencia de la obligación moral [119]. La energía con que esta segregación se impuso nos viene atestiguada por el hecho de que un hombre como Ben Sirá, que representa una piedad alejada de todos los extremismos, adopte la misma actitud.

e) Esta segregación, llevada a los extremos descritos, recibe su cuño especial en *una concentración cada vez más consciente de toda la vida en la ley* que, a partir de la reforma de Esdras, constituye la norma rígidamente definida de toda conducta. El camino para ello había sido bien preparado por la historiografía de orientación nomista, la cual había enjuiciado todo el pasado del pueblo con el criterio del cumplimiento de la ley. Lo que la redacción deuteronómica de las fuentes históricas antiguas había intentado inculcar en la conciencia del pueblo, lo que el epítome sacerdotal de la protohistoria había presentado por medio de su impresionante sistema de épocas, encontraba ahora una claramente influenciada continuidad en la obra histórica del Cronista: en ella la conformidad hasta en el último detalle con la ley escrita [120] se resalta como el criterio de una conducta agradable a Dios y para ilustrar esa tesis se manipula la historia con la mayor libertad. Pero ahora la ley no se proclama sólo como norma exclusiva de la conducta pública, sino que también la piedad privada comienza a descubrir en ella la única posibilidad de dar con el comportamiento agradable a Dios. Sobre esto resulta ilustrativo

[114] Sal 79, 12; 137; 149, 7; Lam 4, 21; Hen 84, 6; Eclo 33, 1ss; 36, 16ss.
[115] Jos 10, 28ss; 11, 10ss; Nm 31, 14ss; Jub 30, 5s.17s.23; 35, 15; 37, 13.17ss; 38, 2.12ss; Test Judá 9.
[116] Is 34, 5-17; 65s; Zac 9, 11-11, 3; 12, 1ss; 14, 1ss; Ab 15ss; Sal Salo 17, 24.34; Jub 31, 17.20; 35, 14s.
[117] Eclo 50, 25s; Jub 22, 16; 23, 24; 29, 11; Sal Salo 1, 1; 2, 1s.34; 7, 2; Hen 89s; Sab 12, 10s; 13, 1; Jdt 12, 2; Apa. Ester 3, 26ss.
[118] Ester, *passim;* Jdt 8, 35; 9, 2ss; 10, 12s; 11, 5ss.11ss; 16, 18; 1 Mac 5; 10, 84.
[119] 2 Cr 13, 10ss; 25, 7ss; Sal 28, 4s; 31, 18s; Eclo 12, 3-5; 25, 7; Tob 4, 17; 14, 7; Sal Salo 2, 10ss; 4, 1ss; 8, 8ss, etc.; 14, 23ss.
[120] Cf. la expresión *kakkātūb battōrāh*: 2 Cr 23, 18; 25, 4; 30, 5.18; 31, 3; 35, 12.26; Esd 3, 2.4.

que el empleo de la palabra *b^{e}rīt* en el sentido de ley, en el que el Deuteronomio había sido pionero [121], sea usual en los Salmos [122] para significar el conjunto de los deberes del hombre piadoso. La intensidad creciente de esta concentración en la ley puede apreciarse especialmente en la evolución de la típica exhortación ética dentro de la sabiduría: en el período más antiguo [123] acepta como criterios suyos la experiencia de los demás, la propia opinión y la voluntad de Dios, pero nunca habla expresamente de la ley de Yahvé; ahora, en cambio, en los Salmos sapienciales [124] la cosa es distinta: excepción hecha del Sal 49, la ley de Yahvé se recomienda cada vez más como norma de conducta. Y en los escritos sapienciales del judaísmo tardío [125] la alianza entre ley y doctrina sapiencial es ya un hecho consumado. Efectivamente, en estos escritos la ley de Moisés se presenta nada menos que como encarnación de la sabiduría, concebida como hipóstasis [126], de forma que la ventaja de Israel con respecto a la sabiduría pagana está precisamente en el conocimiento de la ley, resumen de toda sabiduría [127]. Por eso, finalmente, el estudio detallado y regular de la Torá y el cumplimiento escrupuloso de la ley, cuya exposición clásica está en los "dichos de los padres" en la Misná, habían de convertirse en la sustancia misma de la vida humana.

Desde el momento en que "el libro de los mandamientos de Dios, la ley que permanece hasta la eternidad" [128] determinaba de ese modo toda conducta, necesariamente había de debilitarse la relación entre la conducta y la libertad de decisión y verse aquélla amenazada por una *rígida heteronomía.* Cierto que, precisamente en la época del posexilio, la fe viva en la personal acción conductora del espíritu [129] —según la cual la palabra del pasado se convertía en guía viva del presente por medio del espíritu de Dios [130]— debió de actuar de antídoto frente a este creciente legalismo. Por otra parte, la gran profundidad religiosa que distingue las etapas posteriores de la sabiduría significa que ésta nunca olvidó del todo la referencia directa de toda conducta a Dios, concibiéndola como resultado de una entrega personal. Mas, por otra parte, en *la falta de una*

[121] Cf. I, pp. 49s y 2 Cr 6, 11; 34, 32.
[122] Sal 25, 10.14; 44, 18; 50, 16; 78, 10.37; 103, 18; cf. también Is 56, 4.6.
[123] Los representantes de esta época son Proverbios, Job y Eclesiastés.
[124] Sal 1; 19B; 37; 49; 94; 111; 112 119.
[125] Eclesiástico, Baruc, Tobías, Sabiduría, 4 Macabeos, Abot.
[126] Eclo 24, 23ss; Bar 4, 7.
[127] Cf. al respecto J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung,* 1933, pp. 79ss.
[128] Bar 4, 1.
[129] Sal 51, 13; 143, 10; Job 32, 8ss.18; cf. pp. 61s.
[130] Is 59, 21; Zac 1, 6; 4, 6; 7, 12; Neh 9, 20.30.

orientación firme de la conciencia moral se ve claramente cómo la obligación moral unitaria se diluía en innumerables preceptos externos: el hecho de que los mandamientos, en la forma de un sistema legal, describan el comportamiento concreto del hombre hace que queden todos igualados en valor y priva a la conducta de la seguridad que proviene de una actitud básica única. Esta fisión de la norma ética, que provoca una esclavitud angustiada a la fórmula, se manifiesta sintomáticamente en la búsqueda constante del "mandamiento principal", mandamiento que se define de una u otra forma según las circunstancias. El celo por el culto perfecto, en el Cronista, o especialmente por la santificación del sábado, en la época posexílica, cede el puesto, con el Eclesiástico, a una especial estima de la limosna, a la sepultura de los conciudadanos en Tobías y, en Judit, a la práctica del ayuno. La incertidumbre frente a la multiplicidad de preceptos va buscando a todas luces un terreno en el que puedan empeñarse todas las energías de la persona [131].

Ni que decir tiene que mediante esa selección arbitraria de una u otra acción no podía conseguirse la seguridad anhelada. Por eso surge la tendencia a *llevar una contabilidad exacta de las buenas obras,* con el fin de poder estar uno seguro de cumplir la ley. Eso que tanto choca en un Nehemías, representante de las clases directivas de la comunidad judía, cuando en sus memorias anota expresamente cada prueba de su fiel cumplimiento de la ley [132], puede considerarse típico de una actitud muy extendida frente a los preceptos éticos [133].

Una vez que la letra de la ley se consideraba como la definición de la obligación ética, era ya posible intentar también superar de otra forma la inseguridad que rodeaba el cumplimiento perfecto de la voluntad divina: el camino era ensalzar y cultivar *como especialmente meritorias obras* que no estaban expresamente mandadas en la ley. Los escribas judíos las designaban colectivamente *gᵉmilūt ḥᵃsādīm,* "recompensa de amor" u "obras de amor", y entre ellas se contaban la visita al enfermo, la hospitalidad para con el extranjero, dotar suficientemente a los recién casados pobres, contribuir para los gastos de bodas y funerales, consolar al triste, etc. Ellas, el estudio de la Torá y el culto forman los tres pilares

[131] La Sinagoga de época posterior, con su típica búsqueda del "mandamiento principal", intenta antes que nada reducir a una unidad definitiva la pluralidad de los mandamientos. Mas en realidad no consiguió vencer la heteronomía enraizada en esa multiplicidad inabarcable. Cf. Mt 22, 30ss y Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT,* I, 1922, pp. 907ss.

[132] Neh 5, 19; 13, 14.22.31.

[133] Cf. Sal 17, 4s; 18, 21-25; 35, 13s; 109, 4; 119, 11.14. 30s.51ss.97ss. D. Rössler (*Gesetz und Geschichte in der spät-jüdischen Apokalyptik,* 1960) resalta cómo para la apocalíptica la ley tiene el valor de documento fedatario de la elección.

sobre los que descansa el universo [134] y, juntas con la limosna, valen tanto como todos los mandamientos de la Torá [135]; por sí solas superan a la limosna. No hace falta decir que con esta estima por las obras de supererogación quedaba rota la unidad de la obligación ética, y se ponían en peligro su seriedad y excelsitud.

Todos estos despropósitos de un servicio a la ley condenado a la heteronomía traen consigo una actitud de falta de libertad frente al precepto concreto, que impulsa a un *tratamiento casuístico* del deber moral. Si bien es verdad que ya la sabiduría proverbial popular, con toda su acumulación —más bien casual— de exhortaciones y consejos, pudo contribuir, tanto como la vinculación de la ética a la ley, a la falta de orden y sistema rigurosos, lo verdaderamente decisivo fue el esfuerzo de una comunidad organizada a tenor de la ley por garantizarse un estado de perfección seguro. Desde esta perspectiva ni el más pequeño mandamiento, por el hecho de que formara parte de la ley, podía carecer de importancia. Ni bastaba tampoco con exponer claramente las grandes directrices fundamentales de la vida; era necesario ordenar incluso el detalle más nimio de tal forma que no quedara laguna posible en el sistema, ni pesara ningún tipo de incertidumbre sobre el hombre dispuesto a obedecer la ley con puntos y comas. Por eso, lógicamente, para el escriba se hizo tarea principalísima y la más urgente ofrecer al hombre piadoso unas reglas de comportamiento bien definidas mediante un tratamiento exhaustivo de todos los casos posibles, y hacer así de él un miembro útil para una comunidad empeñada en alcanzar la santidad. Surge, como consecuencia, una casuística sutil que, ante la posibilidad de la más mínima brecha en el cuerpo de la ley, prefiere rodearlo con una doble o triple valla de deberes, multiplicando los preceptos concretos y dificultando aún más el poder contar con una lista clara de los ya existentes, con las funestas repercusiones que ello implica. La misma imposibilidad de cumplir en toda su extensión sus minuciosas exigencias acabó por dar al traste con el respeto a la ley. Pero en esto la actitud ética que venimos examinando comparte la suerte de toda ética casuística. Por otra parte, con el fin de suavizar una carga que se había hecho ya insoportable, se llega al artificio de la interpretación flexible de la ley, que sabía encontrar solución a los casos controvertidos y convirtió a los escribas en dueños de las conciencias; de esta forma se introdujo en el servicio de la ley la

[134] Abot I, 2 nos transmite esta expresión como debida a Simón el Justo.

[135] Tosefta Peá 1, 19.

hipocresía, en la que acabó descomponiéndose el sentido del carácter absoluto de las exigencias del deber moral [136].

Si, a pesar de todo, la actitud judía frente a las normas éticas no puede definirse en conjunto como una actitud de heteronomía y particularismo nacionalista, de falta de unidad y relativismo, se debe al influjo constante de la nueva fundamentación de la conducta moral por parte de los profetas. Desde el momento en que la comunidad de la ley acogió también en su canon los libros proféticos, se aseguró una fuente en la que poder remozar constantemente su pensamiento con una teonomía cabal: así, junto a la corriente principal de la ética de la ley, siguen viviendo también las ideas proféticas, que impiden la encalladura total en un puro legalismo. En esta esfera, como en otras, el distintivo característico de la comunidad judía está en una profunda fragmentación interior. Con relación al pasado queda flotando el recuerdo de una alianza con Dios, que Israel ha falseado convirtiéndola en un sistema completo que el hombre había de instaurar dentro de una situación empírica; con respecto al futuro la comunidad apunta a una reordenación creadora del pensamiento y de la conducta morales como consecuencia de la instauración de un nuevo tipo de relación con Dios, en la cual se llevará a cumplimiento la obra de gracia presente en la fundación de la antigua alianza [137].

II. Los bienes de la conducta moral

1. *Los bienes en el ámbito de la existencia natural*

Para el desarrollo de la moral los bienes a cuya consecución tiende la conducta son tan importantes como las normas que la rigen. Cuando los bienes perseguidos y las normas que definen la conducta son heterogéneos, éstas correrán siempre el peligro de quedarse en meros medios para un fin, perdiendo por tanto su carácter de obligación absoluta. Sólo si el fin y la norma de la conducta moral son homogéneos, queda garantizada la fuerza y coherencia de la ética.

En el Israel antiguo los bienes a los que tiende la conducta son en gran medida *los bienes naturales,* imprescindibles para la existencia de

[136] Probablemente el tratado Sabbat de la Misná sea el mejor testimonio de cómo la verdadera relación con Dios queda irremediablemente ahogada por el amontonamiento inerte de mandamientos concretos.

[137] Cf. sobre este apartado E. Sellin, *Israels Güter und Ideale,* 1897.

la comunidad. La paz [138] o, al menos, la victoria en la guerra [139], la prole numerosa [140], la riqueza [141], la longevidad [142], la amistad y el amor [143] son los bienes en los que piensan tanto el pueblo como el individuo cuando se imaginan el fruto de sus acciones y de la bendición de su Dios; a esos bienes aluden también las promesas y amenazas con que finaliza la ley, reflejando claramente una idea que es general. Con el desarrollo de la cultura se van añadiendo a los reseñados otros valores de orden espiritual, estético y social, como la sabiduría [144], la belleza [145], el honor [146] y la libertad [147].

Por tales datos pudiera parecernos en un primer momento como si la conducta del israelita obedeciera a un eudemonismo primitivo; pero la cosa muestra otro cariz si se advierte el grado de inmediación con que se sentía la gracia divina en esos bienes o la ira de Dios en la ausencia de los mismos. El objetivo último no está ni en los bienes materiales en sí mismos ni en su disfrute, sino en la gracia de Dios que documentan. En cuanto *bendiciones de Dios,* dan testimonio del dispensador divino, del que depende toda la vida y prosperidad [148]. Ahora bien, la vitalidad de esta concepción puede atribuirse al hecho de que el israelita no ve en su Dios un poder supremo caprichoso, con el que ha de tratar como

[138] Gn 13, 8; 21, 27ss; 26, 19-31; 33, 15s; Dt 33, 12; 28; Nm 23, 9s; 24, 5s; 1 Re 2, 32.

[139] Gn 14, 16ss; 48, 22; 2 Sm 18, 28; Gn 49, 9; Ex 15, 17; Nm 23, 24; 24, 9, etc.

[140] Gn 12, 2; 13, 15; 15, 5; 22, 17.20ss; 24, 60; 26, 24; 28, 3.14, etc. Jue 11, 38; 1 Sm 1; 2 Sm 6, 23, etc.

[141] Gn 24, 35; 26, 12ss; 27, 28; 30, 29s.43; 49, 20; Dt 33, 18s; 1 Sm 22, 7.

[142] Gn 47, 9; Ex 20, 12; 23, 26; 1 Sm 25, 29; 1 Re 1, 31.34; Gn 25, 8 (P).

[143] 1 Sm 18, 3; 20, 16; 2 Sm 1, 26; Gn 24, 67; 29, 18ss.32-35; 1 Sm 1, 8.

[144] Gn 49, 21; Jue 14; 1 Sm 16, 18; 25, 3.33; 2 Sm 14, 1ss.20; 16, 20.23; 19, 28; 20, 16.22; 1 Re 3, 9. José aparece como el tipo de la sabiduría en Gn 37ss.

[145] 1 Sm 9, 2; 16, 18; 17, 42; 2 Sm 14, 25; 1 Re 1, 6.

[146] Gn 38, 23; 39, 21; Jue 9, 54; 1 Sm 2, 26.30; 15, 30; 18, 5.16.28; 25, 10ss; 31, 4; 2 Sm 1, 10; 3, 7s.36; 6, 16.20; 13, 13. La contrapartida la tenemos en el desprecio a los *b*^{e}*nē b*^{e}*liyya*^{ʿ}*al*: Jue 9, 4; 11, 3, etc.

[147] Gn 49, 15; Ex 19, 4; 20, 2; 23, 27ss; Jue 3, 15-29; 5, 6ss; 6, 13ss; 9, 8ss 1 Sm 11, 6ss, y la condena de la monarquía en 1 Sm 8, 11-18.

[148] Gn 49, 25s; 26, 12ss.29; 27, 27s; 39, 5; Ex 23, 25; Dt 28, 2ss. Los sacerdotes deben extender sobre el pueblo la bendición de Yahvé (Nm 6, 23-27); los hombres luchan por la posesión de la bendición divina (Gn 27; Nm 23 y 24); la prosperidad de las tribus se considera fruto de una bendición (Gn 49 y Dt 33); y, finalmente, la conservación misma de la creación entera se atribuye a la bendición del Creador (Gn 1, 22.28; 2, 3).

mejor pueda, pero con el que nunca podrá mantener una relación interior; el israelita se sabe implicado en una relación de fidelidad y servicio con un Dios que, mediante la conclusión de una alianza, se ha atraído a su pueblo [149] y, a partir de entonces, proporciona a la vida de cada individuo no sólo una finalidad y orientación, sino también nobleza y dignidad. No se queda, pues, la cosa en reconocer con agradecimiento que las bases de la existencia nacional en general se deben al Creador y Señor de su pueblo, aunque la incansable y marcada insistencia en la generosidad divina en este sentido —como, por ejemplo, cuando la conquista de la tierra se interpreta como un don de la gracia divina [150]— delata ya claramente cuál es la actitud básica. De hecho, se llega a una representación más afinada y profunda de la generosidad divina, en la cual el escritor sabe centrarse en *el trato personal de Dios con el individuo, considerándolo como el elemento realmente importante* presente en la concesión de sus dones. Así la historia de Abrahán muestra cómo Dios colma con sus bendiciones precisamente al que no es egoísta, al que no busca su propio provecho; la riqueza adquirida subrepticiamente no la respeta Dios (Gn 32), y frecuentemente la bendición presupone, como en el caso de José o en el ascenso de David, una profunda humildad. Es más, tanto cuando niega sus dones como cuando los concede de forma inesperada, este Dios atrae siempre a los hombres *a su propia persona* [151], convirtiendo sus dones en medios por los que los suyos penetran más en sus ideas y alcanzan un más profundo conocimiento de su naturaleza.

El caso más claro de que la relación con Dios constituía el verdadero criterio de lo que era bueno en la vida, se daba cuando por causa de este Dios se exigía al pueblo renunciar a los bienes terrenales y abandonar los placeres de la paz o del rico botín, o sea, cuando se trataba de la ley o de las exigencias de soberanía de su Dios y Señor [152]. Ningún sacrificio era excesivo cuando había que reparar una transgresión de este deber o una infracción de su mandamiento [153]. La conclusión en tales casos, coincidiendo con lo que ya hemos dicho, es que, en último análisis, *la comunión con Dios, garantizada en la elección y en la conclusión de la alianza, se consideraba como la finalidad de la conducta moral, más importante que todos los bienes concretos,* como la condición previa de toda felicidad y bendición [154].

[149] Esta conexión está resaltada en Nm 23, 22; 24, 8.

[150] Gn 12, 7; 13, 15; 15, 7.18; 24, 7; 26, 3; 28, 13; 48, 21: Ex 20, 12; 32, 13; 33, 1; Nm 14; el Deuteronomio es, simplemente, una explicitación cabal de esta forma de ver las cosas.

[151] Gn 15, 3ss; 30, 2ss; 1 Sm 1, etc. Cf. la expresión "Yahvé está con él", empleada para significar todo tipo de bienestar terreno (Sellin, *op, cit.*, p. 86).

[152] Jue 5, 15ss.23; 1 Sm 11, 7 y la costumbre del anatema de guerra.

[153] Jos 7; 1 Sm 14, 37ss; 2 Sm 21.

Esta escala de valores se manifestaba, más que en tesis explícitas, en un sentimiento vital espontáneo, y sólo emergía a la conciencia cuando las circunstancias suscitaban conflictos graves. Otras veces la obvia coherencia de bendiciones externas y situación de alianza con Dios ocultaba una amenaza latente contra la unidad natural de la vida. Y, sin embargo, no hay duda de que fue de este nuevo sentido de la vida de donde los bienes terrenales recibieron una importancia mayor que la de su simple goce material y, a la vez, una limitación, al no ser más que signos y prendas de una vida superior. Entre todas las religiones de la Antigüedad sólo la persa puede mostrar algo parecido, y esto sólo en su primera época, cuando predominaba la influencia de la llamada inspirada de Zaratustra al servicio de un dios bueno; pronto se impuso en su seno un rígido legalismo que malogró esa fructífera semilla. Hasta qué punto la opinión que Israel tenía de sí mismo estaba afectada por el desapego de toda posesión o goce egoísta implicado en su relación con Dios, nos lo muestra el hecho de que *el pueblo sintiera vivamente su suerte externa como un impedimento o un estímulo para la misión que se le había encomendado como pueblo de Dios.* Por lo mismo que sus batallas y victorias eran batallas y victorias de Yahvé, con las que él se glorificaba ante los pueblos, la prosperidad y la felicidad de Israel habían de testimoniar el poder y la gracia de Dios, a fin de que los pueblos desearan para sí mismos las bendiciones de este Dios [155]. En este sentido los estrechos lazos de la vida del individuo con la de la comunidad en el Israel antiguo debieron de contribuir para que también los bienes naturales del individuo se consideraran un estímulo a la glorificación de su Dios, y sus desgracias, por el contrario, dolieran como una merma de la fama de su pueblo. Si, a pesar de todo, el sufrimiento del individuo en tales casos no llegó a afectar a la fe, se debió a la prontitud con que todavía en aquella época el israelita se sometía a la libertad del Dios oculto, sin considerarse capaz de llevar una cuenta detallada de las obras de su gobierno [156].

Así pues, los bienes materiales no pueden considerarse separados del que los dispensa, como algo de valor y deseable por sí mismo. También se llega muy pronto a tener idea de *los peligros que en ellos se encierran*: lo demoníaco de la belleza, que ciega los ojos e impulsa a la re-

[154] Esto aparece con especial claridad en la antigua forma de la esperanza de paz. Cf. W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel,* 1920, pp. 101ss.

[155] Gn 12, 2ss; 26, 28; 30, 27.

[156] Cf. I, pp. 238s.

belión desagradecida contra los ungidos de Yahvé; la astucia, que se pone al servicio de una insurrección desalmada y lanza al hijo contra el padre; la ambición, que provoca derramamientos de sangre y dificulta la humildad del hombre ante el único que es grande, de forma que con excusas lamentables le impide confesar sus propios pecados, todo eso se nos presenta de forma sobrecogedora en personajes como Absalón[157], Ajitofel[158], David[159], Mical[160], Saúl[161], etc. Y cuando se nos muestra a David formando parte de los fracasados en la vida civil y expulsados de su familia[162], está claro que el autor ha reparado en la ironía del gobierno divino que hace surgir a su rey más célebre del círculo de los desposeídos de sus derechos y de los que han perdido su honor como ciudadanos. *La relatividad de esos bienes tan preciados* y la opinión de los hombres sobre el hecho de poseerlos o perderlos quedan aquí expresadas de forma notoria.

Por consiguiente, el alto valor que se reconoce a los bienes naturales obedece, fundamentalmente, a que en su consecución o en su pérdida experimenta el hombre el contacto directo con Dios y con la voluntad divina que dirige su destino. Por eso, incluso en los pasajes en que se manifiestan todavía intacta la alegría por la existencia, y el ansia de vida no sofisticada del antiguo Israel, no es posible encontrar ni un hedonismo materialista ni una sociedad pedantesca. Todo está empapado —esta es la verdad— del frescor victorioso y la fuerza arrolladora de una fe religiosa que, gracias a su firme adhesión al Señor que se le revela en la elección y en la conclusión de la alianza, es capaz de asumir y digerir las múltiples tensiones de la vida, con sus altibajos.

2. *Valor relativo de los bienes naturales comparados con los bienes religioso-salvíficos.*

Naturalmente, la actitud del antiguo Israel frente a los bienes materiales había de conocer cambios en el momento en que se alterara su actitud religiosa básica. Así sucedió a raíz del profundo proceso espiritual que suele llamarse la canaanización de Israel[163]. La transformación que con tal motivo se produjo en las condiciones sociales e individuales hizo, por una parte, que la antigua sencillez patriarcal se viera reemplazada por el ansia de placeres y la voluptuosidad, que esclerotizaron la conciencia religiosa del deber; y, por otra, que la pobreza y la miseria se extendieran en amplias capas del pueblo, que, de pequeños campesinos libres, se convirtieron sin quererlo en jornaleros proletarizados o en esclavos por deuda. Tales cambios hicieron vacilar la inocente confianza de aquel pueblo en la justicia divina y aumentaron sus tentaciones en el orden moral. De otro lado, la reacción esperada de las energías morales enraizadas en la relación de alianza no pudo producirse, ya que el impacto de la concepción cananea de Dios y de su práctica cultual falsificó el concepto de alianza y desposeyó de su poder a la soberana voluntad divina[164]. Se llega así a una autonomía de los bienes naturales a los que se reconoce valor absoluto, viéndose los hombres estimulados a una rapacidad y ansia de lucro sin escrúpulos, a la lucha ambiciosa por el poder y a la demagogia política, con el consiguiente destrozo de la actitud moral coherente del pueblo de la alianza.

[157] 2 Sm 14, 25; 15, 1ss.
[158] 2 Sm 16, 23.
[159] 1 Sm 25, 21s.26.
[160] 2 Sm 6, 16.20.
[161] 1 Sm 15, 30; cf. Gn 38, 23; Jue 9, 54.
[162] 1 Sm 22, 2.
[163] Cf. I, pp. 41ss, 75, 298s, 422.

La lucha contra este proceso de corrosión sólo podía tener éxito si atacaba el verdadero meollo del problema, a saber: el olvido de la estricta referencia originaria de toda acción a Dios. En este sentido nada realmente eficaz pudieron lograr, ni la revolución, que desde la división del reino andaba constantemente queriendo mejorar las cosas mediante el recurso de la política exterior, ni la reacción cultural de los recabitas, que recomendaban como tabla de salvación una vuelta forzada de las trastornadas condiciones externas de vida a la simplicidad primitiva. Y eso, a pesar de que en la nueva situación pudieron ser de gran influjo los factores políticos y culturales. De ahí que, ya desde sus primeros momentos, el movimiento profético signifique *una llamada a hacer girar todo en torno a la religión,* a centrar toda actividad sencillamente en la realidad de Dios, cuya terrible y violenta irrupción en la historia constituye el tema primero y principal de la predicación profética.

Ahora bien, así las cosas, lo primero que había que dejar bien claro era *el valor relativo de los bienes naturales.* La magnitud del peligro implícito en la prosperidad terrenal salta a la vista por cuanto el pueblo se expone a ser infiel a su verdadera y propia vocación vendiéndose a los goces materiales y no viendo en Yahvé más que al dispensador de los dones de la naturaleza. Al igual que en la historiografía profética del Elohísta, el éxito exterior a base de traicionar la causa divina aparece como un grave pecado, cuya acumulación da pie al sentimiento de una culpa nacional[165], así también a partir de Oseas la aguzada vista de los profetas descubre que con la entrada en el rico país de la civilización cananea el pecado atraviesa como un hilo rojo toda la historia del

[164] Cf. I, pp. 41s.
[165] Cf. I, pp. I, 422s.

pueblo[166] y que los abundantes dones de Yahvé no han servido más que para abonar la altanería y la falta de escrúpulos, el egoísmo violento y el olvido de Dios. Con todo el radicalismo de que está impregnado su implacable juicio, los profetas proclaman, por eso, que Yahvé va a privarles de todos los bienes terrenales.

Esta nueva actitud ante los bienes terrenales *no debe, sin embargo, confundirse,* lisa y llanamente, *con una animadversión hacia la cultura* como la que anima al primitivo, ni *con una indiferencia frente a la civilización* como la que predica el misticismo. La postura de los profetas dista mucho de la postura de los recabitas con su rechazo de todos los bienes de la vida civilizada; los profetas, en efecto, contemplan sin la menor reserva todos esos bienes como dones de Yahvé[167] y sólo censuran el que se abuse de ellos en servicio del egoísmo humano o para satisfacer los instintos religiosos naturales. Así, refiriéndose a la salvación escatológica, describen la nueva concesión de la gracia divina acompañada de una nueva donación de dichos bienes[168]. Frente a los místicos de cualquier observancia, los profetas no caen en la indiferencia hacia los bienes de la tierra, llevados por las desilusiones de la vida y la experiencia de una felicidad trascendental o por el éxtasis. Para ellos la pobreza, por ejemplo, no es algo indiferente, sino que está en contra de la voluntad bienhechora de Yahvé; de ahí su llamada vehemente al hombre piadoso a luchar para erradicarla de la tierra. Los bienes naturales no son para los profetas ni dañinos por naturaleza, ni carentes de importancia y valor para una vida de fidelidad a Yahvé, sino simplemente de un valor absoluto cual es el destino de Israel a ser pueblo de Dios en el que se instaure su reino y se cumpla su voluntad. Naturalmente, cuando los bienes de la tierra entran en conflicto con este valor supremo, pierden todo valor propio y son condenados.

Este punto de vista no era desconocido ni siquiera en el Israel antiguo: se puede advertir su presencia en las ocasiones en que, como sucedía en la guerra santa, el deber religioso exigía renunciar a todos los demás valores. Pero sólo la nueva situación espiritual hizo que su aplicación se llevara a cabo con tal radicalismo que toda la existencia humana se viera en una disyuntiva absoluta. Fue también entonces cuando se puso plenamente de manifiesto toda la grandeza del bien que se había otorgado a Israel en la elección, un bien que encerraba en sí todos los demás bienes: a partir de este momento, si en algún caso aparecían encontrados los bienes naturales y culturales, por una parte, y la dignidad

[166] Os 9, 10; 10, 1; 11, 1s; 12, 8s; Is 2, 6-8; Jr 2, 7s.21; 5, 7; 7, 22ss; Ez 16; 20, 27s.
[167] Os 2, 10s; 9, 2; Is 1, 19; 28, 23ss; Miq 2, 9.
[168] Os 2, 16s.23s; Am 9, 13; Is 32, 15ss; Jr 31, 15.12; Ez 36, 8ss.

de ser pueblo de Dios, por otra, y hacía falta optar, el hombre piadoso podía ya discernir con toda lucidez, no sólo el valor incomparable, *sino también el carácter autónomo y autosuficiente del bien presente en la comunión con Dios.* El mundo superior de una vida espiritual y moral en comunión con Dios pudo captarse y concebirse como una realidad de naturaleza única[169]. De que así lo fuera también para el individuo, se encargó la claridad con que lograron los profetas captar el trato personal de Dios con su pueblo y, como resultado, el carácter individual de la relación con Dios[170]. El Dios que en la palabra de la fe llamaba al hombre a liberarse de toda atadura terrestre y a lanzarse a la osadía de la *pura* fe (es decir, de la que pende única y exclusivamente de su palabra) y le revelaba su amor para enfrentarlo de rechazo con la capacidad humana de "amar con todo el corazón y con toda el alma", ponía a la vez al alcance del individuo la posibilidad de *centrar su deseo de felicidad, desapegado ya de los bienes naturales, en la realización de una comunión de voluntad con él.* Comunión que, en cuanto liberación del ser más íntimo del hombre en orden a una acción personal, le hacía experimentar una satisfacción muy por encima de todo goce terrenal. En esta relación con Dios está encerrado el fin último de todo lo que significa ser hombre y, por consiguiente, el bien supremo: semejante convicción es la que, de manera expresa o implícita, respalda toda la lucha de los profetas por acabar con las garantías materiales en las que el hombre se refugiaba ante Dios, con vistas a una entrega libre del corazón al Señor que llamaba con tanta fuerza mediante su juicio y su gracia. En resumen: el privilegio que supone ser pueblo de Dios no es ya un bien que sólo pueda sentir y verificar el grupo en cuanto tal; a partir de ahora también el individuo, que ha madurado lo suficiente como para ser capaz de decisión personal y ha tomado conciencia de la plenitud aquí encerrada, se percata de que su propia vida tiene un valor independiente.

La prueba y la confirmación de esta transformación en la escala de valores éticos la tenemos en *la actitud nueva ante los males de la vida humana,* que ahora elimina del todo la valoración principalmente negativa que de los mismos se hacía, como manifestaciones de la ira divina[171] ante las cuales la única postura lógica era evitarlas en el presente y procurar defenderse de ellas en el futuro; pero el aspecto de verdad aquí contenido se contempla ahora bajo una nueva perspectiva, roturándose el camino para una valoración positiva. Efectivamente, desde el momento en que se reconoce con claridad y se centra toda la atención en lo que

[169] Jr 9, 22s.
[170] Cf. cap. XX, pp. 248ss. y cap. XXI, pp. 282ss.
[171] Cf. J. Scharbert, *Der Schmerz im AT,* 1955, pp. 102ss.190ss.

se juzga fin último de la acción de Dios con su pueblo —la instauración de una verdadera comunión con él—, toda la historia, con sus múltiples vericuetos, cobra un sentido unitario [172]. Todos sus acontecimientos, sobre todo los desastrosos y destructivos, debían estar al servicio de los objetivos divinos. De ser manifestaciones airadas de la ira divina, los males se convierten ahora en *medios para educar al pueblo de la alianza* [173], que testimonian precisamente la fidelidad de su Dios [174] y se insertan en el gran plan universal según el cual el Señor de la historia lleva a cabo su salvación [175]. El trasplante de esta idea de la vida del pueblo a la del individuo, si bien no lo llevaron a cabo los profetas, se vio fuertemente impulsado por sus vidas y sufrimientos. La forma en que estos hombres soportaron los males de su propia existencia —la incomprensión, la soledad, las amenazas, el peligro de muerte, la enfermedad y la cárcel—, convirtiéndolos en instrumentos de su propia purificación [176] o de la misión que tenían encomendada [177], en nada se parece a la actitud defensiva del hombre natural ante el sufrimiento; revela un poder victorioso que, lejos de capitular ante los males de la vida individual, sabe articularlos dentro del plan salvador de Dios.

En este mismo sentido apuntaba también la idea, formulada cada vez con mayor claridad, de que precisamente *los abandonados y desgraciados* del pueblo, los *ʿaniyyīm,* eran objeto de una especial compasión divina e incluso constituían *el auténtico núcleo del pueblo de Yahvé,* por el cual seguía caminos especiales su gobierno providencial [178]. Ahora ya la desgracia externa ha dejado de aparecer como el mal infligido por la ira de Dios, hasta el punto de que a los afectados por ella más bien se los considera objetos de una especial benevolencia divina, y ellos mismos pueden llamarse los portadores del futuro nacional.

Esta valoración positiva del sufrimiento encontró sus razones más profundas cuando su auténtico y propio sentido se descubrió en *el dolor vicario por los demás* [179]: en el personaje de los Cantos del Siervo de Yahvé se mostró a Israel una vida desposeída de todo bien exterior y que, sin embargo, era plenamente agradable a Dios porque en ella se

[172] Cf. I, pp. 346s.
[173] Cf. J. Scharbert, *op. cit.,* pp. 210ss.
[174] Am 4, 6-11; Os 11, 1-7.
[175] Is 1, 25ss; 10, 5ss; 14, 26; 22, 11; 28, 16ss.23ss; Miq 4, 10; Hab 1, 12; Sof 3, 7; Jr 4, 6ss; 31, 18ss; Is 44, 24-45, 13; 55, 8s.
[176] Is 8, 11ss; Jr 15, 18ss; 17, 9ss.
[177] Os 1, 2ss; Is 8, 16ss; 20, 1ss; Jr 16, 1ss.5ss; 36, 1ss; 37, 15ss; 40, 4ss; Ez 24, 15ss.
[178] Am 8, 4; Is 3, 14s; 10, 2; 11, 4; 14, 32; 29, 19; Miq 2, 8s; 3, 3; Jr 22, 16; Sof 2, 3; Ez 16, 49; Zac 7, 10.
[179] Cf. J. Scharbert, *op. cit.,* pp. 207 y 212.

cumplía el designio divino de salvación. Y lo que en un primer momento lleva a cabo el siervo elegido de Dios para la redención del pueblo en forma del todo peculiar, eso mismo eleva los sufrimientos de cualquier hombre piadoso a otro plano. Tanto el hecho de asociar al siervo de Yahvé con el Israel creyente, que se da muy pronto [180], como el final del Sal 22, que presenta la consumación del reinado de Dios en relación directa con los sufrimientos del justo, demuestran que esta nueva valoración de los bienes de la naturaleza, si no entre la gran masa del pueblo, sí, desde luego, en determinados círculos de discípulos de los profetas marcó nuevos derroteros a la vida del individuo. Por eso el sufrimiento del inocente como un servicio ordenado por Dios —una idea que nos salió al paso al examinar las normas morales— conduce, de hecho, de la felicidad natural, a considerar la bienaventuranza de la comunión con Dios como el bien supremo. Lo que ya estaba implícito en la oposición entre bienes naturales y vida en Dios queda ahora expresado en términos absolutamente inconfundibles, a saber: que la norma moral, en cuanto exigencia de la voluntad soberana de Dios, coincide intrínsecamente con el bien moral, con la armonía entre Dios y el hombre, y lleva, por tanto, a la cima de la moralidad pura.

Pero, por otra parte, la actitud profética ante los males de la vida no significa una devaluación de los bienes naturales, ni tampoco una espiritualización de la vida ordinaria. Así lo demuestra la terminología, en la cual *los bienes naturales y los espirituales pueden formar una gran unidad.* Uno de esos términos es *šālōm,* "bienestar", "paz": ya en Nm 6, 26 se emplea en el sentido amplio de bendición divina; ahora incluye el bien supremo de la comunión con Dios y las bendiciones de la vida terrena (Is 9, 5s; Jr 29, 11; 33, 9; Is 48, 18; 53, 8). El hecho de que este término pueda resumir todo el contenido de la salvación de la época mesiánica es prueba de su amplitud semántica. Otro vocablo es *yešaʿ*, o bien *yᵉšūʿāh* o *tᵉšūʿāh,* "auxilio", "redención", "salvación", que durante la crisis del exilio se convirtió en palabra-resumen de la salvación y de las bendiciones divinas (Is 45, 8.17; 46, 13; 49, 6.8; 51, 6.8). En este término va implícito además el alcance universal de la salvación divina, ya que la *yᵉšūʿāh* ha de llegar hasta los confines de la tierra; se trata, pues, de un correlato de la universalidad de las normas morales, en el que se expresa con toda claridad la unidad de la obligación moral en los escritos proféticos.

Una actitud característica e intermedia entre la profética y la del antiguo Israel ante los bienes naturales es la adoptada por *la cosmovisión sacerdotal.* Se acerca a la predicación profética en la marcada insistencia

[180] Is 49, 3; 50, 10.

con que opone el demonismo que diviniza el mundo con la vinculación absoluta al Dios de la elección, y enseña a ver en la situación de privilegio del pueblo de la alianza la bendición que excede a cualquier bien terrenal y por cuya conservación merece la pena renunciar a todo lo demás[181]. Pero, en cambio, el hecho de que tanto la enseñanza deuteronomista de la ley como la sacerdotal se centren principalmente en ordenar la vida de un pueblo que goza del don de la alianza —interés tan distinto del que animaba a los profetas, cuya idea del Dios que viene para el juicio y para una nueva creación les llevó a abandonar la antigua concepción del pueblo de la alianza— tiene por resultado una estima de los bienes terrenales que se aproxima mucho a la del antiguo Israel. Cierto que, a la vista de la amenaza de juicio que se cierne sobre pueblo y Estado, captada ahora en toda su fuerza, se advierte con mayor claridad su valor meramente relativo y se resalta con más intensidad que en la época en que el poder del pueblo estaba aún intacto. Pero esta actitud crítica se queda más en la periferia, como una situación límite que se evita en lo posible; los bienes de la vida y los tesoros de la religión no se excluyen mutuamente, sino que se combinan en esa unidad vital que el antiguo Israel vivía aún intensamente y que al final de la historia nacional era buscada con tanta añoranza. De hecho, el poder y la bondad del Dios de la alianza, así como la riqueza de su institución eterna[182], deben experimentarse como la realidad que gobierna toda la vida; y por eso los bienes que la sustentan y enriquecen han de estar íntimamente ligados con la seguridad en Dios, al ser entendidos como dones de su bendición y testimonios de una relación de alianza plena de eficacia. La enseñanza deuteronomista de la ley sabe expresar esta forma de ver las cosas directamente y con viveza cuando con el término *naḥ^{a}lāh,* "heredad", crea todo un símbolo para significar la relación indisoluble que existe por voluntad divina entre el pueblo y la tierra que ocupa[183] y, mediante otra palabra familiar en el vocabulario antiguo (*b^{e}rākāh,* "bendición"[184]), consagra un término colectivo, bien diferente de los proféticos antes mencionados, para abarcar todas las riquezas vitales destinadas al pueblo que halla su cohesión en la alianza. Aquí, por consiguiente, no es posible llegar a esa inversión de valores según la cual los males no logran hacer vacilar la fe en la presencia divina, sino que más bien la fortalecen; aun cuando se les siga considerando medios educativos con los que se devuelve al que yerra al buen camino, son antes que nada impedimentos para el total

[181] Cf. pp. 335s y 370ss.

[182] Cf. I, pp. 48ss.

[183] Dt 4, 21.38; 12, 9; 15, 4; 19, 10; 20, 16; 21, 23; 24, 4; 25, 19; 26, 1.

[184] Cf. G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium,* 1929, pp. 6s.

disfrute de la gracia de la alianza que hay que evitar en lo posible. Ello hace, a su vez, que el alcance universal de la salvación ofrecida no pueda aparecer con toda claridad, sino que o bien permanezca oculto, como en el Deuteronomista, o bien se traduzca, como en P, en considerar a Israel mediador de la bendición de las naciones.

3. *Tensión permanente entre los bienes naturales y el bien religioso-salvífico*

a) En la comunidad del posexilio la actitud ante los bienes morales defendida por los profetas tuvo fuertes repercusiones y fue en ella donde, a veces por primera vez, se llegó a aplicar de verdad a la vida del individuo creyente. En una hora en que el individuo luchaba por saber con certeza cuál había de ser el fin de su conducta, sin poder encontrar apoyo para su empeño ni en la vida ni en la prosperidad de su pueblo, y en que, por otra parte, las apreturas externas que soportaba la comunidad hacían imposible la vuelta a la consideración ingenua de una interrelación entre bendición y seguridad en Dios, se acogió con agrado la proclamación profética de la comunión con Dios como el bien supremo que encierra en sí todos los demás bienes. Eso dio mayor profundidad a la conducta ajustada a la norma de la ley, haciendo de ella una experiencia de la voluntad personal de Dios como energía capaz de dar nueva vida y felicidad. Así las cosas, *la relativización de los bienes de la tierra* pudo traducirse aquí en la utilización del término *'^{a}niyyīm,* "pobres o miserables", como título de honor de los hombres piadosos, interpretado mediante el término paralelo de *'^{a}nāwīm,* que designa a aquellos que persisten en una justa actitud de humildad ante Dios y ante los hombres y que, precisamente por eso, están seguros de la complacencia divina y de su salvación[185]. De todos modos, a la hora de evaluar las aflicciones que atormentaban al hombre piadoso cobró una fuerza impensada la idea del *sufrimiento purificador y educativo.* Sorprendentes testimonios de esta época sobre la docilidad y la paciencia en el sufrimiento[186] corroboran que precisamente en ella se sintió vivamente —y la experiencia demostró como auténtica— la idea de que la serena comunión de corazón con

[185] Cf. A. Rahlfs, *'ānī und 'ānaw in den Psalmen,* 1892; G. Marschall, *Die "Gottlosen" des ersten Psalmbuches,* 1929. Además, Is 41, 17; 49, 13; 61, 1; Sal 22, 27; 69, 33; 74, 19; 86, 1s; 132, 15s; 146, 7s, etc. E. Sachsse (*'Anī als Ehrenbezeichnung in inschriftlicher Beleuchtung —Sellin Festschrift—,* 1927, pp. 105ss) habla de la posibilidad de que esta concepción tuviera influencia más allá de las fronteras de Israel.

[186] Sal 32, 8s; 66, 9-12; Lam 3, 27ss; Job 5, 17; 8, 20s; 33, 19-28; 36, 15.18-21; Prov 3, 12; Eclo 2, 5; 17-19; 18, 13s; Sal Salo 10, 1; 13, 7ss; Sab 12, 2.20ss.

Dios estaba por encima del resto de los bienes. No pasó tampoco inadvertido *el valor activo del sufrimiento del inocente* para la comunidad, aun cuando, naturalmente, no llegara a marcar la piedad corporativa entera en todos sus aspectos. De todos modos, los pasajes antes mencionados[187] —a los que habría que añadir la parábola de los pastores de Zac 11-13— demuestran que muchos veían en el sufrimiento vicario el único camino indicado por Dios y una contribución a la consumación mesiánica. Así pues, en la vida del individuo se hizo realidad palpable la paradoja de que se gozaba del bien supremo cuando se carecía de todos los bienes terrenales: una paradoja que podía ofrecer consuelo a la vista de la suerte del pueblo.

Pero incluso en los casos en que no se llegó a esa extrema transformación del ansia popular de felicidad, se abrió camino en círculos cada vez más amplios la convicción de que la posesión más preciosa del hombre piadoso estaba en una vida de orden superior, que no podía ser destruida por una fortuna externa adversa. Si ya desde antiguo la palabra *ḥayyīm,* "vida", se había usado muchas veces en el sentido de felicidad[188], a partir de ahora el contenido de la felicidad se busca, por encima de la simple existencia física y de sus bienes, en la satisfacción íntima del corazón gracias a la plenitud de vida dimanada de la comunión con Dios[189]. Así los maestros de sabiduría hablan de una vida que es regalo de la sabiduría y de la que no pueden participar los impíos, una vida cuyo valor no puede ser sustituido por ningún bien terrenal[190] y que da arrestos al hombre piadoso incluso ante la muerte[191]. El contenido más preciado de esa vida está en la complacencia divina y en la paz de la conciencia[192], y se puede alcanzar y preservar aun en medio de los mayores desastres de la existencia terrena. En el poema de Job esta superación de un ideal de vida ligado a las cosas materiales queda plasmada de forma arrolladora en la entrega a la voluntad de comunión del Creador con la criatura[193].

Esta convicción de que existe en la vida un contenido superior se expresa también en las oraciones de la comunidad judía[194] cuando, en

[187] Cf. pp. 356s.

[188] W. v. Baudissin, *Atl, ḥayyīm "Leben" in der Bedeutung für "Glück"* (*Sachau-Festschrift,* 1915, pp. 143ss).

[189] A esta vida superior se refiere también también E. Schmitt en su profundo estudio *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach,* 1954, pp. 181ss.

[190] Prov 8, 35s; 10, 2.11; 11, 4; 13, 12.14; 14, 27.

[191] Prov 11, 4.7; 14, 32.

[192] Prov 3, 21-27; 8, 35; 10, 9.29; 11, 3-8.27; 12, 2; 13, 6; 14, 22; 18, 10; 28, 1.

[193] Cf. cap. XXIII: "Pecado y perdón", VI. "Pecado y mal".

[194] Cf. p. 494.

medio de todas las crisis exteriores, aflora una y otra vez la añoranza de Dios mismo y de su gracia. En la expresión "ver el rostro de Dios" encuentra una traducción pregnante este bien de la comunión con Dios; es una expresión que puede aplicarse no sólo al culto de la comunidad, en el que participan todos los creyentes[195], sino también a la búsqueda de Dios por parte del individuo[196]. En la visión del rostro divino se goza de la felicidad suprema, de la que fluyen alegría inalterable, seguridad profunda y satisfacción íntima; si bien pueden éstas ensombrecerse por el reto que supone la felicidad del impío o por el castigo de la mano divina, vuelven siempre a relucir. Efectivamente, la seguridad triunfante de este bien por encima de todos los valores no sólo se muestra como fuente de paz y alegría en medio de todo tipo de lucha y como fuente inagotable de felicidad[197], sino que además convenció a los que estaban invadidos de ella de *la indestructibilidad del tesoro que se les había regalado,* incluso frente a la limitación que todo lo terrenal encontraba en la muerte. La vida de la que habla el cantor del Sal 16 no es sólo el lote agradable que le ha caído en suerte durante su peregrinación terrena y que excede a todos los bienes terrenales, sino que alcanza su verdadera cima precisamente en la alegría perdurable ante el rostro de Dios[198]. Igualmente, el profeta del Sal 73, gracias a una iluminación divina, experimenta la autorrevelación de la inconcebible grandeza de Dios como una comunicación de vida sobrenatural que libera al que se ve agraciado con ella incluso del horror de la muerte; pero como el Dios eterno es su heredad, ni siquiera la gloria celestial, y menos aún un bien terrenal, puede distraer su mirada de esta suprema plenitud de vida. También el maestro de sabiduría del Sal 49 huye del carácter transitorio de la felicidad terrenal para refugiarse en la imperecedera comunión con Dios. Posteriormente *la esperanza de la resurrección* traslada el verdadero bien a un más allá y habla de una vida trascendente en un nuevo plano de existencia, totalmente inmerso en la luz de Dios[199] y semejante a la vida de los ángeles[200]. Las expresiones en que suele resumirse esta salvación trascendente —gloria, vida, luz— demuestran que se trata ya del contenido esencial y, por tanto indefinible, de toda beatitud. Y el hecho de

[195] Sal 27, 4; 42, 3; 63, 3; 84, 3.

[196] Sal 11, 7; 17, 15; Is 38, 11; Job 33, 26. Cf. además pp. 44s y la bibliografía en p. 44, nota 90.

[197] Sal 16, 5; 17, 15; 63, 4.

[198] Sal 16, 11; cf. cap. XXIV, p. 518.

[199] Dn 12, 3; Hen 58, 3; 108, 11-14; 2 Hen 66, 7; Sab 3, 7; Sal Salo 3, 12. Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde,* 1934, pp. 362ss. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum,* 1951, pp. 180ss.

[200] Hen 51, 4; 104, 4.6; Sab 5, 5; Ap Bar 51, 10.12.

que tales términos se empleen principalmente en el contexto de una esperanza de salvación de talante universal nos indica que sigue aquí viva la amplitud universal de la idea profética de salvación[201].

b) De todos modos no se debe ignorar que *la línea descrita no es la única,* ni tampoco la más pujante dentro de la comunidad de la ley. Junto a ella aparece siempre otra que parte de *la interpretación sacerdotal de la relación de alianza* y se distingue por hacer una síntesis orgánica de la bendición terrenal y del don supremo de la salvación. También ella prestó una ayuda decisiva a la actitud ética de la comunidad en los días en que se iba edificando lentamente. En efecto, la convicción de que en la nueva alianza estaban incluidas la posesión de la tierra y la satisfacción de las demás necesidades básicas de la vida proporcionó un sostén inconmovible a esa autoafirmación sorprendentemente terca por la que, incluso en situaciones desesperadas, conquistó la comunidad el derecho a vivir en su antigua patria. El hecho de que la bendición de Dios se considerara vinculada a la comunión con los "hermanos" significa que fue precisamente la contemplación del bien esperado lo que provocó la disposición de los miembros de la comunidad a la ayuda mutua, facilitando así la superación del egoísmo individual. Ello supuso un fuerte dique contra cualquier intento de huida del mundo, contra cualquier religión solitaria traducida en una intimidad mística con Dios, contra la tentación de saltar de la individualidad religiosa al individualismo. A una comunidad así marcada le estaba vedado disolverse en una secta espantada del mundo, y persistió confesando al Dios que dice sí a la existencia otorgada a sus elegidos y la honra con sus promesas.

Sin embargo, para la claridad ética tanto de las ideas como de las obras fue fatal que esos dos polos opuestos de atracción de la voluntad no llegaran a unificarse en una tensión fecunda, sino que, aislados y cada uno por su lado, dieran pie a reducciones y retrocesos éticos que oscurecieron el objetivo moral. Esto hay que decirlo, sobre todo, del debilitamiento o incluso desembrague total del polo profético. El hecho de que la conducta se rigiera de forma cada vez más estricta por la ley introdujo fácilmente en el trato con Dios, considerado como el bien más excelso, un *factor impersonal,* que impedía al hombre abrirse por entero a la obra divina. Al igual que las expresiones del amor a Dios se fueron centrando cada vez más en intermediarios como el nombre, la salvación o la ley[202], así también para el celoso de la ley ésta misma, en cuanto realidad objetiva, se convirtió en bien supremo mucho más inmediato que el dador de la ley, al que se imagina demasiado alejado. *Vivir con*

[201] P. Volz, *op. cit.,* pp. 358s.
[202] Cf. cap. XXI: "Formas principales de la relación personal con Dios".

Dios es, a partir de ahora, vivir bajo la ley, y mientras más al pie de la letra y más al detalle se fue haciendo realidad esta idea, más fue girando todo el interés en torno a la conducta del hombre, relegándose a un segundo plano la autocomunicación personal de Dios. A la ley se le reconoce ahora valor supremo en cuanto que es lo que posibilita al hombre una conducta recta, y es fuente de sabiduría superior y medio para domeñar la vida: así suena su alabanza en el Sal 119, por ejemplo, y en los escritos sapienciales tardíos.

Esta degradación de la comunión con Dios predicada por los profetas al rango ideal humano de vida fue, primero, inconsciente y apenas perceptible externamente; pero sus efectos habrían de revelarse funestos, al hacerse corriente *la equiparación del reino de Dios con la comunidad empírica*[203]. En tales circunstancias no había de pasar mucho tiempo para que a las condiciones naturales necesarias para la existencia de la comunidad y, todavía más, a los privilegios externos correspondientes a su dignidad se les concediera el valor máximo como fines de la conducta interior. Todos los bienes terrenales que pueden proporcionar prestigio e influencia a una comunidad humana volvieron a aparecer con toda fuerza en el horizonte como elementos inseparables de una situación agradable a Dios y, por consiguiente, aprobada por él. Con tal actitud espiritual era posible aceptar y acoger, como justa descripción de la felicidad debida al hombre piadoso, tanto las predicciones de futuro del nacionalismo particularista, con sus visiones de poder, riqueza y prosperidad para la comunidad perfecta de Sión, como las perspectivas de la doctrina sapiencial, con su ideal de vida abundante y segura, embellecida con todo tipo de goces terrenales y bien defendida de cualquier clase de peligro. Y eso tanto más cuanto que los israelitas, encerrados como estaban en un asmático concepto de la retribución, se habían incapacitado ya para imaginarse una vida con Dios que no tradujera la confirmación de la complacencia divina en bienes visibles y palpables; pensar lo contrario habría significado ir en contra de la justicia divina. Dentro de esta mentalidad, resumir los bienes de la conducta moral en el término "vida" tenía un sentido absolutamente terrenal[204]. Y, de hecho, ni siquiera la introducción progresiva de la fe en la resurrección logró cambios fundamentales al respecto, porque el otro mundo se concebía simplemente idéntico a éste, aunque sobrepujándolo en felicidad[205]. Es más, la nueva vida del hombre piadoso no se imagina más que como una vida

[203] Cf. pp. 342s.
[204] Prov 4, 13.22; 7, 2; 9, 6; 12, 28, etc. Eclo 31, 14s; Tob 4, 10; 12, 9s; 14, 10s; Bar 3, 14.
[205] Sal Salo 9, 5; 14, 10; Hen 62, 14-16; cf. I, pp. 446s y Volz, *op. cit.,* pp. 387ss.

terrenal especialmente larga[206]. Y así, también los bienes específicamente nacionales —la libertad y el poder, la riqueza demográfica y una Jerusalén gloriosa junto con su templo— tienen gran importancia[207]. Frente a esta forma de pensar, que parte de la premisa de una comunidad religiosa, ninguna fuerza quedaba al escepticismo del Eclesiastés, que argumenta desde el punto de vista individualista de la doctrina sapiencial.

Así pues, el hecho de que la piedad se viera lastrada con elementos de menos valor tuvo sus repercusiones en la cuestión de los bienes de la conducta moral, poniendo de manifiesto que no se había logrado una verdadera comprensión del fin principal de toda acción ética. La concepción de la alianza con Dios como un *do ut des* impedía ver en ella una relación de gracia y reducía su valor eterno a garantizar los bienes nacionales y cultuales en sus condiciones terrenas. Consiguientemente, las líneas de pensamiento que apuntaban a un bien universal y trascendente no llegaron a desarrollarse con vigor; a lo más, se mantuvieron a duras penas entre otras, simplemente como parte del depósito tradicional de ideas. La consecuencia lógica fue su total anquilosamiento en un sistema totalmente definido y cuadriculado, solamente remontable por la irrupción de una nueva realidad de Dios que permitiera descubrir de nuevo el ser auténtico de una verdadera comunión con Dios en medio de las condiciones terrenales.

III. Motivaciones de la conducta moral

1. *Las motivaciones naturales en el marco de la alianza divina*

La conducta humana se halla siempre y en todo lugar definida por el conflicto entre lo que es y lo que debe ser, entre el deber absoluto y el deseo de ser dueño de la propia vida y configurarla autónomamente. Aun cuando la sensibilidad ante el "deber ser" pueda ser de intensidad muy diferente, la realidad de éste es permanente, y proporciona motivos para una conducta que nace de una dimensión superior, independiente de la vida individual previa a la misma. Que este "deber ser" lo experimente el hombre primitivo en la forma de terror del tabú o que los pueblos civilizados descubran su fundamento en la voluntad de un Dios; que se reduzca sólo a unas determinadas obligaciones básicas o que reúna la vida entera en todo un sistema de exigencias, son cosas que nada añaden ni quitan al hecho de su existencia y a su diferencia cualitativa del resto

[206] Hen 5, 9; 10, 17; 25, 6; Jub 23, 27-29; Abot II, 7.
[207] Volz, *op. cit.*, pp. 368ss.

de las motivaciones de la voluntad. Pero su verdadera importancia reside en que hace al hombre consciente de que su voluntad está limitada por una obligación absoluta y de que, por tanto, le es necesario optar y responsabilizarse, echando así las bases de su existencia como yo personal. Por eso, en lo que se refiere a la motivación de la conducta moral, lo más importante es saber qué relación existe entre ese deber absoluto y los estímulos naturales de la voluntad, y si él provoca —y de qué manera— una conducta moral.

En Israel, como en cualquier otro pueblo, *el natural instinto social* estimula a la acción moral. Aparte de que no se podía esperar otra cosa, el hecho está atestiguado de muchas maneras en la tradición antigua. Lo que favorece la prosperidad de la familia o de ese ámbito más amplio que es el clan, lo que aprovecha a la tribu y a la confederación tribal, se considera como un impulso para la acción, frente al cual deben pasar a segundo plano los intereses egoístas del individuo[208]. En el caso de la amistad el motivo moral pasa de los lazos heredados a la obligación libremente contraída, y esa misma norma es la que regula las relaciones, más allá de las fronteras nacionales, nacidas del pacto o de la costumbre, gracias a las cuales son posibles el intercambio y la ayuda entre pueblos vecinos[209]. Ya aquí debe operar, aparte de la utilidad calculada, un sentimiento de universal humanismo, como el que se da en una cultura internacional suficientemente desarrollada y se expresa en la doctrina práctica de los sabios, los cuales son, a la vez, naturalmente, la gente que más ha viajado[210].

Por grande que fuera el influjo de tales móviles en la conducta moral, no bastaban, sin embargo, para aunar todas las situaciones de la vida dentro de un sistema moral. En amplias áreas de conducta siguió imperando el motivo del egoísmo natural[211], y en otras este mismo egoísmo se sobrepuso a motivos morales aceptados en terrenos diferentes. Así, por ejemplo, la cohesión entre las tribus se ve rota una y otra vez por el egoísmo de una tribu determinada[212], y la solidaridad tribal se utiliza para proteger al criminal al que, si no, se execraría[213]. La venganza de sangre estorba más de una vez los intereses superiores de la comunidad nacional y degenera en brutal crueldad contra la que no hay protección

[208] Cf. pp. 318s.
[209] Cf. pp. 319s.
[210] Cf. H. Gressmann, *Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur*, 1925. W. Baumgartner, *Israelitische und altorientalische Weisheit*, 1933.
[211] Cf. pp. 323ss.
[212] Jue 8, 1ss; 12, 1ss; 18, 16ss.
[213] Jue 20, 12s.

posible[214]. Por otra parte, los motivos del instinto social natural caen fácilmente bajo el control de una utilidad calculada, para la que incluso las relaciones personales son medios al servicio de fines prácticos. Así sucede, especialmente, cuando las formas establecidas de organización social —como la monarquía, la burocracia, el sacerdocio y el gremio profético— anteponen la dignidad y prosperidad de su propio grupo a los intereses del pueblo[215].

Pues bien, en este mundo de motivaciones racionales de la conducta moral la conclusión de la alianza divina en el Sinaí y también (aunque ya nosotros no podamos captarlo claramente, así fue en principio) la emigración —de carácter religioso— de las tribus hebreas asociada al nombre de Abrahán introdujeron un *deber absoluto* que, al presentarse *como la voluntad del Dios de la elección,* reclamaba para sí el derecho a regular la vida entera. Esto significa, por una parte, un *vigoroso reforzamiento de las motivaciones naturales de la conducta,* ya que, en cuanto protector de la vida del pueblo y de la del individuo, Yahvé excluía de la esfera de la discreción humana los deberes naturales para con el prójimo, incorporándolos a las ordenanzas básicas de su alianza, revestidas de autoridad absoluta. Al igual que la cohesión natural de las tribus sólo alcanzó una solidez indestructible por los requerimientos a una común implicación de servicio bajo el estandarte de Yahvé, así también la motivación derivada del mandamiento categórico de Dios hizo que los miembros de las familias y del pueblo tomaran nueva conciencia de los deberes de unos para con otros. Efectivamente, la responsabilidad ante la voluntad absoluta de Dios proporcionaba a los deberes para con el prójimo una seriedad enorme, que se tradujo no sólo en una clara formulación y en la compilación de dichos deberes, sino también en una profundización y ampliación de su alcance[216]. Por otra parte, los motivos naturales sufren una *sana reducción* en su validez; las exigencias religiosas podían entrar en conflicto con ellos, y en tal caso eran ellas las únicas decisivas. Si la moral popular da vía libre a la venganza de sangre o permite pagar al enemigo con su misma moneda, la conciencia de ser responsable ante Dios, centrada en su voluntad salvadora, lleva a superar esos impulsos naturales[217]. Así, el egoísmo natural de la familia y del pueblo[218] se estrella contra esta autoridad que impulsa al hombre a una conducta verdaderamente moral y suscita un empeño nuevo de ajustar la vida, cada vez perfectamente, a las líneas fundamentales de la convivencia querida por Dios. Esta actitud del hombre piadoso es lo que el Antiguo Testamento llama "temor de Dios"[219].

[214] 2 Sm 3, 27 y 1 Re 2, 5; 2 Sm 4, 2ss (?); 21, 4ss.
[215] Cf. I, pp. 297ss, 396s, 401, 410ss.
[216] Cf. I, pp. 70s y en este volumen pp. 320ss.
[217] Véase pp. 321s.
[218] Cf. también 2 Sm 21; Ex 32, 27ss.

Dos defectos suelen reprocharse al hecho de que el temor de Dios se hiciera motivación moral predominante en el antiguo Israel: que convierte la conducta aún más intensamente en "búsqueda consciente del propio beneficio"[220], con la consiguiente intrusión del eudemonismo en la decisión moral; y que la voluntad divina, en cuanto principio coactivo extraño, hace imposible actuar con libertad moral. Pero eso sólo sería verdad si el temor de Dios implicara el sometimiento forzoso a una voluntad despótica sin una relación íntima con el pueblo y cuya única capacidad para motivar a sus subordinados residiera en una expectativa de recompensa o castigo. Ahora bien, por lo que ya hemos dicho sobre el temor de Dios y sobre la valoración de los bienes naturales[221], esa forma de pensar falsifica la realidad por completo. Antes que las exigencias divinas está la gracia, por la que Dios se entrega a su pueblo para ser su Dios y le facilita el acceso a su propia vida. La convicción de estar llamado a ser pueblo de este Dios hace que la vinculación íntima con él —entendida conscientemente como tal se considere el bien supremo sin contar aún ni con la recompensa ni con el castigo, convirtiendo así la aceptación del deber absoluto en una respuesta del hombre a la bondad antecedente de su Dios. Sólo de esta forma puede llegarse a la defensa apasionada de los derechos soberanos de Yahvé frente a amigos y enemigos y sin tener en cuenta egoístamente ni la felicidad ni la desgracia; de ello es testimonio palpitante la poesía más antigua.

