W. EICHRODT

TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I

BIBLIOTECA BIBLICA

CRISTIANDAD

TEOLOGIA
DEL
ANTIGUO TESTAMENTO
I

BIBLIOTECA BIBLICA
CRISTIANDAD

La dirige
A. DE LA FUENTE ADÁNEZ

Títulos publicados:

COMENTARIO BIBLICO "SAN JERONIMO". 5 tomos.

I. *Antiguo Testamento* I.
II. *Antiguo Testamento* II.
III. *Nuevo Testamento* I.
IV. *Nuevo Testamento* II.
V. *Estudios sistemáticos.*

G. E. WRIGHT: *Arqueología Bíblica.* Con 220 ilustraciones.

R. DE VAUX: *Historia Antigua de Israel.* 2 tomos.

W. EICHRODT: *Teología del Antiguo Testamento.* 2 tomos.

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.*
II. *Textos y documentos.*
III. *Ilustraciones.*

WALTHER EICHRODT

TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I

DIOS Y PUEBLO

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

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

Título original:
THEOLOGIE DES ALTEN TESTAMENTS

I. GOTT UND VOLK. 8.ª ed. 1968

Lo tradujo al castellano
DANIEL ROMERO

Presentación de
L. ALVAREZ VERDES,
Profesor de Sagrada Escritura

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: 84-7057-185-0 (Tomo I) - 84-7057-184-2 (Obra completa)
Depósito legal: M. 27.487-1975.

Printed in Spain

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

CONTENIDO

Del prólogo a la primera edición 13
Del prólogo a la quinta edición revisada 15
L. Alvarez Verdes: Prólogo a la edición española 17

I. *La teología del Antiguo Testamento. Planteamiento y método* 21

II. *La relación de alianza* 33

I. Concepto de alianza 33
II. Historia del concepto de alianza 41
1. Problemas de Israel ante la alianza 42
2. Nueva formulación del concepto de alianza 45

III. *Los estatutos de la alianza* 63

A) El derecho profano 68
I. Su naturaleza peculiar 68
II. Fases más importantes en la evolución del derecho 75

IV. *Los estatutos de la alianza* (continuación) 89

B) El culto 89
I. Importancia del culto para la religión en general 89
II. Importancia del culto en la religión israelita ... 92
1. Lugares sagrados 93
2. Objetos sagrados 97
3. Tiempos sagrados 108
4. Las acciones sagradas 121
a) Ritos de consagración y purificación ... 121
b) Sacrificios 128
c) La oración 156
5. Resumen 160

V. *El nombre del Dios de la alianza* 163

I. Denominaciones de Dios comunes entre los semitas 163
II. Denominaciones de Dios específicamente israelitas ... 171
III. Sobrenombres de Yahvé 178

VI. *Naturaleza del Dios de la alianza* ... 189
A) Afirmaciones sobre el ser divino ... 189
I. Carácter personal de la divinidad ... 189
II. Naturaleza espiritual de Dios ... 193
III. Unicidad de Yahvé ... 201

VII. *Naturaleza del Dios de la alianza* (continuación) ... 209
B) Afirmaciones sobre la actividad divina ... 209
I. El poder de Dios ... 209
II. La misericordia de Dios (*ḥesed Yahweh*) ... 213
III. La justicia de Dios ... 219
IV. El amor de Dios ... 228
V. La ira de Dios ... 236
VI. La santidad de Dios ... 246
VII. Relación entre la imagen de Dios veterotestamentaria y la norma moral ... 257
VIII. Resumen ... 261

VIII. *Los órganos de la alianza* ... 263
A) Guías carismáticos ... 263
I. El fundador de la religión ... 263
II. Los videntes ... 269
III. Los nazireos ... 276
IV. Los jueces ... 278
V. El nebiísmo ... 281
1. Características fundamentales del fenómeno ... 281
a) El éxtasis de grupo ... 281
b) Carácter religioso general del fenómeno. 284
c) Efectos de la posesión del espíritu ... 290
2. Importancia teológica del nebiísmo ... 298
3. La degeneración ... 301
VI. La profecía clásica ... 307
1. Relaciones con el nebiísmo ... 307
2. Características de la profecía clásica ... 309
3. Estructura religiosa de la profecía clásica ... 313
a) Nueva experiencia de la realidad divina. 313

b) Influencia de la experiencia de Dios en el pensamiento profético ... 321
Nueva comprensión de la unidad de la vida, 321.—La relación con Dios pasa al plano individual, 323.—Crítica profética de los problemas del mundo, 327.—Actitud profética frente al culto, 331.—Actitud frente a la religión nacional, 335. Pecado y juicio, 340.—Concepción de la historia, 346.—Escatología, 349
c) Resumen ... 352