No está en contradicción con lo dicho el que se hable de un premio o un castigo de Dios según sea la conducta humana. Prescindiendo de que el antiguo Israel desconoce el hábito de calcular meticulosamente la retribución divina en la vida del individuo, tal como aparece en el judaísmo, las contadas ocasiones en que se mencionan las bendiciones divinas en cuanto ligadas con la conducta recta[222] no nacen de la reflexión, ni son más que expresiones del convencimiento de un comportamiento personal de Dios por el que se da a conocer al individuo como el ser fiel y bondadoso. Y la conexión de las leyes con amenazas y promesas, en la medida en que ello se remonta a la época antigua[223], se debe al convencimiento de que también en la vida moral la siembra y la recolección se atienen a un orden fijado por la voluntad divina y de que

[219] Cf. cap. XXI.
[220] Así H. Schultz, *op. cit.,* pp. 15 y 18.
[221] Véanse pp. 271ss y 349ss.
[222] Gn 26, 5; Ex 15, 25.26b; 19, 5.8.
[223] Ex 20, 5-7.12; Jos 24, 19s; Cf. I, p. 417, notas 1-3.

el legislador garantiza fecundidad a la conducta que siga sus normas[224]. Es cosa obvia —y de ello se dieron cuenta perfecta los narradores antiguos—[225] que, en cuanto el carácter personal de la relación con Dios sucumbe en una interpretación contractual, la conducta nacida de la experiencia de la comunión con Dios pasa a ser sustituida por el ansia de recompensa y el cálculo. Pero afirmar que esto define la conducta media de Israel es cerrar los ojos al nivel generalmente elevado de su idea de Dios.

En lo dicho va implícita la respuesta a la segunda objeción contra el motivo religioso presente en la moralidad israelita del período antiguo. Justamente el hecho de que Israel sea consciente de lo que Dios hace y es para su pueblo le impide entregarse a una obediencia ciega y forzada, y más bien crea la posibilidad de una decisión libre. Tampoco en este caso puede comprobarse en qué esferas llegó a realizarse tal posibilidad, para dejar así en claro dónde hubo defectos[226]. Pero lo que no se puede discutir es que toda la forma de revelarse Dios impulsaba en ese sentido y, además, así fue entendida. Precisamente la naturaleza de la alianza divina creaba condiciones especialmente favorables no sólo para entender el carácter antecedente de la gracia, sino también para ver que la aceptación de esa gracia era inseparable de una conducta recta con el prójimo: como miembro del pueblo de la alianza, todo israelita se ve investido de una dignidad indiscutible; y, por eso, urgir a que se le trate como persona, y no como medio para un fin, no representaba un añadido nuevo e incomprensible al don de la elección, sino una consecuencia claramente implícita en dicho don y, por tanto, idéntica con la voluntad de Dios que otorga y exige. El que tales interrelaciones no llegaran a formularse conceptualmente en la época antigua de Israel, estando contenidas en la situación de hecho, no merma ni un ápice su realidad.

En consecuencia, este temor de Dios que impulsa a actuar moralmente no puede considerarse como el estímulo de una ley extraña; a lo más, tal valoración podría aplicarse justificadamente a la influencia, igualmente fuerte, del temor en la esfera de los deberes cultuales. Si bien es verdad que el culto, en cuanto medio natural de la comunidad, fue sentido en la Antigüedad como una necesidad inmediata de forma totalmente distinta a como lo siente el hombre de hoy, no debemos olvidar, sin embargo, que el sentido de una norma concreta deja con frecuencia

[224] Cf. I, p. 220 y la misma situación cuando Jesús utiliza las categorías de premio y castigo.
[225] Gn 28, 20ss.
[226] Cf. al respecto p. 326.

de ser patente[227]; de ahí la posibilidad de que más de una vez entre en conflicto con el precepto moral, actuando como un principio coactivo extraño[228]. Pero aquí hemos de tener en cuenta la fuerza de la concepción de Dios como un ser personal, en virtud de la cual incluso la esfera de lo sagrado, moralmente indiferente, queda sometida a la gran idea del servicio personal. La voluntad divina no puede, por supuesto, explicarse de forma "evidente" y racional, pero tampoco se siente como una tiranía que actúe al vaivén del puro capricho[229].

Tampoco podemos, naturalmente, olvidar que el impacto de la presencia e intervención del Señor en la sensibilidad del pueblo ni fue el mismo en todas las épocas, ni tuvo idénticos efectos en todas las capas de la nación. Debemos contar también con las influencias simultáneas, debilitadoras unas veces y destructoras otras, de las religiones circundantes sobre la idea de Dios específicamente israelita. Así ya en la época antigua, junto a las corrientes deudoras de la alianza divina y de su dinamismo, constatamos la acción de otras que no llegaron, sin embargo, a imponerse.

Cambiaron las cosas cuando, al exagerarse el aspecto cultual de la religión en la época de la monarquía, estuvo en peligro de perderse la estrecha conexión de culto y moral y cuando, a causa de la degradación del concepto de Dios a nivel naturalista por las influencias cananeas, el culto apareció como el medio propio de acceder a la divinidad y tener parte en su poder vital. El debilitamiento del elemento personal presente en la idea de Dios en favor de la veneración de la fuerza impersonal de la naturaleza hizo que el deber absoluto quedara degradado a un acto utilitarista, por medio del cual se tenía la esperanza de poner al poder divino al servicio del propio provecho. En otras palabras: el separar al dador divino de sus dones dio la preponderancia al motivo eudemonista. A la vez, el hombre se vio enfrentado con el misterio de la vida de la naturaleza: al no posibilitar ésta una idea de cuál podía ser su verdadera dirección, por su forma caprichosa de dar y quitar, lo obligó a someterse como esclavo a una norma extraña. Se perdió así la posibilidad de explicar el sentido intrínseco de los derechos que Dios se arrogaba en el acto de su alianza y la indisoluble relación que existía entre acción cultual y conducta moral, concebidas ambas como ejercicio de libre decisión de acuerdo con la naturaleza de la alianza.

[227] Cf., por ejemplo, los ritos de purificación y los preceptos sobre la comida.
[228] Como en los casos del anatema de guerra o del carácter inquebrantable del voto aun cuando está en peligro una vida humana (Jue 11, 30ss; 1 Sm 14, 24.38ss). Sobre el poder casi material de contagio o destrucción que tiene lo santo, cf. Nm 16, 10ss.35; 17, 1ss; 1 Sm 21, 5s.
[229] Cf. I, pp. 247ss, 237s.

2. *Restablecimiento de la teonomía*

La recuperación del carácter personal de la imagen de Dios se llevó a cabo en el marco de una experiencia arrolladora de la terribilidad numinosa y de la incomparable exaltación cósmica del Dios de Israel; ello hizo que en la predicación de los profetas apareciera el deber absoluto proyectado por la voluntad divina sobre la vida humana iluminado por el resplandor del fuego del juicio. Este encuentro con la divinidad, ante cuya exigencia de decisión todo hombre ha de enmudecer, ni podía eludirse mediante obras impersonales, ni ser eliminado de la vida diaria, reduciéndolo a la esfera de lo mágico y lo sagrado, ni tampoco ser utilizado al servicio de la voluntad humana. Todas estas formas piadosas de ocultar la realidad divina son ahora desenmascaradas como oposición a Dios y juzgadas en consecuencia. La venida del Señor universal para juzgar a su pueblo fuerza a los hombres a reconocer del modo más radical el carácter absoluto de la obligación para con él.

En este punto basta que recordemos las consideraciones ya hechas[230] sobre cómo esta suprema motivación moral fue purificada de los elementos con que la enturbió o desfiguró una religiosidad mágico-mística, iniciándose así *un nuevo reconocimiento de la majestad absoluta de la exigencia moral.* Si la acción del hombre nacía del sentido de responsabilidad frente al Dios santo que proclamaban los profetas, resultaba intrínsecamente imposible el culto como acción sacrificial[231], y no podía aparecer junto a la conducta moral más que como testimonio de fe en la promesa divina, de obediencia respetuosa ante su majestad y de fidelidad a su comunión.

Hay una cosa importante: el carácter de compromiso personal de la conducta moral queda ahora más clara y firmemente establecido gracias a que el motivo central del temor de Dios conoce *una nueva interpretación* y es aplicado a las diferentes relaciones de la vida personal, captada ahora en toda su complejidad. Por eso el acto libre de obediencia se considera ahora como práctica de amor, de conocimiento de Dios, de humildad, de fe, de agradecimiento; en una palabra, como el fruto lógico de la reunión de todas las energías que configuran la persona[232]. La obediencia se opone, así, a toda obra impersonal, a toda conducta legalista externa, a todo intento de reducir la vida al cumplimiento de los mandamientos de la ley entendidos al pie de la letra.

Es bien conocida la fuerza con que influyó en la comprensión de la

[230] Cf. I, p. 327, y más atrás, pp. 327ss.
[231] Véase I, p. 91, nota 6.
[232] Cf. I, p. 324.

ley este desarrollo interior de la motivación religiosa[233]: la ley apareció como el documento por excelencia de la voluntad de Dios y como la múltiple exposición de su mandamiento radicalmente único. En sus exhortaciones pastorales *la enseñanza deuteronomista* de la ley sabe inculcar a sus oyentes esta entrega del corazón a Dios con humildad y amor, con gratitud y confianza[234], aprovechándola para definir su cumplimiento como una nueva actitud de la voluntad. Por otra parte, al reducir toda la ley al precepto del amor, incluso los ciudadanos más sencillos pueden comprender que la exigencia fundamental de la voluntad divina está en la entrega de toda la persona al tú divino. Comprende también que este mandamiento, cuyo sentido no es inmediatamente transparente, aparte de que dimana de la autoridad absoluta de la voluntad soberana de Dios, tiene igualmente su base en el corazón y la conciencia, porque deriva del designio del amor divino que todo lo ha ordenado buscando la salvación de su pueblo y que no admite que se cumpla la ley por la ley misma, sino que quiere que en el cumplimiento concreto de un precepto se traduzca de forma viva una única profesión de amor a Dios.

De este modo también *las exigencias morales* quedan incluidas con gran vigor en el amor antecedente de Dios: no son sino *la consecuencia lógica y natural de su voluntad bienhechora revelada al realizarse la alianza.* Igual que Dios hizo del pueblo entero su heredad, *naḥ^{a}lāh,* así también el país, por cuya mediación quiere él regalar los dones de su bendición, es su heredad. En cuanto tal, está libre de los zarpazos egoístas de la avaricia, teniendo igual derecho todos los israelitas en cuanto miembros de la comunidad. Dentro de este orden de igualdad los que forman parte del pueblo no pueden tratarse unos a otros más que como hermanos, entre los cuales no cabe que un individuo se vea privado de sus derechos, sino que se sienten obligados por solidaridad precisamente hacia los miembros más débiles (extranjeros, viudas y huérfanos), que también participan de la bendición divina. De esta forma, una situación de hecho, presente ya en los tiempos antiguos, queda ahora formulada de modo inteligible para todos y la motivación natural de la solidaridad nacional se ve elevada a la esfera de la responsabilidad religiosa.

La enseñanza sacerdotal de la ley en el Código de Santidad relaciona con la conducta con el prójimo el sometimiento a la voluntad absoluta de Dios siguiendo una línea mucho más individualista: en efecto, aquí el cumplimiento intachable del precepto divino equivale a modelar *la naturaleza humana de acuerdo con la naturaleza divina.* El Dios santo no

[233] Cf. I, pp. 84s.
[234] Dt 6, 10ss; 7, 7; 8, 2s.12ss.17s; 9, 4ss; 10, 21; —6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 14; 30, 6; —5, 6.10; 7, 6ss; 8, 5ss; 11, 1ss; 26; —1, 23; 7, 17ss; 8, 3; 9, 23.

sólo quiere separar a sus elegidos del mundo para su servicio santificándolos (éste es el sentido normal de "santidad" cuando se predica de los hombres), sino que pretende además ver reflejada en un pueblo santo la pureza inmaculada de su ser, que lo separa de la impureza pecadora de la vida humana[235]. En otras palabras: se pasa ahora *de la comunión de voluntad a la comunión de naturaleza con Dios*. Consiguientemente, la motivación última de la conducta moral se transfiere al deseo de parecerse al modelo divino, único camino por el que el hombre puede entrar de lleno en la esfera de Dios. Con esto queda descartada, indudablemente, la más mínima posibilidad de conflicto entre la voluntad divina y la humana, y a la vez se garantiza la unidad y libertad de la conducta moral. Desde luego, esta concentración en la perfección inmutable de la naturaleza divina no tiene un carácter tan explícitamente personal como la reflexión profética y deuteronomista sobre el acto amoroso de la elección, aun cuando el maestro de la ley sacerdotal no piense en una idea atemporal, sino en la perfección de naturaleza revelada por la manifestación de Dios mismo en la historia. Pero, como el propósito de santificación de Yahvé es entendido en el sentido de un empeño por modelar al hombre a su imagen y, por tanto, está estrechamente relacionado con su designio en el momento de la creación, este "deber ser" divino enfrenta al individuo, independientemente de la existencia del pueblo, con una obligación de carácter absoluto, enseñando a ver el valor infinito de la vida desde el horizonte de la comunidad de naturaleza con Dios.

En esta visión de Dios como Creador y Salvador a la vez resuena un *motivo universalista,* cuya eficacia sólo se ve impedida por el hecho de que la comunidad se mantiene separada por la ley del mundo que la rodea; en cambio, en la predicación profética es inconfundible la estrecha relación entre el imperativo categórico divino y el alcance universal de este deber. Efectivamente, no es posible pensar separados la majestad trascendente y el poder universal de Dios, por un lado, y, por otro, al Señor de Israel y de los pueblos que se aproxima para el juicio. Es el primer aspecto el que proporciona el último estímulo a la voluntad, con la confianza de que, al realizar ella su tarea concreta en una situación determinada, está traduciendo una ley de validez universal y colaborando en la construcción de un reino que alcanza al mundo entero. Esto da a la moral, a la vez que libertad de decisión y capacidad para zafarse de fines puramente inmanentes, una validez universal, que no se basa en una abstracción ajena al deber concreto, sino en la realidad de una voluntad superior que abarca y unifica todas las formas aisladas de obligación moral.

[235] Lv 19, 3.11ss.15ss; cf. I, p. 256.

3. *Materialismo y falta de unidad en las motivaciones morales*

En el alma del pueblo, removida y abonada por la experiencia del exilio, la semilla esparcida por los profetas y los maestros de la ley encontró, para arraigar y fructificar, posibilidades mucho mejores que las que había ofrecido el fanatismo nacionalista de los siglos VII y VIII. A la hora de reconstruir la comunidad de Jerusalén, los responsables fundamentaron decididamente su actuación en el imperativo absoluto de la voluntad divina. Por otro lado, los contratiempos que hubo de vivir la comunidad y sus luchas contra los enemigos de fuera y de dentro la obligaron a un empeño incesante por ser clara en sus decisiones morales. Ya hemos indicado antes[236] hasta qué punto llegaron a fusionarse en tales circunstancias el temor de Dios y la obediencia a la ley. La idea profética de orientar toda conducta a partir del imperativo divino, que hay que aceptar en un compromiso personal, hizo que la voluntad moral en relación con las exigencias prácticas de la situación general se centrara toda en la ley en cuanto traducción directa de la voluntad de Dios. La reestructuración tan radical de la comunidad del templo sobre la base de la ley y la marcada exclusividad con que la fe giraba en torno a la majestad trascendente del Santo, no tenía más remedio que contribuir a un reforzamiento de la estima de la ley. Hasta tal punto, que *la fidelidad a los preceptos de la ley llega a identificarse con la fidelidad a Dios.* La fidelidad a la ley se convierte en el motivo central de la conducta con respecto a Dios; en el amor a la ley está el amor a Dios[237]; junto a la confianza en Dios aparece la confianza en la ley[238] y, a partir del siglo II, se entiende por fe la firme confesión de fe en la comunidad judía, con sus enseñanzas y reglas basadas en la ley[239].

Poco a poco el motivo de la obediencia a la ley fue adueñándose del pensamiento ético y desplazando otros motivos. Una prueba especialmente clara de la dinámica de este proceso nos la ofrece la literatura sapiencial[240]. En su primer momento, por ser en origen una doctrina práctica de carácter internacional, la sabiduría israelita concede al motivo de la utilidad la misma importancia primordial que los escritos no israelitas del mismo género. La cosa es más que lógica cuando se trata de normas de prudencia; pero ello introduce en las exhortaciones morales un elemento que había de ser funesto para el carácter absoluto del deber ético:

[236] Cf. pp. 344s y 303ss.
[237] Sal 119; 19B.
[238] Eclo 36, 3; 35, 24a.
[239] Hen 61, 4; 63, 5ss; Jdt 14, 10; Test Dan 6; Jub 17, 17s; 18, 16; 19, 8s; Sab 3, 14; 2 Mac 7, 40; 4 Mac 16, 22.
[240] Cf. p. 345.

incluso el tono marcadamente religioso de algunos de sus pasajes está dominado casi siempre por la idea de que Dios recompensa; sólo en raras ocasiones se cita como razón suficiente de la conducta humana la voluntad soberana de Dios[241]. A pesar de todo, la sabiduría israelita se salva de caer en un eudemonismo craso gracias a que sabe de la existencia de *una relación personal con Dios* y a que enraíza la conducta del sabio cada vez más en ella. Cuando el sabio piensa en la divinidad no siente sólo miedo y humildad (hasta ahí llegaba ya el sabio pagano), sino que es la confianza en Dios lo que ha de darle fuerzas para caminar por la vida[242]. En las partes más recientes de los Proverbios y en el libro de Job, el conocimiento del Santo y el temor de Dios constituyen ya el elemento principal de la sabiduría; quiere decir que el cálculo mezquino de lo útil cede ahora el primer puesto a las pretensiones de dignidad única y suprema de Dios. Y así, en el prólogo de Job la piedad calculadora merece una dura condena. Conforme aumenta el influjo de la piedad de la ley sobre la sabiduría se hace más firme cada vez la concentración en la voluntad absoluta de Dios. Llega un momento en que los consejos y exhortaciones del sabio coinciden por completo con las exigencias de la ley[243]: eso es señal de que se tiene una conciencia cada vez más clara del carácter absoluto del "tú debes" divino que ni puede explicarse ni deducirse de otra realidad. Y es que cuando el mandamiento absoluto constituye el fundamento de la vida, más allá de toda discusión, los cálculos de éxito o las cuentas de la posible utilidad no sirven ya para justificar la exigencia moral. En definitiva coincide ésta con el valor supremo, hasta el punto de que la paz que asegura el temor de Dios vale por todos los bienes externos[244] y la alegría del hombre piadoso consiste en obedecer la ley[245]. De hecho, en cuanto estímulo principal de la voluntad, la ley es capaz de desbancar motivos naturales tan fuertes como el de la conservación de la vida o el amor materno, logrando alentar una muerte alegre, como se narra en la impresionante descripción de los martirios del libro IV de los Macabeos.

Esta posición central de la fidelidad a la ley entre las motivaciones de la voluntad tiene también sus lados sombríos, bastante lógicos y que, después de lo que llevamos dicho, sólo vamos a exponer brevemente.

[241] Proverbios de Ani (según A. Erman, *Die Literatur der Agypter,* 1923, p. 295) y proverbios babilónicos, 70s (según AOT², pp. 291ss); Prov 14, 2; 16, 6; Eclo 15, 1; 19, 20.
[242] Prov 22, 19; 28, 25; Sal 37, 5.
[243] Eclo 7, 31; 28, 7; 29, 1.9; 35, 23; Tob 1, 6; 4, 5; 6, 13; 7, 11; Sab 9, 8.
[244] Sal 40, 8s; Tob 4, 21; Eclo 1, 11s; Test Iss 3-5.
[245] Sal 1; 19, 8ss; 119, 105ss; Eclo 32, 10ss.

Considerar la ley como tribunal de primera apelación encerraba el peligro de dificultar la relación directa con la voluntad divina, que se daba a conocer exigiendo y juzgando, perdonando y redimiendo; lo que era un intercambio vital e interior con un tú divino se vio suplantado por la autoridad muerta de una cosa que fácilmente impedía ver la majestad infinita y el amor, en orden a una comunión con el hombre, de aquél del que la ley debía ser testimonio. Así, la infinita amplitud original del deber moral se encontró violentamente encorsetada entre las estrecheces de la letra de la ley; fuera de ésta, el egoísmo podía crecer a sus anchas[246]. Por la incapacidad para jerarquizar las diferentes exigencias de la ley a partir de la naturaleza del legislador, se llegó a equiparar todos los mandamientos, consiguiéndose así que la decisión moral se viera sometida a un legalismo extraño[247]. El automatismo rígido y la frialdad, características de esta regulación violenta de la vida, disminuyeron la apertura a casos de obligación moral no previstos y la disponibilidad para dejarse guiar por el espíritu en tareas nuevas.

Pero el mayor peligro de la motivación moral de la fidelidad a la ley estaba en su incapacidad para evitar *la mezcolanza de otras motivaciones*. En efecto, la línea que hemos descrito no es la única dentro de la mentalidad de la comunidad judía, ni siquiera en los escritos que nos dan testimonio de ella. Se entrecruza muchas veces con un pragmatismo moral que a cada momento amenaza con empañar el carácter absoluto del deber moral. Intervienen aquí diversos factores. La antigua convicción —defendida todavía tan enérgicamente por Ezequiel[248]— de que la ley de la alianza era la base de la prosperidad del pueblo, se vio mezclada con otras exigencias inmediatas planteadas por la situación real de la vuelta a Jerusalén: no se trataba ya de vivir con más o menos éxito y felicidad, sino de saber a quién tocaría poseer la tierra y controlar la constitución de la convivencia en ella, si al partido profético, que había tomado como bandera la autoridad de la ley, o al pueblo mestizo semipagano y a los renegados de las filas proféticas que fraternizaban con él. En tal situación resulta comprensible que tuviera importancia decisiva vincular la fidelidad a la ley con la instalación victoriosa en la tierra y el disfrute de sus bendiciones. Esto hay que tenerlo en cuenta al hacer una valoración de los testimonios de la época referentes al tema[249].

Se añadía a eso el interés candente de la fe de la comunidad posexílica en que el individuo experimentara la retribución de Yahvé en este

[246] Cf. pp. 344 y 346s.
[247] Cf. pp. 345ss.
[248] Cf. pp. 303ss.
[249] Is 57, 13b; 58, 12.14; 65, 9s.13.21ss; Sal 37, 3.11.22.29.34.

mundo. Aparecía en juego la justicia de Dios y el sentido del desarrollo de la historia como plasmación del gobierno universal de Dios, si no podía demostrarse la intervención divina en la buena o mala fortuna del individuo y en sus castigos o premios. La cosa era tanto más grave cuanto menor fuerza había para mantener la esperanza escatológica y se fijaba con mayor vigor el fin último de la historia en la comunidad empírica y en sus ordenanzas sacrosantas. Dentro de este contexto la recompensa terrenal por la fidelidad a la ley tenía que adquirir importancia suma, llegando a convertirse la creencia en su verificación empírica en un dogma básico de la piedad[250]. Pero con ello se hizo inadvertidamente de Dios un instrumento al servicio de las pretensiones humanas, alguien a quien se podía recordar el cumplimiento de sus promesas y cuya voluntad soberana estaba subordinada a la idea humana del bien. Si a eso se sumaba un postulado corriente en la doctrina sapiencial —que el mandamiento divino es comprensible, y racional el curso del mundo—, quedaba abierto el camino para una concepción utilitarista del universo en la que lograban gozar de autonomía e independencia las motivaciones eudemonistas. Había desaparecido con ello todo estorbo para que la piedad se viera invadida por los cálculos del mérito y de la recompensa, y se pensara que el fin indiscutible del deber divino está en la felicidad del individuo y del pueblo. La acción de Dios queda reducida, unilateralmente, al juicio y a la retribución, por los cuales se garantiza al hombre piadoso el fruto de sus obras[251]. La voluntad y la soberanía de Dios, que habían sido el norte de la conducta humana y representado a la vez el valor supremo, pierden su prelación sobre las ansias de felicidad terrena.

Pero esta felicidad terrena no estaba constituida necesariamente por solos bienes materiales. Por obra de la doctrina sapiencial hay un bien espiritual que adquiere gran importancia como motivación de la conducta: se trata de la satisfacción que da el poseer la sabiduría misma, y nace de un sentimiento de superioridad sobre necios e impíos y de la seguridad de dominar la vida[252]. Este bien no se vio afectado por el tránsito de la sabiduría profana y cósmica a doctrina ética de la ley; en realidad, el orgullo de los propios conocimientos y la autoridad magistral son de los más fuertes y sobresalientes estímulos de la conducta centrada en la ley. Cuando la mentalidad griega, con su inalterable seguridad de que es posible poner en práctica lo previamente conocido como correcto, influyó en los maestros judíos, ese gusto por la modelación ética de la vida en sí misma se advierte en la insistencia en virtudes cuya posesión es propia del hombre perfecto y por cuyo medio se dominan los instintos sensibles y se consigue una plena independencia de la seducción y amenazas del poder terrenal[253]. Tenemos aquí otra falsificación importante del motivo central de la moral teónoma, como demuestra el claro enfrentamiento de Jesús con los doctores de su tiempo precisamente en este punto.

Poca novedad introdujo en este estado de cosas la progresiva extensión de la fe en la resurrección y en el juicio final. Es verdad que la mirada se vuelve aquí y allá hacia el juez divino con mayor fuerza[254] y que la preocupación de si será resistible su presencia conmueve la cómoda tranquilidad del hombre que se juzga fiel a la ley, sabedor de que habrá de enfrentarse con la justicia del Señor universal que penetra hasta lo más profundo[255]. Pero a la vez que el bien salvífico adquiere un talante más espiritual, los bienes materiales afirman igualmente sus derechos[256]. Esto hace que la idea de premio y castigo, aun referida al más allá, siga quitando fuerza y eficacia a los verdaderos motivos morales de la conducta. La misma impresión de falta de unidad y dispersión que habíamos encontrado al tratar de las normas éticas y de los bienes morales, nos la ofrece ahora la ética judía en el terreno de las motivaciones.

La singular grandeza intrínseca de la ética veterotestamentaria brota del alto nivel de las obligaciones, del carácter espiritual de su bien central, de la naturaleza absoluta de su deber y de la perfecta unidad de esos tres aspectos de la conducta moral en el tú divino que se da a conocer por el don de su gracia. Pero estos elementos nos llevan, a su vez, a la cuestión de cómo se plantea y enjuicia el fracaso humano cuando la meta es tan elevada; es decir, nos enfrentan con el problema del pecado.

[250] Así en los Proverbios (1, 19.31ss; 2, 21s; 3, 31ss, etc.), en muchos Salmos (37; 39; 49; 73; 128) y en los discursos de los amigos de Job.

[251] En la esperanza de salvación (Is 66, 12; Zac 9, 11-11, 3; 12, 1ss; 14, 1ss; Ob 15ss; Dn 2, 44; 4, 14ss; 7, 27), en la experiencia personal (Sal 17; 26; 59, etc., cf. Neh 5, 19; 13, 14.22.31). Igualmente en el judaísmo tardío: Eclo 3, 31; 12, 2; 17, 23; Tob 4, 14; 12, 9; Hen 91, 3, Jub 20, 9; Jdt 13, 20; Sal Salo 5, 18; 9, 5, etc. La justicia de Dios aparece como *retribución mecánica* en Cr, Jub, 2 Mac, Sal Salo, Abot, etc. Frente a este predominio, poco significan las exigencias ocasionales de una conducta desinteresada: cf. Bousset, *op. cit.*, pp. 415ss.

[252] Sal 119, 98ss; Job 32, 8ss; Prov 8, 1ss; Sab 8, 10 ss; 9, 16ss.

[253] Sab 8, 7; 4 Mac 1, 6.18; 5, 23s; 5, 4.10.22; 7, 9.

[254] Véase p. 341.

[255] El libro IV de Esdras es una muestra impresionante de la desesperación que tales ideas pueden producir en las almas mejor dotadas.

[256] Véase pp. 363s.

XXIII

PECADO Y PERDON

I. Naturaleza del pecado [1]

1. Sólo cabe hablar de pecado en sentido propio cuando se trata de un acto que va en contra de un deber absoluto. Por eso el captar la gravedad del pecado está íntimamente relacionado con la mayor o menor claridad con que se presente a la conciencia el carácter absoluto de la obligación moral. Se comprende así que en todas las religiones encontremos un sentido de eso que llamamos pecado y que, sin embargo, sea extraordinariamente diversa su importancia en la vida y el pensamiento religiosos, y que sólo muy pocas religiones vean la victoria sobre el pecado como su objetivo central.

En el caso de Israel tanto la elevación del contenido como la urgencia de la obligatoriedad con que se presentan las normas divinas que rigen su vida hacen suponer, ya de antemano, que en su religión deben de tener gran importancia la transgresión de las mismas y la lucha porque ello no suceda. De hecho, en el Antiguo Testamento la naturaleza del pecado queda claramente apuntada en los *diferentes nombres* con que se le designa. Aunque tampoco falten conceptos de este tipo, lo que predomina a la hora de poner nombre al pecado no son términos referentes a algo así como desgracia, mala suerte, etc., sino otros que definen un comportamiento contrario a la norma.

La raíz más utilizada, *ḥṭ'*, cuyo campo semántico abarca igualmente el pecado en sí (*ḥaṭṭā't, ḥēṭ', ḥᵃṭā'āh* o *ḥaṭṭā'āh*) *y al pecador* (*ḥaṭṭā'*, que sólo aparece en singular femenino y en plural), tiene el significado originario de "desviarse, andar equivocado". Traduce de forma clara e inteligible el aspecto formal de la idea de pecado: fallar con res-

[1] Cf. C. Ryder Smith, *The biblical Doctrine of Sin*, 1953.

pecto a una norma, ir en contra de un precepto o de una prohibición. Por eso, junto al uso religioso del término, hay también un empleo jurídico del mismo en el sentido de "delito, crimen" [2]. El hecho de que el vocablo pasara a la esfera religiosa se explica perfectamente por la importancia que para el vivir religioso de Israel tenían unas normas superiores. Puede designarse también el pecado mediante la raíz *hwh*, preferentemente como sustantivo: *'āwōn;* volvemos a encontrarnos con un verbo de movimiento que puede traducirse por "doblarse, girar, desviarse del buen camino". La diferencia está en que ahora va incluida en el semantema la conciencia que el sujeto tiene de su culpabilidad, añadiéndose al aspecto formal otro más profundo, de contenido moral. La raíz *pš'*, utilizada como verbo y como nombre *peša'* para caracterizar el pecado en cuanto "rechazo" y "rebelión", tiene la mayoría de las veces un sentido activo. Finalmente, el verbo *šāgāh* y su derivado *š^egāgāh* introducen en la idea de pecado un matiz del todo particular, pues se centran en el aspecto de "yerro objetivo", de transgresión involuntaria.

En todas estas formas de designar el pecado aparece claramente *la idea básica y unificadora de un comportamiento contrario a la norma.* Esta idea se define en cada caso desde una perspectiva concreta, resaltándose unas veces la acción en sí y, otras, el proceso psíquico que la acompaña. La afinidad estructural de esta forma de ver las cosas con la mentalidad jurídica es patente, y nos remite al elemento jurídico presente en la instauración misma de la relación de Israel con Dios por medio del *b^erīt* [3]. El hecho de que para definir el ideal moral se empleen con tanta frecuencia términos jurídicos como *ṣaddik* y *rāšā'* [4] nos traduce la misma situación desde otro ángulo.

Quien caiga en la cuenta de la clara preponderancia que tiene en el uso lingüístico, sobre todo de época preprofética, el término formal *ḥṭ'*, fácilmente podría inclinarse a pensar que la idea israelita de pecado se ciñe, principalmente, a registrar una falta objetiva que luego debe ser reparada mediante un acto igualmente objetivo. Por añadidura, pueden señalarse diferentes casos en los que *todo el acento recae sobre la culpabilidad objetiva,* mientras que la voluntad pecaminosa de los interesados no tiene, a todas luces, importancia alguna. Tenemos, por ejemplo, el caso de todo un país maldito por causa de un hecho delictivo aislado en cuya ejecución no han tenido responsabilidad sus habitantes: así, un

[2] Dt 19, 15ss; 21, 22; 22, 26; 2 Re 18, 14; Is 29, 21; Gn 40, 1; 41, 9, etc. Cf. G. Quell, *Die Sünde im AT,* en ThWNT I, 267ss.

[3] Cf. I, pp. 33ss.

[4] *Saddīq,* "justo", es, ante todo, aquel que es declarado inocente en juicio, y *rāšā'*, el que sale culpable.

adulterio desconocido los puede hacer cargar con la pena capital [5], o por un crimen no descubierto pueden ser objeto de la venganza exigida por un derramamiento de sangre inocente [6], o toda la comunidad puede ser objeto de maldición divina porque uno de sus miembros no ha respetado, ladinamente, el voto de anatema [7], o, finalmente, todo el país queda manchado por un asesinato casual [8]. Es idea corriente que una falta ritual no intencionada implica una culpa punible hasta con la pena de muerte [9]. Y en este mismo sentido, una maldición injustificada, contra un sujeto inocente, puede ser peligrosa para él o su familia mientras no quede borrada por una bendición o se castigue al que la pronunció y pase a él [10]. En todos estos casos el factor decisivo es la falta objetiva, sin que cuente el elemento de la voluntariedad [11].

Está claro que semejantes ideas son *reflejos de una cosmovisión dinamicista,* según la cual el pecado consiste en transgredir el mandamiento de un poder extraño, que reacciona en contra automáticamente, o bien representa una especie de virus contagioso que puede destruir incluso a los que lo contraen sin saberlo. Tales ideas las encontramos también en la historia babilonia, egipcia y griega, y nos muestran el terreno sobre el que creció la religiosidad israelita, que ya nos ha salido al paso otras veces [12].

Aquí la norma suprema de conducta es la intangibilidad del tabú y, por consiguiente, lo esencial del pecado es lo que de fáctico y objetivo encierra la acción pecaminosa, sin que se llegue más allá, a la actitud personal del sujeto que la realiza. En cambio, *la consideración moral y jurídica* del pecado pone en juego un nuevo factor. Cuando las viejas leyes tabuistas entraron a formar parte del nuevo orden jurídico instaurado por el *b^erīt* [13], hubo que entenderlas como expresión de la vo-

[5] Gn 20, 3ss; 26, 10.

[6] Dt 21, 1-9: a pesar de que el testimonio sea tardío, se trata, a todas luces, de un rito antiquísimo.

[7] Jos 7, 11.

[8] Ex 21, 12ss; Nm 35, 31ss. Igualmente, la violación de una mujer casada es un crimen capital, independientemente de que su autor conociera o no el matrimonio de la víctima: Dt 22, 22ss.

[9] 1 Sm 14, 43ss; Lv 4; 5, 1-6.14-19.

[10] Se explica con esta concepción el chocante testamento de David de 1 Re 2, 8ss. Cf. 2 Sm 16, 5-13, e igualmente 2 Sm 21, 3.

[11] Difícilmente puede contarse dentro de esta serie, Nm 22, 34, ya que los vv. 22 y 32 presuponen la culpabilidad consciente de Balaán, que le acarrea la amenaza del ángel de Yahvé. Por consiguiente, su confesión "yo he pecado" se refiere a la contumacia con que siguió por el mal camino, a pesar de que debió de sentirse avisado por el comportamiento del animal.

[12] Cf. especialmente las reflexiones sobre el culto en I, pp. 89ss.

[13] Cf. I, pp. 123ss, 148ss.

luntad del legislador divino y su obligatoriedad comenzó a revestir un marcado carácter personal. Frente a la objetivación formalista y juridicista, que sólo atiende a la falta objetiva y cuyo interés se reduce a repararla mediante una acción contraria y equivalente, la transgresión de la ley conservó un carácter más profundo gracias a la autoridad absoluta del Dios de la alianza, que reclamaba el derecho de configurar la vida entera del pueblo y que fue sometiéndose, uno tras otro, todos los ámbitos de la misma. En este proceso las antiguas ideas tuvieron que ir perdiendo fuerza poco a poco: tras los usos y costumbres, tras las leyes cultuales y morales comenzó a verse la presencia de una voluntad soberana y personal. En realidad era con esta voluntad con la que entraban en conflicto las acciones pecaminosas. Ya hemos dejado dicho[14] hasta qué punto influyó eso en que la vida jurídica por entero se viera más penetrada del espíritu religioso y conociera una creciente interiorización moral. Igualmente dejamos señalado en otro lugar[15] cómo los restos de creencias manaístas y de magia presentes en el culto quedaron superados gracias a un nuevo sentido de los ritos. Por lo que respecta al pecado, este proceso significa que comienza a verse en él *un acto consciente y responsable* por el que el hombre se revuelve contra la autoridad absoluta de Dios para erigirse en guía independiente de su propio camino y servirse de los dones de Dios para su propio provecho. Por eso se multiplican ahora las denominaciones que resaltan la falsa actitud de voluntad presente en la acción pecaminosa[16]. Eso debió de contrarrestar enérgicamente la tendencia a objetivar el pecado en detrimento de la responsabilidad personal; porque lo que ahora cobra importancia es *el conflicto entre dos voluntades, la divina y la humana,* y este conflicto sólo puede solucionarse por una conducta de persona a persona. Ya en el Israel antiguo encontramos una visión sorprendente del desarrollo del pecado en el hombre, que traduce un nivel superior de comprensión del elemento volitivo presente en la conducta del pecador. 1 Sm 17-20 nos hace una descripción muy afinada de cómo poco a poco los celos van

[14] Cf. I, pp. 73ss.

[15] Cf. I, pp. 105s, 109s, 112s, 121ss, 131, 138, 141, 144ss. En los caps. XX-XXII ha quedado dicho qué importancia tuvo para la actitud religiosa y la conducta ética esta preponderancia cada vez mayor del yo divino y de su relación personal con el hombre.

[16] Cf. los siguientes términos especialmente cercanos de *pš'*: *mrd* y *mrh* (ser rebelde), *m'l* (comportarse sin tener en cuenta los propios deberes), las formas piel e hifil de *šḥt* (estropear), *m's* (desdeñar), *q'l* (detestar), la forma I hifil de *prr* (romper, hacer ineficaz), *lō' šm'* (no escuchar), *śānē'* (odiar) y los substantivos *ḥāmās* (acto de violencia), *tō'ēbāh* (abominación), *r'miyyāh* y *mirmāh* (engaño), *zimmāh* (depravación sensual), *'āwen* (maldad, falsedad), *šeqer* (mentira), *'aw'lāh* y *'āwel* (perversión), etc.

adueñándose del rey Saúl, cegándolo cada vez más, hasta lanzarlo, por último, a acciones insensatas y atroces[17]. Y de siempre ha merecido admiración general la maestría con que Gn 3 narra cómo a partir de unos primeros estímulos externos, a través de la concupiscencia, la suspicacia y la rebelión, el pecado va creciendo hasta consumarse en el estallido de la desobediencia.

Frente a esta comprensión del pecado como transgresión que nace de la voluntad responsable del hombre, los demás casos que prueban lo contrario pueden entenderse como simples restos de la herencia del pasado, mantenidos con persistente terquedad. La adaptación de estos elementos a la nueva situación creada por la alianza divina no fue fácil. De todos modos, hay que decir que *la culpa objetiva se ve ahora bajo una luz nueva,* ya que se la considera desde la perspectiva de la acción de Dios para la instauración de su pueblo santo. El mundo de poderes siniestros y maléficos, cuyo solo contacto implica automáticamente el contagio y la impureza del sujeto, se convierte ahora en el mundo de unas potencias divinas extrañas hostiles a Yahvé, de las que el pueblo de Yahvé ha de mantenerse siempre alejado para preservar su pertenencia al Dios santo. En consecuencia, al convertirse los preceptos rituales en medios de defensa de la relación exclusiva con Yahvé, se comprende perfectamente que la transgresión de los mismos aunque sólo sea por parte de un miembro afecte a la nación entera y altere la relación de ésta con Dios si no se procura el castigo del transgresor. Y lo mismo hay que decir de una falta moral cuyo autor no se descubra: también en este caso la culpa objetiva hunde sus raíces en la obligación de toda la nación de velar por la observancia sin límites de la soberana voluntad de Dios. Ha perdido, por tanto, todo carácter mágico. Por otra parte, el castigo de transgresiones involuntarias de la norma moral encuentra una justificación clarísima, más que en el antiguo miedo a la impureza basado en ideas dinamicistas, en ese principio que preside todo derecho nacional, a saber, que todo daño objetivo exige expiación. En todos estos casos el pensamiento se basa en la realidad de la nación como totalidad y sus necesidades.

A pesar de lo que acabamos de decir, en muchos casos sigue operando la mentalidad antigua, como, por ejemplo, cuando se considera que la fatalidad del pecado se traduce en la transmisión impersonal de una impureza cargada de maldiciones, sobre todo en el caso de las transgresiones rituales[18] y de los delitos —el asesinato y el adulterio— consi-

[17] J. Köberle resalta, con toda razón, que sólo se atribuyen al espíritu malo de Yahvé los ataques concretos de ira rabiosa, pero no los celos en aumento del rey ni los hechos que ella provoca (*Sünde und Gnade,* p. 51).

[18] Cf. I, p. 144.

derados como capitales por las primitivas ideas tabuistas[19]. Pero la aplicación de tales ideas se ve coartada en la práctica por el derecho, el cual, aparte de tasar racionalmente los perjuicios que se siguen de una acción, pone por encima de las viejas ideas sobre la capacidad de contagio del pecado el interés bien entendido de la comunidad, preservando de un castigo excesivamente rígido el delito cometido sin intención o con ignorancia[20]. Esta tendencia, que se advierte también fuera de Israel, encuentra un impulso no despreciable en la fe en el gobierno salvador de Dios sobre su pueblo[21]. Y en los casos en que las antiguas razones siguen manteniendo su fuerza original, esta voluntad divina no las deja actuar como rigidez implacable, sino que, bien protegiendo directamente al que esté en peligro[22], bien creando medios de expiación[23], anula el poder siniestro de las potencias dinamicistas. Si, a pesar de todo, algo queda en la idea de pecado de estas estrechas concepciones dinamicistas, no es ya suficiente para poner en peligro la importancia decisiva de la culpa personal, igual que el reconocimiento de una ira de Yahvé, a veces incomprensible, nunca hizo que se cerniera la duda en torno a la naturaleza moral[24] en su voluntad.

[19] Cf. el deber de asilo en el caso de asesinato no intencionado (Ex 21, 12ss; Dt 19, 1ss); este delito, según Nm. 35, 32s, no puede conmutarse con dinero, porque ello dejaría al país manchado. Adviértase, además, el castigo severo que se aplica al adulterio, sin plantearse previamente la cuestión de si se cometió con el conocimiento suficiente o con ignorancia (Dt 22, 22ss).

[20] La cosa aparece con especial claridad en el caso del buey corneador (Ex 21, 28ss): la lapidación del animal culpable sigue dando fe de la antigua idea del poder maléfico del delito; por otro lado, ya no es obligado el castigo del dueño. La racionalización ha avanzado más en el Código de Hammurabi, según el cual (§ 250) también el animal se salva. Cf. además Ex 22, 1: la muerte del ladrón nocturno no supone culpa; Ex 21, 18s: el causar heridas sin premeditación no se castiga (también en este caso la racionalización del Código de Hammurabi lleva las cosas más lejos, ya que, según §§ 206/8, cabría compensar con dinero una muerte acaecida en riña); Nm 15, 22ss: reglas referentes a los delitos por error (*šᵉgāgāh*).

[21] El ejemplo más claro de lo que decimos está en el rechazo del talión indirecto, de acuerdo con el principio básico de que normalmente el castigo no debe extenderse a los hijos del delincuente, cf. I, p. 70.

[22] Gn 20, 6s; según 1 Sm 14, 45 puede pagarse una indemnización en casos de transgresión involuntaria.

[23] El efecto expiatorio de los ritos de purificación no deriva de su naturaleza material, sino de la voluntad salvadora del Dios de la alianza que los ha instituido.

[24] Cf. I, p. 237. El castigo del pecado con la necesidad de pecar impuesta por el mismo Dios y todo el problema referente al endurecimiento, que Hempel pretende incluir en este contexto (*Ethos des AT*, p. 54), no tienen aquí cabida (cf. al respecto I, pp. 342, 346). Y el juicio decretado sobre los paganos por transgredir la voluntad divina tampoco tiene nada que ver con una culpa objetiva, ya que las amenazas en ese sentido se basan en el presupuesto de que ciertas normas morales son conocidas por todas las naciones y válidas para todas ellas. Sobre la cuestión de la culpa colectiva, cf. más adelante pp. 426s y 431s.

Está claro también que, *si la idea de pecado fue capaz de eludir la debilitación de concepciones dinamicistas y moralizantes, se debió a la convicción, constantemente alimentada, de la presencia y del autotestimonio de Dios.* En este terreno habían de surgir necesariamente serios conflictos cuando el contacto con el ambiente cananeo hizo que en amplios círculos se diluyera esa convicción y que el pensamiento religioso tomara derroteros naturalistas. Por otra parte, el proceso de reducción de las obligaciones de la alianza al nivel de lo rígidamente estipulado preparó el camino para un falso moralismo en la valoración del pecado. Y las reliquias de una concepción impersonal y dinamicista de la esfera de poder divino y de las ofensas contra la misma, heredadas del pasado premosaico, lograron, en combinación con un rico desarrollo del culto, orientar una vez más el pensamiento religioso por los senderos del tabuismo. Efectivamente, una vez que la relación con Dios se falseó convirtiéndose en un comercio de obras objetivas, volvieron a resucitar ideas mágico-sacrificiales. De esta forma el carácter destructor del pecado vino a ser no tanto en una ofensa a Dios, cuanto a representar una intrusión dentro de la esfera divina de poder, cuya santidad casi material podía repararse mediante acciones expiatorias de efecto automático.

2. Precisamente contra la irrupción de tales ideas se alzó *la lucha defensiva de los profetas.* El secreto de su acción estuvo en que estos hombres se vieron poseídos por una poderosa voluntad divina que quería someter la vida entera a sus exigencias absolutas y no permitía a nadie eludir su llamada a la decisión. En la medida en que los profetas consiguen centrar la mirada de sus contemporáneos en el Señor divino que se acerca para juzgar, acaban con la objetivación que hacía del pecado algo inocuo susceptible de ser expiado mediante una reparación equivalente, y logran que se tome seria conciencia del daño que produce en la relación personal entre Dios y el hombre. Porque este Dios, que se ha revelado a lo largo de la historia de su pueblo como amor santo, fidelidad incansable, justicia digna de toda confianza y bondad misericordiosa, solicita del hombre una respuesta personal a su oferta, una entrega sin reservas y una pronta obediencia; para él no hay obra objetiva, por grande que sea, capaz de sustituir el movimiento vivo del corazón traducido en aceptación personal de sus exigencias, amor, fe, conocimiento de Dios y gratitud. Por tanto, como la voluntad de Dios se dirige a la totalidad de la persona humana, *no cabe una idea atomicista de las ofensas a esa voluntad,* que las clasifique como faltas objetivas más o menos graves,

susceptibles de ser reparadas al modo de la restitución legal o, como las impurezas tabuistas, borradas mediante técnicas sagradas de expiación. Los pecados concretos, en cuanto ofensas al deseo divino, remiten a una actitud equivocada de la voluntad. *Tras los pecados está el pecado, en el sentido de una orientación falsa de la naturaleza humana* desviada de Dios, su única meta. Esa condición de la naturaleza humana la describen los profetas unas veces como ingratitud (Amós), otras como aversión y hostilidad interior (Oseas), otras como soberbia y vanagloria (Isaías) y otras como falsedad de profundas raíces (Jeremías). Pero siempre la interpretación profética del pecado sigue un mismo sentido: se trata de un alejamiento de Dios, que, al representar un abandono voluntario de Yahvé, corta los lazos que hay entre el hombre y Dios y, por consiguiente, no tiene más remedio que significar una suspensión y destrucción del orden divino.

No cabe duda de que en esta idea del pecado sigue operando la antigua mentalidad israelita, pero dotada ahora de *nueva profundidad y amplitud por el hecho de que se tiene en cuenta toda la riqueza de la naturaleza divina e interviene una nueva figura de la individualidad humana.* En efecto, la majestad divina, que llena todo el mundo y de la que son los profetas ardorosos predicadores, no deja al pecador posibilidad de huida y hace baldío todo intento suyo de eludir su responsabilidad. Mientras que a los partidarios de las cosas de fuera el hecho de que los dominios de Yahvé sean reducidos en comparación con los de los dioses de los imperios profanos les sirve de razón para no tomar demasiado en serio sus mandamientos, los profetas anuncian la ruina de todos los dioses cuando el Altísimo sea entronizado; nadie podrá escapar a su juicio, aunque huya hasta el fin del mundo[25]. Por otra parte, al anunciar que el gobierno de este Dios universal ha de ser entendido como la obra de un amor y una fidelidad personalísimos, reconociendo así a sus mandatos capacidad para obligar desde dentro, rompen los profetas el velo engañoso en que la confusión de Yahvé con las fuerzas baalísticas de la naturaleza había envuelto la imagen de Dios. Hay toda una serie de giros con los que estos hombres saben presentarnos gráficamente el pecado como un alejamiento voluntario del único Señor de toda vida. Acusan a Israel de haber olvidado y abandonado a Yahvé, de no querer saber nada de él, de no importarle nada sus cosas, de no escucharlo, de andar errante lejos de él, de serle infiel y rebelarse contra él. En esa misma línea evitan las expresiones que enmarcarían la cuestión dentro de la esfera jurídica, procurando no citar para nada la ley, ni hablar de la alianza[26]. Y esa es la razón última de que su acusación

[25] Am 9, 1ss; Is 2, 10s.19.21.
[26] Cf. I, pp. 46ss.

se centre en la transgresión de preceptos morales, que es donde más claramente se pone de manifiesto la opción personal equivocada, base de toda transgresión[27]. Referida al fallo en este punto decisivo, toda acción cultual carece de valor, por la sencilla razón de que ha perdido su sentido. Y es que, dentro de una relación con Dios de carácter total y absolutamente personal, el culto sólo tiene cabida si es expresión de la entrega personal de todo el hombre a Dios. Cualquier elemento mecánico y mágico dentro del culto es reconocido como contrapuesto a la naturaleza de Dios y como un intento blasfemo de utilizar la divinidad en servicio propio sin ningún tipo de compromiso personal ni miramientos hacia las exigencias del tú divino. De ahí la antítesis irreconciliable que hay entre la negación de Yahvé en un culto falso y la profesión moral del servicio a este Dios.

Los reproches sobre el lujo y la intemperancia, la sensualidad y la lascivia en general a la clase pudiente de aquella sociedad, con los que van los profetas afinando la conciencia de su pueblo[28], demuestran que las ideas citadas *pulieron el juicio* y se llegó a descubrir pecado incluso en casos en que no había ningún precepto legal que lo probara. Lo mismo se aplica a su dura crítica contra la política, hecha de traición e intrigas, con que tanto Israel como los demás pequeños Estados sirios intentaban abrirse camino entre las grandes potencias[29]. En todo esto descubren los profetas los síntomas de un mismo desprecio de la majestad divina, la misma actitud autocrática y engreída, que en la transgresión sin escrúpulos de los preceptos de la alianza.

Una vez que el pecado se sitúa tan clara y plenamente en el interior del hombre y que sus más diferentes formas se consideran frutos de un mismo árbol, resulta ya imposible ocultar el carácter forzoso de la apostasía que se esconde tras cada opción concreta en contra de Dios. A pesar de todas las advertencias, a pesar de las lecciones de la historia, a pesar de asistir diariamente al efecto destructor que sobre la vida interior y exterior tiene el rechazo de Dios, los profetas ven cómo su pueblo sigue avanzando por el camino de su perdición. Surge así ante ellos *el misterio de una tendencia al pecado imposible de erradicar,* que se apodera del hombre violentamente y lo obliga a marchar por los senderos que ella señala. Si ya el Yahvista había visto en esta tendencia interior hacia el mal una condición profundamente enraizada en el hombre[30], los pro-

[27] Cf. I, p. 331.
[28] Am 2, 12; 3, 15; 4, 1ss; 6, 4ss; Os 4, 4ss.13ss; 7, 5; Is 5, 11. 22; 28, 7s, etc.
[29] Os 5, 11-13; 7, 8s; 8, 8s; 9, 3; 10, 5s; 11, 5; 13, 2; Is 17, 3; 28, 15; 29, 15s; 30, 2ss.16; 31, 1ss; Jr 2, 14ss; 9, 2; Ez 17, 12ss.
[30] Gn 6, 5; 8, 21.

fetas aluden ahora a ella una y otra vez. Esta orientación pervertida de la voluntad de su pueblo se le antoja a Oseas como un principio vital extraño; de este pueblo debe haberse apoderado un espíritu de prostitución, un *rūaḥ zenūnīm*[31]. Por eso, a no ser que Dios haga un milagro, le parece que su conversión es imposible a pesar de las muestras de fidelidad incansable con que el mismo Dios lo persigue. Isaías, por su parte, considera locos a sus compatriotas que se despedazan en luchas fratricidas[32]. Y Jeremías se rompe los sesos contra el misterio de la atracción que el mal ejerce sobre el hombre, aunque éste caiga con ello en la desgracia más profunda; de hecho le resulta imposible vivir sin el narcótico del placer pecaminoso[33]. Con el poder irresistible del instinto del animal en celo compara él la fuerza esclavizadora del pecado, que ha arrebatado a su pueblo toda libertad de voluntad; con el agua de las cisternas, que se mantiene fresca, el celo con que su pueblo cultiva y mima la injusticia; y con el color de los negros y las rayas de las panteras, sus malos hábitos, convertidos en una segunda naturaleza contra la que se estrellan todas las exhortaciones[34]. Juzga el corazón del hombre como un abismo insondable lleno de horrendos misterios, cuya visión mata toda esperanza[35]. No piensa el profeta que esa trágica propensión se deba a un poder extrínseco al hombre, ya que se endurece deliberadamente frente a los impulsos del bien con su voluntad, y su enemistad hacia Dios, en cuanto que es *šᵉrīrūt lēeb* (endurecimiento del corazón) atrae sobre él el juicio[36]. De forma parecida describe Ezequiel la locura de la tenaz persistencia en el pecado[37] por la que Israel ha caído más bajo aún que Sodoma y se ha convertido en una *bēt mᵉrī*, casa de rebelde, contra cuyo corazón de piedra chocan todas las llamadas y exhortaciones de su Dios[38].

Ahora bien, este crudo diagnóstico de la constitución pecadora del hombre hace su situación desesperada. Entre todos los males que lo oprimen, ahora se reconoce que el pecado es el peor; por eso, romper sus lazos se convierte en *la cuestión de más vital importancia.* Esta forma de enjuiciar la situación humana da al traste con la pretensión de la ley de crear un mundo de justicia y santidad. De hecho toda la historia del pueblo demuestra lo poco que la ley puede impedir la rebelión contra la voluntad de Dios, y revela más bien la profundidad con que

[31] Os 4, 12; 5, 4.
[32] Is 9, 18, cf. también 5, 18.
[33] Jr 2, 25.
[34] Jr 2, 23s; 6, 7; 13, 23; cf. 6, 15s.
[35] Jr 17, 9.
[36] Jr 3, 17; 4, 4; 9, 25.
[37] Ez 16, 48.51ss; 23, 11.
[38] Ez 36, 26.

el hombre es hostil a Dios[39]. *No quedaba más solución que volver la mirada a la nueva creación, escatológica, de un pueblo de Dios* que pudiera salvar el abismo irremediable entre Dios y el hombre[40].

3. El radicalismo con que los profetas enjuician la realidad del pecado, que tuvo su influencia en la enseñanza de la ley[41], marcó también con su impronta la *mentalidad de la comunidad posexílica.* Tanto su forma de considerar el pasado, según se expresa de modo clásico en la historiografía deuteronomista, como su conducta en la ejecución de las tareas y de las luchas del presente, cuya principal fuente documental son para nosotros los escritos proféticos del posexilio[42], manifiestan su *convencimiento del carácter espiritual y personal de la oposición pecaminosa a Dios,* hasta el punto de que el pecado se distingue radicalmente tanto de la infracción externa de la ley como de la polución mágica e involuntaria[43]. El código de santidad sacerdotal, que entiende el pecado como una violación de las relaciones de comunión establecidas por Yahvé al hacer la alianza, se centra por completo en la santidad divina, es decir, en la divinidad en cuanto perfección, a la que ha de responder la santificación del pueblo. Precisamente porque el hombre topa con las pretensiones de soberanía del Dios Santo, toma conciencia de que su pecado es una ofensa a la santidad, que implica, en todo caso, una oposición personal a la voluntad de Dios[44]. El juicio que para esta comunidad merece el ayuno[45] demuestra que se dio cuenta del peligro de exteriorización que amenazaba al juicio moral con el nuevo florecimiento del culto, y que luchó en consecuencia; y lo mismo habría que decir de la forma en que ensalza la relación interior con Dios como el elemento verdaderamente importante de la actividad cultual, porque es lo que constituye su alma[46]. Precisamente por eso, Ageo y Zacarías pueden presentar al pueblo la reconstrucción del templo como una profesión de su fe. Además, esta comunidad combate, con la misma seriedad en todos los terrenos de la vida, la negativa a obedecer las exigencias divinas y crea

[39] Véanse más adelante pp. 395, 414s y 475.
[40] Véanse pp. 452ss.
[41] Cf. Dt 10, 16; 30, 6.
[42] Is 56-66; Ageo, Zacarías y Malaquías.
[43] Cf. también la insistencia con que se habla del corazón puro o justo: Prov 4, 23; Sal 73, 1.13; de la prueba del corazón en presencia de Dios: Sal 11, 5s; 17, 3; 94, 11; 139, 23s; también se implora en la oración un corazón limpio y un espíritu firme: Sal 51, 12; 57, 8; 78, 37; 108, 1; 112, 7.
[44] Cf. al respecto el fundamental estudio de A. Quast, *Analyse des Sündenbewusstseins Israels nach dem Heiligkeitsgesetz* (Tesis Doctoral, Gotinga, dactil.), 1956.
[45] Is 58; Zac 7s.
[46] Mal 1, 6ss; 2, 1ss.

una más fina sensibilidad para advertir las tentaciones presentes incluso en las pequeñeces del vivir diario; así lo demuestran *la amplitud y la profundidad que ahora alcanza la obligación moral,* a las que ya nos hemos referido [47]. Frente a exigencias tan elevadas, la conciencia de ser uno esclavo del propio natural pecador, lejos de adormilarse, encontró múltiples formas nuevas de expresión: en la oración de la comunidad, en la promesa profética de que un día quedaría derrotado el poder del pecado operante en la comunidad [48] o en la lucha del individuo por asegurarse la gracia divina [49]. Esta comunidad, dirigida por sacerdotes, a pesar de la satisfacción lógica que representa por ser algo ya conseguido, no se considera a sí misma la meta final de la salvación prometida, sino únicamente un estado transitorio, que culminará sólo cuando aparezca un nuevo pueblo de Dios con el príncipe mesiánico a la cabeza [50]. En esta forma de ver las cosas actúa también el anhelo de que se termine de una vez para siempre esa inarrancable tendencia al mal que amenaza constantemente con romper la comunión con Dios; en cuanto componente importante del nuevo mundo de Dios, ese fin de la tendencia al mal deja un sello en la esperanza de futuro [51].

De todos modos, *intervienen ya otros factores en la consideración del pecado*: así el esquematismo de la visión deuteronomista de la historia no permitió que desarrollara toda su energía el carácter interiorista y profundamente conocedor del alma humana de la predicación profética. Su tendencia a ver en *la idolatría el auténtico pecado capital de las generaciones anteriores,* responsable de la ira destructora de Dios, desvía la atención unilateralmente hacia una forma notable de aberración cultual y fomenta así la tendencia a conformarse con el cumplimiento detallado de actos aislados objetivos. El empeño en presentar lo más palpablemente posible la justicia de la retribución de Yahvé, haciendo coincidir pecado y castigo, encierra, sin lugar a dudas, el peligro de volver a una idea atomicista de transgresiones concretas, olvidando la raíz profunda y común de todos los pecados. La vanagloria con que los autores de muchos salmos hablan de haber cumplido la ley a la perfección, convencidos de que merecen por ello la recompensa divina, deja entrever, igualmente, un debilitamiento del sentido del pecado [52]. Y la forma en que el Cronista escribe la historia, con su abultado mecanismo de retribución, demuestra que el peligro ha aumentado, si bien es verdad

[47] Cf. pp. 338s.
[48] Is 59, 4.9-15; 64, 11ss; Sal 90, 8; Zac 5, 7ss.
[49] Job 14, 4; 15, 14; Sal 51, 7.
[50] Zac 3, 8-10; 6, 9ss.
[51] Cf. I, pp. 462s.
[52] Sal 17; 18, 22ss; 26; 59, etc.

que, por otra parte, su viva comprensión de la osadía de la fe le permite seguir afirmando el elemento de decisión personal que hay en el pecado como en otras cuestiones.

Lo que aquí no pasa de ser un mero ensayo, más o menos visible, de debilitamiento y trivialización del pensamiento profético se convierte en realidad firme cuando la mentalidad religiosa acepta la idea de que la *instauración de la comunidad santa constituye la meta de la soberanía divina asequible al esfuerzo humano,* y es condición previa para la renovación del mundo [53]. Por supuesto, la superación del pecado siguió siendo una cuestión vital tanto para el individuo como para el pueblo; pero la esclavitud al pecado no se consideró ya como un callejón sin salida, puesto que el esfuerzo por cumplir la ley ofrecía una solución. La inclinación al pecado sigue sintiéndose, claro está, como una pesada carga, y a partir de Jesús ben Sirá la idea de que todos los hombres son prisioneros del pecado encuentra una formulación sorprendente en *la doctrina del instinto malo,* innato en el hombre [54]. Igual que Adán tenía un corazón malo y por eso pecó, así sucede también a sus descendientes [55]. Pero ese instinto no es invencible; el hombre puede y debe dominarlo, y precisamente le ha sido dada la ley como medio de salvación, para que con su libre elección apueste el hombre por el partido del bien. Así pues, el judaísmo nunca reconoció la existencia de un *servum arbitrium,* y en este punto rehusó ser discípulo de los profetas. De hecho, para la instauración de una comunidad santa todo dependía de *la posibilidad de una decisión libre de la voluntad,* y para asegurarla se enseñaba que en el hombre existía también un instinto bueno capaz de ofrecer resistencia al mal [56]. Se llegó a afirmar que *la inocencia* era total y absolutamente posible, como demostraban los casos de diferentes santos del pasado: los patriarcas Elías y Ezequías, por ejemplo. Y, si bien es verdad que por lo general todo hombre sucumbe alguna vez al instinto malo, en el caso de los justos lo más que pueden encontrarse son unos cuantos pecados que no destruyen radicalmente su justicia.

Esta relativización de la oposición a Dios contenida en el pecado se vio completada por un *proceso de diferenciación de pecados* en conexión con la casuística legalista. Ampliando la distinción que el Antiguo Testamento hace entre pecados con y sin premeditación, se resaltan ahora expresamente como verdaderos pecados mortales la idolatría, la fornicación y el derramamiento de sangre. Se suaviza así la pesada carga que echaba sobre las espaldas del hombre la interpretación legalista del pecado

[53] Cf. p. 342 y I, pp. 151s, 444.
[54] Eclo 15, 14; 17, 31; 21, 11; 37, 3; cf. Kiddushin 30b.
[55] 4 Esd 3, 21.26; 4, 30s; 7, 48.
[56] Test. Aser I y cf. F. Weber, *Jüdische Theologie*[2], p. 230.

llevada hasta sus últimas consecuencias (para la que cualquier desviación de la ley era ya pecado), pero a base de sacrificar la gravedad del pecado. Vemos aquí con toda claridad el punto débil del ideal legalista: el hombre sólo puede mantenerlo olvidándose de ser consecuente y entregándose a un exteriorismo que, creyendo poder registrar la hostilidad a Dios en los actos contrarios a la ley, olvida la naturaleza pecaminosa del ser humano y el carácter personal y espiritual de esta condición. No hace falta explicar que semejante actitud constituía un terreno abonado para *una arrogancia perfeccionista basada en la justificación por los propios medios,* en virtud de la cual los "justos" se sentían distintos de los "pecadores", a los que estigmatizaban con su cadena más severa. Naturalmente, la llamada al arrepentimiento por parte del Bautista y de Jesús no tenía más remedio que encontrar reticencias en una piedad de este tipo. De hecho el espíritu de penitencia que predominó en la comunidad posexílica no era ya capaz de llegar hasta las profundidades donde el hombre se entiende a sí mismo, sino que, más bien, se quedó reducido a un deber externo de devoción, cuyo cumplimiento podía, además, contarse como mérito. Asomarse de nuevo a la realidad del pecado con ojos claros no volvió a ser posible hasta que, gracias a la nueva revelación divina llevada a cabo en Jesucristo, el hombre reconoció la corrupción de su propia naturaleza; y entonces, a la vez, la entrega al amor que demostró su contenido salvador en Cristo le proporcionaría las fuerzas necesarias para confesar su propia perdición.

II. Universalidad del pecado

1. Tanto el ajustar la conducta a la ley de Dios como la tendencia a ver en el pecado un acto aislado y dependiente de la responsabilidad de su autor parecen alentar la idea optimista de una posibilidad de evitar el pecado. De hecho, existe una conducta a la que se llama *ṣaddīk,* justa, *tām* o *tāmīm,* perfecta, irreprochable, *yāšār,* recta o *šār mēraʿ,* alejada del mal[1]. Si en el caso de Noé, que fue un héroe de la protohistoria, no hay necesidad de tomar al pie de la letra la alabanza hecha en tales términos[2], la cosa cambia cuando se trata del Job de la antigua historia popular, porque aquí lo que se pretende es precisamente ofrecer el perfil

[1] Gn 6, 9; 7, 1; Job 1, 1.

[2] Lo mismo vale con respecto a Henoc (Gn 5, 24), cuyo "andar con Dios" ha de entenderse en el sentido de P, como justicia perfecta, aun cuando originariamente la frase haya podido referirse a su iniciación en los misterios divinos.

de un ideal popular. A pesar de todo, incluso en este último caso puede dudarse si se trata de una inocencia en sentido estricto.

La duda está apoyada, al menos, por el uso de *ṣaddīk*: efectivamente, "justo" es un concepto relativo que hace referencia a la justicia dentro de una relación de comunión concreta y no a un estado general de virtud. Ahora bien, según la mentalidad israelita, en la relación con Dios esa calidad de justo no excluye del todo el pecado, en tanto en cuanto este pecado no se convierta en arrogancia insolente, sino que dé pie a someterse humildemente al castigo divino o a utilizar con presteza los medios expiatorios proporcionados por el mismo Dios. Precisamente esto último es subrayado en Job (1, 5). Por otra parte, *tāmīm* ("perfecto", "íntegro"), que proviene del vocabulario sacrificial, se refiere a la víctima, que ha de estar libre de defectos; aplicado luego a la conducta moral y religiosa del hombre, significa el comportamiento agradable a Dios, cuyo contenido viene, una vez más, determinado por la relación de comunión que exista con la divinidad. El contraste con el daño o perjuicio del valor original, implícito en el término, hace pensar que aquí se refiere, sobre todo, a la donación indivisa del corazón[3], como sugiere, además, el uso del sustantivo *tōm* para expresar ausencia de doblez e inocencia. Estrechamente emparentado con el anterior, el término *yāšār* subraya la rectitud del corazón que avanza derecho hacia su meta. Finalmente, si alguna vez "mantenerse alejado del mal" significa algo más que evitar en actitud vigilante acciones malas concretas, equivale a apartarse del desprecio de los mandamientos divinos; desprecio que traduce un olvido del mismo Dios y que caracteriza al pecador público.

Así pues, si las expresiones del Antiguo Testamento están lejos de la arrogancia que confía en cumplir perfectamente la voluntad divina, son igualmente ajenas a una conciencia de pecado exagerada que en cualquier acción humana detecta una oposición a Dios. El Antiguo Testamento da por supuesto que el hombre puede andar ante Yahvé con auténtica piedad y perfección. La diferencia entre piadosos y pecadores, entre *ṣaddīkīm* y *rᵉšāʿim, bᵉnē ʿawlāh* o *ḥaṭṭaʾim* o entre el *ʾīš yāšār* y el *nābāl*[4], se explica porque existe *una orientación de la vida en conjunto que es agradable a Dios;* ella no consiste, ciertamente, en una perfección irreprochable, pero se distingue radicalmente del desprecio orgulloso de la autoridad divina. Por eso, ya los salmos más antiguos hablan de que cabe esperar una retribución en consonancia con la justicia y la pureza de las manos del orante[5].

[3] Cf. Dt 18, 13.

[4] 1 Sm 25, 3.25s; 2 Sm 3, 33s.

[5] Sal 18, 21 (los vv. 22-28 pueden ser una exégesis de este versículo, añadida posteriormente).

Gracias a esta concepción el israelita mantiene la serenidad suficiente para ver los pecados incluso de los personajes más notables de su pueblo y hablar de ellos abiertamente. Nunca sucumbió a la tentación de representarse a sus prohombres como santos inmaculados, ni siquiera en el caso de David, Moisés o los patriarcas. Y es que en Israel *el sentido profundo de la distancia infinita entre el Dios todopoderoso y el hombre impotente,* que caracteriza a las religiones semíticas en general, adoptó preferentemente la forma de un contraste entre el Dios que escudriña todo lo oculto y el hombre que vive encerrado entre unos límites sofocantes [6], y de aquí surge la prontitud humilde a reconocer incluso en aflicciones incomprensibles un castigo justo *por pecados hasta el momento disculpados u olvidados.* Así, por ejemplo, David no osa defenderse por la fuerza de la maldición de Semeí, porque no puede negar que existen fundamentos para el castigo divino aunque en este caso concreto se considere él inocente [7]. Y la llegada del hombre de Dios es acogida por el pueblo con angustia, por temor de que pueda recordar a Dios pecados que han pasado inadvertidos o que no han recibido su castigo [8].

En los primeros capítulos de la protohistoria yahvista se expresa ya la idea de que la condición pecaminosa del género humano exige una *expiación permanente,* si es que la humanidad no quiere verse sometida de nuevo a un juicio aniquilador como el del Diluvio: desde el magno sacrificio de Noé dispone el hombre de un medio de expiación que le permite mantener una relación de gracia con Dios [9]. Pero quien llega más lejos en este sentido es el narrador yahvista, ya que para él *el carácter pecador del género humano* está confirmado por la palabra del mismo Dios [10]. Esta opinión no representa un caso único dentro del antiguo Israel, como lo demuestra el conjunto entero de la protohistoria yahvista, cuya sombría visión del desarrollo de la humanidad nació de la reunión de relatos mil veces contados y muy extendidos. Conviene comparar con esto cómo en la religión babilónica la confesión del pecado se amplía hasta convertirse en reconocimiento de la pecaminosidad del género humano entero, como cuando el orante incluye en su acto de humildad las siguientes palabras: "Los hombres, cuantos reciben un nombre de entre ellos, ¿quién sabe algo de sí mismo? ¿Quién de ellos no ha pecado? ¿Quién no habrá hecho el mal?" [11]. Esta concesión, lógica al parecer para un semita y alentada por la intención de subrayar lo más posible la propia insignificancia ante la divinidad, se ve completada en Israel de forma del todo peculiar: aplicada a un pueblo admitido a una alianza con Dios, no tenía más remedio que destruir la más módica pretensión de confianza en las propias fuerzas. Así puede advertirse inequívocamente en la convicción, cada vez más clara durante la época de los Reyes, de que sobre Israel pesa una culpa nacional que amenaza su existencia [12]; convicción que a la vez contribuyó, sin duda, a vigorizar una concepción seria del pecado inherente a cada individuo.

2. El profetismo recoge estas intuiciones y les otorga mayor profundidad. Por una parte, influidos los profetas por la experiencia de su propia vocación, tienden a convertir la inclinación al pecado del individuo aislado en *condición pecaminosa de todo el pueblo,* visible a lo largo de toda la historia desde el propio acto fundamental de la elección divina [13]. Aparte de que esto enlaza de forma estrechísima el presente con el pasado, y desvela su sentido oculto, entregándolo a la acción del juicio divino, queda subrayada la gravedad, jamás casual, que todo pecado concreto encierra, en cuanto que da mayor vigor a la actitud corporativa del pueblo frente a Dios, creando a la vez el convencimiento de *la implicación de todos los miembros* en la transgresión de la voluntad divina. Es más, en cuanto que la proclamación profética del juicio incluye en el rechazo de la voluntad divina también al mundo de las naciones, que habrá de acudir junto con Israel a rendir cuentas ante el tribunal universal de Dios [14], nos encontramos con la visión de *toda la humanidad solidaria en el pecado.* El pecado aparece aquí como el poder que, siendo capaz de borrar la diferencia entre el pueblo de Dios y el mundo gentil, revela la unidad de toda la humanidad en su caída y culpa ante Dios.

De esta forma, el reconocimiento del carácter universal del pecado, consistente antes en la suposición de que constituía una *condición* permanente que las decisiones y acciones del individuo pueden dejar en suspenso, se convierte ahora en la idea de una *oposición activa a Dios* en la que todos los hombres tienen parte. A pesar de todo, las consecuencias que de ahí se derivarían para el individuo y su posición ante Dios, no las ven y expresan todos los profetas con igual claridad. El descubrimiento que Isaías hace en el momento de su vocación supone en esto un

[6] 2 Sm 14, 14.17.
[7] 2 Sm 16, 10ss; cf. 1 Re 17, 18; Gn 44, 16.
[8] 1 Re 17, 18; 1 Sm 16, 4.
[9] Gn 8, 20s; cf. O. Procksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt,* 1924[2,3], *ad locum.* W. Zimmerli, *I Mose 1-11. Die Urgeschichte* II, 1943, pp. 75s. G. von Rad, *Das erste Buch Mose,* 1956[4], pp. 100s.
[10] Gn 8, 21.
[11] Cf. H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl,* 1905, AO.VII.3, p. 18, y también, J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk,* Nr. 21 ("Beiträge zur Assyriologie" V.3).
[12] Cf. I, pp. 422s.
[13] Cf. I. p. 342.
[14] Cf. I, pp. 343s.

giro importante. Efectivamente, nos encontramos ahí con un hombre piadoso enfrentado de tal forma con su Dios que su propia impureza lo denuncia ante el Puro y sin mancha; además, al reconocer en ella *una oposición total y absolutamente responsable al Dios santo,* se sentía entregado a una destrucción sin remedio [15]. Alcanza aquí tal intensidad la idea de pecado que resulta ya imposible cualquier tipo de comunión natural entre el ser divino —verdadero, puro e inmaculado— y el mundo de la criatura —caído en el pecado y hundido en la culpa—, y todo el orden terrenal queda condenado a la muerte. Tampoco cabe ya distinguir entre la comunidad de los relativamente justos, segregados del resto del mundo por la ley de la alianza, y los pecadores, porque también aquéllos necesitan de una nueva acción de Dios que les dé acceso a su intimidad.

En ningún otro lugar encontramos una confesión tan radical del pecado [16]. El juicio que Jeremías y Ezequiel hacen de la realidad global del pueblo es *un eco de esta implacable denuncia* de la revuelta del hombre contra Dios. Las acusaciones de Jeremías, por ejemplo, nos presentan la maldad de Israel como una culpa corporativa de la que nadie está exento [17] (reproche que no justifica el simple estilo profético usual); pero hay algo más y más importante: los términos en que se manifiesta la esperanza de salvación de estos dos profetas muestran que resulta imposible imaginarse una liberación del pecado y de sus malas consecuencias sin una *transformación interior de la condición natural del hombre.* Pero eso hace que la existencia de una alianza por la que Dios se acota un pueblo en medio del mundo de las naciones constituya un ejemplo de paciencia de un Dios que no pretende remunerar a un aliado fiel sino que soporta a un aliado infiel por causa de sus promesas o de su nombre; dicho de otro modo: por fidelidad a su propio plan de salvación (Ezequiel) o por misericordia y amor gratuitos (Jeremías) [18].

3. El hecho de que los motivos de esta predicación fueran recogidos por la enseñanza sacerdotal de la ley, tan ligada normalmente a otra clase de razonamientos, es un argumento en favor de la fuerza impresionante de los mismos. En efecto, una de las ideas fundamentales de la parenesis deuteronómica consiste en convencer al pueblo de que Yahvé le ofrece su guía por pura gracia y sin mérito personal alguno y en hacerle caer

[15] Is 6, 5. Quienes pretenden ver en la impureza que aquí se revela la imperfección propia del hombre en cuanto criatura, en razón de la cual resulta mortal para él la visión sin velos de la divinidad, chocan con el ritual de expiación y la absolución que se narran en los vv. 6s.

[16] Is 8, 11s; Jr 15, 19; 17, 14 se refieren a la existencia de ciertos defectos en la conducta de la profesión profética.

[17] Cf., por ejemplo, 8, 6; 5, 5; 9, 13; 16, 12, etc.

[18] Cf. pp. 475ss.

en la cuenta de que vive por la paciencia divina [19]. Y cuando se exhorta a una circuncisión del corazón que permita buscar un acto de salvación divina [20], se dejan pocos resquicios para una autoaprobación optimista. La historiografía deuteronomista desarrolla aún más esta línea de pensamiento al situar toda la historia nacional bajo el perdón magnánimo de Yahvé, sin el cual no habría podido seguir existiendo el pueblo pecador. Cualquier actitud orgullosa queda así acallada, ante la afirmación de que no hay hombre que no haya pecado [21]. Pero ya antes el redactor al que debemos la combinación de las historiografías yahvista y elohísta, al estructurar el relato de la historia de los patriarcas, quiso dejar constancia de cómo la relación de aquellos hombres con Dios estaba constantemente amenazada por el pecado y la infidelidad, para poder así ensalzar la paciencia de Dios con sus elegidos. Este mismo criterio seguiría más tarde el redactor final de todo el Pentateuco.

La experiencia del exilio abonó el terreno en el que pudiera enraizar firmemente esta crítica pesimista del corazón del hombre. Las confesiones de pecado, tanto en las oraciones comunitarias como en las individuales, dan por supuesto que no existen excepciones con respecto a la inclinación al pecado [22]; los maestros de sabiduría, por su parte, en su intención de ayudar a los temerosos de Dios para que configuren sus vidas justamente, afirman como principio fundamental de su antropología que nadie puede responder de la pureza de su corazón, porque de la impureza no puede salir nada puro [23]. Y la relación que en P tiene el sacrificio con la expiación quiere llevar al individuo a reconocer su pecado y a que considere su expiación como tarea de principal importancia.

Hay que advertir, con todo, que estos epígonos de las ideas proféticas se diferencian de sus fuentes originarias por la tendencia *a hacer del carácter universal del pecado algo contingente* que el hombre tiene que constatar para poder asumirlo de alguna manera, una característica que, como las demás propiedades humanas, se encuentra en el hombre sin previo consentimiento de su parte; se pierde, así, ese carácter de actualidad que era lo que en la doctrina profética daba al pecado toda su verdadera gravedad. Efectivamente, si por algo tenía la condena de los profetas el carácter terrible e irremisible que la caracterizaba, era porque ellos entendían la universalidad del pecado como un desviarse aquí y ahora de los caminos de Dios, como un acto, por tanto, de plena res-

[19] Cf. Dt 9, 1ss, etc.

[20] Dt 10, 16; 30, 6, cf. Ez 18, 31.

[21] 1 Re 8, 46.

[22] Sal 130, 3; 143, 2; Neh 9; Is 59, 11ss; 64, 5s.

[23] Prov 20, 9; Job 4, 17; 15, 14ss; 25, 4, cf. Eclo 8, 5; Ecl 7, 20.

ponsabilidad. En el momento en que ese carácter quedó reducido a una cualidad innata tenía que debilitarse por necesidad la conciencia de responsabilidad a su respecto; es más, podía surgir la tentación de que el individuo quisiera declinar toda responsabilidad propia y, mediante una inversión desastrosa, convertir el natural pecador del hombre en una excusa frente a las exigencias de la voluntad divina, como de hecho sucedió alguna vez[24]. No hace falta explicar que volvían a operar aquí las viejas categorías del pecado como mancha o virus maligno, al menos en la medida en que la denuncia profética, aunque aceptada, se vio falseada, incapaz, por tanto, de profundizar ni en la perdición abismal del pecado ni tampoco, lógicamente, en la grandeza de la redención divina.

Esta misma falsificación hizo posible que el judaísmo tardío, a pesar de dejar constancia en duras palabras de su reconocimiento del carácter universal del pecado[25], viera en *la inocencia un objetivo realizable,* que podía ilustrarse con ejemplos de hombres piadosos del pasado. Al centrarse como criterio de pecado en la ley e insistir, por otra parte, en la libertad decisoria de la voluntad frente a los mandamientos concretos, el carácter universal del pecado aparecía como una regla con muchas e importantes excepciones[26]; quedaba, así, difuminada la profunda gravedad inherente al hecho de que la orientación aberrante de la voluntad hunda sus raíces en la naturaleza misma del hombre y de que, aunque exteriormente se dé un perfecto cumplimiento de la ley, siga viva la rebelión interior contra Dios. En contrapartida era posible, en virtud de la idea de mérito, postular incluso para una justicia relativa el derecho a la benevolencia de Dios; y en consecuencia el carácter pecador de la criatura —cosa que no había problema en admitir— no tenía por qué suscitar necesariamente una entrega sin reservas a la gracia divina, puesto que aparecía como una debilidad poco a poco superable y por la que se podía satisfacer ante la justicia divina con miles de medios de expiación. El que, junto a eso, los escribas se pronuncien a veces de forma que recuerda la línea profética y deja entrever la situación desesperada de todo ser humano, incluso de los prohombres del pasado, y la imposibilidad de resistir el juicio divino, sólo demuestra que en esta materia tampoco les fue posible zafarse por completo de la herencia que se les había legado, aunque no fueron capaces de afirmarla en toda su pureza.

[24] Job 7, 1ss. 17-21; 14, 1-6. Cf. más adelante apartado V, pp. 472s.

[25] *Shemot Rabbá,* cap. 31: "No hay un hombre que no haya pecado"; *Wayyikrá Rabbá,* cap. 14: "Aun cuando uno sea el más piadoso de los piadosos, tendrá un lado de culpa"; Hen 81, 5; 4 Esd 7, 68s; 8, 35; 9, 36.

[26] Cf. pp. 390s.

III. Origen del pecado[1]

1. Israel intuye sin ambages que la esencia del pecado está en ser una rebelión consciente contra el orden de Dios; por otra parte, este orden no es algo así como una ley cósmica impersonal, más bien abstracta, por encima de la vida del individuo, sino la norma de la alianza, válida aquí y ahora, en la que se sustenta la existencia toda del pueblo y que, por tanto, afecta a todas las acciones del hombre e inculca en su voluntad moral la necesidad de unas decisiones constantemente renovadas en cada situación particular. En tales condiciones es lógico que *el problema del origen del pecado quedara relegado a un segundo plano,* para centrar toda la atención en los actos concretos en que el mismo se manifiesta y en sus reprecusiones prácticas. Resulta, pues, que cuando el Antiguo Testamento habla del pecado *pone especial énfasis en su carácter de cosa actual.* Por considerar la alianza como el comienzo de su existencia en cuanto pueblo, estos hombres centran sus preocupaciones en definir la conducta responsable en el contexto de esta institución, dejando en la periferia el problema del origen del conflicto entre Dios y el hombre. Los primeros capítulos de la protohistoria sacerdotal (Gn 1-11) parecen evidenciar que las viejas tradiciones tenían algo que decir sobre la antigüedad del mundo y su degeneración progresiva (en este sentido hay que interpretar, al menos, la gradual disminución de la longevidad de los setitas, de que nos habla Gn 5; además, el tema cuenta con paralelos en otras sagas de la protohistoria del mundo antiguo[2]). Pero entre los historiadores veterotestamentarios sólo hay *uno que hable de un punto crucial en el que la historia de la humanidad se convierte en historia de pecado;* se trata del Yahvista, es decir, del mismo autor cuya obra nos ofrece las afirmaciones más decididas sobre el carácter universal del pecado[3]. Y está claro que precisamente su fina intuición de ese carácter universal fue lo que le obligó a plantearse el problema de su origen. Efectivamente, una vez que, por su experiencia histórica, llegó el pueblo a la fe de que el Dios de la alianza era también el único Señor

[1] Cf. A. M. Dubarlé, *Le péché original dans l'Ecriture,* 1958, pp. 39ss. E. T. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments,* 1953, pp. 39ss.

[2] Cf. Josefo, *Ant.* I. 3, 9, en A. Dillmann, *Die Genesis,* 1892, p. 108. Así también 4 Esd 5, 50ss. La redacción actual de la lista de los setitas en P con su reducción progresiva de la longevidad refleja la idea de que el pecado abarca cada vez más, igual que Prov 10, 27; así lo demuestra el hecho de que la lista esté unida al relato del diluvio. De todos modos, no puede aducirse como testimonio de la época más antigua.

[3] Este punto ha sido resaltado vigorosamente por J. Scharbert, *op cit.,* pp. 161ss (véase cap. XX, nota 5).

divino de la naturaleza[4] y esta fe encontró su traducción en el dogma de la creación, resultaba ya imposible eludir el problema planteado por el hecho monstruoso de la oposición pecadora de la criatura humana a la voluntad de su Creador. El hombre que hablaba del Diluvio y de la torre de Babel se vio enfrentado con el enigma de la rebelión que el pecado representaba dentro de la creación del Dios bueno. Su forma de afrontar ese problema y de formularlo constituye, envuelta en un vigoroso ropaje épico, una de las cosas más maravillosas que él legó a la posteridad.

Lo que decimos no está reñido con que se admita que *el relato de la caída de Adán de Gn 3* puede definirse, con cierto fundamento, como un "mito etiológico". Como demuestran las maldiciones, el autor se encuentra con toda una situación presente cuyo origen pretende exponer; y lo hace recurriendo al lenguaje del mito que nos es bien conocido por los relatos paradisíacos de otros pueblos[5]. Pero esto no obsta para que reconozcamos el profundo significado de la fe que se esconde tras ese ropaje. Efectivamente, ya al tratar de la esperanza escatológica definimos el mito como el lenguaje en el que se vuelca la fe para expresar el hecho de la perfecta soberanía de Dios, un hecho inaccesible a nuestra experiencia y del que, sin embargo, tiene la fe una seguridad absoluta[6]. Del mismo modo, en la protohistoria bíblica tenemos una interpretación verdaderamente profética del mundo, a cuyo servicio el mito es algo totalmente distinto de lo que representa entre los pueblos paganos; en otras palabras: el mito es en nuestro caso un medio de expresar verdades de fe que no hay forma de traducir en un lenguaje conceptual. A la hora de sopesar el significado de tales pasajes dentro de la mentalidad bíblica lo que importa es el contenido sustancial de esas verdades, y no el ropaje con que se presentan[7].

Por otra parte, es fundamental advertir que en la interpretación profética del mundo contenida en la protohistoria no se trata de verdades atemporales, sino de *acontecimientos reales*. Lo que en ella se dice por la vía imperfecta del mito son fenómenos reales que han determinado la configuración actual del mundo. He aquí otra dificultad para nuestro entendimiento, ya que esos fenómenos se narran como "crónicas históricas", siendo así que nuestra ciencia histórica se siente definitivamente des-

[4] Cf. pp. 105ss.

[5] Sobre el empleo del término "mito", cf. I, p. 421, nota 21 y pp. 469ss, así como *Die Hoffnung des ewigen Friedens*, p. 63, nota 1.

[6] Cf. I, pp. 342s y 458.

[7] Aunque sin sacar todas las conclusiones posibles, en su obra *The Fall of Man* (*Interpretationes S. Mowinckel missae*, 1955, pp. 162ss), J. Pedersen ofrece una comparación del relato bíblico con otras ideas similares del Oriente antiguo.

provista de datos referentes a la creación, la caída en el pecado, etc. Pero el mismo problema se presenta por lo que respecta a la consumación escatológica: también ella se ocupa de un acontecimiento real que, sin embargo, sería imposible incorporar a la ciencia histórica. Está claro que los autores bíblicos no eran conscientes de estas fronteras, sagradas para nuestra mentalidad, entre la historia propiamente dicha y los acontecimientos que explican y consuman el sentido del devenir humano; pero despreciar lo que ellos dicen sobre esto último como algo insignificante, simplemente porque no se atiene a nuestras categorías epistemológicas, sería muestra de una notable ceguera que sólo podría mantenerse en la época del racionalismo. Lo cierto es que para ellos era evidente la diferencia cualitativa entre el mundo anterior a la caída y el posterior a la salvación divina, y precisamente por eso recurrieron a la expresión del mito. Pero, naturalmente, quien se reduzca a la alternativa entre una interpretación histórica o psicológica de los datos bíblicos, se encontrará por necesidad en un callejón sin salida[8]. Para una fe cristiana cimentada en la Biblia pertenece esto a ese firme convencimiento de que las relaciones entre Dios y el hombre han sido en todos los tiempos una realidad, aunque no pueda investigarse ni exponerse por medio de la ciencia histórica, sin que por ello se diluya en una verdad teórica atemporal. El carácter real de dicho acontecimiento encuentra su fundamento inconmovible en la resurrección de Jesús. Poco importa, para lo que de verdad se trata, que a ese acontecimiento se le apliquen los nombres de "protohistoria"[9], de "metahistoria"[10], de "historia de la fe" o cualquier otro, o que se rechacen todas esas designaciones como erróneas.

¿Dónde está el "mito etiológico" de Gn 3 si se lo considera desde los presupuestos que acabo de exponer? A un observador superficial le parecerán de igual valor los diferentes hechos que se entremezclan en el relato: las penas y fatigas de la humanidad, el que la serpiente se arrastre sobre su vientre, la convivencia hombre-mujer convertida en una relación de esclavitud y la enemistad entre el hombre y los animales. Sin embargo, quien se adentre con más profundidad en este relato y lo valore a la vez como una parte del conjunto de la vigorosa composición de toda la protohistoria yahvista, no podrá dejar de reconocer que lo que

[8] Cf., por ejemplo, L. Köhler, *Theologie des AT*, 1953[3], pp. 167 y 245, nota 135. Afortunadamente la idea del autor en otros lugares es distinta, cf. pp. 201 y 209s.

[9] Así M. Kähler, P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann; cf. P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, 1936, cap. 8, donde se encuentra una bibliografía más detallada.

[10] Así E. Wobbermin, *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft*, 1911.

a su directriz etiológica interesa no son las circunstancias concretas en sí. En efecto, la magistral descripción de la tentación y de sus consecuencias destaca *un* punto como foco central de todo lo demás, y ese punto puede expresarse así: *alejarse de Dios es la causa de todos los males y la razón de que el orden mismo de la creación se trastoque.* Tiene aquí fundamental importancia la estrecha relación que el autor establece entre el carácter inmediatamente fáctico del pecado y su influjo determinante en la historia. El profundo conocimiento psicológico y el conmovedor realismo con que está presentada la escena en que por primera vez se aparta el hombre de Dios no pretenden, claro está, provocar como efecto último en el lector o el oyente la admiración ante la finura de su descripción psicológica, sino llevarlo al incómodo reconocimiento de que el protagonista es carne de su propia carne y de que, por tanto, él mismo no puede sentirse tranquilamente fuera de la escena. Pero tampoco se agota la intención del autor en *dejar sentada la solidaridad que une a todos los hombres en el pecado,* sino que además dibuja de forma implacable *la perturbación que en las bases existenciales del hombre, e incluso en su constitución psíquica, provoca su primer rechazo consciente de Dios;* por eso, si el hombre está expuesto a las múltiples formas de sufrimiento de la vida, se explica por haberse apartado de la comunión con Dios. Así se ha ido esclavizando cada vez más al imperio de sus instintos pecaminosos: pasando por el fratricidio y el derramamiento de sangre, hasta llegar a la depravación de una generación que merece el juicio divino del Diluvio, el relato pone ante los ojos del lector la destrucción interior que el pecado provoca en una criatura llamada en principio a mantenerse en la voluntad de Dios.

Quien se atenga a esta "etiología" que penetra todo el relato —y, desde luego, se necesita una falta extraordinaria de sensibilidad frente al espíritu general del mismo para evitarlo—, fácilmente podrá ordenar los hechos arriba mencionados conforme a una escala de valores: el que la serpiente tenga que comer polvo quedará relegado a un segundo plano, mientras que el centro de este cuadro de una creación destrozada estará ocupado por el cambio sufrido en la suerte original del hombre. Después, adivinando un sentido más profundo en las formas infantiles de expresarse la antigua concepción de la naturaleza, podrá descubrir en la humillación de la serpiente la degradación de toda criatura, y en la lucha entre el hombre y la serpiente la armonía rota de la convivencia entre los seres creados. Y es que *todos los detalles apuntan en último término al hecho total de la existencia del hombre fuera del paraíso;* existencia que nos lo muestra desgajado de la fuente de vida divina y, por tanto,

en conflicto, en todas las circunstancias de su vida, con su destino original [11].

Queda, así, claro que para el sentido global del relato no tienen la importancia que a veces se les ha querido reconocer *cuestiones tan ardientemente discutidas como la de la relación entre la serpiente y Satán* [12] *o la de la muerte como tributo del pecado.* Naturalmente, la cosa no es tan simple como para despacharla diciendo que en 3, 1 la serpiente aparece como un simple animal del campo, o recordando, en todo caso, la tan extendida creencia popular de que ella tiene relaciones especiales con malos espíritus. Hace falta ser muy ciego ante el doble sentido, frecuente también en otros casos, de muchas afirmaciones de este excelente capítulo, para no caer en la cuenta de que una de las técnicas más efectivas de su autor consiste precisamente en su habilidad para ilustrar el carácter ambiguo y de semi-verdad del mal, su capacidad de camuflarse y seducir [13]. Así, por ejemplo, la información sobrehumana sobre el árbol de la ciencia y la demoníaca hostilidad hacia Dios que posee la serpiente a juzgar por sus palabras, son prueba inconfundible de que quien aquí actúa es un poder que sabe lo que quiere y es enemigo de Dios; de ahí que la Iglesia al interpretar ulteriormente su verdadero carácter diciendo que se trataba de Satán siguiera pistas acertadas, aun cuando haya nacido la idea de Satán en una época muy posterior a la del relato [14]. Cuando el narrador disfraza al terrible adversario de Dios bajo la figura escurridiza de este animal, lo hace con toda intención, porque conoce su carácter inexplicable y enigmático y sabe perfectamente que ocuparse de él oscurecería lo que realmente interesa. El poder tentador queda en

[11] Con toda probabilidad el magistral dominio que el Yahvista tiene de los antiguos elementos míticos de la tradición sobre el paraíso avanza aún más, y él los emplea adrede para exponer en imágenes las realidades más profundas. En este sentido, está claro que la creación de la mujer de la costilla del hombre no se le antoja un experimento no satisfactorio anatómicamente, sino que le sirve para expresar la mutua referencia intrínseca de los sexos; la serpiente deja de ser el animal raro del campo para significar el poder del mal, y su enemistad a muerte con el hombre simboliza la lucha moral que el hombre ha de encarar en adelante y en la que se irán consumiendo las generaciones con el fin de mantener sus últimos lazos con el mundo superior, pero sin lograr controlar el poder destructor del mal. Mas todo esto sólo podría quedar de manifiesto tras un análisis detenido del relato íntegro, que ahora vamos a dejar de lado por no ser fundamental para nuestro objetivo principal.

[12] Pensar que para interpretar el relato en el sentido de la "caída en el pecado" hace falta que se identifique la serpiente con Satán (así L. Köhler, *op. cit.*, pp. 166s) es totalmente erróneo.

[13] Esto está bien captado por Quell, ThWNT I, p. 284. Véase también G. von Rad, *op. cit.*, p. 72 (cf. nota 65).

[14] Cf. pp. 208ss.

la oscuridad adrede; *el enigma del origen del mal demoníaco no se desentraña, sino que ha de seguir siendo enigma,* para que el mal no aparezca como inocuo. Pero de esta forma se ven claras *las dos tesis fundamentales*: el mal no procede de Dios; el mal está sometido al poder de Dios.

También la cuestión de *la muerte como consecuencia del pecado* recibe intencionadamente un tratamiento ambiguo. No cabe duda de que la razón que Dios aduce para apoyar su prohibición de comer del árbol ha de entenderse en el sentido de que la muerte será una consecuencia inmediata en caso de transgresión, sin que ello excluya, empero, una posible referencia a una vida bajo el poder de la muerte. Precisamente por eso puede la serpiente, aparentemente con toda justicia, poner en duda la verdad de la amenaza y luego ser desenmascarada como sutil y astuta embustera, porque de hecho la muerte refleja su poder sobre el hombre haciéndolo sufrir y penar. Así pues, *lo que en realidad se proclama aquí como castigo del pecado no es el simple hecho de la muerte*[15], *sino la esclavitud de toda una vida bajo los poderes hostiles de la muerte que la arruinan antes de tiempo*: el sufrimiento, el dolor, la fatiga y la lucha[16]. Pero con la mención del árbol de la vida se apunta otra posibilidad —aunque sólo sea de paso y con reservas— al alcance del hombre que ha madurado en la comunión con Dios.

Mientras más claramente aparece la importancia relativa de las cuestiones secundarias, más definido queda dónde hay que buscar el significado y el valor de este relato. Su intención es exponer un acontecimiento decisivo que frustró el plan de Dios con el hombre en la creación y marcó la historia de la humanidad con el estigma de la hostilidad a Dios[17]. *Este acontecimiento tiene el carácter de una "caída", es decir, de un abandono de la línea de conducta querida por Dios,* y, como demuestra el resto del relato, influye de forma determinante en la actitud espiritual de todos los hombres. Con razón la doctrina de la Iglesia sobre

[15] Sobre la importancia teológica que tiene incluir la muerte en la relación original con Dios, cf. P. Althaus, *Die Gestalt dieser Welt und die Sünde,* en "Zeitschrift für syst. Theologie" (1931), 319ss.

[16] Tal es también la idea del Sal 90, 7s, donde lo que aparece como castigo de la ira divina no es la muerte en sí, sino el rápido pasar de la vida. Por lo demás, en ningún otro lugar encontramos una consideración sobre la muerte como castigo del pecado; ella es, sencillamente, la suerte natural del hombre, a la que todo el mundo espera llegar "ya viejo y cargado de días" (Gn 25, 8). Sobre la tristeza provocada por la muerte y su intensificación por la idea de que ella corta la relación con Dios, cf. cap. XXIV.

[17] Sobre la importancia de este acontecimiento para la idea cristiana del tiempo, cf. aparte de la bibliografía de la nota 9, K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I, 2, 1938, pp. 50ss.

el pecado original se ha fijado en este pasaje para señalar que la verdadera gravedad de la esclavitud al pecado consiste en que no es simplemente "un acto ocasional... nacido de una decisión errónea pasajera, sino... una orientación pervertida de nuestra naturaleza"[18]. El narrador yahvista no hace una exposición doctrinal de esta idea, porque, como todo buen historiador, deja que el lector saque sus consecuencias; pero no por eso es menos cierto que toda la composición de su relato apunta a ella, y su mano peculiar se advierte claramente en los rasgos con que describe el juicio de Dios sobre la maldad de la naturaleza humana en Gn 6,5 y 8,21[19].

Naturalmente, con esta interpretación del origen del mal sólo puede estar de acuerdo quien admita también que es correcta la visión bíblica de los lazos intergeneracionales: no se trata, como suelen pensar las ciencias de nuestros días, de un simple hecho biológico sin repercusiones en el terreno del espíritu, sino que la vinculación física del género humano es efecto de un mundo espiritual realmente común. La prueba más palpable de esto está en la posibilidad de que se herede la totalidad de la condición espiritual, el carácter. Esta concepción se advierte curiosamente en el Antiguo Testamento cuando los profetas no sólo citan a sus contemporáneos ante el juicio de Dios y los acusan por su propia caída, sino que además los consideran formando una unidad compacta con todas las generaciones anteriores; por ese motivo los pecados de los antepasados lo son también de los que ahora viven, y de ellos se les pide cuentas, y hasta incluso el hecho de que la generación presente esté influida por la mala orientación de las anteriores no disminuye para nada su responsabilidad[20]. Al igual que el pueblo es considerado aquí como una comunidad unida para una solidaridad espiritual, lo es también, más radicalmente, la misma humanidad cuando el mal que la domina la reúne en una gran unidad ante el tribunal de Dios[21]. Justamente esta concepción profética está ya presente, en prototipo, en el Yahvista y es la que posibilita su peculiar interpretación del fenómeno del pecado humano universal como una radical orientación falsa del ser humano, solidaria y siempre actual, que tiene su fundamento y a la vez su modelo en una decisión original. Como sucede también con otros puntos, resulta vano

[18] E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch,* 1937, p. 139.

[19] El recurso a la afirmación de la justicia de Noé no puede considerarse argumento en contra, si se tiene en cuenta lo que hemos dicho antes sobre la relatividad de la inocencia y no se ignora la fijeza de formas que la tradición impone al material de sagas.

[20] Sobre esto cf. las consideraciones de J. Hempel, *Das Ethos des AT,* 1938, pp. 43s, y de W. Eichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im AT,* Th.Z. 12 (1956), pp. 103ss.

[21] Cf. I, pp. 341s.

querer encontrar en el Antiguo Testamento una teoría sobre esta participación de cada individuo en un mundo espiritual común. Sólo una base real es posible aducir para explicar esta peculiar forma de existencia del hombre en relación indisoluble con todos los demás, y no es otra que su carácter de criatura, que significa que toda su vida está sustentada por el poder del espíritu divino[22]. Si es el espíritu el que crea entre todos los miembros de la humanidad una cohesión física y espiritual, en virtud de la cual la decisión del primero es decisión de todos, la palabra de la revelación esclarece este hecho poniendo de manifiesto el destino divino del hombre y su culpable oposición al mismo, presentando su enfrentamiento contra Dios como una batalla única de todos los miembros de la humanidad, iniciada cuando se apartaron por primera vez de su origen Así pues, la interpretación del carácter del pecado contenida en la historia de la primera caída no tiene otro fundamento que la creencia en unos lazos indisolubles que unen a los individuos y al género humano con Dios, lazos que ni siquiera puede destruir el pecado, y que son los que de verdad hacen a Dios Señor de la humanidad en sentido pleno. La existencia biológica, tal como se manifiesta en la reproducción y en la procreación, no es un proceso autónomo de ley natural, ligado sólo a la materia, sino la traducción palpable de una comunión interior del género humano basada en el poder vivificante de Dios.

2. También es teológicamente importante el hecho de que en los demás escritos veterotestamentarios no sólo no se cite expresamente la profunda concepción de Gn 3, sino que además el eco de sus ideas sólo en raras ocasiones se advierta. Llama la atención, sobre todo, que *el profetismo* pase por ella, al parecer, sin prestarle atención. Pero esto tiene cierta explicación como consecuencia de la tarea inmediata de los profetas, ya que en su proclamación del juicio les interesaba resaltar la capacidad de sus oyentes para decidir y actuar, con el fin de despertar su sentido de responsabilidad. Sabiéndose mensajeros de un Dios que, justamente entonces, llamaba a su pueblo al ajuste de cuentas y lo situaba ante la opción definitiva, debía encaminarse todo su afán a hacer comprender a sus contemporáneos la amenaza inmediata bajo la que vivían. Lógicamente, semejante situación no hacía necesario volver la vista atrás, hacia el origen del pecado.

Sin embargo, cuando reflexionan los profetas sobre *la necesidad que obliga al hombre a actuar en forma hostil a Dios* les oímos expresiones que recuerdan Gn 3. Tal es el caso, por ejemplo, cuando presentan el pecado de Israel en íntima conexión con la conducta del patriarca Jacob, para ilustrar mediante esta "analogía familiar" la rebelión que atraviesa toda la historia nacional, así como la necesidad de castigo y, en consecuencia, la grandeza de la misericordia divina[23]. Y cuando Jeremías cavila sobre el enigma de la irresistible tendencia al mal que observa en su pueblo[24], recurre a categorías naturales, sea que compare la maldad siempre dispuesta a brotar como una fuente que constantemente renueva su agua y la mantiene fresca[25], sea que, acudiendo a imágenes aún más plásticas, explique que la mala voluntad está mezclada interiormente con toda la naturaleza del hombre, igual que sucede al negro con su color o a la pantera con las rayas de su piel[26]. Y en la dolorosa lucha que tiene que mantener con su propia resistencia a seguir la voluntad divina llega a reconocer una corrupción incurable del corazón, un misterio ante cuyo espeluznante enigma no le queda otro remedio que refugiarse en el Dios que todo lo conoce y que tiene antídotos incluso para un mal así[27]. Ezequiel, por su parte, habla de un corazón de piedra que hace imposible toda conversión, a no ser que Dios mismo lo cambie en corazón de carne[28]. De todos modos, jamás llegan los profetas —y éste es también su estilo en otros puntos— a una exposición sistemática de este tema reflexionando sobre una decisión originaria del género humano.

Menos aún cabe esperar ese tipo de reflexión en el seno de *la enseñanza sacerdotal de la ley,* ya que lo que a ella le interesa es avivar, sobre todo, las energías morales para el cumplimiento de los mandamientos divinos concretos. El narrador de la protohistoria sacerdotal no continuó las referencias de su fuente sobre el aumento progresivo de la corrupción en el género humano, sino que subrayó, simplemente, el punto culminante de esa corrupción empalmando la genealogía setita con el relato del Diluvio. Su afirmación de la inocencia de Noé no puede interpretarse en un sentido dogmático absoluto, como no sería lícito ver una teoría del pecado original en sus relatos sobre al arco iris como signo de paz y sobre la donación de la ley para defensa de la vida humana, en los que se trasluce la idea de una humanidad siempre pecadora. La misericordia de Dios, garantizada por el signo de la alianza, es paralela a la gravedad de su juicio, de la cual es prueba bien clara para todas las generaciones el envío del Diluvio al comienzo de la historia. Pero, por lo demás, la mentalidad sacerdotal presta importancia primordial a la bon-

[22] Cf. pp. 56s.

[23] Os 12, 3.4; Is 43, 27.
[24] Jr 3, 17; 9, 13; 16, 12; 2, 21.23ss; 5, 22.24s; 8, 6s, etc.
[25] Jr 6, 7.
[26] Jr 13, 23.
[27] Jr 17, 9s.12-14.
[28] Ez 36, 26.

dad del mundo creado por Dios y a la irreversibilidad de sus leyes[29]; y si bien es verdad que el hecho de que subordine todo el culto a la idea de expiación entraña un convencimiento del carácter universal del pecado, éste puede quedar reducido a las transgresiones momentáneas de la ley y nada se dice sobre el origen del mismo[30].

3. Así las cosas, llama muchísimo la atención que *la comunidad posexílica muestre una clara simpatía por el empeño del Yahvista.* Junto a las protestas de inocencia de muchos salmos y al juramento de pureza de Job[31], encontramos confesiones tan estremecedoras como *Sal 51 y muchos pasajes del libro de Job,* que se acercan o incluso emulan el profundo reconocimiento del pecado por parte del Yahvista. Conceden naturalmente menos valor a las afirmaciones que ven en el origen terrenal del hombre y en la impureza y defectibilidad de su naturaleza la razón de su fallo ante la santidad impoluta de Dios[32]; porque aquí el pecado sirve para exhortar a la humildad y a no plantear exigencias a Dios, pero no representa una culpa personal y, por consiguiente, se considera más bien como un motivo de la paciencia divina[33]. Más profundos son los pasajes que buscan en los lazos psíquicos y corporales del individuo con sus antepasados pecadores la razón de que al hombre le sea imposible resistir ante la pureza y perfección divina[34]. De lo impuro no puede provenir nada puro[35]: en esta frase pregnante queda expresada de forma lapidaria la ley indestructible del pecado original. Si en esta expresión y en otras, como la del Sal 143, 2, a fuer de acentuarse el carácter universal del pecado sale perjudicada su actualidad concreta, de forma que se nos antoja más bien como una fatalidad en la que no cabe culpa, en el Sal 51 la cosa es diferente. El orante, llevado a confesar su pecado por la gravedad de la culpa que sobre él pesa, se ve obligado en él a profundizar sin reservas en la razón última de su acción, la radical perversión de su corazón. Y, como si se tratara de una intuición que le ha sido revelada por el mismo Dios, exclama: "En pecado nací, y pecador me concibió mi madre". Su pecado no es una simple y ocasional desviación del buen camino, sino *el producto lógico de la natural inclinación de su ser,* enraizada en él por la herencia que se le transmitió a la hora de nacer. Tenemos aquí una clara confesión del pecado original —que, al mismo tiempo, lejos de mermar, aumenta la responsabilidad del individuo—, de forma que la afinidad con Gn 3 es indiscutible[36], sin que importe si el orante era consciente de ello o no. Sólo después de haber llegado a reconocer estas raíces últimas de su acción —lo que no le ha sido fácil, por cierto—, siente nuestro hombre cumplida la exigencia divina de sinceridad plena y puede pasar a pedir perdón. En el Sal 130, 3 volvemos a encontrar una confesión parecida de la universalidad, coercitiva y a la vez responsable, del pecado, aunque, dada su brevedad, no tiene la misma importancia que la anterior. Por otra parte, el Sal 90, 7-9 asocia tan íntimamente la triste suerte de la fragilidad del hombre con su oposición al Dios santo, que no podemos descartar como trasfondo de sus versos la interpretación del destino humano de la protohistoria yahvista. Lo que en otro tiempo representó la felicidad del hombre, andar a la luz de Dios, se ha convertido ahora en un terror que lo espanta, porque esta luz que penetra hasta lo más recóndito no tiene piedad en desenmascarar toda la hostilidad del hombre a Dios ante la vista de su juez (v. 8). Prov 20, 9 pone de manifiesto, totalmente fuera de contexto, la incapacidad del hombre para purificarse de pecado. Eso podría sugerirnos que tales ideas cobraron vigor poco a poco en el judaísmo hasta convertirse en axiomas de fe, al menos entre ciertos círculos.

De hecho el *judaísmo tardío* reconoce y defiende la existencia de unos lazos entre el pecado del individuo y el de Adán y Eva. A la vez que la inexorabilidad de la muerte, los descendientes de los primeros hombres heredaron de ellos la inclinación al pecado, bien sea que se atribuya el comienzo del mismo a Eva[37] o bien que se piense que todos los nacidos de Adán vinieron al mundo con el corazón perverso, que fue la causa de su pecado[38]. De todos modos la perversión universal del hombre por la primera caída sólo raras veces ejerció todo su efecto en la comprensión del pecado: como el instinto malo del hombre se considera parte de su equipaje desde el momento mismo de la creación[39], la caída de Adán representa sucumbir a la tentación, que introduce en el mundo la muerte y toda clase de desdichas; pero no hay necesidad de hablar de una coacción al pecado, ya que el Creador ha dejado en la ley un medio de contrarrestar el instinto malo del hombre[40], de forma que la sabiduría

[29] Cf. I, pp. 375s, 390s.

[30] Esto es verdad incluso en el caso de una expresión como la de 1 Re 8, 46, que suena como un principio absoluto, pero que no ofrece sino expresar la experiencia del esfuerzo que implica el cumplimiento de la Ley.

[31] Sal 17; 26; 59; 18, 21-27; Job 31.

[32] Job 4, 17-21; 25, 4-6.

[33] Igualmente, en la oración babilónica antes mencionada (p. 122) la confesión del carácter pecador de toda la humanidad constituye un motivo para que la divinidad atienda las peticiones.

[34] Job 14, 4; 15, 14-16.

[35] Job 14, 4.

[36] No vamos a detenernos ahora en los rodeos exegéticos que se dan para eludir esta idea. Su misma artificialidad los condena.

[37] Eclo 24, 25; Ap Moi 10, 32; Ap Bar 48, 42.

[38] 4 Esd 3, 21s.26; 4, 30s; 7, 48ss.118.

[39] Eclo 15, 14; 37, 3; 4 Esd 3, 21; 4, 4; 7, 48. Pesikt. 38b-39a, ed. Buber; Vit. Ad. 19.

[40] Véase p. 391.

que de la misma emana muy bien pudo salvar al mismo Adán de su caída [41]. También se dice a veces que la inclinación al pecado se remonta a los ángeles, en cuya caída se vio implicado el hombre [42]; o a los demonios, cuyos engaños provocaron la idolatría [43]. Se pretende, pues, en contra de la intención de Gn 3, llegar a conocer el origen del pecado; con ello el hombre se ilusiona por comprender racionalmente el enigma del mal demoníaco, desposeyéndolo de su radical seriedad. El papel que ahora se reconoce a Satán como tentador [44] permite al individuo contraponer a la inclinación al pecado su libertad de decisión y esperar que la buena voluntad sea suficientemente fuerte como para derrotar al tentador. Sólo el libro IV de Esdras reconoce el carácter fatalmente inexorable del pecado y, consiguientemente, también de la ira divina; el hecho de que toda la humanidad sea solidaria en el pecado hace inevitable su rebelión contra Dios. En consecuencia, la desesperanza de que sea posible eludir el juicio alcanza los niveles máximos. A pesar de todo, tampoco en este caso se llega a atribuir el pecado, como exigiría la lógica, a una radical perversión de la voluntad, expresión de la naturaleza íntima del hombre y única forma de que llegue a captar profundamente la esencia del poder del pecado. El hombre sucumbe en el pecado por propia decisión [45]; cada individuo hace de sí mismo un nuevo Adán [46]. Sólo a la vista del acto redentor de Cristo fue posible la coexistencia de la comprensión más profunda del pecado y de la convicción de ser salvados.

IV. Consecuencias del pecado

1. *La culpa*

a) Desde un punto de vista puramente lingüístico, la culpa, en cuanto efecto objetivo del pecado, que consiste en que *el pecador está expuesto en todo momento al castigo de Dios*, la mayoría de las veces no se distingue del pecado mediante un vocablo especial, sino que se designa con la misma palabra. Así, lo más frecuente es que se la llame *'āwōn*, y ocasionalmente se emplea también la raíz *ḥṭ'* [1]. Existe una palabra específica, *'āšām, 'ašmāh*, pero su uso en este sentido es muy reducido [2], reservándose sobre todo para designar la acción de restituir. El hecho de que la raíz *rš'*, de significado forense [3], se emplee de buena gana para indicar la culpa religiosa, demuestra una vez más la importancia del lenguaje jurídico para la terminología religiosa.

Esta situación manifiesta claramente que el hebreo no tenía ningún interés especial en hacer una distinción conceptual tajante entre pecado y culpa. Lo cual puede deberse a que en el lenguaje influye todavía la etapa más antigua del pensamiento religioso en la que, por efecto de una concepción material del pecado, la culpa aparecía como la sentencia automáticamente unida al mismo, mientras que carecía de importancia la conciencia subjetiva de culpa. Ya en páginas anteriores [4] hemos explicado detalladamente cómo esa clase de mentalidad siguió operando en la época del Israel primitivo. En ella la punibilidad coincide con la misma falta, ya que ésta pone a su autor directamente bajo el dominio de unos poderes demoníacos o lo inficiona con el virus contagioso de la esfera del tabú.

Ahora bien, esta implicación automática en la culpa objetiva, hija de ideas dinamicistas, sufrió ya desde época muy temprana, y no sólo en Israel, una *suavización racional* gracias, por cierto, a la vida jurídica propia de comunidades civilizadas. Efectivamente, en la misma ejecución de la venganza de sangre intervienen ciertas consideraciones racionales en cuanto que no atiende sólo al grito de venganza de la sangre vertida, sino que éste se compagina con la necesidad de reparar el daño causado, aunque sólo sea de forma negativa, infligiendo un perjuicio a la tribu adversaria; y, por otra parte, la retribución se atiene a la regla de la equivalencia exacta, o sea, al talión [5]. Así el interés principal del Estado, la protección de la sociedad, hace que se quiebre en muchas ocasiones el principio dinamicista de la culpabilidad automática, al distinguir —y arbitrar, en consecuencia, un tratamiento más suave— el homicidio casual del asesinato, el estupro del adulterio, la culpa indirecta de la directa [6].

b) *La tendencia que ahí apunta recibe un impulso eficaz de la fe yahvista.* La ley se convierte en expresión de la soberanía de Dios sobre su

[41] Sab 10, 1.
[42] Hen 10, 4ss; 64, 1ss; Mart. Is. 5, 3; Vit. Ad. 12ss; Jub 4, 22; 5, 1ss.
[43] Jub 11, 4s; 15, 31. Sobre la concepción de los dioses paganos como demonios cf. I, p. 167.
[44] Sab 2, 24; Vit. Ad. 12ss.
[45] 4 Esd 8, 56.
[46] Ap Bar 54, 15.19.
[1] Véase el uso del verbo para significar un estado permanente de culpa: Gn 43, 9; 44, 32; *ḥᵃṭā'āh*, Gn 20, 9.
[2] Gn 26, 10; Jr 51, 5; Sal 68, 22, y Am 8, 14 (en este último caso el texto no es seguro); Sal 69, 6.
[3] Cf. p. 380, nota 4.
[4] Cf. pp. 381ss.
[5] Lo contrario puede verse en el deseo desenfrenado de venganza de Lamec y los quenitas (Gn 4).
[6] Cf. al respecto las instructivas consideraciones de J. Hempel, *Das Ethos des AT*, 1938, pp. 55ss, donde se exponen, además, por extenso los paralelismos del derecho del Oriente antiguo.

pueblo y, consiguientemente, la protección de la comunidad adquiere el carácter de exigencia divina principal. Encuentra así un aliado de gran valía el esfuerzo por proteger la vida de los ciudadanos contra los excesivos perjuicios derivados de miedos tabúes profundamente arraigados, y contra el desmedido afán del individuo y de la tribu de hacer justicia por su cuenta. El Señor divino acoge a todos y cada uno de los miembros del pueblo bajo su protección, porque no tiene interés ninguno en ver diezmado el número de sus fieles por causa de unas exigencias de restitución exageradas. Su voluntad limita aún más el ámbito de licitud de la venganza de sangre y pone topes al miedo de base dinamicista [7]. Sus mandamientos categóricos, que fundamentan el sistema jurídico sobre la base de una única autoridad trascendental, hacen que toda transgresión de la ley se cambie en culpa contra Dios, excluyedo de la idea de culpa a oscuros poderes demoníacos. Es más, el hecho de que la ley se dirija al individuo, cargándolo con una responsabilidad personal que no puede transferirse a la familia o la tribu, le ayuda a captar la idea de una culpa personal, que es radicalmente diferente de todo tipo de implicación impersonal, de toda clase de "caída" en el dominio de un poder siniestro. Resalta aquí con toda claridad la diferencia entre la concepción moral de Israel y la de las demás civilizaciones del antiguo Oriente Próximo: en éstas el predominio del miedo a los demonios pudo mantener mucho más vivo el carácter maléfico de la culpa; la culpa es considerada antes que nada como el hechizo y la cadena echados sobre el hombre por el poder contra el que ha faltado sin querer, y su carácter impersonal está bien testimoniado por la práctica de orar a los más diferentes dioses para que rompan el hechizo y destruyan las cadenas [8]. Pero cuando la culpa se considera debida a una ofensa a la divinidad, la existencia de varios dioses y la pugna de unas voluntades divinas contra otras hacen imposible una solución verdadera para quien se halle preso en ella. Porque no sólo huirá el hombre de la ira de un dios para refugiarse en la disposición, posiblemente más graciosa, de otra u otras divinidades, zafándose así de su responsabilidad personal, sino que además su inseguridad sobre cuál será la verdadera voluntad de los dioses le dificulta totalmente ver con claridad cuándo ha cometido una ofensa. La queja frecuente de que el hombre desconoce la voluntad concreta de la divinidad toma a veces tonalidades más intensas, hasta llegar a reprochar a los

[7] 2 Sm 14, 13ss.

[8] Cf. H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl,* 1905, pp. 18s; 23ss. A. Falkenstein y W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete,* 1953, pp. 305, 321s, 328.

dioses que ocultan con toda intención su voluntad o, incluso, que revelan lo que es falso y enseñan toda clase de mal [9].

El piadoso israelita está totalmente vacunado contra blasfemias semejantes y no sólo por su firme convicción del sentido de la elección y de la alianza —la formación de un pueblo santo—, sino también por su conocimiento claro de la voluntad divina. Esta voluntad, lejos de todo capricho y de toda malicia, ha demostrado ser guía segura de la vida del pueblo [10]. En las cláusulas de la alianza se reveló de forma inequívoca, y la fiesta de la alianza, celebrada regularmente [11], fue arraigando cada vez más en Israel el privilegio de ser consciente, en cuanto pueblo de Yahvé, de la voluntad divina de comunión con el hombre. La ulterior enseñanza de la ley acertó al ver precisamente en eso el motivo de la superioridad de Israel sobre los demás pueblos, alentando por ello a una alegría orgullosa [12]. Fue también de aquí de donde se tomaron las fuerzas inexplicables de Dios, gracias al convencimiento de que la justicia que los inspiraba era una justicia superior, muy por encima de cualquier deseo humano [13].

Una vez que, en esta línea, la idea de culpa se define a partir de una clara conducta de persona a persona, es ya posible que surja *un sentimiento vivo de culpa* independientemente de la ejecución antecedente de un castigo. Es significativo al respecto que para designar la culpa se eligiera la mayoría de las veces el término *ʿāwōn* [14], que se aplica al pecado en cuanto que entraña una actitud pervertida. Y aunque en ocasiones sólo llegaba a reconocerse de verdad el pecado después de que se había sufrido el castigo —especialmente, si se trataba de una culpa nacional [15]—, el sentido de responsabilidad había adquirido tal raigambre que, sin esperar al castigo, se pensaba en reparar la culpa contraída aun en fallos cultuales no intencionados [16]. Y es que la idea de que Yahvé castigaría, incluso en ocasiones en que no lo haría ningún vengador humano, estaba profundamente arraigada en la fe de que Dios es justo y de que, por tanto, vela porque se cumplan las exigencias de su alianza [17]. Aunque no

[9] B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 1925, p. 432.

[10] Cf. I, pp. 33s, 222s.

[11] Cf. Dt 27, 14ss; 31, 10ss, y además A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts,* 1934, pp. 63ss.

[12] Dt 4, 6ss.32ss; cf. Jr 2, 13.31s; Ez 20, 11.

[13] Cf. I, pp. 237ss, 250s.

[14] Gn 4, 13; 15, 16; 19, 15; Ex 20, 5; 34, 7; 1 Sm 25, 24; 2 Sm 3, 8 (24, 17) 2 Re 7, 9, etc.

[15] 2 Sm 21, 1; 1 Sm 14, 37ss.

[16] Job 1, 5.

[17] Cf. I, pp. 222s y Gn 9, 5ss; 42, 22ss; Jue 9, 19s.57; 2 Sm 3, 39, etcétera.

intervenga en seguida, no es propio de Yahvé olvidar; las deudas lo acompañan atadas en una bolsa [18] o registradas en un libro [19], o está esperando hasta que la medida se colme [20]. También el anuncio de su castigo a la maldad de los de alto rango estaba destinado a avivar la conciencia de todo el pueblo [21]. Israel conoce muy bien —y sabe describirlo de forma impresionante [22]— el castigo de los remordimientos que preceden al castigo externo. Cuando el hombre caído se oculta para escapar de la mirada de Dios, cuando a David le late el corazón fuertemente tras cometer su crimen, estamos ante frases que expresan de forma sugestiva la idea de culpa como alteración de una relación personal de confianza. Por eso el desmayo del rey ante la sentencia del profeta, que le pone ante los ojos su pecado oculto, se resuelve en una confesión: "He pecado contra Yahvé" [23].

Así pues, es la experiencia viva de que Dios trata personalmente con los hombres a los que ha elegido lo que va haciendo en el antiguo Israel que *en la idea de culpa resalte cada vez el elemento personal,* fomentando así una verdadera actitud moral capaz de cargar con el peso de una responsabilidad consciente. Pero esto no quiere decir que se olvide, así como así, la primitiva mentalidad mágica; ésta vuelve a imponerse de cuando en cuando con una terquedad terrible [24], aunque en realidad haya sido desplazada ya de su posición de privilegio. La ruina de esta mentalidad primitiva encuentra su mejor traducción en las palabras con que el rey David se resiste a que también el inocente se vea implicado en su propia culpa, reclamando toda la responsabilidad para sí mismo: "Yo he pecado y he actuado con maldad; pero estas ovejas ¿qué han hecho?" [25].

c) La lucha de los profetas contribuyó de forma importante a que la idea de culpa predominara en la relación personal con Dios. Efectivamente, su afán principal puede resumirse diciendo que pretenden que su pueblo se comporte con responsabilidad ante el Dios personal, que rechaza cualquier obra objetiva con la que se quiera suplir la entrega de toda persona y destruye todas las garantías materiales de su protección que intenten suplantar una relación viva y cordial. Consiguientemente, la condena que los profetas hacen del pecado del pueblo tiende a despertar el sentido de una culpa personal frente al tú divino, con el fin de que el juicio inminente no pueda concebirse como una fatalidad ciega ni tampoco como una prueba de la impotencia del Dios de Israel frente a las grandes potencias de la tierra. En este sentido tuvo gran importancia *el efecto individualizador de la predicación profética* [26], porque, dadas sus exigencias concretas, al plantear a cada miembro del pueblo la necesidad de optar, los profetas acabaron con la posibilidad de que el individuo se evadiera escudándose en la fuerza de las circunstancias o en una culpa de la comunidad. Y si bien es verdad que el individuo está implicado en la culpa corporativa —cosa que los profetas pretenden grabar en la conciencia del pueblo con un vigor impresionante—, ello sirvió para que se reconociera a su culpa personal toda su gravedad, al representar una participación activa en la actitud corporativa de hostilidad a Dios, que ella no hace más que intensificar. La forma en que se acusa a sacerdotes, profetas, reyes y gerentes de la política y, en general, a los estamentos superiores, y se les hace cargar con la responsabilidad de la apostasía del pueblo [27] y, luego, al pueblo sencillo se le hace culpable del daño que le infligen sus dirigentes, facilitado por su propia indiferencia y su propio olvido de Dios [28], intensifica la responsabilidad del individuo aunque centre su atención en la totalidad de la comunidad. Las palabras de Isaías expresan de modo clásico cómo esta conexión del pecado del individuo con la hostilidad de la comunidad hacia Dios acrecentó el sentimiento de culpa: "¡Soy un hombre de labios impuros y vivo en medio de un pueblo de labios impuros!" (6, 5). Al mismo tiempo la pecaminosa orientación total de la voluntad que subyace en los diferentes actos aislados es entendida como una culpa que impregna toda la vida y excluye de la comunión con Dios [29].

A este mismo objetivo —conseguir una conciencia más sensible a la culpa— tiende también *la lucha apasionada de los profetas en contra del culto impío,* que amenazaba con sustituir la relación personal de obediencia a Dios bien por sus actos objetivos o por una especie de unión mística [30]. Una vez establecida la radical seriedad de las exigencias de Yahvé, la culpa absolutamente personal presente en las faltas contra el hermano pondría de relieve la insignificancia de la culpa objetiva.

[18] Os 13, 12.
[19] Os 7, 2; Sal 90, 8. A pesar de que el testimonio sea relativamente tardío, no hay problema alguno en considerar antigua la imagen.
[20] Gn 15, 16.
[21] 1 Sm 15, 23ss; 2 Sm 12, 10ss; 24, 11ss; 1 Re 21, 19.
[22] Gn 3; 1 Sm 15, 13; 24, 6; 2 Sm 24, 10. Cf. también la historia de Jacob, que conoce bien lo que representa la rémora de la culpa.
[23] 2 Sm 12, 13.
[24] Piénsese, por ejemplo, en cuando se hace responsable a los descendientes de Saúl de la culpa del cabeza de familia (2 Sm 21) o en las disposiciones testamentarias de David sobre el trato de los que han pecado contra él (1 Re 2). Véase también lo que se ha dicho ya en pp. 381ss.
[25] 2 Sm 24, 17.
[26] Cf. I, pp. 323ss.
[27] Am 6, 1; Os 4, 8; 5, 1; 6, 9s; Is 1, 10ss; 3, 12.14; 28, 7ss; Miq 3, 1ss.5.9s; Jr 2, 8; 22, 1ss.13.17; 28, 15; Ez 13, 4ss.10; 14, 9ss; 34, 1ss.
[28] Os 4, 12s; 7, 3; 8, 4.12s; Is 29, 13s; 30, 9ss; Miq 2, 11; Jr 5, 12s.31.
[29] Cf. p. 395.
[30] Cf. I, pp. 331ss.