IX. *Los órganos de la alianza* (continuación) ... 357
B) Guías oficiales ... 357
I. Los sacerdotes ... 357
1. La formación del sacerdocio en la historia de Israel ... 357
2. Estructura religiosa del sacerdocio ... 366
a) Principios generales ... 366
b) Características propias de la teología sacerdotal ... 370
c) Relación de Dios con el mundo ... 374
d) Situación del hombre frente al mundo ... 378
La conducta moral, 378.—Actitud frente al culto, 382.—La existencia humana en el tiempo (historia y escatología), 387.
e) Resumen ... 395
II. El rey ... 398
1. Origen de la monarquía ... 399
2. Ambivalencia del juicio que las fuentes hacen de la monarquía ... 402
3. La monarquía como ministerio religioso en la historia del pueblo de la alianza ... 403
4. Proyección religiosa de la monarquía ... 412

X. *Violación de la alianza y juicio* ... 417
I. El juicio, garantía e instrumento de restauración de la alianza ... 417
II. El juicio, rescisión de la alianza ... 422
III. Elementos individuales y universalistas en la esperanza de la alianza ... 426

XI. *La consumación de la alianza: el reinado perfecto de Dios* ... 431

I. Formas principales de la esperanza de salvación en el Antiguo Testamento 432

II. Importancia de la esperanza de salvación para la fe ... 448

III. Origen de la esperanza de salvación veterotestamentaria. 452

IV. Profecía y cumplimiento 459

1. Diversos intentos de solución 459

2. Doble relación entre profecía y cumplimiento ... 465

Abrevituras utilizadas 469

Indice analítico 471

DEL PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Quien se interese por el estudio del Antiguo Testamento tendrá que admitir, ante la general situación religiosa y la teológica en particular, la necesidad cada vez más apremiante de un nuevo planteamiento de la teología del Antiguo Testamento. Frente a un número más que suficiente de estudios históricos sobre la religión judaico-israelita, apenas si se ha comenzado a exponer de forma rudimentaria la religión de que nos hablan los documentos del Antiguo Testamento, realidad bien delimitada que, a pesar de las condiciones históricas cambiantes, muestra una tendencia fundamental y un constante carácter. *Y esto es precisamente lo que actualmente se ha hecho imprescindible ante los profundos avances del estudio comparado de las religiones y del apasionado análisis a que hoy se somete la religión cristiana y su relación con el pasado israelita. Pero cualquier persona ligeramente familiarizada con los problemas que eso encierra verá que la dificultad es lo bastante seria como para justificar la duda de si la tarea puede cumplirse con los medios de que actualmente disponemos. Es explicable, pues, que el autor de la presente obra se haya decidido a realizar ese trabajo no por propio gusto, sino por las presiones que se le han hecho desde las más diversas partes. Su experiencia, adquirida por el trato con la materia en cursos dictados regularmente, lo convenció de que mejor era un primer intento de aproximación que pudiera luego alentar a otros a que aportaran soluciones mejores, que dejar que ese intento reposara tranquilamente. Con plena conciencia nos hemos alejado de los métodos usuales no sólo en la distribución de la materia, sino, sobre todo, al determinar las cuestiones fundamentales de la vida de fe veterotestamentaria, más que nada en cuanto al significado de la alianza, de sus instituciones en la ley y el culto y de sus órganos en el profetismo y el sacerdocio. Pero eso sólo será considerado como desventaja por quienes no vean los funestos efectos que ha tenido precisamente sobre esos*

puntos una teología que creía poder explicar la esencia de la religión veterotestamentaria recurriendo a la abtracción sin vida del "monoteísmo ético", por no ser capaz sencillamente de desembarazarse de los cánones de un individualismo racionalista y de los esquemas de teorías evolucionistas. ¡Ojalá que esta primera parte de la Teología del Antiguo Testamento, *que tiende a clarificar las cuestiones fundamentales más importantes, lograra prestar un servicio a quienes buscan nuevas directrices en las discusiones sobre el Antiguo Testamento!*

Basilea, julio de 1933.