El aspecto personal de la culpa y el carácter total de la culpabilidad encuentran su expresión típica en las imágenes con que los profetas ilustran cómo su pueblo se ha alejado de Dios. Hay que citar, en primer lugar, los casos en que la rebelión es caracterizada como adulterio o como falta contra la piedad filial: la oposición a Dios es atribuida, así, a la voluntad consciente y se define como una amenaza de la relación total del hombre con Dios. No vale ya atrincherarse tras el cumplimiento correcto de los deberes religiosos, y queda bien claro que el fundamento de la culpa está en que el hombre se rebela contra Dios en lo más íntimo de su voluntad. Para ilustrar la conduca de Israel con su Dios se utilizan también las imágenes de la insurrección de la obra contra su hacedor, o del esclavo contra su señor, o del súbdito contra su rey; en todas ellas lo que verdaderamente distingue a la culpa nacida de tales acciones es la ruptura voluntaria de una relación personal.

d) La fecundidad de esta profundización del sentido de culpa merced a la predicación profética queda de manifiesto en la *instrucción con que el sacerdote adoctrina al pueblo sobre los deberes del que visita el santuario*[31]. Lo que en ella se presenta al hombre piadoso como exigencia inquebrantable de su Dios lo obliga a prestar sumo cuidado a la calidad moral de sus acciones, sus palabras falsas o sus malos pensamientos y hace que su examen se centre en los fallos de la voluntad. Ya vimos en otra ocasión[32] cómo, en este sentido, la predicación cultual, el voto y la recitación de los preceptos de la ley por parte de la comunidad ayudaron a mantener viva la idea de que lo decisivo en toda conducta era la relación con el Dios justo y santo. En este contexto el individuo aprendía a examinarse a la luz de las exigencias de soberanía del Dios santo y, en consecuencia, se habituaba a ver en los intentos de afirmarse por sus propios medios una culpa personal que lo exponía al castigo divino[33]. Al mismo tiempo, al sentirse de forma especialísima miembro de una gran comunidad, veía claramente cómo su conducta trascendía el pequeño círculo de su propia vida individual, y así se iba educando en una responsabilidad consciente. Finalmente, los irracionales preceptos relativos a la pureza, que eran los que más contribuían a eliminar del sentimiento de culpa el elemento subjetivo, quedaban ahora articulados en la esfera de una conducta responsable frente a la comunidad, hasta el punto que su transgresión podía provocar un auténtico sentimiento de

[31] Sal 15; 24, 3-6.
[32] Cf. I, pp. 382s. y además Sal 50; Jl 2, 12ss.
[33] Esto ha sido expuesto ejemplarmente por A. Quast, *Analyse des Sündenbewusstseins Israels nach dem Heiligkeitsgesetz,* 1956 (véase nota 44 del ap. I en este cap., p. 389).

culpa, al implicar un desprecio culpable de los propios deberes para con la sociedad.

e) Por otra parte, fue también aquí, en el culto, donde la total impregnación moral del concepto de culpa encontró *ciertos límites.* En efecto, la necesidad de expiar incluso faltas no intencionadas podía dar pie a cada momento a esa concepción impersonal de la culpa que la considera como una mancha externa, sin pensar para nada en la implicación interior de la persona del agente. Lógicamente, la mayor o menor intensidad del sentido de una obligación para con el Dios personal era lo que hacía que este tipo de ideas influyera más o menos en el sentimiento de culpa. De todos modos, este peligro quedó conjurado del todo en *el período posexílico.* A pesar de que la comunidad atribuye gran importancia a la separación ritual (la profanación del sábado, por ejemplo, es considerada ahora como un pecado grave[34] y las cuestiones referentes al ayuno y a la pureza cultual provocan vivas discusiones)[35], nada se advierte de una objetivación de la culpa; se mantiene en todo rigor la responsabilidad personal. Es más, la formación en la ley que Ezequiel introduce con toda intención sitúa por completo la hostilidad a Dios en el marco del conocimiento y de la voluntad del sujeto. Y las amenazas y exhortaciones de la enseñanza de la ley, así como los salmos de lamentación de los afligidos, formulan con viveza la voluntariedad de la rebelión que tiene como respuesta el castigo divino[36]. Los salmos penitenciales, por su parte, dejan entrever el deseo de someter sin reservas el yo a la acusación de Dios.

Pero a la vez, en una esfera diferente, comienza a advertirse un *debilitamiento del sentido de culpa.* El que la vida de piedad se centrara cada vez más exclusivamente en la ley hizo que la atención se fijara en el cumplimiento o en la falta concretos más que en la corrupción radical de la voluntad[37]. Ganaba terreno en este contexto una *concepción optimista y racionalista del pecado* que, con respecto a la cuestión de si era posible hacer el bien y mantenerse inmaculado delante de Dios, se diferenciaba de los profetas en que, aunque reconocía la constitución natural pecadora del hombre, al considerarla una mera deficiencia de su conformación, la excluía de toda responsabilidad consciente y, por consiguiente, la desposeía de su importancia para el reconocimiento del pecado[38]. Como resultado, se hizo incomprensible el sometimiento de la vida en su totalidad a la ira divina, y toda la insistencia vino a recaer sobre la

[34] Is 56, 4.6; Jr 17, 19ss; Ez 20, 12.16.19.21; 22, 8.26.
[35] Is 58; Zac 7s; Ag 2, 11ss.
[36] Lv 26, 14ss.40s; Dt 28, 15.46; 29, 18ss; 30, 15ss; Lam 5, 16.
[37] Cf. p. 390.
[38] Cf. pp. 397s y 472s.

práctica de la ley: ella basta para superar la fatalidad de la culpa, sin que tenga que mediar un singular e incomparable acto redentor de Dios. Merece la pena advertir cómo se introducen aquí *categorías jurídicas* en la concepción israelita de la acción salvadora de Dios, cosa que ya había iniciado el Deuteroisaías al insistir en que no hay en realidad un libelo de repudio contra la esposa Israel, y si el *gō'ēl* o redentor divino rescata a su pueblo de la esclavitud, lo hace obedeciendo a una obligación; se le ha hecho una injusticia al esclavizar a los suyos sin que él haya percibido compensación alguna y, de hecho, la culpa acumulada en el pasado ha sido pagada de sobra[39]. Parte de ese mensaje no tenía más fundamento que el entusiasmo lírico de un consolador y quedaba en sus justos límites sólo con que se tuviera en cuenta el conjunto de la predicación del Deuteroisaías; pero ahora es interpretada al pie de la letra por unos hombres que esperan el cumplimiento de las grandes promesas, y que pueden utilizarla para limitar su responsabilidad en el castigo que sobre ellos pesa. También los cantos de lamentación demuestran con sobrada claridad la predisposición de estos hombres a aliviar su personal culpabilidad *mirando de soslayo la crueldad de los enemigos y la culpa de los antepasados*[40]. De ahí que en su aplicación de la imagen del padre a Dios no resalte tanto la idea del poder arrollador del amor de Yahvé, única fuente de segura confianza (que es el aspecto que predomina en Oseas y Jeremías), cuanto la de creador y gobernante[41]. Si añadimos a eso lo que hemos visto en la historiografía de la escuela deuteronomista y del Cronista sobre el *esquematismo de la doctrina de la retribución*[42], tenemos completas las líneas de desarrollo que condujeron a debilitar la concepción de la culpa como magnitud que abarca a toda la persona. Las consecuencias de semejante proceso fueron graves.

Las tendencias que acabamos de ver se acentuaron aún más en el *judaísmo tardío*. Es ya cosa plenamente adquirida que el pecado no tiene por simple resultado un castigo objetivo, sino que su verdadero aguijón consiste en una culpa personal que carga al individuo con su propia responsabilidad ante Dios. Así lo demuestran, sobre todo, las impresionantes oraciones penitenciales que la literatura del judaísmo tardío nos ha transmitido en número no pequeño; en ellas *aparece con enérgicos testimonios la conciencia de una culpa ante Dios y de una conversión directa a él*, principalmente en las oraciones de Manasés y de Azarías[43].

[39] Is 50, 1; 43, 3; 49, 26; 60, 16; 52, 3-5; 40, 2; cf. Lam 4, 22.
[40] Lam 1, 21s; 2, 20ss; 3, 34-36.59ss; 4, 13.21s; 5, 7; Is 63, 18s; 64, 11; Sal 79, 8.
[41] Dt 32, 6; Mal 1, 6; 2, 10; Is 64, 7; 54, 9ss.
[42] Cf. p. 390.
[43] Cf. también la oración de Ester y de Mardoqueo (apéndices de Ester); Tob 3, 1-6.11-15; Jdt 9, 1-14; 3 Mac 2, 2-20; 6, 2-15.

Y, en general, el importante papel que la idea de conversión desempeña dentro de la vida religiosa del judaísmo[44] da fe con suficiente claridad de la existencia de un vivo sentimiento de culpa por el que el hombre reconoce haber traicionado a Dios y ni siquiera intenta reparar su fallo mediante acciones objetivas o garantías materiales.

Pero, por otra parte, precisamente por esas ideas se verá en seguida que el judaísmo no podía ya mantener la radical seriedad del concepto de culpa por la que la vida entera aparecía sometida al juicio divino. Si ya antes la inclinación innata al pecado se había desligado de la esfera de la responsabilidad consciente al ser descrita como una propiedad de la criatura, ahora en la doctrina del mal instinto[45] aparece como una dote natural implantada por Dios, y es Dios, en definitiva, el que resulta responsable de los deseos pecaminosos. Esta constitución natural, a su vez, debe mover al Creador a compadecerse de su criatura e inducirlo a arbitrar un remedio contra su debilidad natural; ese remedio es la ley. De esta forma la culpa del hombre se reduce al abandono del baluarte que se le ha dado contra las tentaciones que lo empujan a pecar, y se mide por la categoría del mandamiento que se desobedece; y, al revés, la lucha victoriosa implica un aumento del mérito. Así pues, *la vinculación de la culpa a la transgresión concreta de la ley* —peligro al que era propensa desde siempre la piedad legalista— se convierte ahora en *principio decisivo, con lo que resulta cada vez más difícil ver la raíz de* la culpabilidad del hombre en su naturaleza pecadora que se resiste ante la santidad de Dios. Además, como el cumplimiento obediente de la ley entraña la idea de mérito, la culpa pierde su carácter de daño irreparable, ya que puede compensarse con un número conveniente de obras meritorias. La gravedad que atribuye la predicación al implacable juicio divino del culpable, acrecentada ahora por la idea de una retribución en el más allá, cumple aquí el propósito de satisfacer las exigencias divinas lo suficiente como para que su justicia distributiva[46], a la hora de sopesar premio y castigo, incline la balanza del lado del premio. *La mentalidad legalista triunfa sobre la concepción religiosa de la relación con Dios*: el obstáculo que hay que destruir no es ya una alienación interior de Dios, sino el no estar exteriormente a la altura de sus exigencias. La conversión, por tanto, puede consistir en una obra buena que libera de la culpa[47], mientras que la culpa de impíos y paganos es irreparable,

[44] Cf. el apartado V, pp. 439s, y además A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the first century*, 1928, pp. 212ss y 270ss.
[45] Cf. p. 391.
[46] Cf. I, p. 227.
[47] Cf. pp. 468s.

de forma que el hombre piadoso puede, con toda razón, mirarlos con desprecio y odio.

Pero la verdad es que todos estos intentos de aliviar el fardo del sentimiento de culpa no lograron su propósito; más bien pagaron caro su atrevimiento, por *la inseguridad* inherente a todo cálculo humano. Junto al convencimiento orgulloso de que es posible evitar la culpa mediante una estricta observancia a la ley, surge sin remedio la duda de si la obra hecha será suficiente ante la incorruptible santidad de Dios. De este modo, el sentimiento de culpa llega de verdad a esclavizar a quienes buscaban protección contra la ira divina en refugios inadecuados, y la ley se convierte en un guardián de esclavos, de cuya tiranía sólo podría librar aquel que, a la vez que revelar toda la profundidad de la culpa, tomó sobre sí la maldición de la ley[48].

2. *El castigo*

a) Si la culpa se entiende como la caída automática en la esfera de un poder destructor, el castigo sólo puede ser o bien *la consecuencia naturalmente inevitable del virus del pecado,* que afecta a los inficionados por él, o bien *la forma legal de protegerse la comunidad,* que evita el contagio desembarazándose del pecador por métodos diferentes, que pueden ir desde la execración solemne a la pena capital, pasando —para casos menos graves— por las purificaciones y los conjuros oportunos. De esta concepción se encuentran trazas, sobre todo, en las ceremonias de purificación ritual de faltas objetivas[49], en la ejecución del anatema mediante el fuego[50], en la expiación de un homicidio no aclarado mediante un sacrificio de purificación[51], en el exterminio del pecador no descubierto mediante una maldición escrita[52] y en muchas fórmulas presentes en el lenguaje jurídico, como, por ejemplo, cuando se dice que el país manchado vomita a sus habitantes[53], que el pueblo debe extirpar el mal de su seno[54], o que el pecador debe ser "desgajado" de su pueblo[55].

[48] Gál 3, 13.
[49] Cf. I, pp. 121ss.
[50] Jos 7, 25.
[51] Dt 21, 1ss.
[52] Zac 5, 1ss.
[53] Lv 18, 25-28; 20, 22.
[54] Dt 13, 6; 17, 7.12, etc.
[55] Lv 19, 8; 20, 17; Nm 9, 13; 15, 30s. Las reflexiones de K. Koch apuntan a la idea de que por ley natural el pecado redunda en perjuicio de su autor (*Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?,* ZThK 52 (1955), pp. 1-42). Pero los datos aducidos no bastan para poner en duda la existencia de una

Ya en las civilizaciones del antiguo Próximo Oriente esta concepción del castigo había quedado un tanto superada debido *a la necesidad de seguridad de la comunidad;* y es que, en efecto, a ésta le importa más evitar perjuicios mayores, calculando y forzando a satisfacer debidamente los derechos conculcados, que alentar la protección de la ley a una retribución alimentada a partes iguales por la sed desenfrenada de venganza y el miedo inmemorial a la maldición. El Código de Hammurabi y las leyes antiguas asirias sopesan ya y limitan el castigo de forma racional, precisamente en el caso de las faltas más influidas por las viejas ideas tabúes[56]; la ley hitita, por su parte, lleva hasta el extremo esta racionalización del castigo, pues en ella la condena de cualquier transgresión parece atenerse a una averiguación minuciosa del daño infligido. El derecho israelita se diferencia de modo característico de sus paralelos del antiguo Próximo Oriente en que, aunque coincide con la ley hitita en no dictaminar la pena capital para los delitos contra la propiedad, sin embargo su actitud es por lo general bastante más rígida cuando se trata de faltas sexuales o contra la vida, delatando en parte sus orígenes dinamicistas[57].

Pero esta diferencia resulta especialmente palpable en los casos en que *el castigo se considera una venganza de la divinidad por el delito.* También en las religiones nacionales de los vecinos de Israel se hallaba extendida esta concepción que hace del castigo la reacción de una voluntad personal ante la infracción de sus mandamientos; como consecuencia, los viejos tabúes adquieren un significado nuevo, convirtiéndose en preceptos de los dioses para hacer viable un trato correcto con ellos[58]. Los juicios divinos que sirven de introducción a las colecciones legales demuestran hasta qué punto había penetrado en la esfera del derecho esta concepción del castigo. Pero advirtamos, en primer lugar, que este elemento personal del castigo no podía ejercer toda su influencia por la sencilla razón de que no se concebía los dioses estrictamente como personas, sino, más bien, como fuerzas naturales personificadas. En segundo lugar, la vida jurídica fue desgajada en buena medida de la esfera sagrada, y la ley —aun cuando se atribuyera en último término al dios-sol, como en el Código de Hammurabi— aparecía fundamentalmente como obra y voluntad del rey y, por consiguiente, su transgresión no podía llamarse pecado contra Dios. Por otra parte, si un hombre se convencía de estar sufriendo un castigo divino, aparte de implorar su perdón y

fe en una intervención retributiva de Dios. Cf. F. Horst, *Recht und Religion im Bereich des AT,* "Ev. Theologie" 16 (1956), pp. 71ss.
[56] Cf. pp. 380ss y 411.
[57] Cf. I, pp. 70ss.
[58] Cf. A. van Selms, *De babylonische termini voor zonde,* 1933, pp. 89ss.

exoneración, le quedaba siempre el recurso a las prácticas mágicas e intentar coaccionar la maléfica voluntad divina mediante conjuros, sacrificos y lustraciones. Este recurso, además, se veía alentado por la inseguridad, antes mencionada, de cuál podía ser la verdadera voluntad de los dioses; voluntad que se imagina no sólo dividida en sí misma, sino también desfavorable a los hombres. Y si, a pesar de todo, esa voluntad se toma en serio, obligando al hombre a realizar ciertas acciones por una especie de contrato, siempre es posible eliminar el castigo por medio de obras meritorias, sobre todo de ricos sacrificios [59].

Dado *el conocimiento que Israel tenía del carácter personal del Dios de la alianza y de la clara e inconfundible voluntad* del mismo, sus antiguas ideas sobre el castigo tenían que sufrir una transformación mucho más intensa que la que podía darse entre sus vecinos con su concepción de Dios. Igual que la conciencia de culpa traducía de forma clara el convencimiento de una ofensa a una voluntad divina personal, la concepción del castigo había de encontrar también en ese convencimiento la base de una impronta absolutamente nueva. Efectivamente, la forma en que se habla de la ira de Yahvé, que arremete con celo terrible contra quien le desprecia [60], demuestra en qué medida tan impresionante se veía en el castigo la acción personal del Dios de Israel ofendido. Sin embargo, no puede interpretarse el castigo ni como el revés brutal de una persona ofendida, ni como la venganza desenfrenada del hombre airado; de algún modo forma parte de la relación de alianza, dentro de la cual ha aprendido Israel a conocer la voluntad normativa de Dios. Se explica así que los castigos previstos en la ley civil se consideren, sin más, establecidos por Dios y se vea en su ejecución una realización de la voluntad divina de justicia [61]. Resulta comprensible, igualmente, que en Israel no se diera, como en las civilizaciones vecinas, una secularización progresiva del derecho profano [62].

El que la actividad judicial de Yahvé se intentara explicar de acuerdo con los principos fundamentales del castigo retributivo humano estaba de acuerdo tanto con el elemento jurídico presente en el hecho de la alianza como con el carácter básicamente racional del pensamiento israelita. Así hay que interpretar, sobre todo, el que se intentara ilustrar la intachable justicia de Dios *mediante las máximas del talión* [63]. El pecador es castigado en aquello con lo que cometió su pecado: la mujer verá maldecida su vida sexual, porque conoció la diferencia de sexos por medios prohibidos; será esclava del varón, cuya decisión ella supo someter a su voluntad. La Torre de Babel, monumento a la unidad y grandeza del género humano, se convierte en monumento de su división e impotencia. El rey Adonisedec de Jerusalén correrá la misma suerte que él había fraguado para otros setenta reyes [64], y así sucesivamente. No cabe duda de que en el fondo de todo esto hay una idea más profunda, la de que *debe haber correspondencia entre el delito y el castigo,* para que éste sea prueba de que la retribución no es algo caprichoso y externo a la cosa misma, sino que tiene su base en ella. Pero, a la vez, se evita un frío formalismo juridicista; la prueba más clara es que Israel rechaza el talión indirecto, vigente aún fuera de Israel [65]. De un fenómeno puramente natural, en razón del cual el castigo es la consecuencia inevitable del virus del pecado, *la correspondencia se hace ahora moral,* algo cuya fuente está en la voluntad de justicia del Dios de la retribución. Aun en los casos en que el lenguaje sigue influenciado por la visión impersonal, según la cual el pecado lleva en sí su castigo, el país manchado vomita a sus habitantes y quien siembra vientos recoge tempestades [66], ello no hace más que proporcionar unas imágenes con que traducir la idea de que Yahvé castiga el pecado mediante un poder destructor ínsito en el pecado mismo, creando así una justa compensación. De hecho, comienza a aflorar la sospecha de que existen *leyes del mundo espiritual,* en virtud de las cuales el pecado actúa para perdición y destrucción de su autor. Una vez más, es el gran psicólogo de Gn 3 quien expresa de modo clásico esa idea cuando presenta la enemistad enconada entre tentador y tentado como consecuencia de la comunión de ambos en la rebelión contra Dios. En esta misma línea el israelita sabe muy bien que la pena del pecado puede consistir en que el pecador pierda su libre albedrío y caiga en una necesidad imperiosa de seguir pecando, tal como aparece, por ejemplo, en la historia de Saúl [67]. En más de una ocasión se subraya expresamente que es Dios mismo quien dispone esta esclavitud al pecado o, en otras palabras, que él *castiga el pecado con el pecado,* cuya última consecuencia es la inevitable catástrofe [68]. Así pues, nos encontramos con unas

[59] *Ibíd.,* pp. 102ss.
[60] Cf. I, pp. 236ss.
[61] Cf. I, p. 68.
[62] Cf. I, p. 84.
[63] Gn 9, 5ss; Ex 21, 12-14.23-25.

[64] Jue 1, 7; cf. 1 Re 21, 19; 2 Sm 12, 10; 15, 23.26.33.
[65] Cf. I, p. 70.
[66] Os 8, 7.
[67] 1 Sm 17-20; cf. al respecto más atrás, pp. 382ss. Además, Ex 7, 23; 8, 11.28; 9, 7.35.
[68] Ex 10, 20.27 (E); 1 Sm 2, 25; Jue 9, 23s; Dt 2, 30; Jos 11, 20; 1 Re 12, 15. Está claro que interpretan falsamente la visión del Antiguo Testamento quienes pretenden descubrir aquí una concepción formal teocéntrica del pecado, según la cual el factor humano es insignificante en comparación con la voluntad divina que define toda la historia: Dios, en cuanto omnipotente, es también la causa del pecado (así, J. Hempel, *Das*

líneas de desarrollo bien claras que conducen desde una retribución tipo talión, más juridicista y externa, a una correspondencia profunda entre culpa y castigo basada en la naturaleza misma del pecado, en cuanto alejamiento de la fuente divina de vida.

Con lo dicho queda claro que las categorías racionales de la ley de la alianza, por más que fomentaran la reflexión sobre la actividad punitiva de Dios, *no lograron abarcarla con definiciones jurídicas del castigo,* ya que éstas hubieran supuesto acabar con su carácter de reacción viva de la persona divina. Incluso en su intervención punitiva contra la desobediencia humana afirma Dios su libertad soberana: lo mismo puede aniquilar con toda rapidez como dilatar el castigo en una espera paciente [69], mostrarse rígido a ultranza como manifestar clemencia dispuesta al perdón [70]. Y, gracias al vivo sentimiento de terror numinoso que rodea a la santidad divina [71], existe una disposición interior a considerar incluso el castigo más duro, no como algo cruel y sin sentido, sino como algo conforme con la terrible majestad divina. Ni que decir tiene que esta disposición de apertura hacia el misterio de la naturaleza divina influyó para que Israel eludiera una y otra vez ese moralismo juridicista para el que la culpa consiste en la emisión de unas obligaciones humanas contractuales y según el cual la punibilidad consiguiente puede borrarse mediante obras de supererogación voluntarias. Finalmente, la radical seriedad del castigo divino se vio asegurada también por el hecho de que la posibilidad de eludirlo recurriendo a medios mágicos de coacción estaba totalmente descartada: el pensamiento religioso había digerido hasta sus tuétanos que la voluntad de Yahvé era, sencillamente, el único poder supremo presente en todo acontecer, hasta el punto de que resultaba imposible prescindir de ella y acudir a otros poderes para eludir el castigo. Si Dios mismo no fija unos medios concretos de expiación, ligando a ellos su perdón, no hay medio humano capaz de reparar la ofensa contra él; ésta estará sometida a su castigo soberano [72].

Si bien es verdad que el israelita sabe que no puede fijar una medida al castigo divino, tiene, sin embargo, claros *el sentido y el objetivo* del mismo, y está seguro de su razón. La justicia y el amor fiel de Yahvé

Ethos des AT, p. 54). La soberana libertad de Dios para castigar el pecado con el pecado y entregarlo así al juicio es cosa muy distinta de las prácticas inmorales de los dioses de Babilonia y Grecia, que hacían falsas revelaciones a los hombres para engañarlos y, así, llevarlos a la ruina. Cf. al respecto, además, I, p. 240.

[69] Nm 16, 25ss; Ex 23, 34.

[70] 1 Sm 6, 19, etc., y Gn 18, 22ss; 20, 6; Nm 14, 18-20; 2 Sm 7, 14; cf. Sal 89, 31ss.

[71] Cf. I, pp. 250s.

[72] Cf. 1 Sm 2, 25.

tienen como fin el mantenimiento de la alianza divina; y este mismo ha de ser también el objetivo de sus castigos. El juicio de la ira divina no es el desencadenamiento ciego de una fuerza de la naturaleza, sino que pretende, en definitiva, *proteger los mandamientos divinos,* que traen la salvación a la humanidad [73]. Eso indica, naturalmente, que la elección divina para nada depende del provecho humano ni implica una vinculación natural de Dios con su pueblo; en previsión de esa falsa idea, el castigo divino puede llegar hasta aniquilar la misma entidad nacional [74]. Lo cual no impide que, como norma, *esté el castigo al servicio de la voluntad constructiva y salvadora de Dios* y tienda siempre a convencer interiormente al pecador de su pecado. Por eso se da importancia al hecho de que quien se ve sometido a juicio "dé gloria a Yahvé" [75] confesando su falta y reconociendo lo justo del castigo que se le aplica. El relato de Balaán nos demuestra que, no sólo en el caso de su pueblo, sino también en el del individuo, el castigo de Yahvé tiende al doble efecto interior de purificar y educar: efectivamente, a este hombre Dios lo castiga, primero, dando rienda suelta a su voluntad equivocada y, luego, obligándolo a recorrer hasta el final el camino iniciado por su orgullo [76]. Igualmente vuelve a aparecer en el relato de José esta valoración positiva del castigo: precisamente por el que ellos sufren llegan los hermanos a reconocer la injusticia que habían cometido.

Este proceso de profundización del concepto juridicista del castigo tropieza con un doble obstáculo: *la equiparación del fallo inconsciente con el consciente* [77] y el traslado a la esfera de la práctica judicial divina de la doctrina del *reato colectivo,* usual en la práctica jurídica humana de la época. El que el pecado de un individuo implique el reato no sólo de él mismo, sino también de su familia y su clan y, si ocupa un puesto elevado, incluso de su tribu y de su pueblo es una idea que se comprende por el marcado sentido colectivo del mundo antiguo, que encontró su expresión más característica en la venganza de sangre y siguió viviendo en la venta de miembros de la familia como esclavos para pagar una deuda. De acuerdo con ese principio, el ejército israelita sufre una derrota porque un individuo se ha apropiado parte del botín

[73] Los casos de ira divina inexplicables, al no entrar en la categoría de castigos, no se analizan aquí. Cf. sobre ellos las reflexiones de I, pp. 236ss.

[74] 1 Re 19, 17s.

[75] Jos 7, 19; cf. Job 4s; Jr 13, 15s. F. Horst ha demostrado como verosímil la tesis de que en esta asociación fija de *confessio* y doxología palpita un uso jurídico importado, que también se da en otras partes del mundo antiguo (*Die Doxologien im Amosbuch,* ZAW 1929, pp. 45ss).

[76] Nm 22, 34s.

[77] Véase p. 380.

sujeto al anatema [78]; el pueblo entero conoce una época de hambre por causa de los crímenes de Saúl o porque Ajab ha idolatrado a Baal; el censo de David acarrea la peste al pueblo [79]. Junto con el culpable de alta traición sufre toda su familia [80], y la maldición del delincuente hace que el castigo pase también a sus descendientes [81].

Por eso resulta tanto más significativo que, en una época precisamente en que todavía conservaba gran vigor la conciencia natural de solidaridad nacida de los lazos sociales, *se proclamara explícitamente como un principio básico de la práctica jurídica la retribución individual* [82]. Lo cual hace suponer que, *como norma,* tampoco en el caso del castigo divino se pensó en un reato de todo el grupo: y, de hecho, muchas expresiones indican que Dios mismo prefería no tener que imponer esa dura pena. Así, él avisa al hombre que sin darse cuenta puede hundirse él, y arrastrar consigo a su pueblo, en una grave culpa [83]: rompe el círculo vicioso de la venganza de sangre que, si no, operaría constantemente de forma implacable [84]. Para él la justicia de unos pocos tiene tanto peso que por su causa perdona a la ciudad pecadora, en lugar de incluir, por el contrario, a esos pocos en la ruina de los más [85]; y, al final, de entre

[78] Jos 7.
[79] 2 Sm 21; 1 Re 17, 18; 2 Sm 24.
[80] 2 Re 9, 26; Jos 7, 24; cf. Is 14, 21; Sal 109, 14.
[81] Gn 9, 22ss; 2 Sm 3, 28s; 1 Sm 2, 31ss. Demostraría una visión estrecha quien pretendiera ver en esta íntima conexión del individuo con la comunidad una simple prueba de un bajo nivel de moralidad. La responsabilidad del delincuente se ve sensiblemente acrecentada si él está convencido de que su acción puede tener efectos decisivos en todos los que le rodean. Y los miembros de la familia y de la tribu se vigilarán unos a otros y ayudarán a los descarriados, para que se enmienden, con mucho más esmero si se saben corresponsables de los fallos de los demás miembros. El individualismo moderno, desde el que se suele condenar la mayoría de las veces el reato colectivo, representa un relajamiento de las obligaciones que ligaban a unos hombres con otros y una disolución de motivos morales poderosos, que con demasiada frecuencia no han sido reemplazados más que por la irresponsabilidad. Por otra parte, es indiscutible, desde luego, que en esta fase de la evolución no se ha descubierto aún la relación justa entre la comunidad y cada persona individual, y que la conciencia moral no puede llegar a una madurez plena mientras se mantenga en una dependencia forzada del grupo social. Es por aquí por donde constantemente se cuela la concepción impersonal de la culpa y del castigo, que oscurece la actividad del Dios personal en la viva relación yo-tú. Véase sobre esto el cap. XX.
[82] Cf. I, p. 71, nota 19.
[83] Gn 20, 6.
[84] 2 Sm 14, 6ss.13s.
[85] Gn 18, 24-32. Quienes atribuyen este pasaje a una época tardía olvidan que no se trata en él de la doctrina posexílica de la retribución individual, sino del reato colectivo de corte antiguo, sólo que con los términos invertidos: en lugar del pecado que hace culpable a toda la comunidad, la justicia de unos pocos trae la salvación a la totalidad.

la masa condenada a la destrucción, salva él al único hombre justo [86]. Del mismo modo, si el individuo está dispuesto a cargar con la responsabilidad de su acción para apartar el juicio de los que son inocentes, Yahvé está dispuesto al perdón [87]. Si bien es verdad que se proclama el carácter inexorable de las exigencias de exclusividad de la autoridad del Dios santo, decretando que el fuego de su ira arrasará al delincuente y a su familia hasta la cuarta generación, por otro lado la voluntad bienhechora del mismo Dios queda de manifiesto con mayor fuerza aún por el hecho de que él quiere recompensar el bien hasta en las generaciones más remotas [88]. Y si Israel no puede experimentar más el perdón por culpa de Manasés [89], Dios quiere perdonar a su pueblo una y mil veces por David y no abandonarlo en el futuro [90]. Se demuestra así claramente que en todo momento *tuvo Israel conciencia de lo inadecuado del reato colectivo,* ya que no traducía plenamente el propósito justo de Dios, que iba por otros caminos.

De este modo la experiencia de que el comportamiento divino excede las perspectivas de un reato impersonal facilitó la comprensión de las deficiencias que comportaba la idea de solidaridad así entendida. Por otra parte, la fuerza individualizadora de la voluntad divina se manifestó también en la capacidad de *distinguir pecados según la severidad mayor o menor del castigo que merecían.* Desde luego, no existen teóricamente pecados imperdonables, ya que incluso en el caso de delitos que el hombre castiga con la pena capital la majestad divina sabe demostrar su generosidad [91]. Las faltas morales, por otro lado, se enjuician con menos rigor que las cultuales, ya que éstas últimas, por nacer de un desprecio irreverente de la majestad divina, no admiten reparación [92], mientras que las infracciones de la justicia social pueden expiarse una y otra vez mediante la restitución. De ahí el peligro de un juicio de endurecimiento, por el que el mismo Yahvé hace imposible toda conversión y salvación. Si bien es verdad que en tales casos tiene importancia la actitud total del hombre a la hora de juzgar sus fallos concretos en la medida en que la arrogancia y el orgullo se tienen en cuenta como factores importantes, sin

[86] Gn 19, 15ss.
[87] 2 Sm 24, 17.
[88] Ex 20, 6.
[89] 2 Re 21, 10-15; 23, 26; 24, 3ss; Jr 15, 4.
[90] 1 Re 11, 12.36; 15, 4; 2 Re 8, 19; 19, 34; 20, 6; Is 37, 35; 55, 3; 2 Cr 21, 7.
[91] Cf., por ejemplo, el perdón de David en 2 Sm 12, 13.
[92] 1 Sm 2, 25.

embargo *la orientación básica de la voluntad humana aparece aún con más fuerza como lo verdaderamente decisivo* cuando, por ejemplo, en los casos de David y Jacob, se nos presenta la figura paradójica del pecador que, a pesar de todo, sigue siendo bendito de Yahvé. Aunque la culpa contraída sin intención e inconscientemente no puede quedar sin castigo, existe el convencimiento de que incluso en el hombre que ha caído varias veces en el pecado se da una línea interior permanente de pensamiento y conducta y que ella no pasa inadvertida a la acción punitiva de Dios. Pero no quiere decir eso que la gracia divina esté ligada al mérito humano; para evitar semejante idea actúa de correctivo eficaz el convencimiento paralelo de que Dios juzga con especial rigor a los que le son más cercanos: si Moisés y Aarón no alcanzaron la tierra prometida, se debió a una falta relativamente minúscula, y el repudio de Saúl se consideró siempre como algo fuera de la línea normal de misericordia y longanimidad de Dios, un hecho en el que se reconocía con temblor hasta qué punto Yahvé era implacable a la hora de llamar a cuentas.

En todos estos casos lo que resalta es *una conciencia muy viva del castigo divino como actuación de una relación personal entre Dios y el hombre;* en cuanto tal, no admitía ningún tipo de esquematización y las misms analogías sacadas de la vida jurídica humana no servían más que como instrumentos para poner de manifiesto la justa correspondencia entre culpa y castigo.

b) La *obra de los profetas* dio mayor profundidad y vigor a esta resistencia a cualquier concepción objetiva y codificación legalista del castigo. La llegada de Dios para el juicio puede describirse con los colores de una catástrofe natural (por ejemplo, la tormenta, la borrasca o el terremoto) o ser comparada con animales que devoran sus presas[93]; pero en ningún momento el peso aplastante o la severidad inmisericorde del acontecimiento así descrito oculta u oscurece la realidad del yo divino que hay tras el proceso impersonal de la naturaleza. Pues aparte de que las analogías referidas coexisten con las imágenes personales del padre y del esposo, del amo de la viña y del artesano, etc.[94], expuestas con igual énfasis, el efecto mayor de las palabras proféticas de amenaza y castigo proviene precisamente del hecho de que están transidas de la presencia sobrecogedora del Dios todopoderoso, ante el cual no hay escape posible[95]. En esta misma línea, donde el lenguaje legal utilizaba el "tú", la forma preferida por los profetas es el plural "vosotros", que tiene un efecto individualizador, enfrentando a cada persona con la acción punitiva de Dios. Y el celo ardiente que mueve la mano de Dios

[93] Cf. pp. 25ss.
[94] Cf. I, p. 345.
[95] Cf. I, p. 315s.

al castigo, y que motiva antropomorfismos tan osados en el lenguaje profético, excluye cualquier idea de una ley cósmica impersonal o de un hado ciego y frío.

Dentro de esa lógica se marcan los profetas como tarea presentar el castigo como la anulación de una relación absolutamente personal entre Dios y el hombre, sustituyendo así la consonancia externa de transgresión y retribución por una *correspondencia intrínseca,* que permite, por fin, entender el castigo —y afirmarlo interiormente— como la consecuencia necesaria del pecado. La ruptura de una relación de confianza tan personal como la del matrimonio no puede acabar más que en el repudio de la esposa, por el cual se hace palpable y se lleva a conclusión lógica también en lo exterior la alienación interior previamente existente. Quien, al fallarle todos los apoyos naturales, rehúsa encontrar su firmeza en la roca de la promesa, no tiene más remedio que vacilar, resbalar y caer[96]. El desprecio deliberado de la verdad divina, el desoír habitualmente las advertencias de Dios, ha de provocar por fuerza ese embotamiento frente a la acción divina que justo en el momento decisivo no percibe nada e irremediablemente avanza hacia el desastre inminente aturdido, adormilado y ebrio[97]. Dentro de este contexto incluso las correspondencias más externas cobran un carácter de necesidad moral que trasciende toda lógica formal juridicista; el abuso de los bienes naturales en una vida de lujo voluptuosa acaba en la carencia de los medios de existencia más elementales[98]; quien roba al hermano la tierra que le pertenece acaba sin tierra alguna[99]; si el pueblo abusa de la situación de privilegio que Dios le ha asignado entre las demás naciones, procurándose por medios indignos el favor de las grandes potencias, caerá en un estado de esclavitud despreciable[100]; tales correspondencias y otras por el estilo son signos de una coherencia intrínseca indestructible, en razón de la cual culpa y castigo van parejos por tratarse de una infracción de la voluntad divina que abarca y sustenta toda la vida.

De todos modos lo que convierte en real necesidad esta unidad compacta de culpa y castigo es, en último término, *la oposición entre la conducta humana y la naturaleza divina* que se revela en el pecado: el Santo de Israel, cuya majestad se manifiesta en el hecho de que implanta su voluntad moral personal en contra de todo obstáculo, no puede responder a quien se rebele contra él más que con un juicio punitivo por el que quede revelado ante el mundo entero la importancia del pecado en lucha

[96] Is 7, 9; 8, 12s.
[97] Is 28, 11s; 29, 9ss; 6, 9s.
[98] Am 4, 1ss; Is 5, 11ss.
[99] Is 5, 8s; Miq 2, 1ss.8ss.
[100] Jr 2, 11.14ss.

contra él; el amor divino, que trata de conseguir una respuesta de amor, tiene que demostrar que rechazarlo es perder la única salvación posible. De esta forma no cabe ya la sospecha de que el castigo sea algo casual nacido del capricho o de la malicia; está enraizado en la esencia misma de la revelación divina.

Pero cuando los profetas experimentan la venida de Dios, cuyos pregoneros son ellos mismos, como un replanteamiento de la actual condición del mundo [101], los profetas ya no pueden considerar los actos concretos de castigo divino como sentencias judiciales aisladas y de alcance limitado, sino que reconocen en ellos una actividad divina única que apunta a la destructora revelación final de la ira de Dios [102]. Consiguientemente, *el castigo se convierte, sobre todo, en la ejecución definitiva de un juicio,* que pone de manifiesto una radical oposición de Dios al pecado en virtud de la cual rechaza por fuerza a la humanidad pecadora. Ni que decir tiene que con este planteamiento no puede ser ya predominante el aspecto pedagógico y purificador del castigo divino. Conocen efectivamente los profetas esos objetivos, pero su mirada se dirige principalmente a los acontecimientos del pasado [103]. Mas precisamente porque los primeros azotes de Dios no lograron su propósito de llevar al pueblo a la conversión, ahora sólo cabe esperar la pena de la destrucción total. Para ver cómo fue perdiendo terreno la esperanza de que pudiera evitarse este castigo radical, es especialmente instructivo advertir el cambio que se da en el uso de la imagen del crisol: mientras que para Isaías entraña todavía la visión de una nueva Jerusalén, para Ezequiel y Jeremías ilustra el carácter inevitable de la destrucción [104]. Y aun cuando la idea del "resto" parece dejar abierta la posibilidad de un efecto saludable del castigo, el "tal vez" de Amós nos muestra toda la inseguridad en ella contenida [105], mientras que en el caso de Isaías el hecho de que la realidad del resto dependa por completo de la fe prohíbe utilizar esta idea para suavizar la fatalidad del juicio [106]. Por eso, no entienden la actitud básica de los profetas los que se empeñan en racionalizar su predicación del desastre interpretándola como una argucia utilitarista y pedagógica [107], siendo así que, para los profetas, el objetivo

[101] Cf. I, pp. 313s.
[102] Cf. I. pp. 243, 424s.
[103] Am 4, 6ss; Os 2, 4ss; 7; 8; 11, 1ss.3s; Is 9, 7ss, cf. 1, 2.5.9; Jr 2, 30; 4, 1; 5, 3.12ss; 6, 16s; 9, 6; 18, 1ss; Ez 16, 47 23, 11.35 Is 42, 24; 48, 10.
[104] Is 1, 21ss; Jr 6, 27ss; Ez 22, 17ss.
[105] Am 5, 15. [106] Is 7, 3, cf. 28, 16.
[107] El último intento ha sido el de L. Köhler, *Theologie des AT,* 1936, pp. 212s. En cambio, J. Hempel dice con toda razón que el mensaje de los profetas es "poco pedagógico y fatal para todo el que quiera concebirlos como predicadores bienintencionados del arrepentimiento" (*Ethos des AT,* p. 110).

del castigo no está en el hombre, sino exclusivamente en Dios. Se equivocaría, desde luego, quien dedujera de ahí que la invitación a la conversión no la hacían en serio. Lejos de aprobar una desesperación quietista, estos mensajeros del juicio exhortaban a un nuevo esfuerzo para conseguir la justicia ante Dios, y no porque creyeran que el hombre podía así lograr un mundo mejor y eludir el juicio divino, sino porque estaban firmemente convencidos de que, prescindiendo de si todavía era posible que todo el pueblo se convirtiera o no, la exigencia de conversión tenía que ser tomada en serio y ofrecía al individuo la oportunidad de una nueva relación con su Dios. Pero no por ello dejó el castigo de ser un juicio que sometía todo el mundo a la ira divina, ni se convirtió sin más en un camino hacia la salvación. Se mantiene toda su severidad: el castigo es para el hombre tinieblas y no luz, y su objetivo reside en revelar ante el mundo entero la santidad, la grandeza y el poder singulares de Yahvé, así como el carácter exclusivo de su divinidad [108]. Desde este punto de vista todo castigo limitado a fines pedagógicos sólo tiene una importancia relativa, y su único sentido está en la inserción dentro del castigo destructor. Se explica, así, que las promesas hechas a un individuo fiel a Yahvé sean muy modestas y casi se limiten a decir que saldrá de la catástrofe con vida [109], y que ni siquiera para sí mismos reclamen los profetas un trato de privilegio. Por otra parte, la esperanza de salvación que estos mismos profetas predican no se basa en la idea de que el pueblo cumple su sentencia, sino que vuelve a estar centrada, exclusivamente, en Dios y en su voluntad soberana [110].

Esta expectación del juicio de ira inminente explica también por qué los profetas no prestan atención alguna a *la cuestión de un reato colectivo de la comunidad* sin excepciones individuales. Dada la innegable importancia del profetismo para el desarrollo de la individualidad religiosa [111], parece que un tratamiento minucioso de dicha cuestión debería haber sido parte indispensable de su trabajo. Y, sin embargo, está claro que los profetas no sintieron esa necesidad; y la razón decisiva hay que buscarla en su convencimiento de que todos los miembros del pueblo están implicados en la enorme culpa corporativa.

Como demuestran los severos reproches que dirigen especialmente a las clases superiores, los profetas admiten, igual que los hombres piadosos que los precedieron, diversos grados de culpabilidad. Y, consiguientemente, dan por supuesto que el castigo de Yahvé es diferente en cada

[108] Is 2, 11.17; 5, 16; Ez 6, 14; 7, 27; 12, 16.20; 25, 7.11.17, etc.
[109] Is 8, 18; 22, 20.23; Jr 45; Ez 14, 12ss.
[110] Cf. el apartado siguiente.
[111] Cf. pp. 248ss.

caso, si bien es verdad que prevén un juicio especialmente severo para los que han sido preferidos de Dios[112]. Pero a nadie —y ni siquiera a ellos mismos— consideran exento de culpa a la hora de ese ajuste de cuentas general para el que Yahvé llama a su pueblo: todos tienen culpa y, por tanto, todos han de conocer la destrucción justamente. Que el castigo, luego, resulte más duro para unos que para otros, es cosa a la que no atribuyen gran importancia, ya que, por una parte, están muy lejos de pretender encorsetar la libertad de la justicia punitiva de Dios en teorías jurídicas racionalistas[113] y, por otra, un castigo que exceda la medida de la culpa entra ya en la categoría del mal, que, a su vez, no es susceptible de justificación racional por el recurso de una esquematización de la retribución. Así Jeremías, por ejemplo, rechaza estremecido la idea de que la ira divina no respete ni siquiera a los niños en la calle[114], mientras considera que la magnitud de la catástrofe está justificada por la profunda corrupción de todas las capas del pueblo. E incluso el que parece el profeta individualista por excelencia, Ezequiel, habla de que los justos serán arrasados junto con los impíos, al igual que en un incendio forestal arden a la vez árboles verdes y árboles secos[115]. Y cuando al anunciar el castigo de Jerusalén se encuentra con la objeción de que entonces los justos y los impíos correrán la misma suerte —cosa injusta a todas luces—, dice que la maldad de la ciudad es tan grande que de su ambiente no saldrían salvos ni siquiera héroes de justicia tan perfecta como Noé, Daniel y Job, con lo que, lógicamente, pronuncia sobre sus contemporáneos, bastante alejados de semejante grado de virtud, una condena de aniquilación[116]. A pesar de todo, con una tremenda ironía mantiene la posibilidad de que un cierto número de habitantes de la ciudad escape a su destrucción, pero no, desde luego, porque con su piedad hayan obligado a Dios a que los recompense en justicia, sino para que, como ejemplo de la corrupción de la ciudad, puedan hacer comprensible a los que están en el exilio la severidad del juicio punitivo sufrido por Jerusalén[117]. En un primer momento ni siquiera se refutan las frases irónicas extendidas por el pueblo en contra de la culpabilidad solidaria predicada por los profetas —referida al pueblo entero y a todas sus generaciones—, y que, con una parcialidad intencionada, pretenden cargar sobre las espaldas de los antepasados la responsabilidad de las desgracias de la generación presente. Si la referencia a las mismas en el libro de Jeremías puede atribuirse al propio profeta[118], no cabe duda que lo que pretendía insinuar era que la grave opresión del castigo corporativo —motivo de tanto amargo escepticismo con respecto a la justicia divina y que siempre produjo en la historia el mismo efecto—, aunque era inevitable en el presente, en el nuevo eón quedaría eliminado de los hombres, junto con otras muchas imperfecciones de la era pecaminosa[119]. Sólo son combatidas esas ironías cuando llegan a obstaculizar la labor pastoral profética, como en el caso de Ezequiel[120], pero este enfrentamiento no se lleva a cabo negando, por las buenas, la verdad que las había sugerido, sino anunciando, frente a ellas, una conducta inédita de Yahvé con la generación presente, en virtud de la cual su gracia, que no quiere la muerte del pecador, hará posible un nuevo comienzo, sin que se vea impedido por la cohesión natural de las generaciones en el pecado. Quedaba así superado el escándalo principal inherente a la afirmación de un reato corporativo punible (a saber, el de no dejar ni siquiera a los justos la más mínima esperanza de conversión y de nueva vida), sin negar la posibilidad de que esos mismos justos se vieran implicados en todo tipo de mal. Se trata principalmente del problema de relación con Dios; el significado de la vida que él dispensa no reside tanto en poder disfrutar de una felicidad terrena cuanto en abrir las puertas para entrar a formar parte de la pléyade de los que se consuelan con la decadencia final del nuevo pueblo de Dios y esperan esa meta firmemente. La referencia al inminente juicio purificador, cuya función es preparar la comunidad para la consumación escatológica, sirvió grandemente para poner de relieve la importancia de la responsabilidad corporativa[121].

c) De esta forma quedaban trazadas las líneas por las que la concepción profética del castigo podría influir *en la comunidad de la ley*[122]. Con la vuelta del exilio, experimentada como el final del juicio de ira proclamado por los profetas y la renovación de la gracia divina, la interpretación radical del castigo como un definitivo ajuste de cuentas con la humanidad pecadora tenía lógicamente que desaparecer o sufrir,

[112] Am 3, 1s; Is 5, 1ss; Jr 5, 4s.

[113] Ni siquiera la correspondencia entre culpa y castigo, que ellos tanto resaltan, tiene este sentido; véase p. 429.

[114] Jr 6, 11.

[115] Ez 21, 3.9.

[116] Ez 14, 12ss.

[117] Ez 14, 21ss. En estos pasajes sólo verá una predicción de la salvación de los justos quien no descubra la ironía que los impregna.

[118] Jr 31, 29s. P. Volz pretende poner este pasaje en relación con las reflexiones de Ezequiel sobre la retribución divina, pero es difícil que así sea.

[119] En este caso, la frase debió de trasladarse aquí desde otro contexto porque, si no, resultaría superflua frente a la siguiente promesa de salvación. Es más fácil, por eso, admitir su interpolación posterior debida a una mano extraña.

[120] Ez 18; cf. p. 253.

[121] Ez 20, 33ss.

[122] Cf. J. Lindblom, *Die Vergeltung Gottes im Buch Hiob. In piam memoriam Bulmerinq*, 1938, pp. 94ss.

cuando menos, una modificación notable, quedando de hecho reducido al juicio de los paganos. En su lugar, pasa ahora a tener importancia principal la retribución individual que con acento tan penetrante había predicado Ezequiel y que se caracteriza, a partir de este momento, por su afán de conformar toda la vida con las exigencias de la ley. La enseñanza de la ley, como es lógico, carga las tintas especialmente sobre los castigos concretos con que se reparan y expían las diferentes transgresiones y se mantiene la estabilidad de la vida nacional, no prestando tanta atención al descubrimiento de la culpa corporativa que subyace en la transgresión y hace que toda la vida esté sometida a la ira de Dios. La dirección general de la voluntad moral de ahí resultante encuentra un fuerte apoyo en la idea de conjunto que la corriente sacerdotal tiene sobre la acción de Dios en el mundo, ya que para ella el orden eterno fijado en la ley representa la realización de la soberanía divina y, por consiguiente, implantar ese orden y defenderlo de todos los obstáculos que quieran oponérsele se convierte en el tema más importante de la historia universal [123]. El castigo, en cuanto que es *el medio de restaurar la situación querida por Dios* y amenazada por el desafuero humano, adquiere una importancia primordial. A la vez que demuestra la inviolabilidad del poder soberano de Dios, *su objetivo principal* es *educar al hombre en la sumisión obediente* y en la conformidad con el orden cósmico por él establecido. No cabe hablar aquí de que en el juicio se abrogue la alianza; al contrario, la supremacía de Dios se demuestra precisamente en el hecho de que doblega la actitud humana de rebelión, no soportando que se atente contra la vigencia eterna de su orden de alianza [124]. Fue en tales circunstancias cuando el castigo individual cobró todo su sentido, precisamente por su alcance limitado, sin necesidad de ser ampliado a sentencia universal. La creencia en un estado universal de pecado podía haber empujado en esa misma dirección; de hecho, sin embargo, había dado pie a la interpretación contraria [125]. Seguía siendo viva, ciertamente, la conciencia de un lazo penal entre el presente y el pasado, de una participación en el castigo de los antepasados [126]; pero iba cobrando cuerpo la tendencia a ver en semejante implicación, que contradecía las proclamas de la teoría de una retribución individual, razones de excusa ante Dios, antes que deducir de ella las conclusiones radicales de los profetas [127]. El convencimiento de que en todo tiempo es posible

[123] Cf. I, p. 389.
[124] Jue 2, 11ss; Dt 4, 31.
[125] Cf. pp. 395ss y 472s.
[126] Esd 9, 7; Neh 9, 33ss; Lam 5, 7; Is 63, 17.
[127] Lam 5, 20s; Is 63, 17ss.

convertirse a Yahvé y escapar así de su sentencia permanecería siempre como fondo de la confesión penitente.

Por lo que se refiere a la vida del individuo, *el hincapié en el castigo educativo* había de representar un vigoroso estímulo para el cumplimiento consciente de la ley. En efecto, tanto la historiografía deuteronomista como la del Cronista tratan, con una intención marcadamente pedagógica, de presentar al pueblo la acción vindicativa de Yahvé en el pasado para convencerlo de la severidad inexorable, imposible de ignorar, del Dios de la alianza y ayudarle a tomar en serio su castigo. Es precisamente en el castigo donde a partir de ahora se reconoce el amor fiel de Dios que hiere y sana, que castiga para volver a demostrar su misericordia [128]; por eso el primer deber del que sufre un castigo es reconocer su pecado, mientras que negarse a hacerlo equivale a pecar todavía más gravemente y hacer inútil el látigo divino que advierte y corrige [129]. Que el propósito de Dios es ayudar al hombre está tan fuera de duda que puede explicarse en razón de su misma justicia [130], y el pecador cuenta también con un acto justo a su favor, si se somete al juicio de Dios en actitud penitencial. Si esta idea llegó a extenderse se debió en buena medida a la atención que mereció de parte de la *enseñanza sapiencial;* sólo con que se tenga en cuenta que la función característica de la misma estaba en educar, se comprenderá su peculiar propensión a considerar la voluntad divina de este punto de vista. Pero aparte de eso, este modo de ver las cosas ofrecía un medio estupendo de hacer comprensible a una mentalidad racionalista la providencia de Dios [131].

La consideración del castigo como *restitución y reparación,* idea corriente en épocas anteriores, cobra un interés muy limitado en este período. Para los profetas este tipo de cuestionamiento resultaba inaceptable, ya que al considerar el pecado, no como un problema de actos aislados, sino como algo que traduce una actitud fundamental, era imposible que éste alcanzara a ser reparado humanamente; además, si el pecado es por naturaleza un alejarse personalmente de Dios, ¿cómo se le va a poder aplicar el concepto jurídico de restitución del daño? La cosa era diferente en los círculos en que el pecado era considerado fundamentalmente como una transgresión concreta de la ley: entonces podía volver a cobrar vigencia la idea, corriente en el marco del derecho, del castigo como reparación. Ya en el Deuteroisaías se adivinan reflexiones de este tipo cuando se dice, por ejemplo, que la culpa de Jerusalén ha sido pagada

[128] Miq 7, 9.18s; Job 5, 17s; Sal 6, 2.9; 118, 18.
[129] Cf. los intentos repetidos de los amigos de Job para animarlo a que acepte el plan pedagógico de Dios, y Sal 32, 3-5; 38, 19; 39, 2ss.10.
[130] Cf. I. p. 225.
[131] Cf. Job 5, 17; 32-37; Prov 3, 12.

(*nirṣāh*) [132], o se alude a la compensación de Yahvé, aún no cumplida, a la que él tiene verdadero derecho [133], o se aplica al castigo de Israel la metáfora de la venta en esclavitud para pagar una deuda [134].

Aquí, sin embargo, se queda todo en pura metáfora y sólo intenta presentar en categorías familiares la grandeza de la clemencia divina; la enseñanza de la ley, en cambio, se refiere a la indemnización en términos del todo realistas: así, por ejemplo, el descuido del año sabático encuentra su reparación en la esterilidad del país durante los años del exilio [135] y el olvido de Dios en momentos de abundancia queda compensado con situaciones de privación extrema [136]. Igualmente, según la doctrina de la retribución en la literatura sapiencial, el adúltero sufre la amenaza de que su propia esposa sea violada, y al que se ha hecho dueño de tierras por el engaño éstas le niegan su fruto [137]. Vemos en estos casos el inicio de un interpretación materialista que puede distinguirse de expresiones proféticas similares [138] en que la atención ya no se fija tan exclusivamente en el castigo como acción de Dios, sino que, además, enuncia una justicia retributiva más inmanente en conformidad con los principios de una mentalidad jurídica. Mientras más exclusivamente se fue centrando la piedad en la ley [139], mayor se hizo el peligro de que esa materialización debilitara el aspecto personal del castigo y se encorsetara la retribución divina en categorías jurídicas.

Pero, siguiendo esa línea, era inevitable la tentación de considerar la desgracia externa como un castigo, de forma que de ella se podía colegir con seguridad un pecado en quien la sufría. Así fue, especialmente, en los círculos donde *la teoría de la retribución individual,* como única posibilidad de explicar la presencia del mal en el mundo, se convirtió en un método de teodicea [140]. Desde tales coordenadas *el reato colectivo hubo de hacerse necesariamente dudoso,* apareciendo como un atentado contra la impoluta justicia de Dios. Surgió así la necesidad de limitar los castigos divinos, incluso en contra de la evidencia, a los transgresores públicos de la ley y de afirmar que los justos se libraban de todos los desastres. Tal como se refleja en las adiciones más tardías de las parenesis deuteronomistas, serán extirpados de todas las tribus exclusivamente los

[132] Is 40, 2; cf. Lam 4, 22.
[133] Is 52, 2.5.
[134] Is 43, 3s; 45, 13; 50, 1b, y sobre todo la designación de Yahvé como *gō'ēl.*
[135] Lv 26, 43.
[136] Dt 28, 47s.
[137] Job 31, 9s.38ss.
[138] Am 6, 7s; Os 10, 13s; Is 5, 8s.13, etc.
[139] Cf. pp. 344ss y 312ss.
[140] Cf. más adelante, apartado VI.

transgresores de la alianza y no el pueblo entero [141]. Y en el libro de Job, la interpretación que da esta teoría del castigo del sufrimiento aparece como el principal enemigo de una fe viva en Dios. Este nuevo planteamiento no sólo provoca un debilitamiento del carácter directo de las relaciones con Dios, por la interposición de una teoría elevada a ley universal, sino que enturbia además la mirada para ver la realidad sustituyendo la experiencia viva de Dios por una insistencia fanática en el principio de la retribución individual.

Si esta forma de pensar no llegó a imponerse en seguida con todas sus fuerzas y en todas sus consecuencias lógicas se debió a una serie de *elementos retardatarios.* En primer lugar, la división entre fieles a la ley y transgresores de la ley, que fraccionaba a la comunidad entera, hizo que siguiera viva *la conciencia de una culpa corporativa* en la que se veían implicados incluso los mismos justos [142]. Por otro lado, el espíritu de penitencia que penetraba toda la vida cultual, y que hizo que el Código Sacerdotal sometiera todo sacrificio al concepto de expiación, inculcó constantemente en la comunidad la idea de que ella constituía una unidad orgánica ante Dios, manteniendo vivo, a la vez, el convencimiento de un reato corporativo en lo referente al castigo. En tercer lugar, como la perspectiva de un gran día del juicio para los paganos se conjugaba con la expectación de un juicio severo y purificador exclusivo para la comunidad [143], el futuro ajuste de cuentas de Yahvé con su pueblo se convirtió en una amenaza de repudio para cada individuo en particular e hizo más difícil quedarse tranquilo y satisfecho en la propia justicia. Eso significa, por otra parte, que se mantuvo siempre abierta la posibilidad de reconocer que *el castigo era una cuestión de conducta personal de Dios con el hombre;* y, por esto, no sólo las confesiones litúrgicas de los pecados en los días de ayuno obligan, en una actitud de penitencia personal, a un reconocimiento humilde de la justicia del castigo [144], sino que además las lamentaciones individuales alcanzan tal nivel de profundidad e inmediatez en la confesión del pecado que son un vivo testimonio de que en el castigo se veía un encuentro con el Dios personal [145].

En el judaísmo tardío, durante las grandes tribulaciones de la época de Antíoco Epífanes y en conexión con la ampliación cósmica que conoció el juicio esperado, esta línea de desarrollo cobró nuevo impulso. A pesar de la fuerte tendencia del momento al individualismo prevalece

[141] Dt 29, 20.
[142] Cf. Esd 9, 6ss; Neh 9, 30s.33ss.
[143] Zac 5, 1ss; Is 65, 11ss; Mal 3, 2ss.19s; Sal 50; 75; Jl 1, 15.
[144] Jl 2, 12s; Jon 3, 10; Sal 85, 9ss.
[145] Sal 32; 51.

continuamente la idea de que el pueblo en cuanto totalidad es responsable de las acciones de sus miembros y como comunidad, por tanto, ha de soportar el castigo divino [146]. De hecho se piensa en un castigo como respuesta a un reato corporativo, incluso por el pecado de las generaciones precedentes y más antiguas [147]. En este contexto se da también una nueva comprensión del concepto profético de un ajuste de cuentas final [148]. Por otra parte, la fe en la resurrección ofrece el marco adecuado para que el alma del hombre piadoso descubra su total desamparo ante el castigo divino decretado por el juez universal que todo lo ve, y todavía más, en virtud de la idea de eternidad que ahora se le asocia, la condenación adquiere tintes especialmente terribles.

A pesar de todo, también en este período la corriente principal del pensamiento religioso apunta en otra dirección. Ya hemos visto [149] cómo la amenaza de un juicio radical se desvinculó del destino del pueblo en cuanto totalidad. Pero en lo referente a la suerte del individuo, la fe en la retribución llegó, por un desarrollo lógico, a *resaltar unilateralmente el acto pecaminoso aislado* y su castigo, dejando en un plano cada vez más secundario la relación entre la actitud general de uno frente a la vida y la retribución divina. Por una parte, esto dio pie a un cálculo minucioso de la exacta correspondencia entre pecado y castigo, en el cual había una tarifa penal para todo pecado posible, según el principio de "medida por medida" [150]. El mismo falseamiento de la justicia divina implícito en la idea de un Dios contable que registra al detalle todas las veces que el hombre falta a la ley o la cumple hace ahora la relación con Dios prisionera de unos moldes juridicistas y priva al castigo de sus lazos con la acción libre y personal de la gracia divina. Por otra parte, a partir de este momento *todo mal se convierte en un castigo* del que se puede inferir con seguridad el pecado de quien lo sufre. Entre las funestas consecuencias de semejante planteamiento tenemos la severidad con que se juzga a los que sufren y los artificios que se buscan para mantener tal postura, no dudando en afirmar que hasta el niño pecó en el vientre materno [151].

Como salida favorita para las serias objeciones que la realidad de la vida opone a esta concepción del castigo, se recurre a *la retribución en el más allá.* Así los sufrimientos de los justos se interpretan como ex-

[146] Jub 30, 15; 2 Mac 5, 17s; 7, 18.32; Sal Salo 2, 3.7; 8, 26; 18, 4s.
[147] 3 Esd 8, 76; Tob 3, 3; Jdt 7, 28; Bar 3, 8.
[148] Cf. I, p. 429.
[149] Cf. I, p. 430.
[150] Por ejemplo, Shabbat 32b-33a. Cf. F. Weber, *op. cit.,* pp. 244s (nota 56 del ap. I de este cap., p. 391).
[151] Jn 9, 2, cf. el midrás rabínico a Rut 3, 13.

piación de sus pecados veniales que les asegura un goce pleno de la bienaventuranza, mientras que, por el contrario, si los impíos quedan sin castigo ahora, es porque eso posibilita su punición implacable en el otro mundo [152]. El problema que plantea la muerte de los justos (ya que la muerte, por ser el peor castigo del pecado, sólo debería afectar a los impíos) se explica diciendo que con ella los impíos se endurecen, mientras que los justos, como desagravio de Dios, recibirán doble recompensa. Naturalmente, se sigue manteniendo a la vez la posibilidad de que el verdadero justo entre directamente en el paraíso, sin pasar por la muerte, ya que el rígido individualismo ético no admite la idea de que la muerte forme parte de una historia de pecado iniciada a partir de Adán. De esta forma, por lo que se refiere a la relación del castigo con la acción salvadora de Dios y con la total perdición del hombre, la influencia de las ideas proféticas se ve neutralizada por un racionalismo optimista que no tolera que Dios tenga su propia palabra que decir en la cuestión.

V. Remoción del pecado

A. *Naturaleza del perdón* [1]

1. A la hora de dar una respuesta a la cuestión de la remoción del pecado resulta necesario, obviamente, hacer la misma distinción fundamental establecida al definir los conceptos de pecado, culpa y castigo: en efecto, según que preponderen las ideas primitivas de un poder numinoso impersonal o exista una clara fe teísta, la balanza se inclinará más del lado de *una purificación mecánica,* o de *un perdón personal* del pecado. Ahora bien, como en el caso de Israel desde el momento mismo en que comienza su existencia, el predominio de las ideas dinamicistas es algo que pertenece al pasado, ya que el punto de referencia de su pensamiento religioso le viene dado por la fe en el Dios de la alianza, la primera de las posibilidades mencionadas sólo puede presentarse como reliquia de un estadio anterior, cuya supervivencia, por otra parte, no hace sino iluminar la radical seriedad de la opción espiritual con que enfrentaba a cada momento al pueblo de Yahvé la irrupción de la nueva idea de Dios.

[152] Beresh. rab. cap. 33.
[1] Un estudio exhaustivo de todos los lugares del Antiguo Testamento que tratan de la expiación y del perdón puede encontrarse en S. Herner, *Sühne und Vergebung in Israel,* 1942.

a) Como ya se ha dicho antes[2], estas reliquias las encontramos sobre todo en la esfera de los ritos y del derecho nacional más antiguo. Aquí la remoción del pecado se lleva a cabo mediante procedimientos puramente externos que actúan *ex opere operato* para eliminar el virus pecaminoso, bien sea porque un agua purificadora especial lo limpia[3], o porque se consume en el fuego[4], o bien porque una materia que contiene energía, como la sangre, repara el debilitamiento causado por el pecado en el carácter de santidad[5], o porque un animal carga con él y se lo lleva a otra parte[6], o, por último, porque se separa simplemente al pecador de la comunidad[7]. Dentro de este contexto *la palabra expiación* tiene el sentido de remoción material de un vehículo de poder perjudicial.

En los casos en que el Antiguo Testamento habla de expiación no se da nunca ese sentido: se trata siempre de la relación con el Dios personal de la alianza que, al ser perturbada, debe restaurarse mediante la remoción del pecado. Pero esto es impensable si no se cuenta con el consentimiento voluntario de este Dios. En el trato con él ni siquiera puede pasar por la mente cualquier tipo de coacción por medios mecánico-mágicos, ya que su radical y escalofriante heterogeneidad, que no deja impune ningún conato humano de presión, es uno de los datos fundamentales de su revelación[8]. Por eso, cuando son utilizados en el culto los viejos ritos de purificación, deben ser necesariamente entendidos como medios de remover el pecado dispuestos por Dios mismo; su poder no se debe así a una cualidad inherente, sino a la eficacia que Dios les presta. Como hemos expuesto ya[9], en este proceso no sólo desapareció su sentido originario, sino que fueron además recibiendo interpretaciones múltiples al encuadrarse en ideas nuevas.

El concepto de expiación adquiere así *un carácter eminentemente personal.* La expiación no es ya una forma de remoción del pecado independiente de su perdón, sino *un método de perdón*[10]. Por frecuentes que hayan sido los intentos por descubrir en el ámbito de la expiación sacrificial elementos mecánico-mágicos, debemos reconocer que es precisamente en él donde lo que decimos puede comprobarse con mayor claridad. Ya expusimos en páginas anteriores[11] cómo el significado original del término técnico con que se designa propiamente el acto de expiación, *kipper,* no ofrece fundamento alguno a una interpretación de este tipo. El verbo puede ser muy bien una forma denominativa derivada de *kōper,* "dinero pagado en expiación por una vida perdida", y referirse a la provisión de ese dinero; a ello se sumaría luego, sin más, el significado declaratorio de "considerar algo como expiación, reconocerlo y aceptarlo como tal", para pasar, por último, al sentido más general de "realizar o asegurar la expiación, garantizar el perdón, perdonar"[12].

Con respecto a la expiación así descrita, la cuestión más importante es la de saber si el hombre, por sus propios medios, ofrece a Dios una obra por la que le es posible borrar su culpa y eliminar la ira divina, o si ese acto forma parte del libre perdón de Dios por el que éste restablece la comunión con el pecador. La verdad es que pueden detectarse ciertas huellas de un valor objetivo del acto expiatorio realizado en presencia de Dios. En primer lugar, el hecho de que los delitos susceptibles de ser expiados mediante sacrificio se fueran reduciendo poco a poco a los cometidos por error o inadvertencia[13] puede sugerir que la mentalidad más antigua, según la cual también podían expiarse por ese método delitos más graves, creía que el sacrificio tenía un valor objetivo ante Dios. Pero los pasajes que suelen citarse al respecto no permiten una conclusión segura: así, cuando se dice que el pecado de la casa de Elí es demasiado grande como para que pueda ser expiado mediante sacrificio[14], sólo se pretende afirmar que *la expiación sacrificial tiene ciertos límites* (límites relacionados, al parecer, con el hecho de que la falta sea de desprecio público a Yahvé), sin que se pretenda enunciar una tesis cierta sobre la eficacia de dicha expiación. Y cuando David invita a Saúl a que presente a Yahvé la fragancia de un sacrificio, no sea que el celo y la hostilidad sin treguas del rey contra David hayan sido enviados por Dios[15], tampoco quedan excluidos, en caso de que el pasaje se refiera efectivamente a una expiación sacrificial[16], la humildad y el sometimiento personales a los derechos soberanos de Dios, de los que suele ser expresión el sacrificio. Lo mismo hay que decir del sacrificio de expiación de David durante la prueba de la peste[17], que, además se lleva a cabo por indicación del profeta o, lo que es igual, por una orden indirecta del mismo Yahvé. Sin embargo, estaría más justificado aducir

[2] Cf. pp. 381 y 421, así como I, pp. 122.
[3] Lv 14, 5; Nm 8, 7; 19, 9.
[4] Nm 31, 22s; en sentido figurado Is 6, 6.
[5] Sobre todo, Lv 16, 14-19; Dt 21, 1ss.
[6] Lv 14, 7.53; 16, 21s.
[7] Jos 7, 25; Dt 13, 6, etc.
[8] Cf. las consideraciones hechas sobre la santidad divina en I, pp. 246ss.
[9] I, pp. 121ss, 144ss.
[10] Cf. A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century,* 1928, pp. 375ss.
[11] I, p. 148.
[12] Así, según la exposición de J. Herrmann en ThWNT III, pp. 302ss.
[13] Cf. I, p. 147.
[14] 1 Sm 3, 14.
[15] 1 Sm 26, 19.
[16] J. Herrman (*op. cit.*) pone esto en discusión por otras razones.
[17] 2 Sm 24, 17ss.

como prueba la expiación llevada a cabo por Aarón mediante la ofrenda de incienso [18]: en efecto, en su relato se señalan como causas eficientes del final de la plaga tanto el fuego sagrado del altar y la persona del sacerdote como la intervención de Yahvé. Puede dejarse en suspenso la cuestión de si la narración sacerdotal refleja una antigua concepción popular o si obedece —lo que es más probable— a una especulación, característica de los estratos más tardíos del Sacerdotal, sobre la eficacia expiatoria del fuego sagrado. De todos modos, no hay ningún otro lugar del Antiguo Testamento donde pueda encontrarse una afirmación semejante.

Por eso suele ponerse el énfasis sobre todo en la forma con que la ley sacerdotal se refiere a la expiación: la fórmula estereotipada que se halla al final de tales pasajes —en la que se indica que el sacerdote hará expiación por el pecador a través del sacrificio [19]— podría interpretarse en el sentido de una acción humana eficaz por sí misma, en la que todo depende del cumplimiento correcto del ritual y no de la voluntad de perdón de Dios [20]. Hay que decir, sin embargo, que semejante idea está en contradicción con la convicción fundamental de la ley sacerdotal, a saber: toda acción sacrificial recibe su legitimidad del hecho de haber sido fundada por Dios; por consiguiente, toda institución expiatoria sacerdotal ha de ser considerada creación graciosa del Dios de la alianza, el cual ofrece a su comunidad la posibilidad de expiar todo lo que exige expiación y de que, por medio de esos signos palpables, tenga siempre asegurados su gracioso perdón y constante misericordia [21]. Si, además, se tiene en cuenta que el sacrificio expiatorio va acompañado de la confesión de los pecados y de la oración (elementos que, aun cuando no siempre se mencionen expresamente, corresponden al convencimiento general de que son necesarios el arrepentimiento y la contrición por parte del hombre) [22], resultará inadmisible ver en el sacrificio expiatorio sacerdotal una purificación objetiva y sólo podrá ser *considerado como un instrumento empleado por la voluntad de perdón de Dios* para reparar las infracciones de la alianza [23]. Es indiscutible que la institucionalización del sacrificio expiatorio estuvo especialmente fomentada por la inclinación del hombre a sustituir la responsabilidad personal por una satisfacción material, pero no es esto suficiente para afirmar que semejante sustitución acompaña necesariamente o, más aun, constituye una característica inevitable

[18] Nm 17, 11s.
[19] Lv 4, 20.26.35; 5, 6.13.16.18.26, etc.
[20] Así, L. Köhler, *op. cit.*, pp. 203s, y otras
[21] Cf. I, p. 148.
[22] Cf. I, p. 146, nota 318.
[23] Cf. A. Quast, *Analyse des Sündenbewusstseins Israels nach dem Heiligkeitsgesetz* (Tesis doctoral, Gotinga 1956), pp. 23s.63s.

del sacrificio expiatorio. Hasta qué punto precisamente estuvieron alerta los círculos sacerdotales contra esa distorsión del sacrificio expiatorio nos lo demuestra el hecho antes citado, debido tal vez a influencia profética, de que las faltas expiables se redujeran a los pecados cometidos por inadvertencia. Y es también la corriente sacerdotal la que, ya en el período antiguo, afirma que los pecados cometidos con desprecio público de la voluntad divina no se pueden expiar con ningún sacrificio, porque falta entonces lógicamente la condición subjetiva de la expiación [24]. Sigue por tanto perviviendo, a todas luces, el convencimiento de que no corresponde al hombre fijar los límites precisos de la eficacia de la expiación sacrificial, sino que está reservada a la libre decisión de Dios. En vano se buscará dentro de la ley sacerdotal una verdadera teoría de la expiación, y aun en los casos en que se recalca que la ofrenda de la vida contenida en la sangre constituye el sacrificio expiatorio principal [25] todo el énfasis recae en lo gracioso de la voluntad de Yahvé, que acepta esa ofrenda como expiatoria, sin que se piense en una correspondencia exacta con el castigo en que se ha incurrido. De esta forma los ojos del oferente están fijos en Dios, y el sacrificio de una vida pura e inocente por quien ha caído en culpa sirve para recordar constantemente el poder deletéreo del pecado, el cual, de no mediar la expiación, entregaría irremediablemente al pecador a la ira destructora de Dios [26].

Por último, el final del libro de Job [27] nos ofrece un ejemplo palpable de *la estrecha conexión que existe para la mentalidad israelita entre expiación y perdón* y de que nunca se consideró que hubiera una oposición esencial entre ambos. Desde una perspectiva unilateral, centrada sólo en el perdón como parte de la acción personal de Dios, el que se garantiza a los amigos de Job hubiera estado suficientemente motivado por la intercesión del varón de Dios; de hecho, sin embargo, los tres amigos recibieron la orden expresa de hacer un sacrificio expiatorio extraordinariamente rico, evidentemente porque ese sacrificio, "al ser expresión del reconocimiento de la soberanía divina" [28], testimonia su penitente acatamiento de la sentencia de Dios. Pero este sacrificio sólo adquiere poder expiatorio gracias a la intercesión de Job; y ello no sólo sirve para que los amigos, que se creen justos, tengan que humillarse ante el verdadero justo que ellos han condenado como pecador, sino que

[24] 1 Sm 3, 14.
[25] Sobre todo, Lv 17, 11.
[26] Sobre la relación de la expiación sacrificial israelita con la pagana y en especial con la babilónica, cf. I, pp. 149ss.
[27] Job 42, 9s.
[28] L. Köhler (*op. cit.*, p. 205), desviándose felizmente de la interpretación en él usual del sacrificio como un intento de autorredención humana.

además muestra el carácter limitado de la eficacia expiatoria del sacrificio, el cual no basta por sí sólo para conseguir la gracia divina, sino que necesita la mediación de un hombre de Dios[29]. Precisamente porque este pasaje pertenece al viejo relato popular del justo Job, podemos considerar que esta valoración relativa del sacrificio expiatorio se remonta a los tiempos del Israel antiguo, ofreciéndonos así una prueba válida de la vinculación estrecha de la expiación con el perdón personal. A la misma conclusión se llega analizando el sacrificio expiatorio de Samuel[30].

Reviste, por el contrario, enorme interés ver cómo los profetas no tienen problema en utilizar expresiones cultuales y acciones relacionadas con la expiación cuando hablan del perdón de Dios. Para un Isaías, por ejemplo, la experiencia del perdón toma la forma de una purificación por medio del *ṣaraf*, a imitación directa de una práctica cultual, sin que, a pesar de todo, dudara él ni por un momento del carácter personal de la acción de Yahvé[31]. Y cuando Ezequiel habla de la acción expiatoria de Yahvé en favor de Israel[32], también parecen desempeñar su función, junto al perdón, los signos externos de expiación, igual que utiliza el ritual cultual de purificación para ejemplificar la remoción de la culpa del pasado[33]. Jeremías, por su parte, emplea los dos términos cultuales *kipper* y *māḥāh* cuando pide a Yahvé que rehúse el perdón a sus enemigos[34] (aunque cabría pensar en el deseo de que no se reconozcan las acciones cultuales expiatorias con que sus adversarios intentan librarse de la venganza de Yahvé). Igualmente, Isaías descarta la posibilidad de una expiación por la culpa de Israel[35]. Así pues, en el profetismo los ritos expiatorios se consideran corrientemente como instrumentos del perdón y no como contrapuestos a éste, ya que están sometidos a la voluntad divina de perdón. Sólo hay que advertir lo siguiente: que los profetas, en cuanto mensajeros que son del juicio, no tienen más remedio que proclamar, antes que nada, la absoluta inoperancia de todo procedimiento expiatorio frente a la insanable ruptura de la alianza llevada a cabo por Israel, y de ello es buena prueba su lucha contra el culto impío.

b) En cambio, su postura no es tan negativa con respecto a ese otro método de expiación que consiste en *interceder ante Dios* por el pueblo pecador[36]. En realidad también en este caso, como en el de las

[29] Sobre la intercesión véase más adelante.
[30] 1 Sm 7, 9.
[31] Is 6, 6, cf. Nm 31, 22s.
[32] Ez 16, 63.
[33] Ez 36, 25.
[34] Jr 18, 23.
[35] Is 22, 14.
[36] Cf. P. A. H. de Boer, *De Vorbede in het Oude Testament*, 1943, y F. Hesse, *Die Fürbitte im AT*, 1951.

acciones expiatorias, existe el peligro de que la intercesión degenere en una instancia de poder objetivamente eficaz, ya que en este contexto es familiar la figura del hombre diestro en las cosas divinas que con su palabra de salvación interviene en favor de los que han caído en maldición o encantamiento; esta palabra, al ser pronunciada por una persona dotada de poder, tiene un efecto automático, pero no cabe dirigida a una voluntad divina a la que se reconozca propiamente como suprema. Los límites entre esta intercesión demoníaca y la verdadera no se pueden clarificar mediante definiciones que se queden en lo externo; por eso sucede que ni siquiera las religiones explícitamente teístas están libres de confusiones imperceptibles; incluso en el Antiguo Testamento aparecen a veces bendiciones y plegarias que, tomadas aisladamente, no cuadran a primera vista con el tipo de oración que suele mantenerse con el Señor soberano del pueblo, rebosante de terrible majestad y santidad[37]. A pesar de todo, también en estos casos, en que el interés por el poder milagroso del intercesor amenaza la autenticidad de la actuación de oración, se mantiene el convencimiento de que incluso el más notable hombre de Dios está siempre sometido a la voluntad de la majestad divina y que, si su oración es escuchada, se trata exclusivamente de un don de la libre condescendencia de Dios; ese convencimiento se halla implícitamente por doquier en el relato y constituye el correctivo impalpable contra cualquier abuso. Por otro lado, la forma en que se habla de la intercesión de un Abrahán, un Moisés o un Samuel[38] deja entrever claramente que su acción se articula dentro de la obra salvadora de Dios con su pueblo, hasta el punto de que, tanto si su oración es escuchada como si no lo es, se realiza siempre el plan de Dios que gobierna la historia.

Pero no significa eso que quede la oración degradada a una manifestación trivial de la vida emocional del alma piadosa; al contrario, sigue representando *una verdadera interacción del hombre con Dios y de Dios con el hombre* en la que se lleva a efecto en todo su dinamismo vital el misterio de una verdadera comunión con la voluntad del Dios que todo lo ordena y controla. Se manifiesta en ella la lucha del hombre llamado e iluminado por Dios en busca de la voluntad divina aún no revelada; también puede la oración, basándose en la revelación ya conocida, presionar en orden a una nueva revelación del pensamiento divino, convencido el hombre de responder así a la intención más profunda del Dios que lo llama y de que, se escuche o se rechace su petición, se fortalecerán sus lazos con esta voluntad divina que, por suprema que sea, nunca actúa sin el hombre. Ahora bien, en la medida en que esta volun-

[37] 1 Re 13, 6; 2 Re 4, 16; 13, 17.
[38] Gn 18, 23ss; 20, 7; Ex 32, 11-14.32; 34, 8s; Nm 14, 13-19; 1 Sm 7, 8s; 12, 19.23; 15, 11.

tad se ha revelado como misericordia y gracia, y precisamente por eso, la plegaria de intercesión puede cogerle por la palabra en el preciso momento en que ella se acerca al hombre en forma de juicio; el verdadero poder del intercesor reside tan sólo en lo siguiente: atreverse, partiendo de una comprensión profunda de la voluntad divina revelada, a hacer valer su prerrogativa con la seguridad de quien tiene familiaridad con Dios y con el ímpetu que le proporciona su propio anhelo de que se realice plenamente la salvación divina. En este contexto el interés por la propia vida desaparece del horizonte hasta el punto de que se olvidan las fatigas y penalidades sufridas, e incluso se llega a ofrecer la propia existencia con tal de que se salve quien está amenazado por la ira de Dios. Abrahán discute con Dios para preservar la vida de los justos, Moisés aboga con su propia vida en defensa de la elección de su pueblo y Samuel, a pesar de haber conocido su ingratitud, intercede fielmente por los que están en el error. Cuando los historiadores del Israel antiguo nos narran esos casos nos están presentando *la intercesión como una entrega total del hombre a Dios, como una identificación con la voluntad divina que llega hasta la auto-renuncia,* a la que Dios reconoce, en respuesta, un valor expiatorio suficiente para la remoción de la culpa. Tampoco en esta ocasión es la expiación una obra que tenga su valor en sí misma; su sentido y eficacia le vienen de que, en el fondo, refleja la presencia de la voluntad divina en el alma humana. Por eso el Nuevo Testamento atribuye este tipo de plegaria a la acción del Espíritu Santo[39]. De ahí que Dios mismo exhorte a la intercesión y prometa escucharla[40]. Pero aun en los casos en que él rechaza la intercesión[41], lo que hace es poner de manifiesto que su meta más profunda —el cumplimiento del plan divino de salvación a pesar del pecado humano— será alcanzada, reafirmando así el derecho intrínseco que asiste al orante.

Si la elección divina se centra antes que nada en el pueblo es lógico que sea también éste el objeto principal de la intercesión. Lo cual no excluye, en absoluto, la posibilidad de *interceder por el individuo,* aunque éste pueda evidentemente disfrutar, por su parte, de una relación directa con Dios[42]. Igual que Abrahán y Moisés intercedieron por Abimelec y María, respectivamente[43], así también debieron de interceder por otros individuos los videntes y sacerdotes a quienes se pedía sus oraciones. La descripción que los historiadores israelitas hacen de la relación pastoral existente entre amplios círculos del pueblo y los *n^{e}bī'īm*

[39] Rom 15, 30; Flp 1, 19; Ef 6, 18s.
[40] Gn 20, 7; Job 42, 8.
[41] Ex 32, 32; y también 1 Sm 15, 11.
[42] Cf. pp. 242s y 244.
[43] Gn 20, 7; Nm 12, 13.

deja entrever que la práctica de la intercesión formaba parte de las exigencias que el individuo creía poder plantear a los hombres de Dios[44]. En este sentido, la conexión precisamente entre oración y taumaturgia deja descartado el elemento mágico, fácilmente atribuible a esta clase de relatos al dar por descontado que el milagro se debe a la intervención personal de Yahvé. Sólo en el caso de Elías se indica que el auxilio conseguido por vía de intercesión entraña la gracia del perdón divino[45]; pero, dada la propensión a ver en las calamidades externas la presencia de la mano castigadora de Dios, esa convicción debió de actuar también en los demás casos de salvación sensible.

El hecho de que la eficacia expiatoria de la intercesión estuviera por completo en función de la relación vital del intercesor con Dios en una entrega personal, *explica el alto valor que habrían de reconocerle los profetas.* Ya sus antepasados del período antiguo habían considerado cosa lógica, precisamente por estas exigencias interiores de la intercesión, buscar sus mejores intercesores entre los grandes paladines y representantes de la fe yahvista; del mismo modo los profetas, como personas admitidas a los consejos de Yahvé y mensajeros de Dios, aceptaron conscientemente la tarea de interceder. Así Amós intenta contener mediante su intercesión la ira amenazadora de Dios, hasta que una decisión contraria del mismo Dios se lo prohíbe[46]; Isaías recibe la petición de su rey para que ejerza ese ministerio en un momento crítico[47] y Jeremías puede tener a gala que siempre intercedió incluso por sus enemigos[48] —y de ello le son testigos indirectos el rey y los jefes militares—[49], hasta que Dios mismo le calla la boca[50]. Ezequiel, por su parte, aduce como característica genuina del auténtico profeta el enfrentamiento a Dios por defender a su pueblo[51] y espera que los demás dirigentes del pueblo acepten también este deber que les es propio[52] (de hecho, el que no cumplieran este deber lo considera él una de las causas de la inevitable catástrofe). A la vez se intuyen con toda claridad los límites de la intercesión: su eficacia expiatoria depende de la libre voluntad de perdón de Yahvé y no puede ser considerada más que como un medio al servicio de este perdón.

c) Ambas ideas, la del sacrificio expiatorio y la de la expiación por medio de la intercesión, aparecen maravillosamente unidas en los

[44] 1 Re 17, 20s; 2 Re 4, 33; 6, 17.
[45] 1 Re 17, 18.
[46] Am 7, 1-6.
[47] 2 Re 19, 4.
[48] Jr 15, 11.
[49] Jr 37, 3; 42, 2.
[50] Jr 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1.
[51] Ez 13, 5.
[52] Ez 22, 30.

pasajes donde el sufrimiento vicario del justo se presenta como el gran instrumento de la gracia que perdona los pecados, es decir, en *el siervo de Yahvé sufriente de Is 53* [53]. No es casual que el sacrificio de la vida por el que hace justos a muchos el siervo de Yahvé sea llamado *'āšām,* sacrificio de reparación; de la misma manera, la inserción de una liturgia penitencial comunitaria (53, 1-6) y la analogía del cordero —la víctima sacrificial más frecuente (53, 7)— nos sugieren el ambiente del sacrificio expiatorio. De este modo se reconoce importancia primordial a la gran idea de la autooblación vicaria, que en este sacrificio se hace viva realidad. El hecho de que este sacrificio haya de apropiárselo el individuo mediante la fe en su eficacia expiatoria querida por Dios entraña —a diferencia de lo que sucede en el sacrificio expiatorio cultual— un carácter personal, ya que presupone la unión, en una entrega consciente, con la persona del que se ha convertido en cordero sacrificial. El sacrificio realizado por el siervo de Dios encuentra su carácter del todo singular en ser una autoentrega consciente y voluntaria; lo cual se resalta aún más al implicar una acción de intercesión por los pecadores. Si ya antes la intercesión entrañaba la renuncia al propio derecho a la vida en favor de la causa divina, esta renuncia aparece ahora resaltada por la aceptación de toda una existencia plagada de desprecios y negaciones hasta el punto de soportar la muerte propia de un malhechor condenado por Dios; en otras palabras, por la aceptación de una existencia de absoluto incógnito en la que no hay lugar para ninguna manifestación de autoelogio y soberbia. Pero, como eso significa que se ha alcanzado la total identificación con la voluntad divina, esta intercesión tiene un efecto expiatorio para muchos, y se convierte en ese "trueque feliz" de *mūsār* y *šālōm,* de castigo y salvación, por el que los pecadores se hacen justos. Así, en el sufrimiento de su siervo encuentra Dios el medio de perdón en el que coinciden, en lo más profundo de su sentido, la eficacia expiatoria del sacrificio y de la intercesión, aunadas en un único efecto. Tenemos aquí en su forma más pura lo opuesto exactamente a todo método mecánico y mágico de purificación del pecado. Al mismo tiempo el perdón, por su conexión con la consumación final, entra al servicio de la instauración definitiva de la soberanía de Dios y es reconocido como su presupuesto esencial.

2. Igual que la remoción mágico-mecánica del pecado está reñida con el perdón en cuanto acto libre de Dios, *la concepción legalista de la culpa y del castigo* lo estrecha y reduce a algo externo. Desde el momento en que el castigo se concibe como compensación ajustada al delito, que siempre es posible eludir mediante obras voluntarias de superogación, el *perdón sólo puede entenderse como una reducción o remisión total del castigo.* Entonces la acción de Dios se ve atada a unos derechos de compensación, humanamente calculables y pierde su carácter personal; lo más importante del perdón no es ya que el Dios airado se vuelva hacia sus fieles de nuevo, sino que el hombre se vea libre de una sentencia punitiva. Y ni siquiera esta prueba de gracia puede verse en toda su absoluta seriedad, cuando se puede conseguir mediante unas obras meritorias. Tal es la situación más corriente entre las religiones de naciones civilizadas, desde la India hasta el Asia Menor, aun cuando no falten ciertos asomos de actitud personal [54].

a) No cabe duda de que en Israel el hecho de que las cláusulas de la alianza, con sus amenazas y promesas, se estimaron como una definición autoritaria de las exigencias divinas representó un punto de partida para que la valoración del perdón siguiera ese mismo sentido. Los momentos en que el pueblo se vio invadido por oleadas de influencias extranjeras —bien en la época de la cananeización tras la conquista, bien en la extranjerización sincretista bajo la dinastía de los Omridas y bajo la soberanía asiria, que coincidió con una exageración insana del culto en la religión yahvista— favorecieron una concepción materialista del perdón en el sentido de la remisión de un castigo merecido o de un trato entre dos aliados de igual categoría [55]. La confianza en la fidelidad de Yahvé a su alianza dio pie entonces a contar sin titubeos con la remisión del castigo, simplemente porque ello formaba parte de sus obligaciones como Dios de la alianza. Esto embotó el sentido de culpa y el de la naturaleza del perdón.

No hace falta decir que semejante actitud estaba en plena contradicción con el concepto de la fe yahvista y sólo pudo existir porque ésta se había oscurecido. Efectivamente, para el yahvista auténtico la alianza aparecía como el acto gracioso del Señor divino cuyo propósito apasionado era separar y santificar a su pueblo y que, por eso, estaba dispuesto a castigar con celo terrible cualquier infracción del orden nacional por él fundado. Esta realidad de la ira y de la santidad de Yahvé, experimentada en actos estremecedores de poder, había dado pruebas de su misericordia y justicia en una forma que no dejaba el menor resquicio de duda sobre la gravedad de las exigencias divinas y afirmaba claramente su absoluta libertad en infligir o suspender el castigo, sin que, por otra parte, sufriera menoscabo el convencimiento de que las líneas maestras de la retribución divina eran siempre las mismas. No hay aquí lugar para la facilona seguridad de pensar que Dios —ese Dios que en la revelación de su nombre se había llamado a sí mismo misericordioso y

[53] Cf. W. Zimmerli, Παῖς θεοῦ, ThWNT V, pp. 669ss. E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments,* 1953, pp. 97ss.

[54] Sobre esto véanse ejemplos más adelante.

[55] Cf. I, pp. 41ss.

generoso, paciente y rico en amor y fidelidad—[56] ejerciera "el perdón como oficio"; al contrario: al igual que en la interpretación de la culpa y del castigo se inculcó una y otra vez en el hombre el convencimiento de que se encontraba ante el Dios personal, la remisión del castigo se sentía también como *un acto libre del Señor divino* en el que se pone de manifiesto, siempre que se da, *el misterio de su acercamiento al hombre en un deseo de comunión con él.* De la misma manera que es imposible marcar a este Señor la medida de su castigo[57], resulta un dislate querer prever la forma de su perdón, por confiada que sea la esperanza de su realización. En cualquier caso —y también al ejercer su fidelidad y su justicia— él se manifiesta como el Señor soberano: tanto si deja a Abrahán volver impune de Egipto a pesar de su pecado, como si castiga su falta de fe pasando su herencia al hijo de Agar, con la consiguiente desilusión grave; tanto si confirma a Jacob su fraudulenta primogenitura, aunque a base de duras pruebas y humillaciones, como si salva de morir de hambre a los hermanos de José para convencerlos así de su pecado; tanto si rechaza el perdón implorado por Moisés —aunque mostrándose a la vez como el salvador de su pueblo que, en un maravilloso enredo, convierte el castigo en un medio de perdón—, como si libra a David, caído en grave culpa, de la perdición que lo amenaza a la vez que le hace saborear durante toda la vida los efectos terribles de su pecado. Por más que le guste al hombre explicarse la sabiduría y la justicia de la retribución divina recurriendo al principio de correspondencia[58] propio de la vida jurídica, no logra una ley rígida y formal de conducta divina, ya que la compleja realidad excede en cada momento sus obtusos cálculos y lo enfrenta con el carácter autónomo del tú divino, que salta con una rapidez sorprendente del castigo al perdón.

b) De todos modos, *este perdón implica* la mayoría de las veces una restauración de la felicidad externa —salud, honor o posesiones— o también un antídoto contra perjuicios externos infligidos por enemigos, contra las malas cosechas, la falta de hijos, la muerte temprana, etc.[59]. Es indudable que surge aquí el peligro de que la restauración de la gracia de Dios en una relación personal con el hombre se vea sustituida por los bienes materiales de la vida; si, a pesar de todo, no se llegó de hecho a distorsionar en este sentido preciso la idea de perdón, en parte se debió al *peculiar valor que atribuía Israel a los bienes terrenales,* como signos externos en los que se palpaba de forma viva e inmediata la ac-

[56] Ex 34, 6.
[57] Cf. pp. 423s.
[58] 2 Sm 12, 10, aún más exagerado en las ediciones ulteriores.
[59] 2 Sm 15, 25ss; 16, 10ss; Sal 25, 18; 38; 39, 9ss; 40, 12-14; 107, 17ss.

ción de Dios con sus siervos[60]. Gracias a que la mirada se desvía de la posesión o pérdida de tales bienes para centrarse directamente en el Señor divino y a que en ellos se experimenta su gobierno y su juicio, el perdón, aun cuando se detecta principalmente en la restauración de la situación terrenal, sigue siendo la manifestación de una gracia libre que devuelve al culpable a la anterior relación de servicio.

Pero hay que añadir, con todo, que *la realidad del perdón divino no se consideró indefectiblemente vinculada a la prueba de unas bendiciones terrenales.* La readmisión del pecador a la gracia divina, si bien es verdad que se esperaba que debía comportar un cambio en su suerte terrenal, no se consideraba idéntica a esto; el perdón de Dios tenía valor y sentido en sí mismo, tal como se advierte cada vez con mayor claridad en el hecho de que se pueda hablar de un perdón que, lejos de eliminar el castigo, lo acompaña. A esta idea responde el relato que se hace de la suerte de Jacob o de las pruebas a que se ve sometido David por su crimen contra Urías[61]. En la predicación de Isaías esta idea ha alcanzado mayor profundidad hasta convertirse en el convencimiento de que Dios sólo puede restablecer la comunión con el pecador por este medio, haciéndole vivir el abismo de su juicio, entremezclando al máximo en esta acción extrañamente paradójica castigo y perdón[62]. En opinión de Sofonías, son precisamente los desposeídos de todo bien terreno y que están maduros para la humildad los que experimentan la gracia del perdón divino[63]. Y el Deuteroisaías adopta un vocabulario nuevo al predicar que Dios se complace precisamente en aquellos que todo el mundo considera víctimas de un duro castigo, y les concede la fuerza necesaria para un acto de fe osado por el que demuestran ante todo el mundo ser ellos quienes tienen su sostén en el perdón amoroso de Dios[64]. De forma parecida, Ezequiel promete el perdón divino, y con él las fuerzas de una nueva vida a aquellos precisamente que creían sucumbir bajo el duro castigo del exilio[65]. Según la carta de Jeremías a los exiliados, Yahvé se deja encontrar por quienes se consideran arrojados no sólo del santuario, sino de su misma presencia[66]. Vemos claramente cómo ahora se abandona la unidad orgánica natural por la que la gracia divina guardaba correlación exacta con una existencia terrenal exuberante[67] —unidad que el Israel antiguo todavía mantuvo sin problemas—; la terrible

[60] Cf. pp. 349ss.
[61] 2 Sm 12, 13s; cf. además, Ex 34, 6; Nm 14, 8.
[62] Véase lo que se ha dicho sobre la fe en Isaías en pp. 282ss.
[63] Sof 3, 2.11ss.
[64] Cf. pp. 288s.
[65] Ez 18.
[66] Jr 29, 12-14.
[67] Cf. pp. 349s.

revelación del juez divino la sustituye por la unidad paradójica de juicio y gracia sólo concebible en la fe, unidad para la que únicamente cuando llegue el nuevo mundo de Dios, ya a las puertas, se podrá recuperar la armonía del orden natural.

La interpretación sacerdotal de la historia, en cambio, lejos de esa orientación escatológica y centrada más bien en la presencia salvadora de Dios en medio del pueblo de la alianza purificado, invita a que se acepte en la fe el don de la gracia divina, a pesar de que la existencia de la pequeña comunidad cultual se ve constantemente amenazada en medio del torbellino de la historia universal y, por consiguiente, tampoco en este caso se da la esperada coincidencia de agrado divino y éxito humano externo [68]. Al proclamar que la alianza eterna de Dios sigue en pie y que el sol del perdón divino todavía resplandece en una época que, a juzgar por las circunstancias externas, más bien habría que haber designado como tiempo de ira, el autor del escrito sacerdotal da un testimonio decisivo de que el perdón divino consiste en un tipo de salvación y felicidad que en el fondo nada tiene que ver con las condiciones de la vida terrenal.

De acuerdo con eso, la felicidad externa se enjuicia a la luz de un valor absoluto —la vocación de Israel a ser la comunidad de Dios— cuando se trata de la suerte del pueblo en su conjunto; sufre así una relativización [69] que luego se irá aplicando cada vez más también a la vida del individuo [70]. Ahora bien, una vez que *la comunión de voluntad con Dios se considera como el fin último* de todo deseo de salvación, la remoción de la culpa por medio del perdón se entenderá como una acción personal de Dios con el hombre que no se agota en la simple remisión del castigo, sino que incluye, como su contenido más importante, la readmisión en su comunión.

3. En los profetas es donde más claramente se manifiesta este estado de cosas, y ello se debe a que *contemplan el perdón cada vez más desde una perspectiva escatológica.* Al igual que en su predicación, forman pecado y culpa un fardo corporativo del género humano, que pide a gritos una purificación final y definitiva por medio del juicio y del castigo, así también conciben el perdón —con el que cuentan, como un acto concreto y definido de Dios, en todos los momentos decisivos de la historia [71]— principalmente como un acto final de Dios íntimamente vinculado al nacimiento del nuevo eón. Si se olvida esto, pueden inducir a error las expresiones que los profetas toman del vocabulario usual para referirse al

[68] Cf. I, p. 394.
[69] Cf. pp. 350ss.
[70] Cf. pp. 355ss y 359s.
[71] Am 7, 2s.5s; Is 1, 18; Jr 5, 1; 36, 3; Ez 18, 22.

perdón, en cuanto que designan *sobre todo un acto concreto bien definido en el tiempo y repetible.* Así pues, tanto que se presente el perdón como acto de borrar el registro de una culpa [72], como remoción o abolición de una carga [73], como encubrimiento de una culpa cuya acusación reclama venganza [74] o pasarla por alto [75], como redención de la esclavitud [76] o curación de una enfermedad mental [77], o que, sin mediar imagen alguna, se describa como indulgencia, como acción de perdonar, por medio de la raíz *slḥ* [78], en todos los casos hay originariamente una relación con la idea de que se remite en un momento determinado una culpa acumulada y se restablece la relación anterior, hasta que una nueva culpa vuelva a hacer necesario un nuevo perdón. Al dividirse así el perdón en actos separados, resultaba ya imposible que una determinada prueba de gracia divina de este tipo apareciera claramente como de importancia suprema y central. Cierto que se podía volver a respirar más tranquilo una vez que había borrado Yahvé con su perdón la culpa que pesaba sobre el pueblo, estableciendo de nuevo una auténtica relación con Dios. Se tenía, en efecto, una viva conciencia de la amenaza que suponía para la existencia nacional la ira divina, y por eso era tanto mayor el gozo con que se estaba dispuesto a recibir la prueba de su gracia en hechos palpables de salvación, que se convertían en ocasión de una amnistía general con la que los hombres imitaban la acción indulgente de Dios [79]. Así, poco a poco, *nōśē ʿāwōn,* "el que olvida el pecado", pudo convertirse en un epíteto fijo de Yahvé [80]. Pero aun cuando el perdón de los pecados se considerara parte importante de la gracia divina, se conjugaba a igual título con todos los demás bienes de salvación en los que se experimentaba con igual certeza la demostración de esa gracia, tanto los dones materiales de la bendición terrena como los bienes religiosos de la ley y la monarquía, de la guía sacerdotal y profética.

Esta equiparación del perdón con los demás bienes de salvación no tenía más remedio que resentirse en cuanto se viera en la culpa una

[72] *māḥāh* Is 43. 26; 44, 22; Jr 18, 23; Sal 51, 3.11; 109, 14; Neh 3, 37.
[73] Miq 7, 18; Sal 32, 1; 85, 3.
[74] Sal 32, 1; 85, 3; 103, 12; Is 38, 17; Neh 3, 37.
[75] Am 7, 8; 8, 2; Miq 7, 18.
[76] Is 44, 22 y la designación de Dios como el *gō'ēl* en Sal 103, 4 y en el Deuteroisaías.
[77] Os 14, 5; Is 1, 6; Jr 8, 22; 17, 14; Sal 103, 3; 107, 17.20.
[78] Am 7, 2; Jr 5, 1-7; 31, 34; 33, 8; 36, 3; Dt. 29, 19; 1 Re 8, 34.36.50; 2 Re 5, 18; 24, 4; Is 55, 7; Sal 25, 11; 103, 3, etc. Cf. además el completo estudio de la historia del concepto de J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im AT,* 1940.
[79] 1 Sm 11, 13; 14, 45.
[80] Ex 34, 6s; Nm 14, 18.

perdición de dimensiones terribles que amenazaba toda la existencia del hombre y lo empujaba hacia un juicio aniquilador. Entonces se reconoció en el perdón *el acto de auxilio fundamental,* sin el cual perdían su valor los demás bienes. Sin el perdón es impensable un cambio, de perdición a salvación, por el que Dios vuelva a atraerse a su pueblo. Por eso los profetas cuando describen la conversión contrita de su pueblo y los ruegos de éste para ser readmitido en la comunión con Dios nos lo presentan antes que nada implorando perdón [81], haciendo de éste la *conditio sine qua non* de la salvación, es más, el verdadero nervio de la nueva creación divina. En correspondencia, la promesa divina de salvación sitúa en primer plano el don del perdón [82], que constituye el umbral del nuevo eón, en el que la creación es devuelta a su estado original [83]. Pero aun en los casos en que el perdón no se menciona expresamente, como en las imágenes de salvación de Amós, de Isaías y de Sofonías, dada la gravedad que las expresiones proféticas sobre el juicio atribuyen al efecto destructor del pecado sobre la comunión con Dios, su presencia está implícita necesariamente. Quien quisiera ver en esa falta de mención explícita un argumento para demostrar que el perdón tiene en tales profetas una importancia secundaria, estaría dejándose llevar de un formalismo absurdo. Porque, de hecho, la salvación que ellos imaginan no se queda en mera restauración exterior, sino que entraña una nueva vuelta personal de Dios a su pueblo en la que va implícito el perdón. Y por eso resulta lógico que los epígonos del movimiento profético consideren la plena manifestación de la gracia divina unida con la remoción de los pecados, que separan al hombre de Dios, mediante el perdón divino conseguido a fuerza de penitencia y conversión [84].

La *importancia central* que para la salvación adquiere el perdón dentro del pensamiento profético sigue luego presente, aun cuando no se lo conecte tan estrechamente con la renovación escatológica. Así, dentro del *pensamiento sacerdotal* el perdón siguió teniendo importancia primordial como acto individual, en réplica al proceso por el que el gran día del juicio de Yahvé pasó a considerarse como su acción judicial permanente que asegura el orden por él establecido [85]. A pesar de todo, la creciente importancia del concepto de expiación para el culto en su

[81] Os 14, 3; Jr 3, 21ss; 14, 7.20s; 31, 18s.
[82] Os 14, 5; Jr 3, 22; 4, 1; 31, 20; Is 43, 25; 44, 22.
[83] Os 14, 5ss; Jr 31, 34; Is 53, 4s; Ez 36, 25ss; 15, 63.
[84] Zac 1, 3; Mal 3, 7; Is 59, 2s.15s.20; Zac 12, 10-13, 1; Jr 33, 8; 40, 20. A la vista de este hecho, es incomprensible que pueda hacerse la siguiente afirmación: "La revelación veterotestamentaria sólo ocasionalmente habla del perdón, y sin situarlo nunca en el centro de sus afirmaciones sobre la salvación" (L. Köhler, *op. cit.,* p. 209).
[85] Cf. I, p. 390.

totalidad apunta a un acto de perdón divino que, al proveer los medios de expiación, crea la condición necesaria para la continuación de la alianza, apareciendo así como la base de la comunidad de Dios. En esta misma línea, la predicación deuteronomista de una alianza eterna como idea central de su mensaje encuentra justificación en la creencia de que Dios, siempre dispuesto al perdón, llama al transgresor a acoger en espíritu de penitencia la gracia ofrecida, y subordina incluso el castigo más severo al objetivo de la conversión y del perdón que ella hace posible [86]. Y la historiografía deuteronomista no sólo habla de la indulgencia y del perdón de Dios constantemente renovados por amor de David [87], sino que ensalza además el templo como el memorial de la entrega graciosa de Yahvé a su pueblo, en el que éste puede acceder en todo momento, por medio de la oración confiada, al perdón de Yahvé [88]. Esencialmente, pues, la alianza es obra de la gracia amorosa de Dios, gracia que, precisamente porque conoce la naturaleza pecadora del pueblo, le ofrece a éste redención y salvación en forma de perdón.

4. a) La fe de la comunidad judía se caracteriza fundamentalmente por su marcada necesidad de perdón, al que considera el acto principal de auxilio para sus necesidades tanto interiores como exteriores. Donde con más nitidez se manifiesta este hecho es en los Salmos, en los cuales el ansia de Dios y de su salvación se concentra por completo en el perdón, cuya consecución se implora con humilde esperanza y a la vez con una confianza sin límites en la insondable misericordia divina [89]. Esta certeza creciente de salvación, que nace de una profunda desolación interior por la situación desesperada del hombre en presencia del Dios santo para convertirse en entrega confiada a la decisión de este mismo Dios que juzga para salvar, representa el eco de la predicación profética en la comunidad posexílica. Y mientras con mayor profundidad se comprendió el milagro del perdón, mayor fue la tensión hacia la redención definitiva por la que se destruiría para siempre el hechizo de la culpa y se haría realidad la salvación mesiánica.

Junto a esta tensión vital hacia el bien central de salvación empieza también a advertirse una marcada desviación hacia formas de concebir el perdón que antes se había logrado evitar. Se comprende menos *el puesto de la expiación sacrificial* dentro de la relación con el Señor divino; así nos lo demuestra, sobre todo, el hecho de que *se busquen nuevas segu-*

[86] Cf. los discursos introductorios del Deuteronomio y sobre todo Dt 30, junto con Lv 26, 40ss.
[87] 1 Re 11, 12s. 34s; 15, 4; 2 Re 8, 19; 20, 5s.
[88] 1 Re 8, 33ss.
[89] Cf. pp. 310s, donde puede encontrarse también una lista de las citas bíblicas más importantes.

ridades contra el efecto calamitoso de faltas cometidas por descuido. Las numerosas redacciones y adiciones de la Ley Sacerdotal delatan el empeño de estructurar y sistematizar los ritos sacerdotales de expiación. Junto a las muchas elaboraciones de menor importancia, la prueba más sobresaliente de estos esfuerzos la tenemos en el desarrollo del ritual antiguo para la purificación del santuario y de la comunidad hasta convertirlo en la solemnidad impresionante del gran Día de la Expiación de Lv 16. Hay que mencionar a su lado el esquema cultual del apéndice del Libro de Ezequiel[90]: con él el culto divino se reorganiza como algo curiosamente independiente a la luz del concepto de la expiación tal como ha sido establecido por Yahvé, que sirve de salvaguarda incluso contra los pecados futuros. Aun cuando se siga pensando que la raíz de la expiación está en la voluntad graciosa de Dios, el amontonamiento y la sistematización de ritos delatan una tendencia peligrosa a dotar los actos expiatorios de una mejor y más segura eficacia por el aumento del número y de la magnitud de las ofrendas cultuales, dando la impresión de que ya no basta lo verdaderamente decisivo de la expiación, o sea, la promesa divina. Por eso la profecía del posexilio se ve obligada a elevar su protesta contra quienes conciben el sacrificio como una obra humana valiosa para Dios[91]. Esta protesta alcanza tintes de disyuntiva cuando la acción cultual puede suponer una amenaza para la verdadera actitud del corazón. Tanto los profetas como algunos salmistas resaltan, frente a cualquier reglamentación de las acciones expiatorias cultuales, que lo importante es el derecho soberano de Dios a ejercer su perdón[92] porque éste puede infundir directamente en el corazón del individuo, mejor que cualquier precepto sacrificial, la certeza del perdón, y el rito no lo emplean más que para simbolizar el trato personal de Dios con el alma[93]. En tales voces se sigue repitiendo claramente la advertencia de que los sacrificios no pueden considerarse más que como signos y prendas de lo que tiene verdadera importancia, a saber, la actividad conciliadora de Dios.

Por otra parte, el hecho de que se reconociera eficacia expiatoria a toda clase de sacrificios contribuyó a eliminar los múltiples contenidos originarios del culto sacrificial y a reducirlo, todo él, al denominador común de la obediencia, en la misma línea que las demás pruebas de fidelidad a la Ley. En consecuencia, el don de la reconciliación ofrecido en el sacramento se independiza de la acción piadosa del hombre —la cual exige el reconocimiento divino— y se pierde la gran idea de la

[90] Ez 43-46.
[91] Mal 1, 10s; Sal 50, 7ss.
[92] Sal 40, 7s; 51, 18ss; 69, 31s y cf. además la polémica de Sal 50.
[93] Sal 51, 4.9.19; 119, 108; 141, 2.

intercesión en el sacrificio. De resultas de este proceso, el sacrificio queda equiparado a los demás actos de obediencia[94].

Es fácilmente comprensible que en tales circunstancias la idea del sufrimiento vicario del redentor sólo entrara en la mente de unos círculos reducidos. En la parábola de los pastores de Zac 11-13 siguen sonando las notas de Is 53, aun cuando las relaciones concretas entre ambos personajes sean más oscuras; en cambio, en la lamentación penitencial de Zac 12, 10ss vibra exactamente la misma cuerda que en Is 53, 1-6, de forma que también en su caso es lícito suponer como trasfondo la muerte expiatoria del pastor enviado por Dios. Y la parte final del Sal 22, que relaciona la victoria del reino de Dios con el sufrimiento del justo y su redención, demuestra aún con mayor claridad que, precisamente durante las duras persecuciones a que se vieron sometidos de cuando en cuando los círculos piadosos de la comunidad, no se echó en olvido el significado expiatorio del sufrimiento. Ciertamente, cuando, como fue el caso en el judaísmo tardío[95], se aplica esta idea de forma general al sufrimiento del hombre piadoso, se opera un cambio en el concepto en cuanto que el sufrimiento se considera como una obra de obediencia que Dios registra en el haber del justo, sin que se piense en la consiguiente conversión interior del pecador; ese sufrimiento-obediencia no puede dar seguridad al individuo mismo, ya que repercute sobre todo en bien del pueblo en su totalidad. A pesar de todo, parece que en esta época tardía pervivió también la otra idea más profunda del sufrimiento vicario del redentor[96].

b) Si el judaísmo enturbió el carácter de encuentro personal con Dios, propio del perdón, por causa de su nueva actitud frente al sacrificio expiatorio, lo mismo puede decirse de su *valoración de la intercesión.* El simple hecho de que la intercesión esté ahora vinculada al oficio de sumo sacerdote[97], el cual tiene acceso directo a Dios entre los servidores celestiales de Yahvé, indica que la autoridad personal del intercesor está ya subordinada a la del oficio. Ello se debe en parte a la idea de que el Dios trascendente es inaccesible a los hombres que no estén especialmente legitimados para ello. Lo mismo hay que decir del hecho de que la acción de interceder se transfiera a los ángeles: al igual que el pueblo tiene en Miguel un poderoso representante en el cielo, que hace

[94] Cf. consideraciones más amplias sobre este punto en I, pp. 152ss.
[95] 2 Mac 7, 37s; 4 Mac 6, 28; más pasajes en Bousset-Gressmann, *op. cit.*, p. 198.
[96] Así, J. Jeremias, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum. Deutsche Theologie* II, 1929, pp. 106ss. Pero véase también Bousset-Gressmann, *op. cit.*, p. 198.
[97] Zac 3, 7; Baba bathra 147b. Pero véase ya la intercesión de Nehemías en Neh 1, 6ss.

de portavoz suyo, los individuos piadosos cuentan en los siete ángeles especialmente designados[98], entre los cuales se menciona explícitamente el nombre de Rafael[99], con unos intercesores que cuidan de presentar sus oraciones a Dios. De la intervención intercesora de un ángel se puede esperar incluso que el malvado escape al juicio aniquilador de Dios[100].

Esta forma de concebir la intercesión como una operación del mundo trascendente la saca fuera del ámbito humano, puesto que al hombre ya no se le considera capaz de un trato directo con Dios. Pero en cierta medida se vuelve a la mentalidad anterior cuando, tras la destrucción del templo, se reconoce a los grandes rabinos la misma capacidad de intercesión que antes se atribuía al sumo sacerdote[101]. De todos modos, en los relatos referentes a estos poderosos hombres de oración hay rasgos claros de un efecto mágico y coercitivo[102] que asemejan la oración a la palabra hechicera, incapacitándola para que siga siendo medio de expresión de un trato confiado y fiel con Dios. Así, a pesar de su paralelismo aparente con la intercesión profética, esta actitud delata las diferencias que la alejan intrínsecamente de ese lenguaje del corazón, infantilmente realista y nacido a la vez del miedo y del temblor, que vive en la seguridad de la presencia del Dios santo.

c) Si la trascendencia de un Dios remoto hizo que el perdón quedara en una clara dependencia de la acción del hombre, las *categorías jurídicas* desde las que la piedad centrada en la ley contemplaba la actividad divina harían que el libre don del amor divino fuera diluyéndose por completo. Efectivamente, mientras más encorsetada se vio la justicia divina en el esquema de una teoría racional de la retribución, más unilateralmente fue concibiéndose el perdón como remisión de la pena y más inseparable se lo vinculó con la implantación de la felicidad en la vida terrena. Esto significa que desapareció la capacidad necesaria para digerir la paradójica coexistencia de castigo y perdón; sólo recurriendo a la presunción del castigo educativo era posible acoger positivamente el sufrimiento externo, como una demostración de gracia divina[103]. Había, naturalmente, una excepción, la del martirio, el cual tenía sentido pleno en cuanto que significaba acumular méritos sobrados.

Este perdón divino minimizado, al que se ha desprovisto de una joya más preciada —la libre concesión de la gracia—, ve luego totalmente os-

[98] Tob 12, 15.
[99] Tob 3, 16; 12, 15.
[100] Job 33, 23ss; Test Dn 6.
[101] Yoma 53b.
[102] Cf. F. Weber, *Jüdische Theologie*, 1897², pp. 299s, y más atrás, p. 264, nota 112.
[103] Cf. más atrás, p. 435.

curecida su gloria incomparable por causa del relieve que cobra la idea de mérito, en la cual llega a su cima el optimismo de la piedad legalista[104]. Una vez que pareció inalcanzable el ideal de una comunidad fiel a la ley, que habría merecido el advenimiento del nuevo mundo de Dios, se vuelve la mirada hacia los hombres piadosos del pasado para atribuir su situación de gracia ante Dios a su impoluta justicia legal y entender las promesas de que fueron objeto como recompensa por sus obras. Es especialmente instructiva, en este sentido, la valoración que se hace de Abrahán[105]: si ya desde época muy antigua la alianza de Dios con él había valido como razón importante de confianza en la salvación —motivo en el que de todos modos era la fidelidad del amor divino lo que predominaba[106]—, el judaísmo tardío ve en el Patriarca al gran santo y cumplidor de la ley, al hombre que anduvo ante Dios sin pecado, y ello le valió tal mérito, que bastó para asegurar la expiación a toda su posteridad[107]. Sobre todo por el sacrificio de Isaac logró Abrahán justos derechos a la recompensa divina[108]. Pero, además, y en clara oposición con el relato del *Génesis*[109], su fe se interpreta como una obra meritoria. Al igual que el mérito de Abrahán marca con su poder milagroso el curso de la historia de Israel y da a sus descendientes la seguridad de que sus oraciones serán escuchadas y de que serán salvados a la hora de la muerte y del juicio, así también los patriarcas son considerados los hombres justos por cuya causa fue creado el mundo[110] y por los que se revelará finalmente la gloria de Dios.

De forma parecida, también a los descendientes de Abrahán se les reconoce la posibilidad de expiar con sus méritos los propios pecados y los ajenos; las obras de amor, el estudio de la Torá y la limosna son sus medios de expiación, que tiene la misma importancia que el sacrificio; por tanto, verse privado de éste no ha de ser considerado cosa tan penosa[111].

Así, en el corazón mismo del deseo de salvación vuelve a revelársenos aquella desintegración interior de la fe judía que encontramos con-

[104] Cf. más atrás, pp. 346s.
[105] Cf. al respecto O. Schmitz, *Abraham im Spätjudentum und Urchristentum*, en *Aus Schrift und Geschichte, Schlatterfestschrift*, 1922, pp. 99ss.
[106] Miq 7, 20; Sal 105, 8s.42.
[107] Eclo 44, 19ss. Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*, I, pp. 117ss.
[108] 1 Mac 2, 52; de ahí la enorme popularidad de este motivo en la imaginería sinagogal, por ejemplo, en Dura-Europos y Bet-Alfa, cf. A. Reifenberg, *Denkmäler der jüdischen Antike*, 1937. figs. 40 y 47.
[109] Cf. H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, 1936, pp. 101s.
[110] Ap Bar 21, 24s.
[111] Cf. pp. 346s.

tinuamente en el marco de la relación del individuo con Dios. Conforme la justicia según la ley se va adueñando de la vida religiosa y haciendo que se evapore el mensaje del don libre de la gracia divina, la seguridad de salvación del individuo se ve metida en los peores apuros, hasta llegar a su desintegración final en la desorientación que caracteriza al IV libro de Esdras y al fariseo Pablo.

B. *Condiciones del perdón*

El perdón, al constituir una acción personal de Dios con el hombre para rehacer la comunión con él, no puede concebirse sin *una correspondencia personal del hombre a esa acción de su Dios.* Lo que sería posible en el caso de una purificación mágica o de una remisión jurídica del castigo, resulta impensable cuando se trata de la nueva donación del Dios al que el hombre ha ofendido. Por eso es consciente Israel en todo momento de que no basta con implorar el perdón y esperarlo, sino que además hay que humillarse ante Dios, confesar el propio pecado y querer seriamente apartarse del mismo. Tal es la conducta que se nos cuenta que adopta David frente a la exhortación de Natán a la penitencia, y lo mismo nos refiere un autor posterior con respecto a Ajab[112]. En la liturgia del día de ayuno, igual que en las leyes sacrificiales, la penitencia y la confesión de los pecados acompañan, como norma lógica, a la petición de perdón[113]; los salmos penitenciales —tanto los del individuo como los de la comunidad—, un género cuya antigüedad nadie pone ya en duda seriamente, nos confirman la misma práctica[114]. Las expresiones con que se describe esta conducta del hombre son múltiples: buscar a Yahvé (*bikkēš*)[115], preguntar por él (*drš*)[116], humillarse ante él (*niknaʿ*)[117], elevar el corazón a Yahvé (*hēkīn lēb ʾel-*)[118], ablandar el corazón (*rak lēbāb*)[119], confesar a Yahvé (*hōdāh ʾet-šēm Yhwh*)[120], sentir en lo más íntimo de uno (*hēšīb ʾel-libbō*)[121]. Y lo mismo se quiere significar con las acciones externas de llorar y lamentarse, ayunar, rasgarse las vestiduras, ceñirse el cilicio penitencial, dormir en el suelo, cubrirse

[112] 2 Sm 12; 1 Re 21, 27ss.
[113] Jl 2, 12-14; Lv 5, 5; 16, 21; Nm 5, 7, cf. 1 Sm 7, 5s; Job 42, 8
[114] Sal 25, 7; 32, 5; 38, 19; 41, 5; 51, 6ss; 65, 4; 130, 3s; Lam 3, 40ss.
[115] 2 Sm 12. 16; 21, 1; Os 5, 6.15; Sof 2, 3.
[116] Am 5, 4.6; Os 10, 12; Is 55, 6.
[117] 1 Re 21, 29; 2 Re 22, 19; Lv 26, 41; 2 Cr 7, 14; 12, 6s, etc.
[118] 1 Sm 7, 3.
[119] 2 Re 22, 19.
[120] 1 Re 8, 33.35.
[121] 1 Re 8, 47; Is 46, 8; Dt 4, 39.

de cenizas[122], etc. Los profetas denuncian con duras palabras el hecho de que tales prácticas se hallan vacías de espíritu y no pasan de un puro formalismo sin corazón[123]; también la liturgia sacerdotal advierte contra ese peligro[124]. En un sentido positivo, para formular la auténtica conversión a Dios se adoptan numerosas expresiones nuevas que la describen como una acción moral consciente (buscar el bien, odiar el mal y amar el bien[125], dejar de hacer el mal y aprender a hacer el bien[126], estar pronto a obedecer[127], enmendar actitudes y hechos[128]) o subrayan la necesidad de una nueva actitud interior (inclinar hacia Yahvé el corazón[129], hacerse uno un corazón nuevo[130], circuncidarse por Yahvé y quitarse el prepucio del corazón[131], poner en producción el barbecho[132]). En esta misma dirección apuntan ciertas frases metafóricas tomadas del lenguaje cultual: lavar el corazón del mal[133], lavarse y purificarse[134]. La abundancia de tales expresiones nos demuestra la fuerza extraordinaria con que Israel sentía la llamada a la apertura personal implicada en el perdón, y viene a confirmar desde otra perspectiva lo que ya dijimos sobre el carácter personal inherente al acto divino de perdonar.

Todos estos giros empleados para describir la actitud correcta del hombre frente a la acción salvadora de Dios están resumidos en el término pregnante *šūb*, volverse[135]. La metáfora era especialmente apropiada, ya que no sólo describe la conducta requerida como un acto real ("dar la vuelta"), garantizando así su fuerte impacto personal, sino que además incluye el aspecto negativo de abandonar la dirección anterior y el positivo de "volverse hacia", y en conexión con las preposiciones *min,*

[122] 2 Sm 12, 16; 1 Re 21, 27.
[123] Am 5, 5; Os 7, 14; Is 1, 10ss; 29, 13; 58, 5; Jr 14, 12.
[124] Jl 2, 12s.
[125] Am 5, 14s.
[126] Is 1, 17, cf. Sal 34, 15; 37, 27.
[127] Is 1, 19.
[128] Jr 7, 3; 36, 13.
[129] Jos 24, 23.
[130] Ez 18, 31.
[131] Jr 4, 4; igualmente, Dt 10, 16.
[132] Os 10, 12; Jr 4, 3.
[133] Jr 4, 14.
[134] Is 1, 16; cf. la descripción de la acción de Yahvé en los mismos términos en Ez 36, 25.
[135] Sobre esta palabra y su contenido semántico cf. la exhaustiva monografía de E. K. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im AT und im Judentum,* 1936. Además, William L. Holladay, *The Root Subh in the Old Testament with Particular Reference to it's Usages in Convenant Texts,* 1958. Sobre el concepto "conversión" desde el punto de vista de la historia de la tradición y de las formas, véase H. W. Wolff, *Das Thema "Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie,* ZThK 51 (1948) pp. 129ss.

'el y *l^e-* permitía traducir de forma condensada y a la vez inconfundible el rico contenido de las demás expresiones. En épocas anteriores aparece este término en contadas ocasiones[136]; en la predicación profética, sin embargo, se convertirá en una expresión intensamente socorrida. Los diversos matices de su uso nos sirven de pista para introducirnos en la concepción veterotestamentaria de la vuelta del hombre al Dios que perdona.

La idea de "vuelta" era ya corriente en Israel al comienzo de la época profética, como lo demuestra el hecho de que Amós la emplee con toda naturalidad al recordar los castigos sufridos por el pueblo en el pasado[137]: lo que Yahvé quería conseguir mediante el castigo era la "vuelta" de los dispersos a fin de poder restablecer la comunión rota. Pero la verdad es que ni Amós ni Isaías, que también la conoce, hacen un uso abundante de esta palabra en sus respectivas predicaciones porque, dada la inminencia del juicio y el endurecimiento del pueblo, la posibilidad de la conversión no podía ya lógicamente desempeñar un papel importante. El mismo nombre profético *š^e'ār yāšūb* insiste en la amenaza divina más que en la promesa de salvación, ya que marca unos límites rigurosos a la creencia de llegar a formar parte del resto que se salvará en la inminente catástrofe universal por el solo hecho de ser miembro del pueblo elegido. Una condición será necesaria: la conversión previa. Con ello quedaba sentenciada cualquier presunción de que el futuro del pueblo estaba asegurado. De los profetas más antiguos sólo en Oseas goza el concepto de conversión de una especial importancia[138]; pero también aquí predomina la desesperanza cuando el profeta afronta el presente, en cuyo marco atisba tan sólo decisiones fugaces y superficiales[139] que en realidad no ponen fin a la impenitencia del pasado[140]. Esto mismo nos explica que la única vez que invita a la conversión insista en la seriedad verdaderamente radical de la vuelta que ella implica[141]. Sólo cuando la insondable misericordia divina llegue a crear un ser nuevo, cabe la esperanza en una auténtica conversión que dé una respuesta adecuada al perdón de Dios[142].

Es curioso, en todo caso, que la conversión no llegue a ser tema de la predicación profética hasta Oseas y, después de él, sólo en Jeremías. Ello está en relación, sin duda, con el marcado relieve que estos dos profetas reconocen al tema del amor divino, que busca y solicita una respuesta de amor del hombre. Toda la pasión de la predicación profética recae, en este caso, sobre la vehemencia de la voluntad divina de salvación, de forma que el juicio aparece en definitiva como un *opus alienum* a Dios y como radicalmente diferente, por tanto, de la coerción del hado o de la acción del capricho ciego[143]. Ahora bien, en cuanto que esta idea de Dios coincide con una comprensión profunda del pecado, la victoria del amor divino se convierte en un problema que no deja ya tranquilo al espíritu del profeta y lo obliga a llevar la idea de la conversión hasta sus últimas consecuencias. En este sentido es Jeremías, guiado por la necesidad de su propia conversión, quien ha penetrado más en los intrincados vericuetos del hombre con sus deseos de conversión y con su actitud de rechazo. Al poner al descubierto los sutiles motivos ocultos del alma lograría desvanecer todo intento de justificarse con razones triviales frente a la acusación profética y, a la vez, presentar ante los ojos de su pueblo con la máxima plasticidad la inagotable riqueza de la misericordia divina. En su predicación sobre la conversión despliega toda la gama de significados del término *šūb* (abandono, vuelta, conversión interior y renovación) como si se tratara de los diferentes colores de un arco iris. Ello le servirá para enseñar a sus oyentes que la verdadera y radical exigencia del Señor consiste en que sus corazones se decidan por Dios. Por eso, aun cuando se dirige al pueblo, hace una llamada urgentísima al individuo, como lo demuestra el hecho de que de forma involuntaria intercale en los discursos dirigidos a la colectividad la palabra *'iš*, "cada cual"[144]. A veces afirma, por eso, que la finalidad de toda actividad profética consiste en exhortar a la conversión[145], pero se hallaba lejos de ver en ella una posibilidad permanente de salvación abierta al hombre en todo momento. Si es verdad que le complace afirmar la posibilidad de la conversión en razón de la naturaleza de Dios y dotarla de realidad mediante imágenes cautivantes[146], su idea de la necesidad del pecado le lleva a negar esa posibilidad por lo que toca al hombre. Por eso la inmensa mayoría de las veces en que se menciona la conversión es para negar su existencia en el pasado y en el presente, y su realización se dibuja siempre en tonos escatológicos[147]. Finalmente, *el misterio profundo de la verdadera conversión* se revela en que *es obra exclusivamente de Dios,* que crea ese corazón nuevo en el que la dureza interior queda

[136] Jos 24, 23; 1 Re 18, 37; 1 Sm 7, 3.
[137] Am 4, 6.8ss.11.
[138] Cf. G. Fohrer, *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea,* Th.Z. 11 (1955) pp. 161ss.
[139] Os 6, 1ss.
[140] Os 5, 4; 7, 10; 11, 4s.
[141] Os 10, 12.
[142] Os 14, 2ss, cf. 3, 5.

[143] Cf. I, pp. 230ss.
[144] Jr 25, 5; 26, 3; 36, 3.7.
[145] Jr 23, 14.22; 25, 4s; 26, 3; 35, 15; 36, 3.7.
[146] Jr 3, 21ss; 31, 18ss.
[147] 3, 19-4, 4; 31, 18-20; 24, 7.

superada por una apertura y disponibilidad obedientes [148], tal como lo ha experimentado el profeta en su propio ser y lo implora constantemente para sí mismo [149]. En contraste con el enunciado de esta misma idea en un tiempo anterior [150], ahora no se trata ya de una decisión histórica particular provocada por Dios, sino del acontecimiento escatológico del perdón por el que se consuma la salvación [151]. Ese acontecimiento, aun en su lado subjetivo, hunde sus raíces en la voluntad divina de perdón.

Donde más vigoroso eco encontró este mensaje fue en el Deuteroisaías, el cual también gozó de esa misma revelación de la naturaleza divina como amor. Ante la gracia generosa del perdón, que gana el corazón del siervo sordo y ciego por sus muestras arrolladoras de amor, desaparece casi por completo, al igual que en Oseas, el aspecto negativo de la conversión (el abandono del mal camino) para dejar sitio a la vuelta amorosa a Dios [152], un proceso que encuentra su clímax universal en la idea de un retorno de todos los pueblos [153]. El peligro de resbalar por ese camino hacia una beatitud puramente pasiva queda conjurado por el hecho de que los agraciados son llamados a servir y a dar testimonio de su Dios; y es solamente en la aceptación de este reto donde se ve verdaderamente si el hombre se ha dejado penetrar interiormente por la misericordia divina o si se empeña en excluirse de la salvación con su negativa [154]. Así pues, la salvación, si bien es verdad que no está condicionada al hecho de la conversión, tampoco puede concebirse, tal como demuestra Jesús en la parábola del mendigo, sin el debido traje de boda, es decir, sin la libre y consciente aceptación por parte del agraciado; el esfuerzo porque se pronuncie el sí de aceptación es el hilo misterioso que recorre el jubiloso mensaje de salvación de este profeta [155].

Para la idea israelita de conversión fue fundamental que la predicación profética hiciera hincapié en dos aspectos: por un lado la hacía depender de la gracia antecedente de Dios y enseñaba, por tanto, a concebir *el perdón como la acción libre de la majestad divina;* por otro, no menospreciaba la participación del hombre en la conversión, sino que resaltaba con toda intención el carácter total de la vuelta a Dios en ella

[148] Jr 24, 7; aunque no aparece la palabra *šubh,* es idéntico el contenido en 31, 31ss.
[149] Jr 15, 19; 17, 14.
[150] 1 Re 18, 37, donde Dios vuelve a atraerse el corazón del pueblo.
[151] Cf. pp. 452s.
[152] Is 44, 22; 43, 23; 53, 1-6; 55, 7, cf. 55, 3.6.
[153] Is 45, 22.
[154] Is 41, 9.26s; 42, 19; 43, 10.12.21; 44, 8.21.26; 45, 23-25; 48, 6.17ss.
[155] Cf. la forma como muchas veces se lanza el profeta a palabras de reprensión y penitencia: 42, 18ss; 43, 22ss; 45, 9ss; 48, 1ss.

implicada, definiendo *el perdón como una liberación en orden a la comunión personal,* muy por encima tanto de la purificación objetiva del pecado como de la remisión jurídica del castigo. El hecho de que los profetas insistieran con fuerza en ambos aspectos, a pesar de la tensión existente entre ellos, fue decisivo para la exigencia de conversión e influyó en la vida de la comunidad como una directriz práctica.

Porque luego, desde el momento en que *la enseñanza sacerdotal de la ley y la profecía de un Ezequiel* y de sus discípulos impulsaron a reconstruir la comunidad sobre la base de la ley, necesariamente quedó la conversión individual estrechamente vinculada a su cumplimiento. En Las circunstancias concretas de Babilonia y Jerusalén, en medio de un ambiente pagano y sin la protección ni el sostén de una política nacional, la conversión tuvo que demostrar su autenticidad por su carácter activo, cumpliendo todas las condiciones prácticas necesarias para la existencia continuada de una comunidad santa apartada cultualmente de la impureza pagana y con la solidaridad social necesaria para conjurar los peligros que la amenazaban. Con tal fin la formación en la ley era imprescindible, y Ezequiel no titubeó en introducir a los exiliados en esta disciplina de la voluntad, haciendo de los diferentes mandamientos otros tantos hitos de la conducta recta [156] y orientando la exigencia de conversión principalmente en el sentido de que era necesario *abandonar* todas las faltas odiosas a Dios, como la idolatría y los atentados contra la comunión moral con él [157]. Del mismo modo la instrucción popular deuteronomista y el Código Sacerdotal centran la conversión en el respeto a mandamientos, preceptos y normas [158], cuyo desprecio provocó todos los desastres del pasado, y cuya estricta observancia, por tanto, es esencial para demostrar la seriedad del nuevo cambio.

A pesar de todo, esto no significa que el carácter total de la conversión llegara a desintegrarse en una serie de acciones piadosas aisladas; se sigue teniendo una clara conciencia de que la nueva actitud interior constituye un todo orgánico, hasta el punto de que la mayoría de las veces se la expresa en términos totales y se habla de un abandonar los malos caminos, la impiedad, la infidelidad y los pecados [159], y se señalan como núcleo de la conversión un nuevo corazón y un nuevo espíritu o la circuncisión del corazón [160]. Tampoco es, sin embargo, la conducta humana la que provoca el perdón, porque todo lo que el hombre hace está envuelto y sostenido por la libre gracia divina que ha prometido transfor-

[156] Ez 18; 33, 10ss.
[157] Ez 14, 6; cf. 11, 18; 20, 7; 18, 21.27.30; 33, 14s.
[158] Dt 4, 3; 9s. 30, 2.10; 2 Re 17, 13; Lv 26, 40.43.
[159] 1 Re 8, 33.35.47; Ez *passim.*
[160] Ez 18, 31; Dt 10, 16.

mar el corazón [161] y a la que hay que implorar el don del perdón mediante oraciones acompañadas de la confesión de los pecados [162]. Es más, la conversión no excluye que haya que soportar nuevos castigos divinos [163]. Finalmente, la conversión sigue presentando frecuentemente el carácter de acontecimiento escatológico [164].

Relacionar la conversión con una conducta obediente a la ley no puede decirse que sea algo extraño a la predicación profética, aun cuando por la presión de su tarea histórica concreta *se desplacen un tanto los acentos*. De hecho incluso los profetas más antiguos, al invitar a la conversión, se refirieron a veces expresamente a los preceptos fundamentales de la ley, entre los cuales Jeremías llega a incluir los deberes cultuales [165]. Difícilmente puede afirmarse que se trate de un nuevo tipo de conversión [166] sólo porque se carguen más las tintas sobre los deberes concretos de la alianza, aun cuando pueda uno admitir que este proceso entraña unos *peligros claros*. Peligros que, de todos modos, sólo llegan a ser reales por la intervención de nuevos factores [167].

Entre estos factores hay que contar, en primer lugar, la *completa organización de toda la vida de piedad sobre la base de la ley,* que dificulta la vuelta directa a Dios, ya que toda la atención se desvía hacia una instancia intermedia e impersonal. En tales circunstancias faltar a la fidelidad a Dios se convierte en defección frente a la ley de Yahvé [168] y la conversión, lógicamente, se reduce a una vuelta a la ley [169], llegando a veces a ceñirse —en un caso extremo— exclusivamente a un solo acto cultual, como es la celebración de la fiesta de la Pascua, de acuerdo con lo preceptuado [170]. De todos modos tiene su importancia que en esta época sea posible una descripción de la conversión como la que encontramos en Jon 3, 8.10: precisamente, al aplicar la conversión a los paganos, este texto muestra una viva sensibilidad para el carácter de relación inmediata con Dios y el contenido ético presente en la respuesta a la llamada divina. Dentro del judaísmo buscar a Dios equivale a estudiar celosamente la ley [171]. Existe aquí el peligro de que la conversión pierda

[161] Ez 11, 19; 36, 26ss; Dt 30, 6.
[162] 1 Re 8, 33.35.47; Jue 10, 10; Lv 26, 40.
[163] Lv 26, 41.
[164] Dt 4, 30; 30, 2.10; Lv 26, 40ss; Ez 36, 25ss; 11, 19; 37, 24.
[165] Os 4, 1s; Is 1, 17; Jr 5s; cf. 6, 16ss.
[166] Así E.K. Dietrich, *op. cit.*, pp. 138, etc.
[167] Cf. E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum,* 1939. BWANT IV.27.
[168] 2 Cr 12, 1.
[169] Neh 9, 29.
[170] 2 Cr 30, 6.9.
[171] Sal 119, 2.10.

su punto vivo de referencia, que es el tú divino, y se falsifique al ser concebida como un medio que el hombre tiene en su mano para controlar la relación con Dios.

A este desarrollo contribuyó también *la articulación de la conversión dentro de la teoría judía de la retribución.* Así puede advertirse de forma especialmente clara en los discursos de los amigos de Job, los cuales recomiendan al gran atormentado la conversión como el medio imprescindible de apartar el castigo divino y recuperar la felicidad perdida [172]. De esta forma la conversión se presenta al egoísmo calculador como el método más seguro de escapar al castigo y a la calamidad; el hombre piadoso y, por tanto, sabio utiliza esta posibilidad siempre a su alcance y de esta forma es capaz de ganar a Dios. Aquí se ha perdido ya toda idea de la gracia divina que convierte. Esta misma articulación dentro de unos esquemas excesivamente humanos es lo que hace de la imagen de la conversión de las Crónicas algo tan convencional y falto de vida.

Finalmente, *la división de la comunidad judía en los partidos, enfrentados a muerte, de "piadosos" y de "impíos"* tenía que dificultar por necesidad una comprensión más profunda de lo que significa una vuelta penitente a Dios: cuando ni las desgracias ni las aflicciones podían ya conmover la seguridad orgullosa de que uno pertenecía al número de los piadosos, la conversión había de aparecer lógicamente como una cosa para los impíos, de la que los justos no tenían ya necesidad. Se explica así que la llamada de Malaquías a la conversión se encontrara con personas que preguntaban extrañadas de qué habían de convertirse [173]. Y es patente que la actitud orgullosa de muchos salmistas no deja cabida a la necesidad de su propia conversión [174].

Hay que tener en cuenta, de todos modos, que en los tiempos antiguos estos factores no eran suficientemente fuertes como para hacerse notar en la comunidad judía y que *coexisten con testimonios vivos de una conversión interior del corazón en la oración y en la confesión de los pecados.* La profecía posexílica no deja duda alguna sobre el hecho de que, por parte del hombre, es condición imprescindible para el perdón de los pecados un completo alejamiento del pecado y una vuelta sincera al Dios personal, y continúa la lucha en contra del formalismo externo y del particularismo mezquino [175]. Indudablemente, se admite también la posibilidad de una

[173] Job 8, 6s; 11, 15ss; 22, 20ss.
[173] Mal 3, 7.
[174] Sal 17; 18, 22ss; 26; 59, etc. cf. Is 58, 2s. En el judaísmo tardío son sobre todo los impíos y pecadores los que tienen necesidad de convertirse (Hen 50, 2.4; Sab 12, 10); en cambio, esa necesidad no existe para los piadosos patriarcas (Man 8; Eclo 14, 1s; Jub 35, 5s).
[175] Zac 1, 3-6, cf. 7, 7ss; Is 59, 20; Mal 2, 6; 3, 7; Jon 3, 8.10; Jl 2, 12s.

auténtica conversión por obra de la gracia divina [176], sigue resonando con fuerza la concepción universalista [177]. Dentro de la literatura oracional hay vigorosos salmos penitenciales, como el 32, 38, 51, 130 y 143, que se destacan de su entorno por la profundidad y pureza de la vuelta a Dios que testimonian. Y no sólo el hecho de que tales salmos existan, sino también su empleo como fórmulas favoritas de oración dan fe de la vitalidad que dentro de la comunidad de la ley tenía una concepción auténtica de la conversión.

Tampoco en *época tardía* faltan del todo testimonios de este tipo, aunque hay que decir que, por *haberse afincado plenamente el ideal legalista,* su vigor no es ya el de un principio [178]. Se advierte claramente que va privando orientar la conversión según la ley [179], de forma que el aspecto de vuelta directa a Dios pasa a un segundo plano aún más acentuado. Cierto que se sigue admitiendo todavía una conversión operada por Dios mismo, pero la idea del mérito confunde las cosas hasta tal punto que en el mejor de los casos se desemboca en una soteriología sinergética. Es decir, en la conversión lleva el hombre a cabo una obra que provoca la recompensa por parte de Dios; esto no sólo es un escudo contra el castigo divino hasta el momento de la retribución en el más allá: su fuerza expiatoria es tan grande que puede derogar una decisión judicial del mismo Dios e incluso un artículo de la Torá y convertir en méritos pecados deliberados [180]. No es de extrañar que incluso la redención del pueblo y la misma salvación del mundo se consideraran dependientes de ella, en cuanto que, dentro de un cálculo atomicista de los pecados y los méritos, la conversión de un solo individuo podía inclinar el fiel de la balanza del lado favorable. Hasta qué punto predomina en este contexto la idea de la obra humana nos lo demuestra el hecho de que se cuenten como medios de expiación el estudio de la Torá y el sufrimiento o la muerte, aun cuando no siempre degeneraran en prácticas penitenciales de autotortura, como las que se nos cuentan de Adán o de Eleazar ben Durdaia [181].

En este contexto la superioridad resultante del culto a la ley puede verse también en el hecho de que *se comprendiera cada vez menos el carácter total de la conversión*: la casuística de la enseñanza rabínica de la

[176] Job 33, 17.14ss; 36, 10.
[177] Jonás; Is 56, 6s.
[178] Así, sobre todo, Eclo; Dn 9, 14-19; 4, 24 y 4 Esd, y además Tob 3, 2s; 13, 6; 14, 6; Sal Salo 9, 6s; Ap Mois 25, 32; Oración de Manasés; Jub 1, 19ss; 5, 2.19; 36, 5.
[179] Así, por ejemplo, en Sib, Sab, Ap Bar y 4 Esd.
[180] Dietrich, *op. cit.,* pp. 407s.
[181] Vit. Ad. 5s; Aboda sara 17a.

ley la deja sin un fin único, y el hombre, al verse sobrecargado con un número incalculable de preceptos, cae inevitablemente en la tentación de hacer más fácil la exigencia radical, la de conversión, maniobrando con la ley [182]. Cierto que la seriedad de la conversión se acrecienta gracias a la idea de una retribución en el más allá: de ella depende no sólo la salvación temporal, sino también la eterna, y en el más allá ya no hay posibilidad de conversión; pero también en este aspecto se buscan *suavizaciones:* unos admitirán una oportunidad de conversión durante el juicio mesiánico, otros distinguirán entre los perfectamente justos y los verdaderos *ba'ᵃtē tᵉšūbāh,* los cuales se verán perdidos si no se convierten; y no faltarán, finalmente, quienes propugnen la existencia de una tercera clase, la de los mediocres, cuya balanza de méritos y pecados está equilibrada y para los que sólo se prevé una sentencia temporal. Aunque esta última idea no está documentada hasta época bastante tardía [183] y siempre tuvo sus contradictores, nos demuestra cuál era la dirección hacia la que se veía obligada a marchar la piedad legalista, si no quería sufrir la opresión de la radical exigencia de conversión profética. En tales circunstancias podrá ser de lo más severo el juicio sobre los paganos: para ellos no hay conversión, pues Dios los ha destinado al infierno, a excepción de los que se hagan prosélitos del judaísmo [184]. A pesar de todo, junto a esta mentalidad de cuando en cuando se manifiestan todavía ideas universalistas [185].

C. *Motivos del perdón*

1. La confianza con que el hombre piadoso israelita recurre al perdón de Dios se debe, primero y principalmente, al hecho de que la misma revelación divina le ha dado a conocer cuáles son las motivaciones de la conducta de Dios. La liberación de Egipto y la subsiguiente conclusión de la alianza le enseñan a reconocer un propósito divino de comunión con el hombre, en razón del cual Dios sigue extendiendo sus manos a sus elegidos aun por encima de sus faltas e infidelidades y los ayuda a luchar contra el pecado, a erradicar el mal y a volver a una mayor fidelidad. El papel que aquí desempeña *la misericordia de Dios, experimentada como disposición a socorrer, de acuerdo con el hecho de haber concluido una alianza,* lo hemos visto ya en otro lugar [186]. De esta *ḥesed* de Yahvé,

[182] Dietrich, op. cit., pp. 356s.
[183] En Aquiba y otros doctores.
[184] Dietrich, *op. cit.,* pp. 395ss.
[185] Sab 11, 23; 12, 20; Tob 13, 11; 14, 6; Test Seb 9. Por lo que se refiere a la conversión escatológica de los paganos, cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.,* III, 150; I, 362.
[186] Cf. I, pp. 213ss.

a la que el hombre puede entregarse confiado en cualquier apuro, forma parte también el perdón de las transgresiones, a fin de que éstas no destruyan la relación de alianza [187]. Por eso el relato de la travesía del desierto puede contar una y otra vez cómo Yahvé pasa de la ira a la gracia, porque mantiene con Israel una relación especial. De hecho, Dios mismo ofrece los medios con que expiar los fallos y, si bien es verdad que no los deja impunes, emplea el castigo para rehacer la relación de alianza. Precisamente por su conocimiento de esta orientación fundamental de la actitud divina, se atreve el israelita a implorar el perdón de su Dios. Hay que decir, además, que la confianza en este motivo de la conducta divina se mantuvo constante en todas las épocas de la historia de Israel [188].

Es el mismo motivo que parece justo suponer cuando se *apela a Dios como padre y pastor.* Efectivamente, Dios se convirtió en padre de su pueblo por la adopción implicada en la elección de Israel; y esa situación da a Dios derecho a exigir la obediencia de su hijo [189] y fundamenta la confianza filial en la actitud amorosa del padre [190], actitud de la que se mantiene, cada vez con mayor énfasis, que forma parte la concesión del perdón [191]. En este mismo sentido se habla del oficio de pastor, en virtud del cual Dios garantiza protección y ayuda a las "ovejas de su rebaño" a pesar de sus desviaciones, y no se permite a sí mismo alejarse de ellas para siempre [192].

Esta seguridad en la fidelidad de Dios a la alianza, que le lleva a perdonar los pecados, encuentra otra expresión en el recurso a *la promesa que Yahvé juró a los patriarcas* de multiplicar su descendencia y darles en posesión la tierra de Canaán. Al ampliarse así la línea de la alianza retrospectivamente [193], aparece con nueva luz la constancia con que Dios realiza su obra. La forma en que se mostró indulgente con los partriarcas, a pesar de las debilidades y fallos de éstos, se convierte en prototipo de su conducta con el pueblo y con los hombres piadosos. La promesa hecha a los patriarcas se considera garantía decisiva de que Dios se ha comprometido con el pueblo de su elección. Y su fidelidad a la palabra dada a aquellos antepasados es lo que da fuerzas a la fe, cuando ésta teme por la suerte del pueblo desobediente [194]. Es más, la época

[187] Nm 14, 18-20; Ex 32, 11ss; 34, 6s; 2 Sm 24, 14.17.
[188] Cf. Is 64, 9; Sal 25, 10s; 80; 103, 18; 106, 45; 111, 7-9, etc.
[189] Is 1, 4; 30, 1.9; Dt 14, 1; Is 45, 9-11; Mal 1.6; 2, 10.
[190] Ex 4, 22; Nm 11, 12; Dt 32, 6.18; Is 64, 7; Mal 3, 17.
[191] Dt 8, 5; Prov 3, 12; Os 11, 1s; Jr 3, 19; 31, 20.
[192] Sal 74, 1; 77, 21; 78, 52.71; 79, 13; 80, 2; 107, 41; Miq 4, 6ss; Sof 3, 13.19; Jr 31, 10; Ez 34, 12ss. 23; 37, 23s.
[193] Cf. I, pp. 45.
[194] Cf. las bendiciones del Génesis y la apelación al Dios de los padres: Ex 2, 24; 3, 6.15s; 4, 5; 32, 13; Jos 18, 3; 21, 44; 1 Re 18, 36s: 2 Re 13,

tardía considera que "el medio más eficaz para que el hombre vea escuchada su oración" [195] está en invocar la alianza de Dios con los patriarcas. Y es también este motivo de la fidelidad de Dios a la alianza lo que estimula al Deuteroisaías a consolar a los que desesperan del auxilio divino, asegurándoles que no ha dictado Yahvé un libelo de repudio contra su esposa Israel y que, todavía más, como "redentor" fiel sacará Dios a su pueblo de la esclavitud. Así pues, son múltiples los testimonios donde la voluntad divina de comunión revelada en la alianza aparece como el motivo primero del perdón, dotando de un rico contenido la fe en la fidelidad de Dios a la alianza.

De todos modos, hay que advertir que el hecho de que se invoque con confianza el compromiso contraído por el mismo Dios no prejuzga para nada su libertad de perdonar y castigar. No se presta ningún apoyo a la idea de que el hombre pueda coaccionar sus decisiones. Aun en los casos en que la conducta divina contradice las expectativas humanas, el israelita está dispuesto a resignarse y a aceptar, sin murmurar incluso, la suerte misteriosa del inocente, tal vez uno de sus notables, que muere como un delincuente. El vivo sentido de la majestad divina, junto con la confianza en su promesa de alianza, llevan al hombre a entregarse en las manos de Dios y a dejar que él decida [196].

Esta actitud se ve amenazada cuando la idea de la fidelidad de Dios a su alianza pasa a significar que la estrecha conexión que Dios estableció un día con su pueblo *pone en peligro la gloria de Dios,* si el pueblo es víctima de la acción aniquiladora de su ira. Esto expresa lo más que se puede decir sobre la elección como motivo de intervención divina: por encima del libre compromiso de Dios, que alimenta la confianza en su misericordia y fidelidad, se encuentra un motivo de perdón en su propia naturaleza, la cual quedaría maltratada y vencida si llegaran a triunfar los enemigos de Israel. Porque la desgracia de Israel representa una ignominia para el nombre de Dios y con la destrucción de Israel se exterminaría del mundo también el nombre de Yahvé [197]. Así se elevan a Dios oraciones para que, perdonando a Israel, dé a su propio nombre la gloria que el mundo entero le debe [198].

Está claro que *esta invocación de la gloria y del nombre de Dios contiene elementos de diferente valor.* Por un lado, expresa un vivo sen-

23; Dt 4, 31.37; 7, 8. 12; 8, 18; 9, 5.27; 13, 18; 29, 12: Ex 6, 3-5 (P); Lv 26, 42; Miq 7, 20; Sal 105, 9; Is 41, 8; 51, 2; 2 Cr 30, 6; Neh 9, 7.
[195] Bousset-Gressmann, *op. cit.,* p. 362, cf. las numerosos pasajes bíblicos citados *ibid.,* nota 1.
[196] 1 Sm 3, 18; 2 Sm 10, 12; 16, 10ss.
[197] Sal 74, 10.18; 83, 3.19; 92, 9s; 109, 27; 143, 11s; Jos 7, 9.
[198] Sal 138, 5; 115, 1.

tido del carácter absoluto de la voluntad soberana de Dios, que no permite que se atente contra ella, y de la inviolabilidad de su comunicación histórica a la humanidad, comunicación que, una vez realizada la revelación, no puede suspenderse o eliminarse sin que ello redunde en perjuicio del mismo Dios. Por otro lado, la excesivamente ingenua identificación de la existencia histórica del pueblo de Israel con la realización del concepto de reino de Dios entraña el peligro de confundir sin querer los intereses terrenos del pueblo con los propósitos de Dios en la revelación, atentando así contra la soberana libertad de su perdón. De hecho, mientras más se fue corrompiendo la idea israelita de Dios en otros aspectos por la infiltración de elementos paganos, más amenazante y fuerte se presentó ese peligro; de ello nos informa con todo su verismo la polémica profética. Sólo cuando el crisol del juicio purificó la idea de la gloria de Dios de falsas mezclas, pudo suscitar esa justificación teocéntrica del perdón que vemos utilizada en época más tardía.

2. Al fundamentar el perdón de los pecados en la misericordia divina Israel traduce especialmente su particular experiencia de Dios. En diferentes pasajes, con todo, se entremezcla con ella *el general sentir de la propensión de la divinidad a la indulgencia y el perdón.* Parte esta idea de la caducidad y brevedad de la vida de la criatura, en la idea de que las penas y calamidades de la existencia humana son razón suficiente para suscitar en Dios la compasión, que puede moverlo a la remisión del castigo [199]. Es más, como las aberraciones y fallos del hombre, en contra de los buenos propósitos, se deben en gran medida a su propia limitación terrena [200], una justicia que los castigue parece cruel e incompatible con la forma divina de pensar [201].

Esta concepción, que se remonta a todas luces a tiempos muy antiguos, delata una mentalidad que está en cierta contradicción con la idea, profundizada por los profetas, de que la triste suerte de la vida humana es testimonio de la ira divina, que castiga con justicia la actitud rebelde del hombre frente a Dios [202]. Ya vimos en otro lugar [203] cómo estas dos concepciones responden a dos diferentes maneras de afrontar la cuestión del pecado: una lo considera como una condición habitual; la otra, como una decisión que se traduce en un acto determinado. Ahora bien, como de hecho el pecado es ambas cosas a la vez, estas dos concepciones no

[199] 2 Sm 14, 14; Sal 103, 14-16; 78, 38s; 89, 47-49; 143, 2; 144, 3s; tal vez también 39, 5-7.12-14, aunque aquí el texto no es seguro. De época más tardía, Ecl 8, 6-8; Eclo 18, 8-12; Ap Bar 48, 12ss.

[200] Job 4, 17-21.

[201] Job 7, 1ss.17-21; 14, 1-6.

[202] Sal 90, 5-9; Is 40, 6ss; tal vez también Sal 39, 12, véase Duhm, *ad locum.*

[203] Cf. pp. 396s y 408s.

pueden contraponerse, sino que habrán de combinarse si se quiere expresar con acierto cuál es la situación real del hombre. Es esencial, por supuesto, que la convicción madura de la misericordia paternal de Dios, producto de la experiencia histórica de su revelación —convicción que aplica a la relación de Dios con la criatura en cuanto tal los mismos rasgos de la comunión establecida por él con el hombre en la historia— [204], no pierda nunca de vista la raíz de donde arranca y no se deje llevar por una autoconmiseración excesivamente humana para plantear al trato de Dios con su criatura exigencias que contradicen la condición verdaderamente desesperada del hombre cuando se halla ante el juicio divino. De lo contrario, se inicia por este camino una trivialización del pecado que tiende a ver en su implicación en la condición humana más el decreto del hado que la justa consecuencia de una decisión real en contra de la voluntad divina, convirtiéndolo en disculpa para el hombre y en razón para plantear exigencias a Dios. Esta concepción, al partir de la miseria de la humanidad como realidad aislada y no de la gloria eterna de Dios, acaba inevitablemente haciéndose una imagen de Dios a la medida, en la cual la misericordia que perdona representa una característica lógica y natural del Creador y conservador de la existencia. La historia de la fe en Dios nos demuestra constantemente que esa imagen de la divinidad está llamada a la desintegración bajo el peso de las vicisitudes excepcionales que se vayan presentando al hombre.

No cabe duda de que el poeta del libro de Job se mueve por la vía que postula este tipo de misericordia divina ajena a la historia e incondicional, que la razón inventa como el correlato necesario de la desgraciada realidad de la vida humana [205]. Así ocurre también en el Sal 103 y en otros pasajes emparentados, que son deudores de semejante concepción. Y, sin embargo, ésta no llega a imponerse realmente: el autor de Job acaba rechazando tajantemente la pretensión de imponer a Dios el deber de la conmiseración al hacer que todas las exigencias humanas callen ante *la realidad revelada* del Dios maravilloso y misterioso, por el cual cabe aceptar incluso el mundo con sus enigmas [206]. Y el salmista subraya el perdón de los pecados nacido de la insondable misericordia divina —que tan gloriosamente se ha puesto de manifiesto en la historia del pueblo elegido— con tal énfasis que su lamento por la caducidad del hombre no puede interpretarse como si adujera un nuevo motivo de perdón, sino

[204] Cf. I, p. 218.

[205] Por eso los pasajes correspondientes merecen el aplauso de todos los partidarios de una "teología natural", cf. por ejemplo, las consideraciones de B. Duhm sobre las "preciosas y atrevidas ideas" de Job 7, 21, en su *Hiob-Kommentar, ad locum.*

[206] Véanse pp. 484ss.

que sólo hace resaltar en toda su grandeza el amor paternal de Dios que se rebaja a una criatura tan miserable. Por eso aparece el carácter permanente de la gracia divina derramada sobre los miembros de la alianza como la superación definitiva de todo el pesimismo que puede imperar cuando la atención se centra en la fugacidad de la vida humana: el encuentro con este Dios gracioso y con su eterna misericordia hace que merezca la pena haber gozado de la vida.

De todos modos, esta actitud frente a la caducidad humana se diferencia claramente de la profética: enmarcado en el contexto del eterno designio divino sobre la humanidad, como una parte de su orden, que nunca deja que el hombre se olvide de su estado de dependencia y de que se halla en manos de la misericordia divina, el carácter caduco de la existencia deja de ser el aguijón que incita a cambiar esta creación imperfecta en un mundo perfecto de Dios, para convertirse en la condición humana de hecho que queda asumida en las relaciones del Creador con su criatura y cuya imperfección es arropada por la visión de la gracia divina presente. Al afirmarse así como un dato real la relación con Dios a la que, a pesar de su débil condición de criatura, ha accedido el hombre gracias a la conclusión de la alianza por parte de Dios, no cabe duda de que se da vigor a un propósito importante de la fe en la revelación. Pero, al mismo tiempo, está claro que lo único que contiene el peligro de caer en afirmaciones superficiales sobre la misericordia paternal de Dios es el que junto a esta idea se mantenga viva aquella otra que, partiendo de la caducidad humana, se asoma al abismo de la ira divina que ilumina con la luz de su rostro los pecados desconocidos y hace así que toda gloria humana pase sin dejar rastro, como la hierba del campo. En efecto, desde esta perspectiva no cabe reposar tranquilo en la experiencia presente de Dios, sino sólo refugiarse en la promesa de que un acto de perdón divino vencerá mediante una creación nueva incluso la inclinación al pecado inherente a la naturaleza humana e instaurará de ese modo una comunión plena con su criatura.

3. De aquí es, precisamente, de donde arranca el camino que llevaría a las afirmaciones más profundas sobre los motivos del perdón de Dios: *las que se refieren a su gloria y a su amor.* Tanto en un caso como en otro se salta de la acción de Dios a su naturaleza: en el de la gloria, el discurso sigue una vía más lógica y se apoya en los principios que se han podido reconocer a través de la acción divina anterior; en el amor, el argumento descansa en una convicción íntima sobre la fuerza más arrolladora de la naturaleza divina, con respecto a la cual no caben raciocinios de ningún tipo.

Las afirmaciones sobre la gloria divina ultrajada, que hay que restaurar por ella misma, están relacionadas con aquella concepción popular

de su amor fiel que ve en el perfecto cumplimiento de las obligaciones de la alianza la característica esencial del Dios de la alianza y que piensa, por tanto, que su gloria está en peligro cuando ese cumplimiento es dudoso o se expone a ataques y refutaciones por parte de los impíos[207]. El convencimiento de *que la conducta divina es constante y segura en sus objetivos* (convencimiento que opera ya aquí, junto con otras ideas marcadamente antropomórficas) alcanza con los profetas, a quienes gusta contraponer la fidelidad divina y la infidelidad humana, un desarrollo que domina toda su visión de la historia. Su confianza en que al final la soberanía de Dios llegará a implantarse a pesar de todos los obstáculos hunde sus raíces principalmente en la certeza de que Dios no puede ser infiel a sí mismo porque, a diferencia de los caprichosos dioses paganos, él tiene un plan de salvación y, al revelarlo, ha manifestado el propósito inconmovible de someter el mundo a sus designios. Esta certeza encuentra su expresión más impresionante en la teología de la historia de Isaías y en la manifestación que Dios hace de su gloria al sacar a Israel del exilio, en la obra del Deuteroisaías. Isaías atribuye la instauración del nuevo eón a la *kinh'āh* de Dios, a su celo, en el que se resume su propósito de afirmarse y demostrar su naturaleza[208]. Ezequiel reproduce la misma idea mediante las fórmulas "por mi (santo) nombre" o "para que sepáis que yo soy Yahvé". El milagro de santificar y renovar al pueblo repudiado no se lleva a cabo pensando sólo en Israel, sino para santificar el gran nombre de Dios[209], ultrajado ante los pueblos. Con una lógica sin fisuras, toda certeza de salvación viene a quedar así fundamentada en la fidelidad de Dios a sí mismo: en efecto, la idea de la alianza que Israel ha pisoteado tanto no puede ser ya motivo de esperanza, sino que más bien reafirmará la certeza de un juicio aniquilador[210]. Si todavía queda alguna esperanza, se debe exclusivamente a que la gloria de Dios exige que él santifique su nombre ante el mundo entero o, en otras palabras, a que su propósito de revelación[211] no puede capitular impotente ante la resistencia del hombre; su nombre ha de ser reconocido en su santidad venerada y ser adorado por una comunidad que se le entregue por entero. El susceptible orgullo nacional, que confunde la gloria de Dios y la gloria de Israel y desea su intervención para que vengue las burlas de los pueblos vecinos, queda bien diferenciado del propósito de afirmación de Dios mismo: no se trata del respeto debido a Israel, sino de *justificar las pretensiones de la revelación.* En este mismo

[207] Véase p. 470.
[208] Is 9, 6.
[209] Ez 36, 22s.
[210] Donde se resalta con más vigor es en las parábolas de Ez 16 y 23.
[211] Sobre la relación entre nombre y revelación, cf. pp. 48ss.

sentido el Deuteroisaías pregona la indeclinable voluntad de Dios de mantener su gloria y demostrar que, redimiendo a su repudiado pueblo, es él el único Dios frente a todos los ídolos fabricados por los hombres[212]. Este motivo de la misericordia divina con Israel se recoge también en las lamentaciones de la comunidad y de los individuos[213]: en ellas se justifica también el socorro de Dios, incluso en los casos de desgracia individual, por el propósito de mostrar su gloria ante el mundo entero.

Si en tales casos es la fuerza sobrenatural de la *autoafirmación de Dios* lo que asegura la implantación de su soberanía venciendo incluso el hechizo de la culpa, en el caso del amor es la fuerza sobrenatural de la *autocomunicación divina* lo que fundamenta esa misma certeza en una convicción interior. El propósito divino de comunión que se revela en la conclusión de la alianza aparece, precisamente por su exclusividad, como el milagro absolutamente imprevisible e insondable del amor y, por eso, la constancia con que Dios sigue asistiendo al pueblo elegido que se ha hecho culpable se manifiesta como el *triunfo de ese amor*. Ya en páginas anteriores dijimos cómo este mensaje es el que da su carácter peculiar a la predicación de Oseas y Jeremías y cómo es recogido y acuñado de forma particular en el libro de la Consolación del Deuteroisaías[214]. Se refiere en primer lugar, ciertamente, a la elección y salvación del pueblo en su totalidad; pero también da seguridad y esperanza al individuo, como demuestra el hecho de que la relación con Dios se defina ahora en términos de una entrega amorosa[215] por la que cada miembro del pueblo de la alianza se ve arrastrado en la corriente de amor que pretende impregnar toda la vida dentro de la alianza divina. Sólo a aquel que "conoce" a Yahvé de esta manera[216] se le manifiesta la riqueza toda de la revelación de amor que, si bien ya en el presente se muestra como capacidad de perdón al mantener la alianza a pesar de la infidelidad humana, no pondrá de manifiesto toda su fuerza milagrosa hasta que no llegue a crear de nuevo, mediante el castigo terrible de su ira, una comunidad en la que grandes y pequeños experimenten el perdón como una renovación interior tendente a instaurar una íntima comunión de amor con el Señor.

Esta fundamentación del perdón divino rompe con toda seguridad que provenga de un discurso racional y se adecua, precisamente por eso, al carácter de milagro irracional de la revelación, sólo asequible por la

[212] Is 42, 8; 48, 9.11; 52, 5s.
[213] Sal 79, 9; 102, 16; 138, 5; 57, 6.12.
[214] Cf. I, pp. 228ss.
[215] Cf. pp. 292ss.
[216] Cf. pp. 294s.

convicción interior de su verdad; de ahí también que Oseas explique el amor por la santidad de Dios, es decir, por el misterio de su naturaleza divina, señalando así los límites de nuestra comprensión. Eso es lo único que el hombre puede decir sobre el origen de esta fuente de vida

Hasta qué punto determinó el motivo del amor la fe en el perdón nos lo demuestra no sólo la inserción de la idea de *ḥesed,* cuyo sentido originario era la fidelidad exigida en el amor, en una manifestación espontánea, no obligada, de ese amor[217], sino también la relación de este amor de Dios con el individuo, tal como aparece en la literatura oracional[218]. Es más, la comunidad judía llega a considerar esta misericordia abismal de Yahvé como actitud general frente a toda la creación y a alabar, precisamente en los momentos de duras pruebas, la profundidad de su amor de elección a Israel[219]. De todos modos, la certeza directa del designio divino de amor encontró fuertes cortapisas en la progresiva rigidez que fue adquiriendo la idea de un Dios apartado en su lejana trascendencia en la que el ser divino vive exclusivamente por sí y para sí y sólo mantiene trato con el mundo terrenal a través de hipóstasis interpuestas; no fue capaz de imponerse con su vigor original frente a la concepción predominante del juez universal. Oseas y Jeremías conocen el amor sufriente de Dios, que pretende ganarse a su pueblo mediante una autooblación en la que implica también a sus mensajeros; a una última realización de esta idea se llega en el Siervo de Dios de Is 53; pero el monismo abstracto de la imagen judía de Dios, así como la subordinación de la soberana libertad de su misericordia a la Torá[220], se hacen impermeables a esta revelación, la más profunda, del concepto del amor divino.

VI. Pecado y mal[1]

1. Para Israel el pecado y el mal no están indisolublemente unidos. La concepción popular del mal como castigo de Dios y revelación de su ira[2] nunca llegó a una simbiosis sistemática tan perfecta que todo mal apareciera como castigo de un pecado. Había la suficiente falta de prejuicios como para ver en muchos tipos diferentes de desgracias fenómenos

[217] Cf. I, p. 216.
[218] Cf. I, p. 234.
[219] Cf. I, pp. 218s y 234s.
[220] Cf. F. Weber, *op. cit.,* pp. 157ss.
[1] Cf. J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Postbiblical Judaisme,* 1955.
[2] Véase al respecto I, pp. 236s.

concomitantes de la naturaleza del universo que sería vano discutir y ante los que sólo cabía inclinarse humildemente, suponiendo que frente al corto entendimiento del hombre llevaba siempre razón la grandeza misteriosa de Dios. Por otra parte, el predominio del sentido colectivo de la existencia, que encontraba su verificación en la vida de la comunidad nacional, impedía que se suscitaran exigencias individuales de una atención especial al ámbito reducido de la propia vida[3]. Se explica así que el sufrimiento individual no ponga en dificultades la fe en la providencia universal de Dios, mientras que una grave desgracia nacional induce fácilmente a poner en duda la justicia divina[4].

En esta situación espiritual no se advertirá cambio sensible hasta la época de Jeremías[5]. El hecho de que se problematice la prosperidad de los impíos presupone la pretensión de que también en el caso del individuo la configuración de la vida debe atenerse a los principios de una retribución justa[6]. Eso mismo manifiesta el que en dos ocasiones nos encontremos con el refrán que se refiere al absurdo de la actitud colectiva popular ("Comieron los padres agraces, y sufrieron los hijos dentera"[7]) nos demuestra la gran insatisfacción y fuerte reacción frente al concepto del mal vigente hasta el momento. Es a la vez significativo, por lo que respecta a la actitud espiritual de la piedad del Antiguo Testamento, que sus principales representantes ni siquiera intentaran resolver esas nuevas y atormentadoras cuestiones mediante una conciliación teórica de la sabia providencia de Dios con la misteriosa realidad del mundo, creando eso que la cosmovisión platónico-estoica cultivó como un punto fundamental de su doctrina sobre la providencia: una teodicea[8].

Jeremías relega decididamente a un lugar secundario estos problemas para centrarse en los sufrimientos y tareas que se imponen en medio de la agitada situación presente a un mensajero de Dios (12, 1ss); es en ellos donde ha de acreditarse a sí mismo si quiere seguir siendo la boca de Dios, lo que él considera que representa en último término el contenido supremo de la vida, que sobrepasa a cualquier otra cosa (15, 10-21). Por otra parte, ante el final inminente del tiempo presente y el nuevo orden de cosas prometido por Dios, todas esas preocupaciones tenían que aparecer como secundarias (31, 29s). Si en el caso de Jeremías la visión

[3] Cf. pp. 180 y 240ss.
[4] Véase p. 243.
[5] Véase pp. 249s.
[6] Jr 12, 1ss.
[7] Jr 31, 29; Ez 18, 2.
[8] Lo que sigue continúa mis anteriores reflexiones sobre la cuestión en el artículo *Vorsehungsglaube und Theodizee im AT*, en *Procksch-Festschrift*, 1934, pp. 60ss.

de la gran destrucción y de la nueva edificación llevadas a cabo por Yahvé, y en cuyo centro se halla implicado el profeta mismo, hace que las preguntas se acallen, Ezequiel, partiendo de la misma situación, emplea las exigencias de retribución individual de su época como arma certera para rebatir los ataques en contra del gobierno divino y alentar una nueva comprensión de las intenciones de Yahvé. La porfía orgullosa frente al anuncio de la caída de Jerusalén esgrimiendo el argumento de que la ciudad santa o, al menos los habitantes piadosos de la misma, merecían un trato de privilegio, es totalmente rechazada por el profeta; dentro del justo juicio de Dios tiene tan poca cabida una transferencia de la culpa —contra la que ellos se rebelaban— como una transferencia de la justicia; pero, a pesar de todo, Dios va a hacer en este caso una excepción salvando a toda una serie de personas, no porque éstas tengan derecho a ello, sino para presentarlas a los desterrados como prueba viviente de que la ciudad estaba madura para el juicio, es decir, como tajante e irónica defensa de la libertad del juicio del Señor (14, 12ss). Los escépticos cínicos intentan ridiculizar la enseñanza profética de la culpabilidad de todo el pueblo ante Yahvé, pretextando que en tal caso se castiga en los inocentes los pecados de sus padres (18, 2). Por su parte, los hombres piadosos, desesperados bajo el peso terrible de la enorme culpa nacional, no atisban más que la muerte como castigo y han perdido las energías suficientes para seguir viviendo (33, 10). A unos y a otros trata el profeta de enfrentarlos con la oferta de gracia que les hace su Dios: este Dios no se complace en la muerte del impío, sino en que se convierta y viva (18, 23.32; 33, 11).

Efectivamente, ahí está el axioma a cuya luz hay que leer las afirmaciones, tan frecuentemente tergiversadas, de Ez 18 y 33, 10ss: aquí el juicio divino queda referido con toda claridad y todo vigor a la decisión personal del individuo y se niega cualquier transferencia de la culpa del padre al hijo; pero no se trata de construir una nueva teoría que pueda explicar la conducta divina en todos los casos, sino de iluminar la situación real de un momento en crisis religiosa y de *proporcionar fuerzas para un nuevo compromiso vital*[9]. Ezequiel no niega una conexión de la propia suerte con el pecado de los padres; la cosa era más que patente en la situación de los exiliados, y en otros pasajes el profeta habla con la mayor naturalidad de la retribución colectiva que afecta a todos los

[9] Con esto nos apartamos de la interpretación escatológica, que defienden Bertholet y Herrmann, y nos sentimos obligados a dar la razón, entre otros, a J. Köberle, que ve aquí una retribución divina siempre en acción. Por lo demás, los párrafos que siguen dan cuenta de hasta qué punto disentimos también de estos últimos exegetas y nos acercamos a los primeros. Cf. además W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, 1959, pp. 143ss.

miembros del pueblo (20; 21, 3.9; 16 y 23). Lo que él discute es que sea ésa la última palabra de Dios y que esté justificada la queja de 33,10 ("Por nuestros pecados nos vamos consumiendo, ¿cómo podremos seguir con vida?"), presentando como contrapartida el deseo divino de salvar y bendecir a todos aquellos que se dejen llamar al acto de obediencia moral. Al cargar el profeta todo el acento sobre el hecho de que la voluntad abandone a Dios o se vuelva hacia él —actitud en la que se resume toda la vida—, revela que al Señor lo que le interesa no es una suma calculable de obras, sino una relación personal de servicio y fidelidad. Aun cuando el estilo sea pedante y la severidad legalista del tono recuerde a veces los tratados jurídicos, ninguna de las dos cosas deben hacernos olvidar que no se trata aquí de una teoría teológica, sino de uno de los primeros anuncios de salvación el cual sabe hablar, tanto a los que se burlan como a los que desesperan, de un Dios que es algo más que una justicia que castiga inexorablemente, que es también una misericordia que justifica. Este anuncio ofrece al individuo la posibilidad de *salirse de la solidaridad natural de las generaciones en el pecado y decidirse personalmente por el divino Señor,* el mismo Señor de la magna visión de los huesos de Ez 37, donde promete a los desesperados de muerte (37, 11) la fuerza divina de resucitar a una vida nueva.

Elude así Ezequiel el camino del raciocinio vano, que cree poder superar las crisis de fe elaborando sabias teorías sobre la conducta divina; en su lugar, presenta a sus contemporáneos la llamada por la que Dios los convoca a un nuevo y valeroso comportamiento en su servicio. De todos modos, la teoría de la retribución individual constituye al molde mental en el que se vuelca el convencimiento de que este servicio no será vano. Como se señala para una época que tiene sus límites fijados por la consumación escatológica universal, precedida del juicio de purificación (20, 35ss. 38; 13, 9; 34, 22), de hecho ese servicio sólo encuentra su sentido pleno en cuanto prepara al pueblo para la salvación final de Yahvé [10].

2. Resulta, por tanto, insostenible la acusación tantas veces hecha a Ezequiel de ser él, al formular una teoría abstracta de la retribución, el culpable de que el judaísmo cayera en una interpretación dogmática e irreal del universo. Por supuesto que hay ciertas aproximaciones en ese sentido, pero son mucho más indirectas de lo que cumúnmente se cree y, desde luego, no justifican por sí solas la característica reinterpretación de frases lapidarias de Ezequiel realizada por la dogmática del judaísmo tardío. Para ello tuvo que intervenir un nuevo elemento, que hay que ver en el progresivo predominio de la visión sacerdotal del

[10] Aquí reside la verdad de la interpretación escatológica de las secciones correspondientes.

cosmos y de la vida después del exilio. Cuanto más completamente se fue sometiendo la historia a la soberanía divina revelada en la ley, con más vigor se fueron centrando el pensamiento y los esfuerzos religiosos en configurar obedientemente el presente de acuerdo con la norma de las leyes eternas del reino de Dios, y tanto menos fue posible que la vida piadosa se distinguiera por una actitud expresamente escatológica. Ahora bien, esta nueva forma de vibrar la sensibilidad religiosa provocó la urgente necesidad de que el presente apareciera como un producto de la providencia divina, y eso también —y especialmente— en la vida del individuo. Con tal fin adquirió importancia enorme la antigua creencia en la retribución que hablaba de la felicidad del hombre piadoso y de las desgracias del impío, porque sólo ella parecía asegurar la realidad del Dios vivo como poder moral que rige el universo. De hecho esta creencia ofreció una explicación esquemática y racional del universo, que satisfacía las exigencias de la mentalidad moral educada en la ley. No es de extrañar, por tanto, que se convirtiera en el principio central e irrenunciable de la fe en Dios, en verdadero dogma, cuya puesta en duda representaba un ataque al mismo nervio vital de la piedad [11]. Y mientras mayor fue la carga para la comunidad judía y más peligrosa la amenaza para su seguridad en Dios, como consecuencia de la presión exterior y de la división interior, con mayor celo acudió el pensamiento religioso a este dogma para crearse una posición segura desde la que poder rechazar y rebatir cualquier duda sobre la providencia divina. Así fue como apareció en el judaísmo el afán por una verdadera y propia teodicea. Los efectos de tal esfuerzo pueden advertirse con claridad en más de una dirección. Por lo que se refiere a la fe en Dios, la justicia salutífera se ve desplazada por la distribución imparcial de premios y castigos de acuerdo con la norma de la ley, por *la justicia distributiva,* que representa un estrechamiento lamentable del horizonte. En cuanto a la concepción de la historia, no se soporta ya la antigua tradición, con su reverencia hacia la majestad insondable de Dios, y se la racionaliza introduciendo en ella una retribución mecánica tal como puede demostrarnos con especial claridad una comparación de las Crónicas con los libros de los Reyes. Con respecto a la esperanza de salvación, donde la consumación futura se transformó poco a poco en un estado ideal logrado mediante el esfuerzo humano, vuelve a ocupar un lugar destacado la soberanía universal de Israel con abundancia de bienes naturales y materiales como prueba especialmente palpable de una retribución justa [12].

[11] Sobre todo en los Proverbios (1, 19.31ss; 2, 21s; 3, 33ss, etc.), en muchos salmos (37; 39; 49; 73; 128) y en los discursos de los amigos de Job.

[12] Is 66, 12; Zac 9, 11-11, 3; 12, 1ss; 14, 1ss; Abd 15ss; Dn 2, 44; 4, 14ss; 7, 27.

En lo que se refiere a la vida de oración, sobre todo los llamados salmos de inocencia[13], que de la imparcial retribución divina hacen motivo de que sea escuchada la oración, delatan el influjo perjudicial que sobre la vida de piedad ejerció el cálculo de obras meritorias y recompensas. Pero conviene resaltar que la justificación del comportamiento divino mediante el dogma de la retribución no llegó a convencer precisamente en el terreno donde más falta hacía, o sea, en el caso de las desgracias inexplicablemente duras de hombres piadosos. Aun cuando muchas dudas podían acallarse recurriendo a los conceptos de prueba y educación, de una compensación final o de una bendición más cierta para los hijos, tales consuelos se veían refutados por la severidad de la aflicción y surgía, entonces, la fuerte tentación de deducir de esa suerte inexplicable del vecino la existencia de una culpa, tal como se describe de forma prototípica en el libro de Job y parece darse también en muchos Salmos[14]. Tales experiencias debían someter a los verdaderamente piadosos a las más serias tentaciones e inducirlos a que se apartaran del todo de Dios. Pero, precisamente en esta situación, la fuerza de la auténtica fe en Dios se demostró en la forma cómo supo descubrir la poca consistencia de los intentos humanos por buscar una justificación a Dios, rechazó las muletas de una teodicea y buscó respuesta al problema de la fe no en sabias teorías, sino en Dios mismo.

3. Este salto desde el dios de la abstracción intelectual al Dios vivo de la revelación se llevó a cabo en tres direcciones: en primer lugar, mediante una *adhesión consciente al anuncio profético del Dios que viene*[15]. Si la actitud auténticamente escatológica sólo pudo mantenerse en unos círculos pequeños, fue precisamente en estos círculos donde se conservó y aplicó a la propia vida el mensaje del Deuteroisaías sobre el sufrimiento vicario del Siervo de Dios. La perícopa del Deuterozacarías[16] sobre el sufrimiento vicario del buen pastor demuestra que seguía viva la idea de que precisamente los más allegados a Dios sólo mediante grandes sufrimientos llegaban a ser instrumentos aptos en manos de Dios para la construcción de su reino; pero, además, estas gentes se atreven a considerar su propio sufrimiento desde la perspectiva de la consumación escatológica, como sucede en el Sal 22, cuya conclusión (vv. 23-32) interpreta el sufrimiento, prescindiendo por completo del esquema de la retribución, como piedra fundamental para la implantación plena del

[13] Sal 17 26; 59, etc; cf. Neh 5, 19; 13, 14.22.31.

[14] Sal 7, 4ss; 35, 11. 19; 41, 7s; 69, 5.22; 70, 3s, etc.

[15] Cf. al respecto lo que ya se ha dicho en pp. 114, 353ss y en I, pp. 313ss.

[16] Zac 11, 4-14; 13, 7-9; 12, 10ss. Cf. al respecto O. Procksch, *Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil*, 1916, pp. 107ss.

reino de Dios. El hecho de que el sufrimiento de sus fieles sea para Dios el instrumento más eficaz en orden a instaurar su soberanía sobre la humanidad da a este poeta, incluso en medio de la noche de su aflicción, el profundo consuelo que le ayuda a superar el abandono de Dios y le proporciona la respuesta satisfactoria para sus paralizantes dudas sobre el sentido del sufrimiento.

Si en este caso fue la visión del Dios que venía lo que privó de sentido a la teodicea, para otras personas en crisis lo que rompió las ataduras de las teorías humanas fue *el refugiarse en la experiencia directa de la presencia divina.* El autor del Sal 73 nos describe de la forma más cautivante cómo su experiencia diaria le hace sufrir al mostrarse en contradicción con la afirmación de una retribución divina justa, y cómo se afana en buscar solución a tan atormentador enigma (73, 16). Pero, a pesar de todas sus cavilaciones, ningún proyecto de teodicea podía satisfacerle. Del error de querer someter a cálculo la retribución divina llega, por fin, a liberarse por un camino totalmente distinto, a saber, porque gracias a una iluminación directa divina[17] se abrieron los ojos para ver dónde residía realmente el milagro de la verdadera comunión con Dios: no en los dones terrenales, por grandes y preciosos que éstos puedan ser, sino en la revelación personal del Dios incomprensiblemente grande como fidelidad sustentante y comunicación de una vida sobrenatural por la que incluso el vivir humano más miserable exteriormente adquiere un valor intrínseco incomparable que no se ve afectado ni siquiera por la muerte. Frente a esa preciosa posesión la, al parecer, incomprensible felicidad de los impíos quedaba reducida a una nada engañosa, sobre todo si el terror ante la muerte les hace sentirse al final totalmente olvidados de Dios. Tras esta verificación, el salmista vuelve a arrojarse en los brazos de su Dios en un verdadero grito de júbilo, seguro de haber encontrado solución al enigma de la vida; una solución muy por encima de todos los artificios de la razón.

A esta experiencia de la presencia de Dios como el verdadero e indestructible contenido de la vida sólo pueden equipararse la confesión de Jeremías (Jr 15, 15-21) y el canto de acción de gracias del Sal 16[18]. Efectivamente, en estos textos podemos ver la prueba de que siempre existieron en Israel hombres que encontraron fuera del callejón sin salida de la teodicea un camino hacia Dios, y aseguraron así un puesto principal, inexpugnable frente a las pretensiones de cualquier otra ayuda equívoca, a la verdadera fe como experiencia directa de la realidad.

[17] Así hay que interpretar, con toda certeza, el sentido del v. 17; cf. p. 517.

[18] Los diálogos del libro de Job (Job 3-21) lo intentan sin conseguirlo Sal 17, 15 y 63, 4 por lo menos se acercan más.

La tercera protesta contra el intento de construir una teodicea sobre la base de una teoría racional de la retribución se apoyó en *la fe en Dios como Creador*. El testimonio clásico en este sentido es Job 38-41[19]. Lo que aquí se propone como respuesta a la cuestión, tratada hasta el momento con tanta pasión, de la providencia justa de Dios, no ofrece una solución racional (como, por otra parte, no podía por menos de ser tras los enconados ataques de Job contra los intentos de teodicea de sus amigos). El salto del mundo moral a la creación y al poder, a la grandeza y la sabiduría de Dios visibles en ella no implica un argumento evidente para el reconocimiento de una razón cósmica que, tanto en la naturaleza como en la vida humana, lo haya dispuesto todo para la consecución de unos fines racionales, aun cuando fuera en una forma quizá no siempre accesible a los cálculos del hombre. Con manifiesta intención se mencionan, más bien, aquellas obras de la creación que dan fe de que su Creador es el ser incomprensiblemente milagroso, cuyo gobierno no puede encorsetarse en un sistema de fines racionales: la estructura maravillosa del cosmos, con sus misteriosas fuerzas de un poder terrible de bendición y destrucción, es algo cuya administración no puede ser prevista por cálculos utilitaristas humanos; los animales salvajes, cuya naturaleza y cuyos instintos escapan a toda consideración racional, responden, sin embargo, clarísimamente a la complacencia divina. Pero este cuadro quedaría falsificado si no se advirtiera que con él se pretende algo más que pregonar el carácter maravillosamente incomprensible del designio universal de Dios, que hace que los que preguntan se tapen la boca y se postren en el polvo[20]. La libertad del Creador, en la que se insiste con tanto vigor, no es capricho cruel ni burla maliciosa que sólo hace enfrentar al hombre con el sentimiento de su propia nada[21], sino que entraña una misteriosa relación interior del Creador con su criatura en virtud de la cual el hombre se siente atañido y movido en lo más profundo de su ser por el gobierno de Dios, aunque no lo entienda. A través de

[19] Podemos pasar por alto aquí la cuestión de si tenemos en estos capítulos la solución al problema de Job pretendida originariamente por el autor o si los diálogos no apuntan en una dirección diferente. Para lo que a nosotros nos interesa, la cosa no tiene una importancia inmediata.

[20] El primero en llamar expresamente la atención sobre esto ha sido, desde luego, R. Otto (*Das Heilige*, 1936[28-29], pp. 97ss), aunque ya B. Duhm había apuntado en esta dirección en su comentario. Cf. W. Vischer, *Hiob, ein Zeuge Jesu Christi*, 1934. También M. Sekine señala el sentido positivo de la fe en la creación dentro del libro de Job, aunque con el concepto de nueva creación, que presenta a Job como "al hombre primitivo restaurado", parece que introduce una idea extraña (*Schöpfung und Erlösung im Buch Hiob, Eissfeldt-Festschrift*, 1958, pp. 213ss).

[21] Así lo ve la concepción india de la naturaleza, y frecuentemente también la moderna.

todo este cuadro pueden observarse tonalidades de gozosa adoración y admiración[22] que sólo se explican porque, dentro de lo misterioso, el hombre adivina y presiente algo de infinito valor en lo que él mismo está incluido en cuanto obra del mismo Creador. Esta convicción interior de un poder creador que, por ser el absolutamente milagroso, es capaz de persuadir al hombre de sus derechos soberanos y acallar todas las preguntas nacidas de la duda, constituye el contenido verdadero y propio de los discursos de Dios y la refutación contundente de toda teodicea racional. Con esto sólo puede compararse el cambio que se opera en el alma del cantor del Sal 139, donde una actitud de temerosa huida del Dios ineludible da paso a la veneración de su sabiduría y solicitud, y la relación del hombre con su Creador, basada en la creación misma, le crea el convencimiento de un nuevo tipo de pertenencia a Dios (vv. 13ss).

Pero hay una cosa que no puede perderse de vista en todo esto; a saber: que se exige una condición previa para que el hombre pueda llegar a sintonizar con esta melodía maravillosa de las obras de la creación. Esta condición es la palabra del Creador a su criatura. Que Dios mismo hable y facilite al hombre la recta comprensión de los milagros de su creación no es cosa que se pueda dar por descontada, y menos en la literatura sapiencial, a la que por supuesto pertenece Job. Explicar la inserción de unos discursos de Dios como un simple recurso literario para subrayar la lección del libro significaría una trivialización inadmisible de la obra. Hay que decir, más bien, que es parte esencial de la satisfacción de Job el que le sea permitido ver a Dios y se vea honrado con su conversación (42, 5s). Por tanto, el autor no concibe la interpretación de la creación que él presenta como una idea al alcance de cualquier persona a la vista de la belleza y grandeza de la naturaleza; dentro de ella, por el contrario, es fundamental el hecho de que el Creador no permanece mudo, sino que habla a su criatura. Ahora bien, eso significa que el enigma del sufrimiento sólo puede superarse partiendo de la categoría de la revelación, es decir, desde la perspectiva de lo absolutamente milagroso e indeducible, y no desde la razón humana. Se infiere de aquí que es intrínsecamente imposible toda teodicea; *incluso el concepto de creación es una afirmación de fe* que sólo es posible porque antes el Creador ha hablado. Y lo que ese concepto revela no es un orden universal racional, que podría estar al alcance de las luces de cualquiera, sino una confrontación directa con el Dios milagroso y misterioso, de cuyos recónditos abismos forma parte también el dolor. Por ese Dios puede aceptarse el mundo con sus enigmas todos, incluido el sufrimiento; porque gracias

[22] "Entusiasmo" lo llama Duhm con poca exactitud.

a su palabra sale de su escondite y entra en una positiva relación moral con su criatura. Y aun cuando siga estando rodeado de milagro y misterio, al ofrecerse para una relación de comunión hace que la criatura pueda captar y comprender ambas cosas como bienes de infinito valor y capaces de acallar todas las ansias.

Por tanto, estos capítulos del libro de Job, que tan premeditadamente parecen apartarse del depósito religioso peculiar de Israel, de hecho apuntan, como a su trasfondo insoslayable aunque no explícito, a la historia de revelación del pueblo de la alianza. Pues solamente Israel conoce al Creador que se revela en la palabra, y al que es imposible conocer a través del mundo, porque él no es un demiurgo ni la causa primera dentro de la serie de los procesos naturales, como los dioses-artífices de los paganos, ni tampoco la razón última de ser del humano, como en la filosofía estoico-platónica, sino el Señor soberano del mundo que realiza la creación como un acto de decisión, absolutamente libre, de su voluntad, sujeta únicamente a su propia norma interna. La palabra de revelación por la que él se acerca al hombre se remonta más lejos y se funda, en último término, en aquella otra palabra que, en cuanto palabra de creación, llamó al mundo de la nada al ser. De esta forma, Gn 1 aparece como la razón última de las afirmaciones del libro de Job, las cuales, a su vez, como un dedo premonitor, advierten del peligro de falsear el relato de la creación viendo en él la intención de presentar una inteligencia racional cósmica inmanente a la razón humana. Aun cuando en este relato los propósitos racionales y la planificación del cosmos tengan un papel muy diferente del que se les reconoce en Job, y delaten un sentido del mundo y de la vida muy distinto[23], no son esas cosas un puente por el que llegue el hombre a la idea de un Creador, sino que ellas mismas son deudoras de la fe en el Señor absoluto del universo. Su señorío se condensa precisamente en el milagro absoluto de la palabra de creación, por el cual el mundo es sacado de la nada. Tanto en Job como en Génesis las afirmaciones sobre el Creador testimonian una teología de los orígenes cualitativamente distinta de la idea deísta de la *causa prima;* porque conciben la relación del Creador con la creación en forma de una *creatio ex nihilo,* algo que no debe entenderse solamente como una decisión inicial, sino también como una intervención divina directa y constante de configuración y control del mundo. En ambos textos es total la oposición a una cosmovisión que, partiendo de la armonía del cosmos asequible al espíritu humano, concluya el carácter racional de las leyes que lo rigen y la perfección de su legislador. Y por eso mismo es decidido también en ambos casos el rechazo de una teodicea que, intentando aparentemente justificar al Señor del universo, en realidad lo rebaja al mismo nivel de este mundo y lo convierte en objeto de reconocimiento racional.

[23] Cf. p. 164.

Desde esta perspectiva se consigue iluminar también correctamente el hecho que aparece a veces en el judaísmo tardío de que la idea de alianza se extienda a las relaciones de Dios con el universo. Ya en el Deuteroisaías las relaciones del Creador con sus criaturas se mueven en la espera de la alianza, en cuanto que el comportamiento del Príncipe universal es descrito como "justicia" de Yahvé, es decir, en los términos propios de la alianza, que son la misericordia, la fidelidad y la asistencia[24]. Al entregar precisamente a su pueblo el siervo de Dios como mediador de alianza[25] y garantizarle la salvación perfecta en forma de alianza[26], hace que su luz resplandezca sobre los pueblos de la tierra, y los convence para que se sometan voluntariamente al nuevo orden divino[27], a la vez que produce la renovación y transfiguración del cosmos[28].

Lo que aparece en el Deuteroisaías bañado por completo en luz escatológica, muestra una fuerte referencia al presente en los himnos de alabanza al reinado de Yahvé[29]; en ellos tanto los pueblos como la naturaleza entera aparecen dominados por la justicia divina, y en general se establece una estrecha relación entre el gobierno de Dios en la naturaleza y en el mundo del hombre[30]. Se comprende así que la creación por sí misma se entienda como la base de una relación de comunión, en cuanto que la fidelidad divina a la alianza (*ḥesed*) vincula al Creador con la criatura en forma de misericordia de alcance universal[31]. Todas estas afirmaciones revelan una visión sinóptica de creación e historia: la confianza en las pruebas históricas que Yahvé ha dado de ser él el verdadero Dios se ve reforzada y apoyada por la visualización de su grandeza y de su poder creador. Pero, una vez más, si esto es posible, no se debe a un trasplante optimista de la regularidad y del carácter finalista de la naturaleza a la historia, con el fin de rescatar su teleología, sino porque se reconoce en Dios a aquél cuya palabra creadora llamó a la existencia a la naturaleza como una totalidad apta para albergar en su

[24] Is 42, 6; 45, 8.24; 51, 5s. Cf. la alianza de Dios con la humanidad o con la tierra en Gn 9, 9ss.13.
[25] Is 42, 6; 49, 8.
[26] Is 54, 10; 55, 3; 61, 8.
[27] Is 42, 1-4; 45, 22; 49, 6; 51, 5; 55, 3-5.
[28] Is 40, 3s; 41, 18ss; 43, 19ss; 55, 13; 60, 13.19s.
[29] Sal 93; 96; 97; 99.
[30] Sal 65, 5ss; 89A; 135, 6s; 136, 4ss; 146, 6s; 147; 148; cf. Jr 33, 19-26.
[31] Cf. I, pp. 218s y además G. von Rad, *Das theologische Problem des alttest. Schöpfungsglaubens,* BZAW 66, pp. 138ss.

seno la vida personal y que en ese orden natural se da a conocer como el mismo que pretende ser en la historia, o sea, el Señor soberano.

La lucha contra el intento de construir una teodicea sobre la base de la fe en la creación se llevaría a cabo una vez más, y con una lógica rigurosa en la ocasión, por el autor del librito *Qohelet* (el Eclesiastés). Frente a la autosuficiencia de la doctrina sapiencial, que en época helenística, reanimada por el trato con la filosofía griega, intenta inmiscuirse en los designios divinos y dar solución a los enigmas del mundo [32]. Qohelet se encara con los sabios no obstante su familiaridad con ellos y a pesar, incluso, de formar parte de sus propios círculos (12, 9). Con raciocinios diferentes va exponiendo sus objeciones contra las pretensiones de supremacía de la sabiduría para destruir su falso nimbo y enfrentarla con las limitaciones insalvables que le ha marcado quien es superior a cualquier sabio. Pues también la sabiduría lleva el estigma de todo lo terrenal, consistente en no poseer en sí mismo ni poder transmitir ningún valor absoluto, apareciendo su vanidad en cuanto se le mide con el fin supremo. El conocimiento de esta situación nace del hecho de haber profundizado en el poder creador de Dios, cuya libertad absoluta se traduce en la predestinación, imprevisible para el hombre (6, 10; 9, 1), sin que se trate por eso de un hado impersonal, sino de una conducta personal que como tal se ha revelado al hombre. No cabe duda de que el Eclesiastés ha modelado su concepción de la vida a base del relato de la creación del Génesis [33] y por eso sabe que el Creador todo lo hizo bien y en el momento oportuno, y que ha metido la eternidad en el corazón del hombre, uniéndose así íntimamente a él. Eso explica por qué puede ensalzarse la alegría como el don más precioso del Creador [34], por qué la sabiduría, con sus limitaciones, es reconocida como un gran bien [35] y por qué puede exhortar a la fidelidad [36]. Es probable que a este sabio le fuera ya imposible acceder a toda la riqueza de la vida de fe veterotestamentaria, pero su doctrina sigue siendo fruto auténtico de la concepción de Dios propia del Antiguo Testamento y se muestra fiel guardián de esta singularidad divina, imposible de ser absorbida por ningún sistema humano. Pues "todo lo que Dios hace permanece para siempre" y "Dios lo ha hecho así para que se sienta temor en su presencia" (3, 14).

Ninguno de estos tres caminos, nacidos de una fe alimentada en la

[32] Prov 8, 1ss; Sab 7, 14.17ss; 8, 8; 9, 16ss, cf. R. Gordis, *Koheleth, The Man and his World,* Nueva York, 1951, el cual, desde luego, exagera la heterodoxia del Eclesiastés.

[33] Esto ha sido demostrado con detalle por Hertzberg en su comentario (*Der Prediger übersetzt und erklärt,* 1932, pp. 37ss).

[34] 2, 24; 3, 1-8.22; 8, 15; 9, 7; 10, 19; 11, 9.

[35] 2, 13s.26; 4, 13 7, 4s.11s; 9, 16ss, etc.

[36] 9, 10; 11, 6.

abundancia de la revelación veterotestamentaria y tendentes a afrontar el reto planteado por el enigma del sufrimiento, fue capaz de indicar la dirección acertada a la piedad judía. En ella, de acuerdo con la restricción de los actos graciosos de Dios por la norma de la ley [37], siguió prevaleciendo el intento de construir una teodicea con ayuda de la teoría de la retribución, y por eso llegó inevitablemente a emplear todos los artificios de este método humano de justificar a Dios con el fin de reducir las dificultades insolubles de la situación presente del mundo a un equilibrio armónico comprensible para la razón humana. Pero en realidad, lejos de alcanzar este equilibrio, lo que tal intento consiguió fue cargar el problema sobre las mentes reflexivas y hacer que nunca fuera posible el reposo en la búsqueda martirizante de una solución.

El libro IV de Esdras es el documento más elocuente de este desconcierto sin tregua. Ciertamente, las respuestas de fe basadas en la realidad del Dios revelado pudieron seguir teniendo efecto en la tranquilidad de unos círculos reducidos; pero la victoria potencial en ellas encerrada sólo pudo llegar a convertirse en efectiva heredad de la fe de la comunidad cuando la realidad del amor de Dios entró en la vida del hombre con fuerza tan arrolladora que fue capaz de traspasar los muros del legalismo y de crear la certeza de una comunión con Dios que abarcaba el pasado, el presente y el futuro y frente a la cual perdía todo su poder fatal el enigma del sufrimiento. Sólo en la comunidad del Nuevo Testamento la certeza del reino de Dios que viene, en razón de la victoria de Jesús, y la seguridad de la comunión con el Señor glorificado, en el que todo el cosmos tiene su origen y sentido, son tan firmes y de alcance tan total que la cuestión del mal presente en el mundo pierde importancia para dar paso a la confianza gozosa que piensa que "los sufrimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria que va a revelarse en nosotros" (Rom 8, 18).

[37] Cf. más atrás, pp. 437s.

XXIV

INDESTRUCTIBILIDAD DE LA COMUNION DEL INDIVIDUO CON DIOS

(LA INMORTALIDAD) [1]

1. Las reflexiones hechas en otro lugar sobre el mundo de los muertos y las creencias relativas a los mismos[2] han dejado en claro el estrecho parentesco que existe en este punto entre la mentalidad israelita y la babilónica, así como la separación que media entre el país de los muertos y el mundo de los vivos en el que Yahvé quiere reinar. Aunque se piensa que el poder absoluto de Yahvé se extiende hasta el *še'ol*, la muerte no deja de sentirse como limitación definitiva, que excluye no sólo de la vida terrenal, sino también del goce de comunión con Dios. Ahora bien, el juicio que la muerte merece para la religión veterotestamentaria no se agota en esta actitud al parecer totalmente negativa de la fe israelita frente a la realidad de la muerte. Prescindiendo del cambio de mentalidad que se detecta en el ámbito mismo de los escritos veterotestamentarios, pueden captarse ya en el Israel antiguo algunos puntos que dan a la actitud del israelita frente a la muerte un tono diferente del que

[1] Cf. sobre el tema de este capítulo A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, 2 vols. 1902. J. Lindblom, *Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im NT*, 1914. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, 1926. Y además L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im AT und im antiken Orient*, 1926. G. Quell, *Die Auffassung des Todes in Israel*, 1925. E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946. A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglaube* I, 1944 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, T. XLIX, 3, pp. 1-206). O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im AT*, 1951, R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, 1956. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* II, 1956, cap. 2: *La vie et la destinée de l'homme*.

[2] Cf. pp. 215ss.

caracteriza a la de los pueblos vecinos no israelitas y que constituyen la condición indispensable para el cambio que se produciría más tarde en este terreno.

De nuevo nos encontramos con el efecto del sello peculiar que la relación con Dios recibió del establecimieinto de la alianza. La experiencia de un designio divino sobre el pueblo en la alianza, imprimió a la comprensión israelita de la vida un carácter distintivo que no podía dejar de influir en su visión de la muerte. En primer lugar, su concepción de la dependencia de la vida con respecto a Dios es muy distinta de la del paganismo. También en el paganismo existía el convencimiento de que la vida terrenal procedía del mundo divino y necesitaba constantemente de esta fuente de vida divina, la única no sometida a la muerte, para salir adelante en medio de los peligros que la amenazaban: pero el misterio de la vida posee su propia independencia frente al mundo de los dioses: constituye en el fondo el gran hechizo del que se han adueñado los dioses para mantener alejada la muerte mediante alimentos y bebidas de vida. También el hombre puede pensar en hacer uso de ese hechizo, si logra traspasar el muro que lo separa de él. Así Guilgamés espera poder escapar al final de su odisea a la perdición de la muerte con la ayuda de la hierba de la vida; y todos sabemos qué esfuerzos indecibles hacían los egipcios para asegurarse por medio de la magia el camino hacia la vida divina. Y lo mismo podemos suponer, sobre la base de los misterios de Adonis, con respecto a la religión cananea, que veneraba a los baales como a los dispensadores de la vida.

Yahvé, en cambio, se revela como el ser libre por excelencia, que dispone de la vida de sus fieles, sin que a éstos ni siquiera les pasara por la imaginación la posibilidad de arrebatarle su secreto de vida. Los pocos ecos de semejante idea —por ejemplo, en los antiguos mitos del árbol de la vida del paraíso o de los matrimonios angélicos —han sido puestos desde muy pronto al servicio principalmente del deseo de mostrar mediante imágenes elocuentes la superioridad del juez universal, que con justa autoridad fija el curso de la vida terrena de sus criaturas. Pero la soberanía ilimitada de Yahvé, en virtud de la cual dispone de la existencia de sus criaturas como poseedor exclusivo del espíritu de la vida[3], recibe su carácter específico de la relación entablada por él mismo con el pueblo de su elección: la verdad de que la vida es un don de Dios, del que el hombre no puede disponer por sí mismo, se ve corroborada por el hecho de que esa misma vida sea llamada al servicio de Dios y obliga a orientarse constantemente por su voluntad[4]. Sólo se

[3] Cf. pp. 56s; I, p. 196, y además Dt 5, 30; 30, 20; I Sm 17, 26; 2 Re 19, 4; Sal 36, 10; 42, 3; 104, 29s; Job 34, 14s; Jr 2, 13; 17,13.

[4] Cf. sobre este punto las reflexiones anteriores en torno a cómo la voluntad soberana de Dios pretende tomar posesión de la vida entera: I, pp. 83, 192s, 203s, 266s, 275 y, en este volumen, pp. 247 y 321, 350.

entiende la vida verdaderamente como don de Dios cuando se convierte en la respuesta del hombre a la llamada divina, y es, además, en ese momento cuando ella se encuentra llena de promesa.

Esta concepción de la vida halla su ilustración más clara, sin duda, en los profetas. La única garantía de vida es la palabra que Dios dice a su pueblo; fuera de ella reina la muerte. Por eso la decisión sobre la existencia del pueblo depende de su actitud frente a la palabra de Dios pronunciada en la ley y en el mensaje profético. Y el individuo adquiere importancia dentro de la comunidad exclusivamente porque la palabra de Dios lo llama a la acción y lleva así las energías divididas de su personalidad a la unión con Dios y, por consiguiente, a la vida[5]. En cambio, si el hombre rehúye las exigencias de la palabra de Dios, cae esclavo de sus instintos y se autodestruye[6]. Sólo en el pronto sometimiento a la palabra que Dios dirige al hombre está asegurada la existencia continua de la personalidad; en otras palabras, sólo de la autocomunicación de Dios puede fluir la verdadera vida; jamás pueden garantizarla las potencias de la psique, determinadas como están por la naturaleza, o una especie de sustancia espiritual indestructible, igual que no puede tampoco ser el resultado de un acercamiento a la esfera divina de vida por medios cultuales o materiales. Por eso la enseñanza deuteronomista de la ley, trasladando la predicación profética al lenguaje común, intentó presentar una nueva variación sobre la conexión de la vida con la palabra de Dios: no sólo insiste en la necesidad de prestar oídos a la palabra de la ley con la seriedad de una decisión de vida o muerte[7], sino que además, de una forma más general, describe la palabra proclamada por Moisés como portadora de vida[8] y compara el efecto vivificador de la palabra divina con el mantenimiento de la vida física por la comida[9]. Llamado a identificar su voluntad con la de Dios, el hombre debe reconocer en la realización de esa comunión su liberación para una vida verdadera, en cuyo marco el goce de los bienes terrenales está lo más estrechamente posible vinculado con la libertad e independencia inte-

[5] Cf. I, pp. 324, 327s y, más atrás, pp. 248 y 351ss.

[6] Expresado de la forma más violenta por Jeremías en el cap. 2 de su libro, cf. 2, 8.13.20.23-25.31.33s. Formulaciones vigorosas sobre lo que significa vivir a la escucha de la palabra de Dios se encuentran también en Ezequiel, cf. 3, 18ss; 14, 13ss (sobre la palabra profética); 18, 1ss; 20, 11.13.21 (sobre la palabra de la ley). También hay que contar aquí el mensaje de fe en Isaías y Hab 2, 4, donde se promete vida a quien se deja arrebatar por la palabra de Dios, cf. más atrás pp. 282ss.

[7] Dt 30, 15ss.

[8] Dt 32, 47.

[9] Dt 8, 3.

riores de quien ha elevado su existencia a un orden superior y así la colma de sentido [10].

Pero esta peculiar interpretación de la vida como derivada de la palabra de Dios, que llama al hombre a la responsabilidad de un auténtico socio dotándolo así de verdadera personalidad, se remonta en los testimonios del Antiguo Testamento mucho más lejos, aunque su formulación no sea tan clara. Ya entre los *n^e bî'îm* encontramos en el centro mismo de su empeño una nueva llamada al pueblo para el servicio de Dios, donde únicamente adquiere la vida su sentido, aun a costa de renunciar a los bienes materiales [11]. Cuando la palabra de Dios escasea en el país, la vida se ve invadida de pobreza e inseguridad [12]. Finalmente, el hecho de que toda la vida del pueblo tenga como base de su estructura la palabra divina de la ley, en la que las promesas y amenazas de Dios ponen en movimiento energías de vida y muerte, revela en último término, aun cuando no se formule todavía debidamente, la misma convicción, de que sólo se da plenitud de vida en la comunión deparada por Dios [13]. El resultado es doble: se descarta toda posibilidad de vida autárquica y, al mismo tiempo, se garantiza la vocación a una vida llena de sentido.

Como era de esperar, es *la piedad de los salmos,* desde los tiempos más remotos hasta los más recientes, la que mejor reconoce esa plenitud de vida, por encima de toda vida empírica, garantizada a los que se atan a la palabra de Dios y perseveran en su servicio; ella excede con mucho a todas las riquezas que provienen de bienes naturales de la tierra, como ricas cosechas, prole abundante, larga vida, honores y fama [14], y constituye el bien de vida por excelencia, el único que da verdadero

[10] Es impermisible reducir el concepto deuteronómico de vida como si sólo se refiriera a una determinada extensión temporal y a la vitalidad animal. Lo que el maestro de la ley dice sobre la necesidad de liberarse de la ansiedad, sobre el orgullo que debe sentirse por el bien planificado orden y desarrollo de la vida nacional, sobre la conveniencia de escapar a la seducción del materialismo politeísta y sobre la involucración en la magia y en las seducciones demoníacas (7, 17ss; 8, 2ss; 4, 6-8; 4, 15ss; 21, 1-9; 13, 2ss) prueba claramente su conciencia de que se trata de una vida de orden superior, "cuya naturaleza propia y peculiar cae más allá del proceso vital empírico", es decir, en un sentido garantizado por Dios. Ante este testimonio y el de la predicación profética, dejar reducido el concepto de vida del Antiguo Testamento a una existencia prolongada y feliz, tal como hace Bultmann (ThWNT II, 853), es cosa insostenible.

[11] Cf. I, pp. 292, 296s, 298.

[12] 1 Sm 3, 1.

[13] Cf. pp. 79s, 248, 252.

[14] Sal 4, 8; 16, 5ss; 17, 14s; 23; 36, 10; 42, 5; 51, 14; 63, 4; 73, 23ss; 84, 11.

sentido a los demás dones divinos y les señala su lugar adecuado en el conjunto de la existencia [15].

La misma *doctrina sapiencial,* que tanta importancia da a la retribución en este mundo, reconoce que perder o ganar la vida es cuestión de algo superior a los bienes terrenales que pueda alcanzar la astucia humana, de esforzarse por alcanzar la verdadera sabiduría [16]. Y esta confesión lleva a una existencia llena de contenido moral y espiritual, ya que descubre el distintivo característico de la verdadera vida en que el hombre esté preservado por la disciplina de Dios y en la práctica de la justicia que él valora [17]. Si bien es verdad que en esta concepción del contenido de la vida el carácter inmediato de la relación con Dios se ve debilitado por el puesto preferente que se concede a la autoridad de la sabiduría [18], está claro que la incorporación a un orden superior sigue siendo todavía condición fundamental de toda vida verdadera y que su única seguridad está en una voluntad soberana libre de las arbitrariedades y del control del hombre.

2. Siendo así la concepción de la vida, *la actitud interior del hombre ante la muerte* ha de ser muy diferente de la corriente en el resto del mundo oriental antiguo, por claros que sean los puntos de contacto entre ambos sistemas conceptuales. No cabe, en el caso de Israel, embestir contra la barrera fija de la muerte pretextando que ella deja insaciada el ansia de felicidad del hombre y opone su negativa a la tendencia humana hacia la infinitud propia o a los deseos de vivir. La vida no es una fuerza misteriosa con base en sí misma, cuyo acceso está abierto al que lo conozca, sino que depende total y absolutamente de Dios. De ahí que tampoco sea la muerte un enemigo cruel, cuya terrorífica soberanía arranca al hombre del ámbito de la vida y contra la que hay que defenderse con magias y conjuros. Es, sencillamente, el fin de la vida determinado por Dios, por cuya decisión hay que aceptarlo exactamente igual que el don de la vida [19]. Así en los pasajes donde el Antiguo Testamento habla de la muerte de los hombres piadosos encontramos una sumisión serena, e incluso una estricta templanza que la acepta como final absoluto y se conforma. No es posible hallar en sus textos ni intentos de superar el misterio de la muerte mediante fantasías míticas, atrevidas analogías sacadas de la vida natural o ritos que comuniquen fuerza, ni tampoco paliativos de la separación definitiva que es la muerte

[15] Cf. pp. 360s.

[16] Cf. *ibíd.*

[17] Prov 8, 35; 10, 11; 12, 2; 13, 14.

[18] Cf. al respecto pp. 88ss.

[19] Sobre esta absoluta resignación, cf. las palabras de David en 2 Sm 12, 23; y además, Sal 89, 49; Job 7, 9.

mediante esfuerzos por mantener la relación con los difuntos. Lo que de eso queda todavía en el Antiguo Testamento, en reliquias de una comida o de una consulta de los difuntos, está sometido a una estricta prohibición por obra de la vinculación absoluta con Yahvé [20].

a) Sería equivocado responsabilizar de esta forma de pensar simplemente al sentido obtuso del beduino, que se limita a verificar la cruda realidad y es de un realismo ingenuo en sus ideas (una imagen que se considera muy moderna y por eso se proyecta sobre el israelita de la Antigüedad). Pero entre los nómadas son archiconocidas toda clase de magias relacionadas con los difuntos y la necromancia [21]. Y si, más razonablemente, se aludiera al sentido de vida colectivo, al que lo que importa principalmente es la pervivencia de la tribu o del clan, se aduciría una disposición de espíritu que, si bien facilita la aceptación de la muerte, no explica en realidad esa extraña renuncia al deseo de vivir frente a ella. Tenemos que acudir, más bien, *a la intensa relación de toda la vida con Dios,* en virtud de la cual incluso *la actitud frente a la muerte se centra en la conducta de Dios con el hombre.* Esto se realiza de dos formas: por una parte, la relación con Dios da a la vida un contenido por el que ella, una vez cumplido su periplo, se halla "madura" para concluir en la muerte. Aquí las frases usuales en el Oriente antiguo, fuera también de Israel [22], a saber que el difunto murió "en buena edad" o "viejo y saturado de vida" [23], cobran un significado nuevo: aparte de la satisfacción natural por haber llevado a cabo la carrera de la vida sin mayores obstáculos, traducen la plenitud de vida que se alcanza en el trato con un Dios que llama al hombre a la comunión con él. Esto corrobora lo que antes hemos dicho sobre el nuevo significado de la vida entendida desde la perspectiva de la palabra de Dios; a su luz la muerte puede entenderse como una conclusión lógica [24].

b) Pero, junto a este conformarse voluntariamente con el orden de Dios, hay otra actitud ante la muerte que aparece ya en el antiguo Israel y se va convirtiendo en la melodía predominante a medida que pasa el tiempo: se trata de *la postura que se queja de la muerte,* a la que se considera la alteración más profunda y dolorosa de la condición

[20] Cf. pp. 219s.

[21] Cf. J. J. Hess, *Von den Beduinen des inneren Arabiens,* 1938, pp. 164ss. A. Musil, *Arabia Petraea* III, 1908, pp. 449ss. J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I, 1889, pp. 231ss.

[22] Cf. L. Dürr, *op. cit.,* pp. 13ss (véase la nota 1).

[23] Gn 15, 15; 25, 8; 35, 29; Jue 8, 32; Job 42, 17; I Cr 23, 1; 29, 28.

[24] Esto está muy bien expuesto por G. von Rad en su artículo *Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod* ("Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung" 1938, cols. 826ss), que contiene excelentes observaciones sobre el problema de la muerte.

de vida establecida por Dios. Ya en la época davídica asoma alguna que otra queja por la suerte trágica del hombre, que "es como el agua, que se desparrama por tierra y no puede recogerse más" [25]. Y, si alguna vez una "mala muerte repentina" se lleva en sus garras al justo, se escucha el grito horrorizado y afligido del hombre: "¿por qué?" [26]. Igualmente el historiador presenta entre las últimas demostraciones de amor al muerto la tenaz resistencia a aceptar la brutalidad desgarradora de la muerte, que inspira piedad incluso a sus contemporáneos, acostumbrados a una concepción rígida de la retribución [27]. De todos modos, en los tiempos más antiguos esta queja queda reprimida la mayoría de las veces por la resignación con que el individuo está habituado a aceptar su suerte. Sólo cuando se hace más vivo el sentido de la individualidad crece la necesidad de expresar sin ambages el dolor por la naturaleza mortal del género humano, como lo vemos en los salmos, en los escritos sapienciales y en los discursos proféticos [28].

Estos textos presentan *un sentimiento propio de toda la humanidad* frente a la ruptura incomprensible de una vida llena de esperanzas, muy similar al que encontramos en las lamentaciones de Babilonia y Egipto [29]. Pero *en Israel* este temor ante la amenaza de la vida adquiere *tonalidades especialmente fuertes* debido a la seguridad con que también este lado espantoso de la muerte es considerado como una decisión del mismo Dios que, al llamarlo a la comunión con él, había abierto al hombre la posibilidad de una vida verdaderamente llena de sentido. Precisamente porque el israelita ha aprendido a ver en este Dios al dispensador de la vida, siente un temor especial ante su no a la vida. Habría otra solución: atribuir a los demonios o a la magia de hombres malos este poder de la muerte para llevárselo todo por delante sin miramientos de ninguna clase; pero esa salida está descartada para el miembro fiel de la comunidad de la alianza, ya que la lógica de su fe lo lleva a reconocer la voluntad de Dios como la única causa determinante. Así pues, el hombre piadoso sobre el que cae la muerte de repente se encuentra ante la contradicción de que su vida está destinada a la alabanza y gloria de Dios y de verse abandonado, justo por este mismo Dios, en ese "país sin retorno" donde uno está excluido para siempre de la obra divina y de la comunidad santa. De hecho, por medio de la enfermedad, la guerra, la prisión, el pecado, etc., el poder de la muerte se introduce ya en esta vida y amenaza

[25] 2 Sm 14, 14.

[26] 2 Sm 3, 33.

[27] 2 Sm 21, 10.

[28] Sal 103, 15s; Job 14, 1s; Is 40, 6s.

[29] Cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II, 1, p. 127; AOT[2], pp. 26ss; 28s; 287ss.

la existencia terrena, la cual, a pesar de todo, por ser el destino señalado al hombre por Dios, Señor de la vida, es aceptada con agradecimiento y muy estimada [30]. De ahí las quejas estremecedoras de las oraciones en que los enfermos presentan ante su Dios esta contradicción: "Pues no es el mundo inferior quien te alaba, ni la muerte quien te ensalza" (Is 38, 18). "¿Se pregonará tu gracia en el sepulcro o tu fidelidad en el abismo?" (Sal 88, 12). "Salva mi vida, pues en la muerte no se habla de ti; ¿quién te alabará en el mundo inferior?" (Sal 6, 6s) [31]. Es comprensible que en tales situaciones vuelva a resurgir siempre ese *respeto tembloroso ante el misterio numinoso* que tanta importancia tiene en la relación veterotestamentaria con Dios. Pero a la vez el valor predominante del designio de comunión revelado en la relación de alianza se pone de manifiesto en que la sumisión a la majestad inaccesible y a la terrible heterogeneidad del Santo no introduce rasgos inframorales dentro de la imagen de Dios, sino que junto con la tensión aporta también la fuerza necesaria para que el hombre se adhiera firmemente a la voluntad divina, de propósitos fundamentalmente salvíficos [32]. Es más, llegamos a advertir que la entrega indiferenciada del género humano a la muerte es aducida, precisamente por esta confianza en el designio divino de comunión, como una *razón de indulgencia divina* para con la debilidad y los pecados de sus fieles [33]. E incluso en quienes no son ciegos para ver los puntos débiles de semejante argumentación, es notable la confianza infantil con que, huyendo del miedo a la suerte general de la muerte, se refugian en la solicitud paternal de Dios mostrada en la concesión de una corta vida, y en ella encuentran una compensación adecuada.

c) Naturalmente, el sentido de *la gravedad del destino de muerte* como separación definitiva de Dios es mucho más profundo cuanto la ruptura de la relación con Dios en la muerte se explica justamente por esa característica esencial de Dios que la fundación de la alianza ha marcado de forma tan indeleble en la conciencia nacional, a saber, por su *implacable oposición al pecado.* Es el autor yahvista quien reconoce a la muerte todo su amargor, al interpretar el abandono de la vida humana a los poderes enemigos de la muerte como el resultado de una sentencia divina provocada por un decidido alejamiento de Dios por parte del género humano, en el que todos tenemos parte [34]; desde esta perspectiva, la responsabilidad de la ruptura de la comunión con Dios

[30] Cf. Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT* (tesis doctoral, Basilea 1947).
[31] Cf. además Sal 28, 1; 30, 10; 88, 6.11; 115, 17; Is 38, 11.
[32] Cf. I, pp. 237ss; 250ss.
[33] Cf. p. 472.
[34] Cf. pp. 399ss.

en la muerte recae sobre el hombre: es él quien, al aceptar conscientemente la enemistad de su naturaleza hacia Dios, incurre en esta radical alteración de toda su existencia que lo entrega a una vida de sufrimientos y lo separa de Dios. Si este planteamiento agudiza el problema de la muerte, también hace que el término fatal de la vida en la muerte deje de ser incomprensibles haciéndose inteligible, ya que ahora representa la reacción de la justicia divina adecuada a su revelación en la alianza, y se manifiesta como tal en el testimonio de la conciencia. Mientras más grande se demuestra ahora la tolerante misericordia del Dios de la alianza, más humildemente se inclina el hombre ante su sentencia ejecutada en la muerte. Pero éste tiene algo con que poder compensar la ira divina que se revela en la celeridad de la vida, y es el que haya sido llamado por Dios a su servicio, lo que da a sus siervos derecho a implorar de aquel que fue siempre el refugio de su pueblo una nueva demostración de su gracia en la manifestación de su gloria, haciendo que perdure la obra de sus manos [35]. Queda así demostrado que fue la gracia manifestada por Dios en la elección de su pueblo lo que hizo a los israelitas capaces de asomarse a los abismos insondables del misterio de la muerte sin caer en un escepticismo desesperado.

3. Más profundo tuvo que ser aún el reto cuando quien *se veía abandonado a la destrucción era no ya el individuo, sino el mismo pueblo elegido.* La predicación profética presentó a sus contemporáneos ese destino terrible como efecto del ajuste de cuentas final de Yahvé con su pueblo. No es de extrañar que contra perspectiva tan desconsoladora se luchara por todos los medios. Y parece que en este contexto la misma idea de resurrección brotó en la boca del pueblo como uno de los motivos mejores de consuelo con el que se podía suavizar la seriedad de la amenaza profética. Al menos la interpretación de Os 6, 1ss en este sentido sigue siendo, a pesar de las objeciones en contra [36], la más probable [37]. Cierto que en la lamentación popular que Oseas pone en boca de sus contemporáneos se reconocen ampliamente las propias exigencias del profeta: se alaba la conversión y se inculca la búsqueda de un real conocimiento de Dios; es más, se postula la renuncia a todos los demás

[35] Sal 90; la separación de los vv. 1 y 13-17 del resto del salmo, por la que abogan Duhm y otros, viene dictada por el sentido estético del hombre moderno y elimina sin razón la característica tensión entre el destino de muerte y la fe en la elección, que tiene aquí una expresión típica.
[36] Han sido reunidas por Nötscher, *op. cit.*, pp. 138ss (véase la nota 1).
[37] Cf. al respecto, sobre todo, W. v. Baudissin, *Adonis und Esmun,* 1911, pp. 403ss, y además E. Sellin, *Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben,* NKZ 1919, pp. 241ss. A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* I, 1956², p. 57. Th. H. Robinson y F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten,* 1938, p. 25.

apoyos, confiando el destino entero del pueblo a la misericordia de Yahvé. Sin embargo, en esta liturgia penitencial resuenan aún otras notas diferentes: la frase "El desgarró y él nos sanará, él hirió y él nos vendará" lleva el sello de una confianza demasiado pronta, de una convicción demasiado segura; el v. 2 indica de dónde toma su fuerza esta seguridad en que se conseguirá vida por obra de Yahvé. La reanimación al segundo día y la resurrección al tercero no encajan directamente con la situación del pueblo, el cual no está muerto, sino sólo herido y mutilado. Por eso es probable que esta imagen de la resurrección de la muerte —extraña a la fe yahvista auténtica— haya de relacionarse con la mentalidad de los cantos cultuales de los dioses que mueren y resucitan y con las ceremonias de reanimación de sus fieles, que gozaron de gran popularidad en Egipto, Siria y Babilonia y que en la época tardía de la monarquía también contaron con adictos en Israel[38]. El hecho de que el tercer día solía ser el término fijado para celebrar con gran júbilo la resurrección del dios que había bajado al mundo inferior, lo tenemos testimoniado, por lo menos, en los cultos de Atis y Osiris. Y la verdadera finalidad de las acciones cultuales y mágicas es transferir a los fieles la energía vital divina que vuelve a surgir de la muerte. Al poner en boca de los orantes expresiones pertenecientes a los cultos de resurrección, el profeta sigue manteniéndolas en el marco de la mística de la naturaleza, y aplica a Yahvé las ideas y los conceptos que ellas traducen en ese marco. Es precisamente así como pone de manifiesto dónde está el defecto de tal confesión: no en las intenciones morales del hombre, sino en la verdadera energía vital de Dios. El dios al que imploran estos penitentes no es el Señor de la alianza, que repudia a los que la violan y es capaz de regalarles una nueva vida, gracias exclusivamente al milagro insondable de su amor, sino el Dios que se revela, igual que las fuerzas de la naturaleza, en un ciclo regular y vuelve a dar la vida y resucita con la misma necesidad con que castiga y destruye. Para restablecer el contacto perdido con esa divinidad basta con proclamarse uno fiel adorador suyo, y sus bendiciones se desencadenarán automáticamente, igual que

[38] Ez 8, 14; Zac 12, 11; Is 17, 10; cf. la forma de la queja por los muertos —1 Re 22, 24 (LXX); Jr 22, 18; 34, 5—, que parece imitar el estilo de la queja por Adonis. Cf. W. Baumgartner, *Der Auferstehungsglaube im Alten Orient* (en *Zum Alten Testament und seiner Umwelt,* 1959, pp. 124ss). En cambio, no hay testimonios válidos que apoyen la tesis defendida por estudiosos ingleses y escandinavos (cf. I, p. 399, nota 109), según la cual Israel adoptó la creencia del antiguo Oriente Próximo de que en el drama del culto el rey, en cuanto encarnación del dios que muere y resucita, representaba la victoria sobre las potencias de la muerte. Esto lo vio ya claramente A. Bentzen, *Messias - Moses redivivus - Menschensohn,* AThANT 17, 1948, pp. 21ss.

—analogía típica tomada de la vida de la naturaleza— la lluvia que cae tras un período de sequía hace brotar nueva vida de la tierra yerma.

Mas no es esta la conversión que exige el profeta, pues falta en ella esa perfecta comprensión del *ḥesed,* que se ajusta a la relación de alianza y toma en serio al Dios de la historia. De ahí que esta vuelta a Dios sea tan inane como las veloces y efímeras nubes mañaneras que se disuelven con el calor del día o como el rocío al que devora rápidamente el sol bienhechor (v. 4).

De esta forma el mensaje de los profetas levanta una fuerte barrera contra cualquier concepto de resurrección derivado de analogías con la naturaleza, con el fin de que quede intacta la seriedad de su proclamación de juicio[39]. De ahí que, cuando se hace por primera vez la promesa de que el pueblo será resucitado del sepulcro del exilio, se eviten esas comparaciones de la vida de la naturaleza y el milagro incomparable se atribuya directamente al espíritu divino de vida. Es más, da la impresión de que el mismo Ezequiel, al que *debemos la impresionante visión de los huesos reanimados*[40], sintió vivamente el carácter monstruoso y antinatural de una resurrección, y en un principio la rechazó[41]. Sólo el mandato concreto de su Dios de que por medio de su palabra de profeta estimule para un milagro inaudito el poder del aliento divino que va suscitando nueva vida por doquier en el cosmos[42], lo lleva a experimentar la voluntad divina que hace saltar incluso las puertas de la muerte.

De este modo la queja desesperada de los desterrados, que en el exilio habían vivido la muerte del pueblo como una realidad terrible y, de acuerdo con el antiguo sentido de la vida, habían visto aniquilada con ello toda esperanza, recibe una respuesta divina que reaviva sus ansias de vivir totalmente extinguidas. La fidelidad de Dios a su propio plan de salvación, que es donde la fe ha encontrado sustento siempre frente a la fatalidad de la muerte, ni siquiera se pone en duda aunque abandone a su pueblo al sufrimiento y a la muerte, porque es un Dios milagroso el que ejecuta ahí su juicio, un Dios que es capaz de volver

[39] Es dudoso que deba seguirse la atractiva proposición de Sellin de introducir 13, 14 entre 14, 5a y 5b, interpretando la totalidad resultante como una promesa, que nos predice una vuelta de Israel del estado de muerte. No se puede aducir ninguna razón convincente que justifique una modificación tan importante del texto.

[40] Ez 37.

[41] El que se subraye expresamente que los huesos están totalmente secos tiende, sin duda, a resaltar lo increíble del acontecimiento y lo desesperado de la situación desde el punto de vista humano; la respuesta evasiva a la pregunta de Yahvé pone de manifiesto lo lejos que estaba de la mente del profeta semejante idea.

[42] Cf. pp. 56s.

a llamar a la vida a quien ya está en la tumba. Sólo que esta fe en la fidelidad divina ha de pasar por la crisis de la muerte a fin de que toda su seguridad se centre única y exclusivamente en el maravilloso poder vivificante de su Dios y se deje de codiciar garantías humanas. Sólo así puede ella comprender el rico contenido de la oferta divina de vida, presente en la estipulación de la alianza [43].

Al igual que en la visión de Ezequiel la nueva vida del pueblo se debía por completo a la palabra vivificadora de este Dios, que el profeta estaba encargado de proclamar, así también al comienzo del libro de la consolación del Deuteroisaías la existencia del pueblo de Dios se funda en la palabra, y frente a la indescriptible tristeza que produce observar el dominio absoluto de la muerte sobre la humanidad, el profeta señala una base firme sobre la que puede seguir descansando la esperanza, a pesar incluso de que la gloria nacional de Israel se haya secado y marchitado [44]. "La palabra de nuestro Dios permanece para siempre": en esta palabra, que tiende inexorablemente a su propia realización mediante las promesas de juicio y salvación, reconoce el profeta la fidelidad inconmovible de la voluntad divina de comunicación que tomó figura histórica por primera vez en la elección de Abrahán [45] y encontrará su culminación en la redención de los expatriados para una vida nueva en una tierra vuelta a la armonía del paraíso. A pesar de que al descubrir

[43] El hecho de que Ezequiel haga una descripción detallada del desarrollo de la resurrección no nos autoriza a concluir, como hacen Sellin, Nötscher y O. Schilling (véase notas 1 y 37), que la idea de la resurrección de los muertos era en aquel entonces familiar y muy discutida entre los exiliados. También en otras ocasiones es nuestro profeta propenso a la descripción minuciosa; en este caso, además, la utilización de la imagen de unos huesos reanimados para expresar la nueva esperanza en la revitalización de Israel le venía sugerida por aquel refrán siempre en boca de los desesperados: "Nuestros huesos están secos, nuestra esperanza se ha desvanecido; estamos abandonados". Los exiliados se imaginan a sí mismos tendidos ya en el sepulcro y aplican al destierro la misma imagen que antes se utilizaba para la enfermedad grave o el peligro de muerte. Por eso más adelante y todavía en lenguaje metafórico, la interpretación de la visión puede hablar de que los sepulcros se abren y se saca de ellos a los enterrados, para exponer de forma plástica una perspectiva de la restauración de la nación. Precisamente la falta de esperanza con que se solía enjuiciar la suerte de un difunto en su sepulcro pudo mover al profeta a presentar el poder incomprensiblemente milagroso de Dios mediante la imagen de muertos que vuelven a la vida, con el fin de dar una traducción lo más drástica posible a su convicción de que para Dios nada hay imposible. Pero la facilidad con que salta de esta imagen a la restauración de la nación demuestra que en aquel entonces aún no se discutía seriamente sobre una resurrección individual.

[44] Is 40, 6-8.

[45] Is 41, 8s.

el gran giro que se producirá en la suerte del pueblo no prosigue la idea de la resurrección de la muerte, sin embargo, presenta como núcleo medular de la obra divina de salvación el paso de *un personaje* (el siervo de Dios de Is 53) a través de las tinieblas de la muerte. En el hecho de que tampoco al redentor mesiánico se le ahorre el descenso hasta las oscuridades más profundas del sufrimiento humano y —todavía más— de que él lo acepte como expresión de la ira divina contra los pecadores y lo asuma de modo vicario, se revela al profeta por primera vez toda la grandeza de la obra de salvación de Dios. La superación de la muerte como castigo de la ira divina gracias al sacrificio que el Siervo hace de su propia vida posibilita una nueva comunión entre Dios y los pecadores, porque la expiación que ese sacrificio realiza justifica a los impíos. Cierto que de lo que aquí se habla tal vez sea, antes que nada, de un nuevo pueblo de Dios en un renovado mundo divino, y no de la resurrección ni de la inmortalidad. No en vano constituye una dificultad constante el que nunca se mencione expresamente ni siquiera la resurrección del Siervo de Dios. Sin embargo, la victoria sobre la muerte es captada en su aspecto más decisivo, es decir, en cuanto que ésta representa la sentencia de la ira divina que declara al hombre culpable y lo excluye para siempre de la comunión con Dios. Aun cuando el profeta no diga nada más sobre la muerte o supervivencia de los que, por formar una unidad interior con el siervo de Dios, están perdonados, ha desposeído a la muerte de su carácter terrorífico, ya que su aguijón ha quedado roto por la expiación del pecado [46]. De esta forma la perspectiva de la consumación de la salvación posibilitaba un modo de concebir el debilitamiento del poder de la muerte que no tuvo más remedio que influir continuamente en el período siguiente.

4. Dentro de este proceso, por lo que nosotros podemos colegir, *la idea de una posible superación de la muerte incluso en el caso del individuo se introdujo en la religión israelita por dos caminos diferentes.* Por una parte, a la superación de la muerte como acontecimiento esca-

[46] Menos clara es la cuestión en el caso del personaje contrapuesto al siervo de Dios que aparece en la metáfora del pastor de Zac 11-13. Sin embargo, también en este texto parece que el martirio del buen pastor (13, 7-9) y su rehabilitación y glorificación por parte de Dios (12, 8) suscitan la magna lamentación penitencial (12, 10ss) de la nación que le había pagado con su ingratitud y dan ocasión a una vuelta a Yahvé que constituye la condición previa para la absolución y el perdón de la época mesiánica (13, 1). Cf. O. Procksch, *Die kleinen prophetischen Schriften der nachexilischen Zeit*, 1916, pp. 108ss, 112ss, y K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II*, 1956[3], pp. 171s, 176. Con más reservas H. Junker ve en Zac 12 un motivo mesiánico emparentado con Is 53 (*Die Heilige Schrift des AT*, VIII, 3, II, pp. 181s).

tológico se le dio una formulación más perfilada; apenas si conocemos los caminos por donde se llegó a ello, ya que los testimonios literarios son extraordinariamente escasos. De ahí que no pueda descartarse *a priori* la posibilidad de influencias extranjeras por una u otra vía. De todos modos, nuestro quehacer principal está en comprender la forma típicamente judía de dicha creencia y descubrir su relación con otros conceptos precedentes del Antiguo Testamento. En este sentido no es casualidad que los testimonios que nos han llegado sobre una resurrección incluso del individuo creyente provengan de épocas de grandes crisis. Tanto *el pequeño apocalipsis de Is 24-27* como el *libro de Daniel* surgieron en épocas en que graves tribulaciones producían una conmoción profunda: aquél en "los momentos angustiosos de los dolores de parto de una era nueva" [47], después de las expediciones victoriosas de Alejandro Magno y de la instauración del Imperio de los Diadocos; éste en el tiempo de intensa persecución bajo el reinado de Antíoco Epífanes. Ambas obras buscan claridad y certeza con respecto al plan universal de Dios, y encuentran consuelo en la visión de la victoria final del reino de Dios sobre las potencias del mundo. En tales casos la relación que se establece entre la salvación de una crisis histórica y el gran cambio de entrada en el nuevo eón está en perfecta armonía con la consideración histórica del momento, en estrecha conexión con el último acto del gran drama universal. Incluso en estas visiones tardías de esperanza se puede demostrar que la consumación futura se entiende como *historia escatológica,* ya que Dios se revela como rey del universo, y tanto en la aniquilación de sus enemigos como en la nueva creación de un mundo perfecto manifiesta ante el mundo la realización definitiva de su designio en la configuración de la historia. Pero el gran acto de juicio que conduce al momento de cambio de los tiempos se convierte cada vez más en algo sin fronteras y llega a abarcar tanto al mundo terreno como al celeste, al de los vivos y al de los muertos. Así la retribución divina alcanza, a la vez que a los reyes de la tierra, a los ejércitos de las alturas [48], y más allá de la muerte encuentran su recompensa y su castigo tanto quienes han fallado como quienes han salido victoriosos en la gran lucha final en contra del poder del mal [49].

Sin embargo, no es *la idea de la retribución la que más influye* para llegar a postular la resurrección de los muertos [50]. Al menos en el apocalipsis de Isaías *el papel más importante en ese sentido es, con mucho, el de la esperanza en la revelación de la gloria divina.* Así lo demuestra ya la promesa, que va mucho más allá de la resurrección de los muertos, de que la muerte será destruida para siempre [51]: en combinación con el gran banquete real que Yahvé prepara para todos los pueblos sobre el monte sagrado, esa promesa significa clarísimamente la vuelta de la humanidad a una completa e inalterada comunión con Dios, que, con el advenimiento de su dominio universal, destierra todas las potencias destructoras de la muerte con el fin de comunicar a los hombres su infinita plenitud de vida. Para que la fe llegara a captar este final glorioso de la consumación universal de Dios no cabe duda de que aportó una contribución importante el vigoroso desarrollo de la individualidad dentro de la vida religiosa de la comunidad [52]: si el individuo se veía enfrentado tan intensamente con la exigencia de su propio sacrificio para colaborar en la implantación de la soberanía divina sobre la tierra y si su intervención en la gran lucha entre los poderes adversos a Dios y el pueblo santo era tan importante, no se podía ya concebir que su existencia personal desapareciera tras el postulado de que el pueblo seguía sobreviviendo. Precisamente por ser tan profundo el sentido de que la muerte representaba una interrupción absurda de la vida y porque se veía en ella una ruptura de la relación con Dios, producto de la maldición divina por el pecado, la abolición dentro de la instauración de la perfecta soberanía de la muerte no tenía más remedio que convertirse en un aspecto principal e indispensable.

Como consecuencia inevitable, debió de surgir también la idea de *una nueva vocación de quienes habían muerto por la causa de Dios;* y en esto fue precisamente la suerte del Mesías sufriente, que había sido llevado a una nueva vida a través de las tinieblas de la muerte, lo que pudo actuar como tenaz impulso. Igual que la donación del espíritu al rey mesiánico y a los demás instrumentos del gobierno de Dios se amplió a todos los miembros del pueblo santo [53], así a partir de ahora éstos participan en la salvación de la fatalidad de la muerte. Desde luego, *el hecho* —que se produjo bastante pronto— *de que el siervo de Dios del Deuteroisaías se reinterpretara como el pueblo* abonó el terreno para esta clase de esperanza. Así, en el apocalipsis de Isaías la resurrección de los separados del pueblo de Dios por la muerte aparece unida a la consumación escatológica de la salvación mesiánica y además, según parece, eso expresa un deseo que el profeta presentó a Dios en su oración [54].

[47] O. Procksch, *Jesaja* I, 1930, p. 344.
[48] Is 24, 21.
[49] Dn 12, 2s.
[50] Aunque es esta la opinión más extendida, cf. J. Pedersen, *Wisdom and Inmortality,* en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East pres. to H. H. Rowley,* 1955, p. 245.
[51] Is 25, 8.
[52] Cf. pp. 250, 258s.
[53] Cf. pp. 67s.
[54] Is 26, 19, según la atractiva interpretación de O. Procksch, *op. cit.,*

Una vez más *lo que impulsa esta clase de oración no es tanto la cuestión de un orden moral universal* (nada se dice de un juicio de los muertos) *cuanto el soportar el dominio ilimitado de la muerte,* que amenaza con dejar en ridículo el plan universal de Dios y con destruir la esperanza de la salvación futura[55]. El profeta, que sigue aferrado a la promesa de Dios a pesar de este ataque a su fe, que él reconoce como castigo de Yahvé, no puede ya concebir que la victoria de su Dios esté completa sin que los muertos de Yahvé, es decir, los que murieron en su servicio, sean arrebatados del reino de la muerte y devueltos a la comunión con su Dios. El Dios que al final llama a su pueblo, sometido externamente a las potencias del mundo, a gozar plenamente de su vida en su reino acabará destruyendo también el país de las sombras. Así, la esperanza en la victoria total del Dios vivo sobre las potencias de la muerte y en la perfecta comunión con él desemboca en la visión de la resurrección escatológica.

La idea de la vuelta de los muertos a la comunión viva con Dios se expresa de forma muy parecida en el himno de alabanza con que concluye su queja y oración apasionadas el hombre sufriente de Sal 22, que ha atravesado la noche más cerrada del sufrimiento. Cuando en los vv. 28-31 de su canto, con la certeza plena de que su oración va a ser escuchada, oye que se unen a su gran canto de alabanza al Dios que conduce a la gloria a través del sufrimiento no sólo los pueblos hasta los confines de la tierra, sino también los muertos, no cabe duda de que *está desarrollando ideas referentes a la consumación de la salvación mesiánica* que habían quedado apuntadas en el canto del siervo de Dios sufriente. También en este canto se predican de la comunidad sufriente rasgos propios en principio sólo del Elegido, en cuanto que a todo hombre piadoso se le reconoce la posibilidad, no de un sufrimiento vicario en sentido estricto, pero sí del sufrimiento implicado en una fidelidad constante en el servicio a Dios, como medio eficacísimo para la edificación de su reino. Igual que la nota edicional del tercer canto del Siervo de Yahvé llama ya al hombre a que esté dispuesto al sufrimiento de la misma forma que lo hizo el siervo de Dios[56], así también los hombres piadosos de la comunidad judía tienen confianza en que sus sufrimientos encierran ideas divinas de salvación; por eso consideran la victoria de su causa como prenda y señal de la implantación del reino de Dios en todo el mundo[57]. Ahora bien, el hecho de que en el retorno de la humanidad a su Dios, que la alabanza hímnica del redentor divino ensalza anticipando el tiempo de salvación, sea un elemento fijo la resurrección de los muertos demuestra la fuerza con que este pensamiento está asociado con la fe en Dios en la época del salmo que comentamos. En contraste con aquella estricta separación que los salmos oracionales de antaño suponían entre Yahvé y el mundo de los muertos[58], *ahora el homenaje de los difuntos a Dios por sus portentos salvíficos aparece como la revelación plena de su victoria sobre todas las potencias hostiles.* Tampoco en este caso es la creencia calculadora en la retribución lo que echa abajo las puertas del mundo inferior, sino una exuberante certeza del poder vivificante de Dios[59]. El hecho de que la resurrección de los muertos encuentre su base y contenido en la gratitud y la alabanza manifiesta que la conexión de la nueva vida con la voluntad de Dios, que se expresa con su palabra, no tiene nada que ver con una comunicación de vida de tipo mágico o místico.

Mucho más desarrollada, e incluso un dogma ya fijado, es *la fe en la resurrección testimoniada en el libro de Daniel*[60]. No sólo los piadosos, sino también los impíos despertarán de la muerte a la vida; es problemático que se piense aquí en una resurrección universal. El texto sólo habla de "muchos", por lo que es más probable que se refiera a un número determinado, en el que, según la mentalidad del libro entero, hay que incluir antes que nada a los que han participado en la gran batalla escatológica[61]. Todas las demás cuestiones —por ejemplo, si la resurrección afectará a todo Israel o sólo a una élite, si se piensa también en los paganos y en qué proporción— no se pueden responder en base a estas escuetas afirmaciones. Pero precisamente esta brevedad, que con toda intención no llega a precisiones más detalladas, probablemente haya que explicarla por el hecho de que existía ya en amplios círculos una fe bastante desarrollada en la resurrección y, en consecuencia, no tuvo el autor necesidad de decir más de lo que le interesaba de forma especial[62].

Ahora bien, su interés específico se centra claramente en que *también entre los difuntos se lleva a cabo la retribución divina.* Ellos reciben

W. Kessler (*Gott geht es um das Ganze. Jes. 55-56 und Jes 24-27,* 1960, pp. 154ss), cambiando algunos versos, ve aquí una promesa del profeta.

[55] Is 26, 18.

[56] Is 50, 10.

[57] Se liquidan con esto todos los intentos que se han hecho de entender el final de este salmo como un canto independiente o como una adición posterior, y que han sido llevados a cabo por Duhm, Löhr y otros.

[58] Véase pp. 487s.

[59] En este mismo sentido aboga el que nada se diga de un juicio de los muertos; parece que sólo se pensaba en la resurrección de los que ya en su vida terrena habían demostrado su fidelidad.

[60] Dn 12, 1-3.

[61] Cf. Dn 11, 22.33.

[62] Distinta es la opinión de Nötscher, *op. cit.,* p. 166.

el fruto de sus hechos en la suerte que se les asigna después de la resurrección y que determina irrevocablemente su situación para siempre. Tampoco amplía el autor sus preocupaciones hasta abordar la bienaventuranza o condenación de los resucitados, y por eso carece de base cualquier conclusión que se quiera sacar de ahí sobre un reino celeste sobrenatural al que estarían destinados los piadosos, y un infierno de tormentos para los impíos [63]. Ya es bastante que *en su suerte se revele toda la seriedad de una opción histórica a favor o contra Dios.* De todos modos, más que por la suerte general de los resucitados, el autor apocalíptico se interesa por el *destino de un grupo elegido* de los mismos: son los *maśkīlīm,* los sabios que han llevado a muchos a la justicia. Según 11, 33, hay que ver en ellos a los maestros del pueblo que con su interpretación de la voluntad de Dios en la última tribulación han confirmado la fe de muchos y los han capacitado para resistir con valentía. Algunos de ellos incluso parecen haber sufrido el martirio. No irá descaminado quien piense en gentes como el autor mismo del libro de Daniel, que se sabía especialmente agraciado con una comprensión sobrenatural. Con sus enseñanzas han llevado estos hombres a muchos a la justicia, es decir, a una conducta conforme con la alianza, firme a pesar de todas las seducciones y siempre fiel al Dios de los padres. Por eso se verán rodeados del resplandor celestial o, lo que es lo mismo, tendrán parte en el *kābōd* divino. También en este caso observamos que *se aplica al fiel una característica originariamente exclusiva del Mesías,* pues, como ya dejamos anotado anteriormente, en el judaísmo tardío el Mesías es quien posee la gloria divina [64]. Si el hijo del hombre, que según Dn 7, 14 está investido de poder, gloria y autoridad real, se interpreta como el pueblo de los santos del Altísimo [65], no hace falta más explicación para comprender que los escribas se vean rodeados de la δόξα divina [66]. El que su δόξα se compare con el esplendor del firmamento o

[63] Sobre la gloria luminosa que rodea al sabio, véase más adelante. Es incorrecto poner la suerte de los impíos en relación con Is 66, 24, donde no se trata de resucitados sino de la execración de los cadáveres de quienes han sido castigados por Yahvé.

[64] Cf. p. 43.

[65] Dn 7, 27.

[66] No hay necesidad de pensar que operen aquí reminiscencias del traslado de Henoc y Elías al cielo ni de suponer una forma de existencia diferente del reino de Dios instaurado sobre la tierra, como un traslado a un lugar entre las estrellas o a un reino sobrenatural (en contra de Sellin, *op. cit.*, pp. 261ss, y Nötscher, *op. cit.*, p. 164). Una conexión con el fuego como el elemento especial de Ahura Mazda cae totalmente fuera del pensamiento del Antiguo Testamento (Bertholet, *Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglaube, Festschrift für Fr. C. Andreas,* 1916, p. 57, y "American Journal of Theology" XX, p. 28).

la luz de las estrellas tal vez los esté definiendo como una élite aristocrática que recibe su categoría especial de esa gloria divina de la que, por lo demás, participan todos los redimidos. La idea del *kābōd* divino irradiando sus resplandores sobre la nueva tierra es radicalmente distinta de la concepción de las religiones astrales de que los mortales se ven transportados a lugares entre los astros.

Es significativo que esta forma de la esperanza de la resurrección no se extienda a todo el pueblo, sino sólo a un número mayor o menor de sus miembros. Se mantiene, por tanto, su carácter individual, como corresponde a la exigencia de una retribución individualizada. Pero aparecen en puesto destacado aquellos que se han salvado de la gran tribulación y en los que la providencia divina se ha garantizado un pueblo que herede la salvación escatológica [67]. *Esto nos demuestra que la esperanza de salvación sigue conservando un carácter plenamente instrumental; la afirmación fundamental de la esperanza veterotestamentaria —que la historia ha de acabar en la consumación de la soberanía de Dios y en el establecimiento de su reino sobre Israel— no ha sido sustituida por la idea de una salvación del individuo justo en el más allá, sin relación alguna con las cosas de esta tierra.* Ahora bien, para esta esperanza centrada en la consumación de la historia era fundamental que en el establecimiento de la comunidad divina tuvieran parte también los que habían luchado en primera línea en la crisis decisiva. Si ellos habían dado testimonio del Dios vivo hasta el final sin importarles su propia vida, este Dios no podía considerar consumado su reino sin ellos. El convencimiento —en medio de los apuros aparentemente sin sentido del tiempo de persecución— de que estaba uno enfrentado con los últimos momentos decisivos antes de la victoria final de la causa de Dios y de que iba a recibir de él la recompensa de una aceptación o un rechazo eternos, hacía que se concediera a lo histórico una importancia absoluta y decisiva, y creó en cada uno de los que luchaban la conciencia de estar contribuyendo con toda su existencia al curso del mundo, que ahora se apresuraba a su fin. *Aquí la visión profética de la historia* [68] *encuentra su plena aplicación a la vida del individuo.*

Si se estudia la imagen de la esperanza escatológica de la resurrección en su evolución a través del Antiguo Testamento, se tiene la impresión de encontrarse ante un concepto de fe que, lejos de haber llegado ya a cuajar y fijarse en dogma, sigue siendo elástico y estando vinculado a las luchas del momento por mantener la confianza en Dios; está en primer plano la simple afirmación de que la muerte no puede separar para siempre de la relación con Dios a los yahvistas fieles muertos, sino

[67] 12, 1; sobre esta *providentia specialis* cf. pp. 181s.

[68] Cf. I, pp. 347s.

que tiene que dejarlos libres después de la victoria final de Yahvé sobre sus enemigos. No se dan más detalles, sin embargo, ni sobre cómo será esa resurrección ni sobre cuál será luego la forma de existencia (si con un cuerpo totalmente terrenal o glorioso). Sólo una cosa es clara: que *la resurrección de los muertos se realiza de acuerdo con las ideas del israelita sobre la condición humana después de la muerte.* Los muertos "despiertan" [69], igual que antes dormían en el polvo de la tierra [70]; por tanto, vuelven a la vida con todo su ser de hombres, o sea, también con un cuerpo. Lo mismo que la muerte no supone una separación del alma y del cuerpo [71] sino que ambos se ven entregados a una existencia de sombras, tampoco la resurrección puede afectar a uno solo, por ejemplo, al espíritu glorioso. La misma expresión "resucitar" sugiere un salir del sepulcro o del mundo inferior. Pero, por lo demás, *no se dan más detalles sobre este acontecimiento, porque el verdadero interés se centra en el hecho de entrar nuevamente de lleno en una vida de comunión con Dios.* El pasaje de Daniel citado es el único que da importancia al hecho de tener parte en la gloria divina, cosa que, por otra parte, se ajusta perfectamente a la concepción del nuevo mundo divino como revelación del *kābōd* de Dios; hay en el texto, sin duda, base para más especulaciones, pero en la época de que nos ocupamos aún no se ha hecho uso de ella.

A la vista de esta forma sencilla de la esperanza, y de la estrecha relación de sus principales intereses con los de las anteriores visiones de futuro del Antiguo Testamento, *es difícil suponer en ella influencias extranjeras.* Ya antes hemos visto que no cabe aquí hablar de transferencias del misticismo vitalista pagano, que tiene su expresión más característica en el culto de los dioses que mueren y resucitan. En este sentido hay que añadir que incluso en los casos en que, en época tardía, se habla de la fuerza vivificadora que opera un rejuvenecimiento constante de la naturaleza y se la pone especulativamente en relación con el destino del hombre —es decir, en el libro de Job—, siempre se rechaza expresamente una creencia en la vida y en la inmortalidad que derive de analogías con la naturaleza [72]. Así pues, la fe yahvista se apartó siempre de todo misticismo de la naturaleza con el mismo vigor, desde los tiempos más remotos hasta los más recientes.

Mayor atractivo presenta, en principio, *el intento de demostrar una influencia por parte de las creencias de resurrección persas,* ya que la

[69] Is 26, 19; Dn 12, 2.

[70] Dn 12, 2; Sal 22, 30 (corr.); 13, 4; Nah 3, 18; Jr 51, 39.57; Job 3, 13; 14, 12.

[71] Cf. p. 220.

[72] Job 7, 9s.21; 10, 21; 14, 7ss.18ss; 16, 22.

estructura interna de esta religión con fundador se asemeja a la de la fe yahvista mucho más que la de las religiones paganas, y ese parentesco incluso fue reconocido por la actitud amistosa de la comunidad judía con las ideas religiosas de sus dominadores persas, que también adoraban al dios de los cielos. Además, hoy podemos demostrar con certeza que de hecho existieron elementos importados, cual es el caso, sobre todo, del demonio Asmodeo de Tob 3, 8, emparentado con el Aesma Daêva de los persas.

Sin embargo, al menos en la época que nos ocupa, las divergencias entre la fe en la resurrección persa y la judía son demasiado acentuadas como para establecer probables influencias entre ambas [73]. Ya la forma de concebir la existencia humana después de la muerte es totalmente distinta en un caso y en el otro: la concepción persa se opone irreconciliablemente a la del judaísmo que hemos visto, puesto que inmediatamente después de la muerte postula la separación entre el alma y el cuerpo; la primera emigra al otro mundo, mientras el cuerpo es entregado a animales salvajes para que lo destruyan. Pero, además, para los persas, la diferente suerte de buenos y malos comienza en cuanto se traspasa el umbral de la muerte, ya que durante el tiempo que media hasta la resurrección universal el alma está sufriendo la condenación o gozando de la bienaventuranza provisionalmente. O sea, que lo fundamental para esta religión es la justa retribución, mientras que en el judaísmo ésta se subordina a la idea de la victoria completa de Dios sobre todas las potencias de la muerte. Consiguientemente, desde un principio la religión persa establece una estrechísima conexión entre la resurrección y el juicio universal y, en realidad, no ve en aquélla más que la condición para la plena realización de éste. En el judaísmo, en cambio, la idea del juicio sólo se introduce poco a poco, y todavía en el libro de Daniel, donde su efecto se advierte en una suerte diferente de justos e impíos, no está orgánicamente articulada con el juicio universal descrito en cap. 7, lo cual resultaría incomprensible en el caso de un influjo directo de la fe

[73] En contra de la existencia de influencias persas se han pronunciado, entre otros, J. T. Addison, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité,* trad. R. Godet, 1936, p. 157; A. Carnoy, *La Religion de l'Iran* (en *Histoire des Religions,* ed. M. Brillant et R. Aigrain 2/IV), p. 258; J. Duchesne-Guillemin, *Omazd et Ahriman,* 1953, p. 83. Una postura mediadora adopta R. Martin-Achard (*op. cit.,* p. 154, cf. nota 1), que asigna a la fe persa la función de "révélateur indirect". E igualmente L. Rost (*Alttestamentliche Wurzeln der ersten Auferstehung. In Memoriam Ernst Lohmeyer,* 1951, pp. 67ss), el cual, mientras considera probables influencias persas sobre todo por lo que se refiere a una doble resurrección para salvación o para condenación, resalta por lo demás las raíces veterotestamentarias de la fe en la resurrección.

persa. Es más, ni siquiera el Mesías aparece en el judaísmo directamente implicado en la resurrección, mientras que entre los persas es él quien ha de llevar a cabo la resurrección de los muertos.

También llama bastante la atención el hecho de que en la fe judía la resurrección se limite a un número reducido de gente cualificada, mientras que el zoroastrismo la extiende desde un principio a todos los hombres. Se advierte aquí el diferente punto de partida de ambas esperanzas: ese punto no reside, para el judaísmo, en un desarrollo sistemático de la doctrina de la retribución, sino en el hecho de que la vida se concibe como una libre decisión de Dios por la que destina al hombre a la comunión con él y en la convicción de que al final acabará imponiéndose sin límites la voluntad vivificadora de Dios, a la que ni siquiera la muerte es capaz de inmovilizar para siempre.

5. Según lo que acabamos de ver, en cuanto se hace un estudio razonablemente detallado de la cuestión, resulta inadmisible la idea de una influencia de las ideas persas en la esperanza escatológica de la resurrección tal como está documentada por el Antiguo Testamento. Y lo mismo puede afirmarse en el caso del *segundo camino* por el que se consiguió la certeza de que también el individuo llegaría a superar la muerte, a saber, *la vivencia de que en el encuentro inmediato con Dios la vida adquiere un contenido indestructible.* Lo podemos designar como el camino del realismo de la fe. De todos modos, este camino sólo será viable para quienes previamente se hubieran comprometido en una dura lucha por la seguridad en Dios y en situaciones desesperadas hubieran tenido que reconocer sin más remedio la insuficiencia de cualquier respuesta humana al problema de Dios.

El autor de Job nos dibuja esa situación en toda su profundidad, al presentarnos al héroe paciente que, desposeído de todos los bienes terrenales y convertido en mendigo, en peligro de muerte por una enfermedad incurable, ha de sufrir además el hundimiento de todos los apoyos que el individuo suele encontrar en la comunidad de los creyentes. El dogma de la retribución —cuya escrupulosa aplicación al individuo pretendía precisamente salvaguardar la fe frente a las crisis provenientes de lo incomprensible de los acontecimientos[74] —se convertirá para él en la muralla insalvable que, además de privarlo del consuelo que tenían sus padres en la esperanza de una consumación de su comunión con Dios y de dejarlo a solas con su propia realidad, lo entrega a su autodestrucción interior, ya que le veda todo acceso a Dios y lo convierte, frente a la muerte, en un pecador repudiado de Dios. El Dios al que ha venido sirviendo se le cambia, por obra de las exhortaciones de sus amigos al

[74] Cf. pp. 480s.

arrepentimiento, en una caricatura diabólica que sólo tiene para él propósitos crueles de destrucción. Pero toda su experiencia anterior de Dios le impide rechazarlo ahora para siempre con violentas maldiciones, aun cuando esté casi a punto de sucumbir a la tentación[75]. Como si Dios lo estuviera manteniendo invisiblemente, no puede romper con él; todo lo que antes ha visto con sus propios ojos sobre la verdad, el amor y la justicia de Dios demuestra tener más fuerza que los argumentos lógicos de sus amigos y de su propio corazón. Tímidamente al principio y luego de forma cada vez más clara, se va dando cuenta de que el Dios contra el que ha estado luchando tan desesperadamente no es el verdadero Dios; que tras esa voluntad hostil que lo arroja al suelo, que echa a la basura su integridad y lo entrega a la muerte, tiene que haber otro Dios al que ni siquiera sus amigos conocen, es más, al que ofenden con sus sabias disputas sabihondas, porque con ellas lo que hacen es ocultar la verdad, y sin misericordia alguna llevan al degüello al inocente[76]. Al volverse de sus amigos a Dios mismo, que antes solía pensar en su fiel y perdonar sus pecados[77], que, como creador no puede despreocuparse de su obra[78], que en cuanto Dios de la verdad no deja engañarse y, en cuanto justo, defiende los derechos del oprimido[79], volviéndose a este Dios, tiene la osadía de, en contra de las apariencias, hacer algo increíble y hasta disparatado, y le implora que intervenga como juez contra el otro dios demoníaco con el que tiene que luchar[80]. Pero no es su propia rehabilitación lo que le pide; su suerte externa, a la que la muerte pondrá fin en breve, le es indiferente frente a la cuestión más profunda y la única decisiva de su vida, la de saber si el Dios todopoderoso desea mantener una relación personal con el hombre diminuto, y si está dispuesto a reconocerlo. Aquí lo fundamental no es ni el enigma del sufrimiento ni la cuestión de la retribución, sino el problema de Dios. Y también en este punto *aparece como el único y verdadero enemigo la muerte,* que rompe implacablemente todo lazo con Dios y ahora, en el caso de Job amenazado por ella, condena a un absoluto fracaso cualquier posibilidad de tener certeza de Dios. Porque la solución de que el hombre podría ser sacado por Dios del reino de los muertos —solución que la naturaleza parece apoyar con el constante revivir de las plantas—, él no la puede aceptar, si no quiere dejarse llevar de arrebatos, como un pos-

[75] Job 7, 11ss.19s; 9, 15ss.22s.29-31; 10, 13-17.
[76] Job 13, 7ss; 19, 2ss.21s.28s.
[77] 7, 8.20s.
[78] 10, 8-12; 14, 7ss.15.
[79] 13, 9ss; 16, 18-17, 9; 23, 7.
[80] 16, 21.

tulado humano sin que medie una promesa divina[81]. Sólo queda un camino, a saber, que Dios salga personalmente al encuentro antes de la muerte o incluso en el momento mismo de morir[82] y se erija manifiestamente en testigo, garante y redentor de todas las culpas humanas, demostrando con su poder incomprensible que mantiene una relación personal con su criatura. Puesto que a partir de este momento Job ansía únicamente esta solución y acaba declarándose leal a este Dios con maravillosa confianza, ha comprendido que la visión de Dios —a la que el lenguaje oracional suele referirse como a la felicidad suprema[83]— constituye en el sentido más literal posible el verdadero contenido de la vida. En la fe ha aceptado la palabra de justificación que Dios dice como la esencia de la vida y de la bienaventuranza del individuo creyente; y, en comparación con ella, ni existe el miedo a la muerte ni el sufrimiento representa una tentación.

Con frecuencia se ha falseado esta situación diciendo que Job satisfizo las necesidades de su personalidad religiosa y moral[84] mediante un postulado intelectual. Pero no se trata de eso; por su experiencia anterior de la voluntad divina de comunión nuestro hombre se ha arrojado de lleno en los brazos de Dios, el cual no puede negarse a sí mismo ni convertirse en un demonio; con otras palabras: dentro de su situación específica se ha tomado totalmente en serio la fe del antiguo Israel de que dondequiera que Dios llama al hombre hay vida en el sentido más pleno. Y el hecho de que, en este momento en que Dios se le revela a él, al individuo, sea éste capaz de resistir con gozo a pesar de la proximidad de la muerte representa un triunfo sobre la muerte y una seguridad en la victoria de la vida que no se habían concedido al Israel antiguo. Ninguna de estas cosas se "deducen" limpiamente de premisas, aunque ciertamente requerían la existencia previa de ciertas condiciones espirituales. Sólo pueden conocerse como el misterio de una fe que se ha encontrado con Dios y con él se ha salvado.

Que el autor de Job no consiguiera ofrecer con toda claridad la estructura completa de esta solución al problema de Dios está de acuerdo con la misma naturaleza de la cuestión, ya que la confirmación por parte

[81] 14, 7-12.13-20.

[82] El texto de 19, 23ss, decisivo en este punto junto con 16, 18-17, 9, nos ha llegado corrompido y su reconstrucción, a pesar de los esfuerzos por lograrlo, no llega a ser satisfactoria. De todos modos, tanto por lo que precede a estos versículos como por lo que viene detrás de ellos (sobre todo lo que se refiere a la concepción del destino de muerte: 21, 23-26; 24, 24; 30, 23), parece seguro que no alude a la resurrección y la vida eterna en el sentido usual.

[83] Véase pp. 361s.

[84] Así Duhm, Sellin y otros.

de Dios de la certeza de fe no puede representarse como un espectáculo. Sólo da testimonio de su verdad interiormente, en el corazón del oyente. Es más, la aparición de Dios al final del libro no viene a colmar las expectativas de la fe de Job descritas en la primera parte, sino que va por otros derroteros[85].

Nadie mejor que el autor del libro de Job ha sabido formular a partir de las profundidades de la experiencia la única y verdadera certeza de vida que puede haber para el creyente del Antiguo Testamento, a saber, la que viene dada por el encuentro con Dios y con su palabra liberadora. Pero el camino que él siguió lo emprendieron también otros, y lo que él no pudo más que señalar casi a tientas y en busca todavía de las palabras justas, encontró en éstos una expresión más clara y precisa. El que más se le acerca es, sin duda, *el autor del salmo 73,* el cual igualmente experimentó la más grave amenaza contra su seguridad en Dios en una lucha desesperada con la doctrina judía de la retribución. De todos modos, su suerte fue más fácil que la de Job ya que él no perdió el contacto con la *dōr bānēkā,* la generación de los hijos de Dios; si a partir del ámbito limitado de su vida individual se atreviera a poner en duda la fidelidad divina, se le contaría como una traición contra la gran comunidad de Dios[86]. A pesar de todo, sí es verdad que se enfrenta con la bancarrota de todas las teorías felices sobre la providencia divina: todas fracasan ante el misterio total del camino que Dios sigue con su comunidad[87]. Lo que finalmente devuelve la calma a lo más íntimo de su corazón turbado no es —tampoco esta vez— una nueva edición de la vieja doctrina de la retribución, sino una intuición más profunda de aquello en lo que se fundamenta de verdad la vida humana y de lo que deriva su valor. Es decisiva en este sentido la descripción que al final del salmo[88] hace el autor de su propia felicidad en comparación con la suerte de los impíos: si no está hablando aquí de larga vida ni de días felices, sino que de hecho admite la posibilidad de un final lamentable del que sólo puede consolarlo algo bastante superior, entonces la *ʾahªrīt,* el final de los impíos que tanto le ha enseñado[89], no tiene más remedio que consistir en algo más que la ruina externa y,

[85] Nos adherimos a la idea, defendida y convenientemente razonada sobre todo por Sellin, de que no sólo los parlamentos de Elihú sino también la conclusión del libro forman una obra independiente, cuya relación con los pensamientos desarrollados en 1-31 es bastante floja. Puede tratarse o del mismo autor, que apunta soluciones diferentes, o de autores distintos; al menos para los parlamentos de Elihú hay que postular esto segundo.

[86] v. 15.

[87] vv. 16 y 21s.

[88] Cosa resaltada acertadamente por R. Kittel en su exposición del salmo.

[89] v. 17.

por tanto, también en su caso se piensa en la relación con Dios. El hecho de que Dios no les dedique ya sus pensamientos cuando les llega la hora de la muerte, sino que los aparte de su mente como un ensueño banal, de forma que ellos verdaderamente se hallan entonces con terror ante la nada, es lo que hace de su situación, tan segura externamente, un terreno resbaladizo en el que amenaza a cada momento una caída terrible a quienes viven presos en las redes de una ilusión sin base[90]. Aquél, en cambio, que marcha ya ahora por la vida cogido de la mano de Dios, tiene puestos sus pies sobre una base indestructible: en todas las pruebas y aflicciones sabe qué significa estar con Dios, ser sostenido por su mano y ser dirigido por su consejo; por eso su vida tiene un contenido al que no puede afectar peligrosamente ningún acontecimiento externo. *Dios mismo es su suerte: con esta imagen audaz describe su situación, que sigue siendo la misma* —y ésta es la certeza que todo lo penetra e ilumina— *cuando cuerpo y alma sucumben en la muerte,* es decir, cuando todo el hombre es entregado a la aniquilación. A la hora de decir *cómo* puede ser eso, sólo dispone del término que se utiliza para significar el hecho de ser trasladado, *lqḥ*[91]: el "consejo" de Dios que guía su vida tiene también capacidad para conducirla, más allá de la muerte, hasta la gloria divina. Ni siquiera los casos de Henoc y Elías corresponden exactamente a lo que él espera para sí mismo y, si los cita, es simplemente para apuntar una nueva posibilidad; así lo demuestra el hecho de que cuente conscientemente con la muerte: no se trata de saltar por encima de la fatalidad de la muerte, ni tampoco de pedir la gloria y el esplendor de una vida celestial (al preguntar "¿A quién tengo yo en el cielo aparte de ti?", rechaza con un gesto fácil todos los misterios y glorias del otro mundo que tanto solían atraer la curiosidad de los apocalípticos del judaísmo tardío). Lo decisivo para él es que nada puede acabar con su comunión con el Dios en cuya compañía ha vivido su vida en esta tierra y en cuyo amor han hallado descanso todos sus anhelos.

No puede hablarse en este texto, como tampoco en el de Job, de una fe en la resurrección. Y, sin embargo, este salmo habla todavía con mayor claridad de una supervivencia consciente del yo humano al que Dios consideró digno de su comunión, pero de tal forma que se trasciende el potencial limitado de las concepciones anteriores. Ciertamente, *šᵉʾēr* y *lēbāb,* carne y corazón —utilizados poéticamente en el texto en lugar de los más usuales *bāśār* y *nefeš,* cuerpo y alma, con los que se describe al hombre total en su corporeidad terrena— pueden conocer la muerte; pero, a pesar de todo, el hombre no se sale de su relación con Dios, su

[90] vv. 18-20.
[91] Gn 5, 24; 2 Re 2, 9.

yo verdadero permanece *'im yhwh,* con o en la presencia de Yahvé. No, desde luego, como si por un proceso natural se separara una parte eterna del hombre de sus partes terrenales y perecederas; no hay aquí ninguna mezcla de creencia de tipo griego en el alma. *Todo se centra en que Dios sostiene, guía y arrebata, y por tanto, en el sí de Dios a la vida de su fiel.* Este sí de Dios es válido de una vez para siempre y ésa es la razón de que se presente distinta la suerte del hombre piadoso y la del impío; es más, ese sí o no de Dios a la vida del hombre, y no otra circunstancia externa cualquiera es lo que constituye la verdadera decisión de la vida, que para el creyente significa seguridad definitiva y para el incrédulo abandono sin remedio: tal es la convicción de fe por la que la muerte pierde su poder como destructora de la relación con Dios.

La simplicidad clásica de esta respuesta al problema de la muerte proviene de que se centra total y absolutamente en lo que el orante ha reconocido como vida en sentido pleno. Por eso no se le ocurre fijarse en un juicio en el más allá ni reflexionar sobre una resurrección escatológica. Tampoco se trata aquí, en realidad, de un postulado de la fe en la retribución, aun cuando la urgencia de ésta haya ayudado a impulsar las ideas del salmista hacia el punto decisivo. De lo que se trata en el fondo es de *una clarividencia de la realidad de la vida religiosa* que rechaza, como cosa insensata, cualquier tipo de cálculo, exigencias o postulados. La consecución de esta clarividencia el salmista la designa muy bien como un penetrar en los designios o misterios santos de Dios[92]. En otras palabras, tiene conciencia de que no es él mismo el autor de su certeza, sino que la ha recibido al haberle sido abiertos los ojos para captar la acción misteriosa de Dios. Y lo que él ve ahora tras su "operación de cataratas" no es en el fondo, igual que en el caso

[92] De todos modos, el carácter poco usual de la frase del v. 17 no justifica enmiendas textuales tan caprichosas como las que Gunkel hace al cambiar *miqdᵉšē* por *mišpᵉṭē* o *mōqšē.* Aparte de la comparación, menos a la mano, con los μυστήρια θεοῦ de Sab 2, 22, debemos pensar sobre todo en Sal 25, 14: "El misterio de Yahvé es para aquellos que le temen". Aun cuando se prefiera traducir, con Gunkel, *sōd* por "intimidad, amistad", se hace referencia a un conocimiento que no está al alcance de cualquiera sino que sólo es accesible en el trato interior de Dios con sus elegidos. Así, los *miqdāšīm* de Sal 73 son, clarísimamente, santuarios inaccesibles al profano, recintos de la actividad divina abiertos únicamente al que con humildad busca su refugio en Yahvé. A. Weiser prefiere, con los LXX, leer ahí el singular y ver en él "un encuentro con Dios proporcionado por la teofanía que se suponía que se realizaba en el culto de la fiesta de la alianza" (*Die Psalmen,* 1959⁵, p. 348). Ve aquí una referencia a una especial revelación por la que Dios regaló al salmista un nuevo conocimiento de fe.

de Job, más que una dimensión nueva de la antigua fe de Israel de que el hombre vive de la llamada de Dios.

Sólo una vez más vuelve a aparecer en el Antiguo Testamento esta confiada expectación del "arrebato", sin que con ello avanzara la esperanza ni un centímetro o se fundamentara sobre nuevas bases. Porque el salmo 49, 16 expone esta superación de la muerte por parte del creyente fijándose tan exclusivamente en su contraste con la muerte irremediable de los hombres que hacen alarde de su riqueza, que en ninguna parte se puede ver explícitamente que esta certeza hunda sus raíces en la palabra graciosa de Dios. Por eso cabe preguntarse si no será que la experiencia maravillosa del salmo 73 se ha convertido en una doctrina para distinguir la suerte de buenos y malos, doctrina elevada, en círculos reducidos de hombres piadosos a un dogma de sabiduría superior, y que ahora se contrapone con orgullo a la insensatez de la gran masa. Además, la conexión del arrebato con el ser rescatado del *še'ol*[93] introduce una nota extraña, en cuanto que el mundo de los muertos aparece aquí como una potencia independiente que puede hacer valer sus derechos incluso frente a Yahvé. De todos modos, dada la mala conservación de todo el texto del salmo, que hace dudoso el curso entero de su pensamiento y permite que algunos incluso excluyan como glosa el decisivo v. 16[94], debemos evitar sacar conclusiones demasiado amplias de sus palabras.

En cambio, en el *salmo 16* habla un espíritu emparentado con el orante del salmo 73, aun cuando en el lenguaje apenas se le parezca y siga un camino totalmente diferente para llegar a la fe que supera la muerte. Si en el caso anterior era la necesidad de Dios lo que llevaba a su autor a nuevas profundidades de comprensión, ahora es *la arrolladora bienaventuranza que hay en Dios* lo que impulsa a atrevidas afirmaciones de una confianza que conmueve los cielos. La forma en que este orante describe la felicidad de su vida en el presente[95] nos ilustra sobre su actitud general ante la vida: en razón de su felicidad interior, lo que Dios le ha comunicado mueve su corazón a la alabanza y la acción de gracias. No piensa él en rasgos de una especial buena suerte, considerados como como dones externos de Dios, sino en la viva comunicación del corazón con su Dios que, aconsejando y mostrando el camino recto, se ofrece como ayuda viviente a quien le abre su corazón. Y lo que en el presente

[93] Cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben,* 1940, pp. 16s.

[94] Así, Gunkel, *ad locum.* En contraste, a pesar de todo, con Ch. Barth (*op. cit.,* p. 160), el cual disiente con buenas razones y además se niega a ver aquí una esperanza de algo más allá de la vida terrenal. Distinta es la interpretación de J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung,* 1933, p. 68; J. J. Stamm, *op. cit.,* y A. Weiser, *Die Psalmen,* 1959[5], p. 263.

[95] Vv. 6-8.

constituye para él el meollo de la vida y el resumen de todo bien, tiene la certeza de que le está designado también en el futuro como heredad permanente[96]. Gradualmente la alabanza va ascendiendo hasta alcanzar el nivel de un claro júbilo, porque ante la felicidad de la comunión con Dios nuestro hombre ve superadas las limitaciones con que, si no, chocaría cualquier bienestar terreno. Todo su ser de hombre, descrito en su existencia interior y exterior como corazón, hígado[97] y carne, se alboroza con el sentimiento de una seguridad regalo de Dios. El *še'ol* y la tumba no pueden ya imponerle miedo, porque él conoce un sendero de vida marcado por Dios que lo conduce a la hartura de gozo ante el rostro de Dios, a delicias que sólo la diestra de Dios puede proporcionar.

Volvemos a encontrarnos con una *superación de la muerte que fluye del conocimiento profundamente íntimo de la vida verdadera.* Tampoco este orante se preocupa por la situación de los bienaventurados en el más allá; no le interesa el conocimiento apocalíptico de las huestes del cielo y de su gloria. Para él todo consiste en una vida ante el rostro de Dios, en esa plenitud de alegría que fluye de una comunión plena e inalterada con él. Y porque conoce la realidad de esa vida y la felicidad que encierra, se atreve a encararse con la muerte. El Dios que se ha revelado como remodelador de su vida no permitirá que la muerte y el sepulcro separen de él a su fiel devoto, sino que lo llevará para siempre ante su rostro. Cómo se hará tal cosa —si un arrebato le ahorrará la muerte del cuerpo y del alma o si, cosa más probable, esa muerte no afectará a su verdadero yo que pertenece sencillamente a Dios— no se dice claramente. Más importante que todos los posibles "cómos" es la realidad divina que dice que eso es así; y esto es lo único decisivo.

Frente a la profunda unidad que hay en estos himnos de alabanza entre su comprensión de la vida y su superación de la muerte, difícil es que puedan tener fuerza las objeciones a que su intención sea tan amplia[98]. Quien no vea aquí más que una actitud defensiva frente al mal de una muerte temprana, trivializa de modo inadmisible la alegría del salmista que hunde sus raíces en las profundidades de la vida interior, y convierte los tres versículos finales en una fraseología curiosamente inane. Si en realidad el cantor hubiera querido decir tan sólo

[96] Vv. 9-11.

[97] En el v. 9 hay que leer, en lugar de *k^{e}bōdī, k^{e}bēdī,* para designar los sentimientos, junto a la voluntad y el pensamiento: cf. p. 152.

[98] Ch. Barth, *op. cit.,* pp. 153s. El argumentar que ni en este ni en otros textos se da una explicación de lo que en realidad se debe entender por vida eterna en el más allá equivale a someter las afirmaciones del salmo a un rasero falso, que olvida dónde está el verdadero punto de partida y el auténtico interés del autor. Lo mismo dígase de A. Weiser, *Die Psalmen* 1959[5], p. 119.

que marcharía seguro bajo la protección de Dios, podía haber acabado con el v. 8 ó, a lo más, haber añadido una acción de gracias. Pero está claro que es precisamente aquí, en la conclusión, donde se menciona por primera vez el fin supremo al que tiende la vida, la hermosa heredad que en el pasado y en el presente ha hecho siempre feliz su corazón.

Lo que tienen en común todos estos testimonios sobre la superación de la muerte en la vida del individuo es que su certeza se fundamenta en el don de una comunión con Dios aquí y ahora. El que Dios haya hablado y siga hablando al hombre es el motivo de que éste se vea libre de la obligatoriedad de la muerte y tenga ante sí un sendero que conduce a la vida. No hay en el hombre una sustancia eterna que resista a la muerte; no hay en su ser espiritual una cualidad creada que le asegure la inmortalidad. Al igual que el concepto mismo de persona[99], su indestructibilidad sólo debe concebirse *in actu Dei.* "Pero cuando Dios habla con alguien, sea en una situación de ira o de gracia, ése es, con toda seguridad, inmortal. La persona de Dios que habla y la palabra divina demuestran que nosotros somos unas criaturas con las que Dios quiere hablar hasta la eternidad y de forma imperecedera" [100].

6. A partir del s. II aumentan los testimonios de que *la idea de eternidad se ha introducido en la vida de fe de la comunidad.* Si es verdad que nunca llegó a gozar de un reconocimiento general, sí pasó a ser, entre los elementos más fervorosos de la comunidad, la conclusión indispensable de su certeza en la salvación y lo que de verdad dio a su fe un sentido aún más acentuado de ser superior al pensamiento religioso del paganismo. El apasionamiento con que el libro II de los Macabeos la utiliza en la discusión con sus opresores paganos demuestra hasta qué punto la convicción del carácter absoluto de las exigencias divinas se halla ahora indisolublemente unida con la certeza de una elección o un rechazo eternos del individuo [101].

Pero, a la vez que cuaja en dogma, este concepto de fe sufre una no despreciable transformación por la que se va aflojando y difuminando su conexión directa con la elección divina y empiezan a intervenir otros motivos pseudorreligiosos. Las dos líneas por las que se había llegado a la esperanza de eternidad personal —la escatológica y la del realismo de la fe— no se aúnan para robustecerse mutuamente, sino que se

[99] Cf. I, p. 327.

[100] Luther, W. A. 43, 481, en E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch,* 1937, p. 487.

[101] Cf. L. Rost, *Alttestamentliche Wurzeln der ersten Auferstehung (In Memoriam Ernst Lohnmeyer,* 1951, pp. 67ss); G. Molin, *Entwicklung und Motive der Auferstehungshoffnung vom AT bis zur rabbinischen Zeit,* "Judaica" 9 (1953), pp. 225ss; H. J. Kraus, *Auferstehung,* RGG³ I, pp. 692s.

convierten, falseadas muchas veces y exageradas, en puntos de partida para lucubraciones especulativas sobre la esperanza en la superación de la muerte. No es lo principal en este proceso la desviación hacia lo fantástico, que amontonó afirmaciones contradictorias sobre la forma en que el creyente superaría la muerte y fue incapaz de ofrecer una noción coherente del momento de la resurrección, del lugar de la otra vida, de la universalidad o del carácter limitado de la llamada a la nueva vida, del desarrollo del juicio y de la ejecución de la retribución [102]; especialmente dentro del judaísmo palestino, la seguridad directa en Dios se ve sustituida por un teorema intelectual dictado por la necesidad humana de retribución, que busca sus razones en ideas bastante humanas sobre la justicia divina que premia y castiga y considera que las amarguras y dificultades del servicio que Dios desea quedarán recompensadas con una vida y felicidad eternas [103]. Por otra parte, la decisión divina como única garantía de la superación de la muerte se ve desplazada al reconocérsele ahora al hombre un alma inmortal, es decir, al contraponerse al juicio aniquilador de la muerte una garantía sustancial que reside en la misma naturaleza del hombre y cuya oposición a las ideas veterotestamentarias sobre la naturaleza humana es suficiente para demostrar su procedencia espúrea. No hay duda de que estas ideas filosóficas helenísticas de cuño estoico-platónico se introdujeron en la comunidad por medio del judaísmo helenístico, y de que con la combinación de las doctrinas referentes a la preexistencia del alma, a la supervivencia del espíritu que afronta la muerte como una liberación del fardo de la carne y del paso del hombre piadoso —casi como una ley natural— de la vida terrena al estado de bienaventuranza y del impío al estado de tormento, se fraguó una esperanza de inmortalidad notablemente alejada de la fe del Antiguo Testamento [104]. Es más, en ambos casos existía el peligro inminente de que la vida que se esperaba después de la muerte no se entendiera como una vida verdaderamente nueva, una vida que recibe su cualidad específica de una comunión imperturbable con Dios, sino como la felicidad de una simple vida terrena sin fin, imaginada unas veces con tonos más materiales y otras con predominio de lo

[102] Sobre las diferentes imágenes de este cuadro variopinto, cf. la compilación sistemática de Bousset-Gressmann, *op. cit.,* pp. 269ss; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter,* 1934, pp. 229ss.

[103] 2 Mac 7, 9.36.

[104] Aparte de Sabiduría de Salomón, Jubileos, Henoc y libro IV de los Macabeos, fue sobre todo Filón el responsable de esta sustitución de la fe original en la resurrección por una creencia filosófica en la inmortalidad. También Josefo demuestra hallarse bajo esta influencia en muchas de sus manifestaciones sobre la inmortalidad.

espiritual. Sólo en los casos en que se acentúa la ausencia total del pecado de la nueva vida y la completa transformación de su calidad gracias a la disolución de todas las condiciones de la existencia terrestre [105], se cuenta con una barrera capaz de parar el proceso de secularización de la esperanza de eternidad en servicio a los intereses egoístas del hombre.

La forma en que la esperanza de eternidad se desvía así hacia recursos de origen humano, olvidando la única razón suficiente de tal esperanza —la naturaleza de la autocomunicación divina—, nos demuestra lo problemático que es ver en la superación del "apego a este mundo" la simple remoción de un obstáculo limitador, producto, simplemente, de un sentido inferior de la vida [106]. Es verdad, ciertamente, que reducir la relación con Dios a la vida terrena favorece ciertas tentaciones que influyen perjudicialmente en la piedad. Pero, por otro lado, no debemos olvidar el peligro latente en querer superar los límites de la muerte mediante esas especulaciones con las que el hombre, confiado en sus propias fuerzas, pretende echar abajo una puerta que le cierra el paso. Desde la perspectiva de la idea cristiana de Dios, incluso las formas más elevadas de las variadísimas creencias en el más allá que presentan las religiones paganas pueden ser condenadas como simple desobediencia a Dios y huida de su santidad, con poco futuro por tanto. De hecho, los influjos que ellas han ejercido en la fe cristiana en la eternidad no han logrado sino falsificar y corromper muy seriamente su forma original. En cambio, la obediencia con que la fe de Israel rechazó cualquier solución del enigma de la muerte que no estuviera legitimada por la revelación divina demuestra una grandeza interior que muy bien puede servir a los cristianos de advertencia y exhortación. La educación en orden a reconocer radical seriedad y afrontar con todas las energías el cumplimiento de las exigencias de Dios en este mundo —que fue efectiva precisamente por su limitación— constituyó la barrera decisiva contra los peligros del utilitarismo y del eudemonismo, así como de las especulaciones de la teodicea y de las teorías sobre la retribución. "No existía aquí la posibilidad de relativizar la cuestión de las relaciones de Dios con el mundo y el hombre por causa de un posible futuro; no había otro mundo cuya perspectiva presentara al hombre la constante tentación de aplazar o quitar importancia a las cosas que le crearan inquietud.

[105] Cf. la aniquilación del instinto malo en la época mesiánica (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT* IV, pp. 479s; F. Weber, *Jüdische Theologie*², pp. 399s) y la sentencia de Rab en *Beracot* 17a, en Strack-Billerbeck, *op. cit.*, I, p. 890.

[106] Esta es, en lo fundamental, la idea de F. Baumgärtel, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, 1932, pp. 36ss y 103ss.

En el contexto de Dios, en efecto, no había más remedio que tomar en serio la tierra y al hombre" [107]. Ya hemos visto [108] cómo se sacaron constantemente nuevas energías para afrontar con éxito esos peligros. Fue precisamente por este camino cómo la fe veterotestamentaria se mostró capaz de, incluso después de que el poder redentor de Dios se revelara en toda su riqueza, establecer un limpio y sobrio concepto de eternidad, basado en la comunión personal con Dios, y de contentarse con ello.

Pero esta clase de esperanza no encontró la réplica adecuada a su naturaleza en la creencia en la inmortalidad del judaísmo tardío, sino en la esperanza del Nuevo Testamento, la cual, por su absoluta conexión con el acto de Dios en Cristo, rechazó cualquier sostén espúreo para el concepto de eternidad. En la muerte y en la resurrección de Cristo ha sido aniquilada la muerte; y la vinculación del creyente con el Dios revelado en Cristo le permite pasar de la muerte a la vida ya aquí y ahora [109]. Pero este verse introducido en la vida de Cristo no se realiza al modo de un proceso místico o mágico, sino que representa una nueva dirección de la vida humana, asumida como consciente decisión [110] y que coloca la vida y la muerte por completo al servicio del Señor [111]. La superación de la muerte así conseguida no significa un estado, sino un movimiento que no se acaba en la tierra, que exige un morir constante del hombre viejo [112] y que encuentra su bienaventuranza en la esperanza ofrecida y garantizada por el Evangelio [113]. Aquí llegan a encontrarse las dos líneas de la esperanza de eternidad del Antiguo Testamento, la escatológica y la del realismo de la fe. La superación de la muerte que Dios tiene preparada para el individuo brota de la vida de comunión con Dios iniciada en el presente, pero se completa, a través y más allá de la muerte, en ese mundo de perfección al que la resurrección de Cristo apunta como prenda y señal.

[107] G. von Rad, *op. cit.*, col. 834.
[108] Cf. 349ss, 365ss, 482ss.
[109] Jn 5, 24; 6, 50; 11, 25s. Cf. 2 Tim 2, 18.
[110] Rom 6, 11ss; 8, 2-4.
[111] Rom 14, 7-9.
[112] Rom 8, 13; 2 Cor 4, 7-12; 5, 14s; Jn 21, 19.
[113] Rom 5, 2; 8, 24s; Col 1, 27; Tit 3, 7; 1 Jn 3, 3.

Aarón: 39, 218, 222.
Abrahán: 85, 218, 222, 275, 280s, 290, 315, 320, 350, 366, 445s, 450, 459.
Abstracción: 196, 333.
Acción conductora del espíritu: 69ss, 345.
Actitud espiritual total: 286, 328.
Actitud global de la vida: 278, 393, 395, 415, 427, 434, 438.
Adonis: 227, 492, 500 (n. 38).
Ageo: 70, 73, 340, 389 (n. 42).
Agradecimiento: 274, 301, 370.
Ahura Mazdah: 75s, 508 (n. 66).
Alegría: 361, 374.
Alianza: 72, 79, 87s, 162s, 165, 179, 202s, 232, 257, 266, 267, 282, 290s, 295s, 320, 334, 364, 369, 382, 396, 413, 434, 449, 455, 459, 469, 475.
cláusulas: 413.
conclusión de la: 293, 298, 350, 352, 469, 474, 487 (n. 24).
el derecho de la: 324.
el Dios de la: 57 62, 64, 106, 122, 123, 189, 202, 230, 240, 245, 255, 265, 274, 321, 325, 333, 358, 369, 382, 422, 439ss, 449, 475, 499.
el don de la: 242, 358, 362.
fórmula: 245.
idea (concepto) de: 105s, 246, 267, 353, 487.
institución de la: 241, 293, 304, 413, 476, 492, 498.
libro de la: 321, 326.
matrimonial (religiosa): 294s, 429.
obligaciones de la: 304, 385.
promesa de: 290, 292, 309.
el pueblo de la: 297, 329, 353, 358, 368, 382, 399, 462, 486.
la relación de: 241, 287, 297, 325, 328, 334, 353, 358, 362, 422, 498, 501.
los signos de la: 71, 290, 407.
Alma: 36, 140s, 143, 511, 516, 521.
vida del: 138ss.
Alta traición: 336.
Amistad: 319, 349, 365.
Amor:
divino: 289, 298, 312, 327, 331, 355, 371, 375, 396, 430, 463, 474, 516.
fidelidad de *(ḥesed):* 295, 322.
humano: 255, 293, 295, 312, 5
humano: 255, 293, 295, 312, 316, 349, 355, 371, 373, 497.
mandamiento del: 335.
maternal: 374.
Anatema: 324s, 329, 369 (n. 228).
Anfictionía: 242.
Angel: 33, 46, 51, 93, 98, 177, 185, 188, 199-206, 209ss, 228, 231, 410, 457s, 492.
Animismo: 37, 140, 199, 220.
Antepasados (culto): 221-225.
Antropomorfismo: 31, 429.
Apocalipsis, apocalíptico: 74, 178, 203, 307, 341, 343, 504, 508, 516, 519.
Apócrifos: 172, 203, 232.
Arabe (religión): 228.
Arca de Yahvé: 42, 197, 273, 298.
Armonía: 302, 452, 502.
Arrebato: 518.
Arrogancia: 333.
Arte: 71.
Ascesis: 265.
Asham: cf. Sacrificio expiatorio.
Astarté: 38, 52.
Astros, estrellas: 27, 82, 200s, 231, 508 (n. 66).

Audiciones: 80.
Autocomprensión: 325.
Autoconciencia: 132.
Autodeterminación: 132.
Autonomía: 186, 329, 334.
Autoridad: 74, 317s, 320, 325s, 327, 341, 366, 375s.
Ayuno: 340, 346, 389, 417, 460.
Azazel: 229.

Baal: 38, 37, 52, 191, 222, 223, 293.
Babilonia (religión): 38, 56, 59, 64, 78, 102, 105, 106, 110, 120-123, 129, 133 (n. 35), 160, 164, 201, 202, 206, 215, 216, 218, 231, 276, 277, 381, 394, 421, 492, 497, 500.
Belleza: 349, 351.
Bendición: 77, 81, 83, 117, 175, 247, 277, 336s, 349s, 357s, 362, 367, 371, 381, 453, 480.
Bien supremo: 367.
Bienes:
de salvación: 291, 352ss, 359ss, 453.
terrenales: 155, 348, 350s, 354, 358, 363s, 450, 493.

Camós: 195.
Canaanización: 352, 449.
Canon: 74, 348.
Caos: 67, 78.
Capitalismo: 337.
Carácter:
estático: 50, 72, 81, 83, 189, 277, 342.
personal de la divinidad: 50, 248, 255, 312.
relativo a los bienes naturales: 352s, 354s, 359s.
Carne: 152s, 285, 516, 519.
Castigo divino, juicio punitivo de Dios: 175, 267, 330, 367, 376s, 390, 394, 407, 421s, 424, 466s, 470.
Castigo humano: 238s, 244, 442.
Casualidad: 181.
Casuística: 300, 316, 335, 347, 391, 468.
Certeza de salvación: 61, 261, 311, 455, 459, 489, 520.
Cielo: 79, 82, 101s, 191, 195ss, 200.
Dios del: 76, 191, 196, 511.
Círculos tradicionales: 327.
Circuncisión: 255, 290, 461.
Clan: 236ss.
Código sacerdotal, narrador sacerdotal, P: 79, 202, 248, 291, 334 (n. 78), 336, 359, 392 (n. 2), 442s, 452.
Colectivismo: 235, 252.
Compasión: 320, 331.
Comunidad: 70s, 72s, 249, 250ss, 254ss, 261, 264, 266ss, 335, 362, 375s, 389s, 396, 465, 497.
cultual: 259, 340.
piedad de la: 304, 313.
Comunión de voluntad: 355, 372.
Comunión entre Dios y el hombre: 256, 261, 290, 330, 334 (n. 78), 350, 355s, 357, 359, 402, 404, 452, 465, 491, 493s, 512, 516, 519.
Comunión entre hombres: 243, 248ss, 264, 282, 318, 341, 361, 364, 402, 411, 421, 512.
Conciencia: 325, 328, 330, 347, 360, 371, 414, 416.
Conducta moral: 252, 255, 317, 321s.
bienes de la: 348s, 351.
Confesión: 396, 408, 414, 425, 435, 437, 442, 460, 466.
Conjuros: 422.
Consumación (escatológica): 42, 342, 360, 401, 448, 482, 503, 505.
Conversión: 248, 285, 290, 297, 418s, 430, 453, 460ss, 465, 501.
Corazón: 67, 71, 87, 148ss, 328, 389 (n. 43), 516.
endurecimiento del: 388.
entrega del: 371.
Cosas materiales: 322.
Cósmico: 74, 119, 163, 198.
Cosmos: 57, 67, 109, 112, 118s, 160, 163.
Costumbres: 59, 240, 248, 319, 382.
Creación: 75, 79, 86, 92, 94s, 101s, 104, 147, 157, 163, 185, 266, 400ss, 477, 484ss.
nueva: 268, 307, 342, 358, 389, 474, 476, 504.
perfección: 268, 307, 342, 358, 389, 474, 476, 504.
Creador: 57, 83, 262, 269, 315, 350, 400, 473s, 484ss.
Creatio ex nihilo: 109-114, 486.
Creencias:
en espíritus: 76, 220, 403.
mágicas: 52, 77, 382, 491, 498.
Criatura: 57s, 127, 147, 400, 486.
Cronista: 309, 344, 346.
Crueldad: 320, 344.
Cuerpo humano: 31, 155.
Culpa: 185, 209, 310, 395, 408, 410ss, 482.
conciencia de: 411, 422.
corporativa: 396, 415, 431s, 437s.
sacrificio por la: 448s.
Culpabilidad (objetiva): 380, 383, 411, 415s.
Culto: 44, 49, 51, 74, 194, 242, 247, 250, 259, 277, 298, 312, 329, 335, 337, 340s, 346, 368, 385, 389, 408, 415, 444, 454s.
animal: 31.
Cultura, civilización: 134, 240, 249, 330, 365.

Daniel: 178, 203, 310, 504, 507.
David: 77, 83, 183, 194, 210, 246, 322, 350, 352, 394, 427, 428, 441, 451, 455, 460.
alianza de: 165.
Decálogo: 79, 321, 326.
Decisión original: 405s.
Decisión (opción) personal: 280s, 286, 336, 341, 355, 365, 391, 406, 415, 463, 464, 479, 508.
Deísmo: 84, 123, 196, 486.
Demagogia: 353.
Demonio, demoníaco: 51, 64, 181, 185, 209ss, 227-232, 272, 275, 278, 351, 403, 410, 411, 494 (n. 10), 497, 511, 514.
Derecho (el): 180, 240, 244, 252, 322, 421s.
apodíctico: 321, 366.
de asilo: 244.

Derramamiento de sangre: 391, 402.
Desgraciados (pobres): 356, 359.
Determinismo: 183, 247.
Deuterocanónicos: 93, 136.
Deuteroisaías: 40, 67, 79, 81, 82, 164, 165, 177, 188, 288, 332, 418, 435, 451, 464, 475, 487, 502.
Deuteronomio, Deuteronomista, deuteronómico: 50, 51, 79, 81, 246, 248, 254, 297ss, 313, 375, 340, 345, 358, 359, 371, 372, 396, 397, 455, 493.
Diáspora: 97, 258, 339.
Dicotomía: 155, 156.
Diluvio: 164, 399 (n. 2).
Dinamismo, dinamicismo, dinámico: 72, 81, 82, 87, 195, 266, 277, 281, 292, 333, 381, 384, 411, 421, 439.
Dios:
alianza de: 246, 348, 366, 368s, 425, 452, 471.
atributos de: 186ss.
autoafirmación de: 476.
carácter directo de la relación con: 313.
carácter personal de la relación con: 242, 250, 252, 280, 385, 428.
celo de: 57, 293, 298, 475.
certeza de: 38, 287, 358s, 481.
circunscripción localista de: 191ss, 196.
concepción naturalista de: 122s, 369.
confianza en: 196, 273, 275ss, 328, 371, 373.
conocimiento de: 67, 74, 166, 294s, 328, 370, 499, 521.
contenido racionalista de su conducta: 276, 302, 314, 367s, 376, 499.
corporeidad de: 31.
espíritu de: 29, 38, 55ss, 285, 290, 328, 345, 405s, 501.
eternidad de: 106, 189, 474.
exclusivismo de su voluntad revelada: 271.
fidelidad de: 245, 291, 356, 367, 370, 388, 396, 450, 471, 475, 487, 501, 515.

gloria de: 38-43, 79, 205, 261, 268, 361, 459, 471ss, 474s, 499, 505, 516.
imagen y semejanza de: 44, 128-136, 155.
inmanencia de: 62.
ira de: 273, 301, 314, 316, 349, 355, 410, 417, 422, 430, 443, 453, 470, 474, 477, 499, 503.
juicio de: 71, 73, 76, 278, 283, 298, 344, 358, 370, 375, 377, 410, 425, 428, 429s, 446.
justicia de: 66, 243, 353, 363, 376s, 388, 319, 435, 438, 449, 480, 487, 499, 513, 521.
libertad de: 123, 165, 189, 266, 351, 424, 432, 449, 471, 477, 484, 488.
majestad de: 61, 69, 73, 80, 87, 276s, 301, 314, 327, 370, 373, 387, 424, 445, 471, 481, 498.
manifestaciones de: 25ss, 51, 61, 515.
mano de: 65.
misericordia de: 242, 276, 293, 327, 469, 473, 480.
misterio de: 55, 59s, 166s, 208, 278, 313s, 392 (n. 2), 424, 450, 473, 477, 485, 498, 514, 516.
morada de: 191ss.
naturaleza de: 29, 88, 326s, 329s, 350, 371, 429, 471, 474s.
naturaleza de: 29, 88, 326s, 350, 371, 429, 471, 474s.
naturaleza absoluta de: 109.
nombre de: 48ss, 77, 312, 362, 475.
ocultamiento de: 279, 292, 302, 314.
omnipotencia de: 186, 196, 315.
omnipresencia de: 187, 195, 314.
omnisciencia de: 123, 196, 314.
padre: 182, 326, 339, 418, 428, 470.
palabra de: 29, 58, 62, 72, 77ss, 107s, 117, 253, 485, 493s, 501s, 520.
pastor: 330, 470.
perfección de: 327, 329, 343, 372, 408.
poder punitivo de: 205.
presencia de: 50, 69, 82, 170, 195s, 273, 309, 316, 385, 458, 483.
del pueblo: 227, 235.
reinado de: 72, 127, 183, 197s, 246, 293, 415, 487, 504, 509.
reinado universal de: 203.
reino de: 41, 60, 72, 82, 177, 226, 268, 334, 343, 354, 363, 457, 483, 504, 508 (n. 66).
rostro de: 43-48, 361, 519.
santo de Israel: 82, 327.
siervo de: 67, 477, 487, cf. también *Ebed*.
soberanía de: 79, 95, 123, 180, 182, 185, 255, 292, 310, 334, 341s, 391, 400, 411, 416, 434, 448, 475, 481, 492, 506, 509.
su singularidad: 201, 315.
superioridad de: 205, 315, 372.
temor de: 67, 271ss, 292s, 300, 311, 316, 367, 370, 373.
trascendencia de: 84, 87, 198, 343, 457.
unidad de: 38.
del universo: 41, 330, 334, 341, 343, 386.
ver a: 28, 33, 45, 274, 361, 514.
voluntad soberana de: 163, 180, 226, 248, 265, 276, 321, 326, 333, 371, 382s, 520.
Diosa: 47, 52, 129 (n. 15).
Dioses: 194, 203, 275, 410 (n. 43).
división entre los: 193.
Dispersión: 377.
Divorcio: 324, 338.
Doctrina: 252.
de las épocas: 344.
Doctrina sapiencial, sabios: 71, 74, 166, 189, 261s, 309, 338s, 345, 360s, 363, 365, 374, 376, 397, 435, 488, 495.
Dodecálogo siquemita: 326.
Dualismo: 76, 107, 154, 212, 232.

'ebed: 177 (cf. Siervo de Yahvé).
Edomitas: 218.
Educación (pedagogía, instrumento pedagógico): 331, 356, 358, 359, 425, 430, 434, 458.
Efod: 80.

Efusión del espíritu: 75.
Egipto (religión): 56, 88s, 92 (n. 73), 105, 120, 160, 202, 227, 262, 277s, 381, 492, 497, 500.
Egoísmo: 365, 375.
Elemento mágico: 62s, 79, 82, 172, 329, 370, 387, 422, 424, 440, 448, 458, 507.
Elementos mitológicos: 29, 159, 199, 208.
Elías: 29, 62, 171, 176, 192, 193, 280, 447, 508 (n. 66).
Elección: 73, 257, 293, 294, 301, 325, 350, 352, 354, 368, 372, 395, 413, 471, 499, 520.
Eliseo: 171, 176, 280.
Elohísta: 33 (n. 41), 34, 40, 46, 51, 202 (n. 40), 278, 281, 282, 323, 325, 353.
Endurecimiento: 277, 384 (n. 24), 388, 427.
Enfermedad: 56s, 231, 356.
Entusiasmo: 485 (n. 22).
Eón (nuevo): 65-68, 75.
Epoca de los Jueces: 245, 322.
Erotismo: 301.
Escala de valores: 351, 355.
Escatología: 31, 68, 71, 114s, 175ss, 256, 312, 341, 343, 376, 401, 433, 451s, 464, 480, 486, 503s, 509, 517.
Esclavo: 134, 143, 322.
Escuela: 43.
Esdras: 258, 341, 344.
Esenios: 204, 264s.
Especulación, especulativo: 75, 341.
Esperanza de salvación: 41, 396.
Espiritualización: 357.
Estado: 246s, 250, 257, 411.
Estudio de la Torá: 345s, 468.
Etica: 264, 317ss, 333.
Etiología: 401s.
Eudemonismo: 349, 367, 369, 374, 376, 522.
Evolución: 115, 192.
Exclusividad: 295s, 476.
Exigencias morales, unidad de las: 321, 325, 336, 346s, 357, 373-377.
Expiación: 292, 394, 397, 408, 439, 440s, 443, 454, 468, 503.
día de la: 456.
medios de: 384, 393, 398, 424, 455, 468.
Extasis: 60, 61, 63, 354.
Extranjero: 145, 319, 324, 334, 346, 371.
Ezequiel: 41, 42, 45, 65, 80, 177, 198, 250ss, 289, 303, 328, 342, 375, 396, 407, 432, 433, 434, 444, 447, 451, 465, 475, 501, 502.

Fama: 263, 296, 351.
Familia: 155, 217, 223ss, 243ss, 318, 339, 352, 365, 412, 425s.
Fantasía: 38, 197.
Fariseísmo: 265s.
Fe: 73, 169, 182, 184, 231s, 277s, 279ss, 302s, 309s, 314, 328, 355, 370, 373, 459, 485, 514.
experiencia de: 75, 269.
fe-obediencia: 303s, 308.
justificante: 285, 310, 312.
osadía de la: 284, 288, 305, 391.
realismo de la: 512, 523.
en la salvación escatológica: 307, 482.
Felicidad: 309, 351, 357, 360, 367, 375, 467, 483, 514, 519, 521.
Filón: 37, 72, 86, 97, 156, 264s, 314, 521 (n. 104).
Forma social: 366.
Formalismo: 336, 423.
Fornicación: 324, 339, 391.
Fuego: 26ss.
Fuerza: 55, 58, 63, 67, 221, 225, 230.

Gedeón: 274.
Genealogía, genealógico: 247.
Ghetto: 260.
Gracia: 349, 368, 428, 455, 465, 470, 479.
Grecia (religión y cultura): 86, 223, 226, 263s, 377, 488, 517, 524.
Guerra: 324, 336.
leyes de la: 336.
santa: 329, 354.

Habacuc: 287.
Hábitos y costumbres de duelo: 220s.
Helenismo: 72, 76, 90, 92s, 156, 203, 264.
Heredad: 358, 371.
  país de la: 194, 371.
Héroes: 223.
Heterogéneo: 325.
Heteronomía: 186, 326, 328s, 335, 345, 348.
Hijo, hijos: 318, 324, 336, 339, 349.
Hijo del hombre: 43, 52, 203, 508.
Himnos: 78, 160s, 165, 343.
Hipocresía: 348.
Hipóstasis: 48, 50s, 69, 75, 84, 93, 98, 210, 345, 477.
Historia: 401.
  como valor religioso: 80s, 85, 107s, 117, 173, 188s, 227, 247, 268, 275s, 343, 353, 356, 487, 504, 509.
  control de la: 278, 307, 310.
  interpretación de la: 81, 188, 246s, 278, 290, 309s, 475.
  de la salvación: 59-65, 81, 86, 177, 257, 261s.
  universal: 283, 310, 332.
Historiografía: 309, 344, 353, 390, 397, 418, 435, 455.
Hititas: 421.
Hombre:
  autoafirmación del: 286, 329, 331, 333.
  conducta personal del: 338, 429, 460.
  dignidad del: 125s, 322, 350.
  espíritu del: 137, 139, 326, 389 (n. 43).
  fidelidad del: 67, 295, 328, 340, 350, 373.
  libertad del: 182, 184s, 336s, 349, 364, 372, 410.
  naturaleza efímera del: 407s, 472s.
  perfección del: 347, 392, 432.
  piadoso: 173, 306, 313, 357, 359, 396, 416, 458, 497, 517, 521.
Honor humano: 318, 349, 352.
Horeb: 29.
Hospitalidad: 319, 324.
Humanidad: 323, 332, 395.
Humanismo: 245.
Humildad: 92 (n. 73), 328, 331, 350, 352, 359, 370, 374.

Ideal de vida: 263, 360, 363.
Ideales guerreros: 329.
Idolatría: 300, 335, 390s.
Imperio universal: 302.
Impíos: 306, 376, 478, 483, 517, 521.
Inaccesibilidad: 27, 40, 312.
Incertidumbre: 346.
Independencia espiritual: 249.
Individualidad: 144, 164, 181, 235ss, 244, 247, 259, 267, 362, 386, 431, 497, 505.
Individualismo: 235s, 252, 258, 261, 265, 267, 362, 439.
Individuo: 142s, 240, 244, 265.
Inmortalidad: 135, 147, 155, 226, 491, 493, 495.
Inspiración: 59ss, 71s, 85s.
Instinto malo: 391, 409, 419, 522 (n. 105).
Intelectualismo: 315.
Intercesión: 320, 443, 445s, 457.
Ironía: 352, 432 (n. 117).
Isaías: 49, 52, 61, 65, 80, 171, 176, 177, 188, 209, 282, 444, 447, 451, 462.

Jefes carismáticos: 61, 247.
Jeremías: 80, 177, 250, 296, 327, 328, 332, 396, 407, 432, 444, 447, 451, 462, 476, 477.
Jesucristo: 43, 53, 87, 136, 172, 186, 206, 316, 377, 392, 410, 489, 523.
Judaísmo tardío: 43, 52, 73ss, 85, 89, 198, 202, 204, 212, 230, 314, 341, 345, 398, 409, 418, 437, 457, 469.
Juez:
  divino: 175, 314, 377, 409, 452, 477, 492, 513.
  humano: 88, 276, 319.
  universal: 341.
Juramento: 319.

Justicia:
  humana: 340, 396, 495.
  legal: 304.
Justo: 304, 396, 438, 446, 448, 469, 511.

Kābōd: 29, 38-43 (cf. Dios, gloria de).

Latifundismo: 330.
Legalidad: 277, 291, 300, 327.
Ley(es): 43, 72, 79, 97, 162, 169, 179, 189, 245, 252, 254s, 258, 265s, 295, 312, 328, 344s, 362, 372ss, 382, 391, 409, 418, 481, 493s.
  agrarias: 337.
  del culto, Código sacerdotal: 258, 304, 334, 336, 341, 371s.
  enseñanza de la: 290, 335, 342, 358, 371, 377, 396, 417, 493.
  fidelidad a la: 315, 342, 374s, 377.
  natural: 158ss, 169s, 171.
  de pureza: 255, 264, 416.
  religión de la: 314, 316.
Leyenda: 75.
Līlīt: 228.
Literatura oracional: 309, 468.
Liturgia:
  penitencial: 448.
  sacerdotal: 337, 461.
Logos: 37s, 86s, 98.

Macabeos: 341, 374.
Madre: 318.
Maestro: 75, 253, 262s, 334, 346, 377.
Majestad del deber moral: 66, 326, 329, 341, 370.
Mal (el): 63, 95, 116, 174, 181s, 184, 205s, 232, 356, 390, 393, 404, 405, 410, 420, 432, 438, 477s.
  propensión al: 297, 387s, 406, 410, 423, 463, 474.
Mal'ak de Yahvé: 33ss.
Malaquías: 340, 389 (n. 42).
Maldición: 77, 80, 247, 338, 400, 420, 445.
Malos espíritus: 75, 210, 212.
Mana: 77.
Manasés: 228, 249, 418, 427.
Mandamiento fundamental: 335, 340, 346.
Marduk: 38.
Martirio, mártires: 314, 458, 508.
Materia: 115.
Matrimonio: 294, 318, 323, 337s.
  de levirato: 224, 324.
Mediador: 52, 69, 84, 204, 343.
Medios educativos: 358.
Mentira: 296, 333, 340.
Mérito: 315, 346, 376, 398, 419, 449, 458, 468.
Mesías, mesiánico: 43, 67, 256, 258, 266, 268, 505, 508, 512.
Milagro: 60s, 68, 75, 80, 115, 118, 166, 168ss, 226, 256, 264, 277, 284, 388, 455, 476, 484s.
Misión: 249, 261.
Misná: 345.
Mito: 58, 120ss, 147, 201, 211, 400, 492.
Moab: 194s, 228.
Moisés: 30, 39s, 44s, 62, 81, 171, 194, 199, 218, 274, 277, 291, 394, 428, 446, 450.
Monarquía, rey: 61, 67, 88, 123, 127, 197, 246, 276, 280, 329s, 336, 352, 366.
Monoteísta: 76.
Moral, moralidad: 318, 323, 338.
  naturaleza absoluta de la: 321s.
  social: 330.
Moralismo: 385, 424.
Motivo, motivación de la conducta moral: 316, 364s, 367, 377, 469, 471s.
Muerte: 143, 204, 261, 269, 360, 374, 403s, 409, 439, 459, 468, 483, 491ss.
Muertos:
  comida de los: 218, 222, 496.
  culto a los: 146, 221s.
  espíritu de los: 216, 220.
  evocación de los: 220s, 496.
  reino de los: 95, 103, 147, 491, 506.

Mujer (en la sociedad): 128, 133, 318, 324, 339.
Mundo:
  animal: 128, 403, 484.
  conservación del: 74, 157s, 160.
  gobierno del: 266, 342, 376, 481.
  imagen del: 101s, 104, 197s.
  inferior (*šᵉ'ol*): 103s, 147, 221, 215ss.
  unidad del: 119.

Nación, Estado nacional, nacional: 246, 252, 256, 331, 338.
Naciones: 53, 70, 94, 134, 155, 174ss, 203, 259, 306, 332s, 395.
Nacionalismo: 256.
Naturaleza (la): 32, 78, 82, 122s, 125, 158ss, 170s, 200, 321.
  animación de la: 158, 200.
  concepción de la: 171, 484 (n. 21).
  constitución de la: 417, 419.
Nazireos: 59.
Nᵉbī'īm: 60, 446, 494.
Nehemías: 73, 258, 346, 457, (n. 97).
Nombre humano: 224.
Normas morales: 66, 258, 276, 317s, 319s, 323, 326-329, 332, 341, 357.
  alcance de las: 332, 336.

Obediencia: 67, 251, 267, 275, 278, 285, 291, 299, 315s, 328, 368, 370, 373, 457, 522.
Obligación: 248, 319s, 324, 344, 346, 364s, 370, 372.
  moral: 329, 334, 336, 344, 357, 370, 372, 375.
Obras:
  meritorias: 69, 346, 376.
  santidad de las: 305.
  de supererogación: 347.
Optimismo: 115, 459.
Oración: 43, 169, 193, 196, 231, 250, 253, 260, 264, 275, 360, 442, 445s, 455, 466s, 482.
  Dios la escucha: 446.
  penitencial: 306, 418.
Oráculo: 60, 80, 278.
Orden:
  natural: 83, 91, 164s, 169, 171, 292.
  social: 59, 250, 276s.
Ordenanzas básicas: 366.
Oseas: 292ss, 327, 332, 353, 462, 499.
Otro mundo (el más allá): 363, 377, 469.

Paciencia divina: 396.
Paciencia humana: 359.
Padre: 318, 326, 339.
Paganismo: 82, 95, 97, 112, 116, 189, 200, 231, 251, 258, 344, 400, 434, 437, 469, 507, 520ss.
Paganos: 59, 63, 70, 251, 254, 258, 259, 261, 334, 335, 336, 339, 345, 374, 400, 475.
Pānīm: 43s, 46.
Panteísmo: 57, 74, 107, 123.
Paráclito: 87.
Paradoja: 283, 310, 360, 451.
Paraíso: 40, 342, 492, 502.
Parénesis: 254.
Particularismo: 343, 348, 363, 467.
Partidos: 259, 467.
Pascua: 466.
Pasividad: 284, 338.
Patriarcas: 222, 242, 275, 322, 336, 394, 397, 470, 471.
Pecado(s): 174s, 210, 232, 249, 260, 379ss, 394, 396, 408, 438-443, 468, 497, 503.
  caída en el: 404.
  como acto: 395s, 402, 405s, 408, 472s.
  inocencia, ausencia de: 391, 398, 405 (n. 19).
  involuntario: 383, 391, 443.
  mortal: 391.
  rituales: 381, 383.
  tendencia al: 387ss, 406, 409.
Pena capital: 381, 420.
Penitencia: 45, 250, 285, 391s, 437, 442s, 454, 468.
Perdón: 250, 260, 277, 297, 310, 322, 375, 409, 427, 439ss, 439 (n. 1).
Persa, persas: 340.

Personalidad: 132, 263.
Personificación: 85, 93, 121s.
Pesimismo: 116, 474.
Piedad: 267, 281, 316, 319, 376.
  popular: 247.
Plan universal: 81.
Pobre, pobreza: 77, 331, 353, 354, 359.
Poligamia: 323.
Politeísmo: 48, 52, 57, 112, 278, 494 (n. 10).
Política: 71, 330, 336, 387.
  existencia: 341.
Poder: 43, 61, 63s, 66, 68, 80s, 170, 172, 507.
Posesión de la tierra: 81, 350, 362, 375, 429.
Preceptos rituales: 369 (n. 227), 383.
Preexistencia: 53, 147, 521.
Proceso de materialización o cosificación (del pecado, de la culpa, del castigo, del perdón): 373ss, 382, 417, 435s, 449.
Profano: 88, 517 (n. 92).
Profecía: 38, 64, 75, 80, 289, 327.
Profetas: 29, 40, 42, 60, 65, 67, 72s, 80s, 84s, 192s, 197, 248, 250s, 253, 268, 327s, 333s, 337, 356, 370, 385, 405ss, 414s, 428ss, 431, 444, 447, 493.
  discípulos de los: 357.
Profundización: 336, 340, 345.
Prójimo: 319, 330s, 335, 366, 371.
Promesa: 278, 283, 289, 349, 429, 493, 502, 506.
Prosélitos: 254, 258, 313, 334 (n. 78), 469.
Protohistoria: 247, 323, 394, 400, 407.
Providencia: 173s, 176, 206, 478.
Psicología: 153s.
Pueblo: 70, 72, 202s, 227, 236ss, 241s, 245ss, 248, 257, 325s, 332, 366, 395, 463, 475s.
Pueblo de Dios: 59, 70, 80, 81, 242, 248s, 256ss, 267, 268, 307, 330, 332, 341, 354, 396, 502, 503.
Pueblos civilizados: 412.
Querubines: 42, 197, 205ss.

Rabinos: 458.
Racionalismo, racionalista: 74, 166, 417, 439.
Racionalización: 95, 266, 299, 410, 421, 430, 485s.
Raza: 134, 257.
Razón: 473, 484s.
Reato colectivo: 237ss, 244, 425, 427, 431, 436, 478.
Recabitas: 353.
Recompensa: 367, 374, 376s, 419, 439, 481, 504, 509.
  deseo de: 316, 368.
Relativismo: 348.
Religión:
  cananea: 175, 193s, 223, 492.
  concepción legalista de la: 417, 436, 439, 448, 458.
  fenicia: 47, 206, 227.
  natural: 223.
  persa: 75, 92 (n. 73), 200, 212, 351, 510s.
  primitiva: 37, 224s, 272, 364.
  romana: 228.
Reparación: 413, 435.
Responsabilidad: 150, 162, 172, 213, 244, 247, 254, 279, 320, 334, 337, 366, 397s, 405, 409, 413s, 417, 427, 498.
  falta de: 426 (n. 81).
Resurrección: 74, 261, 341, 361, 363, 377, 401, 499ss, 512.
Retribución: 169, 184, 227, 309, 314, 338, 363, 367, 375, 390, 393, 418, 423s, 426, 429, 434, 438, 458, 468, 478s, 507, 512.
Revelación: 38, 69, 73, 86s, 96s, 136, 164, 167, 196, 256s, 262, 269, 283, 287, 298, 313, 392, 413, 430, 440, 445, 452, 472, 474, 475s, 485.
  historia de la: 73.
Revolución: 353.
Ritual: 79.

Sábado: 255, 298, 313, 346.
Sabiduría: 71, 74, 88ss, 165, 188s, 205, 345, 349, 363, 376s, 409,

484s, 488, 495, 518.
orgullo de la: 95s, 376s.
Sacerdote, sacerdotal, sacerdocio: 41s, 58, 72, 79, 83, 128ss, 163, 178s, 198, 222, 248, 253s, 258, 304, 335, 341s, 357, 362, 366, 372, 399, 416, 442s, 452ss, 480.
Sacramento, sacramental: 265, 335, 456.
Sacrificial: 370, 385.
Sacrificio: 255, 260, 264, 304, 335, 340, 393, 422, 440ss, 448, 455s.
expiatorio: 442s, 448.
leyes del: 460.
Saduceos: 266.
Sagrada Escritura: 83, 265.
Salmos:
de inocencia: 304.
de lamentación: 417.
poetas o cantores de los: 260, 269, 304, 307, 494, 497s, 515ss.
Salterio: 67.
Salvación mesiánica: 312, 455.
Salomón: 78, 89.
Samaritano: 257, 258 (n. 82).
Samuel: 445.
Santidad: 69, 170, 248, 272, 273, 282, 302, 303, 320, 342, 347, 388, 408, 419, 423, 431, 475s.
ideal de: 265, 335.
Santificación: 265, 372, 449, 475.
Santuarios: 192ss, 224.
Satán: 208, 210, 230, 403, 410.
Saúl: 352, 428, 441.
Sectas: 264, 362.
Secularización: 329, 422, 522.
Sentencia divina: 422.
Sepulcro (tumba): 217-221, 519.
Sepultura: 217, 218, 346.
Serafines: 13, 206, 208.
Serpiente: 31, 85, 401, 403.
Servicio del testimonio: 464.
Shekina: 43.
Siervo de Yahvé: 307, 332, 356, 449, 487, 355, 506.
Símbolo, simbólico: 28s, 41, 208, 280, 289.
Sinagoga: 43, 253 (n. 64), 459 (n. 108).
Sinaí: 28, 39, 191ss.
Sincretismo: 229, 449.
Sión: 42, 49, 342, 363.
Siria: 500.
Sistema: 325, 346s, 364.
Sociedad: 267.
Sofonías: 288.
Solidaridad, solidario: 180, 236, 238, 241ss, 245, 247, 252, 280, 286, 318, 331, 340, 402, 405, 426, 432.
Subjetividad: 72, 138, 154, 158, 263, 265, 269.
Sueño: 30, 37, 60, 80.
Sufrimiento: 260, 299, 309, 331, 351, 356s, 359s, 457s, 468, 482, 485, 489, 506, 513s.
del amor divino: 332, 477.
prontitud para el: 332.
vicario: 356, 360, 448, 457, 482.
Sumo sacerdote: 457.

Tabú: 244, 364, 381, 384s, 412, 421.
Talión: 238, 244, 411, 422.
Tanit: 38, 47.
Targumes: 73, 85.
Teleología: 116s, 157, 487.
Templo: 41s, 49, 198, 256, 264, 289, 455, 458.
construcción del: 70, 290, 340.
culto del: 250, 259, 292.
Tendencias místicas: 57, 72, 87, 227, 309, 353, 362, 370, 415, 500, 523.
Tentación: 353, 419.
Teocracia, teocrático: 247, 336, 342.
Teodicea: 262, 266, 436, 478, 481, 483s, 487s, 522.
Teogonía: 106.
Teonomía: 329, 348, 370, 377.
Terapeutas: 72, 265.
Terremoto: 27.
Tiempo de salvación: 69s.
Tienda sagrada: 41.
Tipo: 247, 280, 316.
Tormenta: 26s, 39, 51, 207.
Toro, becerro: 32 (n. 34).
Totetismo: 32.
Trabajo: 134, 157.
Trascendencia, carácter sobrenatural: 37, 40ss, 50, 62, 83, 94, 162, 170, 196s, 205, 303, 312, 430, 477.
Tribus: 240s, 365s.
Trinidad: 87.
Tummim: cf. *Urim.*

Unificación de las normas éticas: 321, 326, 335s.
Universalismo: 133, 177ss, 203, 257, 259, 267s, 333s, 341, 343, 357s, 364, 372, 468.
Urim: 80.
Utilidad: 365, 484.

Venganza: 322, 344, 421ss.
de sangre: 237, 238, 240s, 319, 322s, 365s, 411, 425.
Veracidad: 288, 340.
Verdad: 66, 94ss, 98, 135, 513.
Vida divina: 57, 59s, 69, 87ss, 128, 137, 148, 287, 337, 360, 363, 367, 492ss.
Virtudes pasivas: 331.
Visión: 28s, 31, 40s, 80, 198.
Visir celestial: 38 (n. 56), 202, 209.
Volcán: 26.
Voto: 416.

Yahvista, yahvismo: 34, 46, 192, 246ss, 274, 323, 325, 287, 394, 399, 405.

Zacarías: 70, 72, 258, 340, 342, 389 (n. 42).
Zaratustra: 76, 351.
Zelotismo: 308.
Zorobabel: 70, 257.