W. EICHRODT

DEL PROLOGO A LA QUINTA EDICION REVISADA

Desde el momento en que se publicó esta obra ha conocido la teología del Nuevo Testamento un feliz resurgimiento, llegando a ocupar el puesto que le correspondía en la historia de las religiones, con un dominio casi despótico en este campo durante largo tiempo. Al aparecer por vez primera este libro era todavía preciso luchar para que se reconociera la necesidad de una nueva postura ante la fe veterotestamentaria en su calidad de revelación, y esto ya ha penetrado hoy en el mundo científico. A pesar de todo, siguen existiendo controversias sobre la naturaleza, método y fines de una interpretación objetiva y una exposición correcta del mensaje del Antiguo Testamento, y estamos bastante lejos de que tales discusiones lleguen a resultados definitivos. Por eso le ha parecido obligado al autor mantener la misma estructura y exposición de los temas que la obra tenía desde el principio, permaneciendo su enfoque y manera de pensar ante la actual confrontación de opiniones. Esto significa, ante todo, una insistencia consciente en que la teología del Antiguo Testamento es una cuestión histórica. Es además una negativa a todo intento, ciertamente seductor, de incorporarla al sistema de las ciencias normativas, como ha pretendido, por ejemplo, F. Baumgärtel (Erwägungen zur Darstellung der Theologie des Alten Testaments, *Th.L.Z. {1951} 257ss). Leyendo el capítulo I de este libro se verá claro que nada hay aquí de historicismo, sino una nueva forma de concebir la naturaleza de la verdadera ciencia histórica. La discusión radical con el método evolucionista de entender el Antiguo Testamento, discusión que atraviesa el libro de parte a parte, confirma lo que decimos.*

A pesar de todas las objeciones que se nos han hecho, seguimos manteniendo como concepto central el de la alianza: a partir de él explicamos la unidad estructural y la tendencia básica permanente del mensaje del Antiguo Testamento. Porque en esa alianza se resume la convicción básica de Israel de estar en una relación especial con Dios. En este sentido no es lo verdaderamente importante que aparezca o falte el término b^{e}rit *—tal como parece creer una crítica excesivamente ingenua (cf. lo que decimos en pp. 47s sobre el hecho de que muchos profetas eviten el término)—, sino la realidad de que todas las afirmaciones importantes de*

la fe veterotestamentaria se apoyan en el presupuesto, explícito o implícito, de que Israel ha sido elevado a la dignidad de pueblo de Dios por un acto libre divino realizado dentro de la historia, en el que se manifiestan la naturaleza y voluntad de Dios. La palabra "alianza" es, por así decirlo, el signo cifrado de una certeza que abarca mucho más y constituye el fundamento más profundo de la fe, de una certeza sin la que Israel no sería Israel. En cuanto resumen de la acción de Dios en la historia, la "alianza" no es un concepto doctrinal, con el que pueda construirse todo un cuerpo de doctrina, sino la forma característica de designar un movimiento vital, *dado en un tiempo determinado y en un lugar concreto, con el fin de revelar una realidad divina única en toda la historia de las religiones. Al lector atento no se le escapará cómo en cada uno de los capítulos de esta obra hay una continua referencia a ese movimiento vital.*

Así, pues, los escritos del Antiguo Testamento dan testimonio "no de un cuerpo doctrinal perfecto, sino de una realidad divina que se va revelando en la historia" (p. 460). Si de algo tendría que preocuparse la teología del Antiguo Testamento sería de que ese testimonio volviera a escucharse y de que de nuevo se abriera el camino, tanto tiempo cerrado, que va del Antiguo al Nuevo Testamento. Esa es, en todo caso, la preocupación de todas las reflexiones contenidas en este libro. A ese fin quisieran servir las citas de lugares bíblicos, que aparecen en la forma más exhaustiva posible en las notas, revisadas, al igual que el índice, y constatadas de nuevo. Una reelaboración total de apartados enteros sólo se ha llevado a cabo en puntos candentes del actual estudio del Antiguo Testamento, como en lo que afecta al reinado de Yahvé y su expresión en el culto y en lo relacionado con la profecía cultual. Se ha procurado además perfilar y aclarar numerosas cuestiones aisladas, y se ha citado siempre la bibliografía teológica más importante, a excepción de los artículos de revistas, que sólo se indican en casos excepcionales. Estaba lejos del pensamiento del autor el afán de conseguir una perfección sin fallos en una "era ecuménica" en la que las fronteras sobrepasan con mucho el ámbito de lengua germánica. Se conformará con que no se encuentren lagunas excesivamente tangibles.

Basilea, febrero de 1957.

W. EICHRODT

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

La figura del profesor suizo Walter Eichrodt es ampliamente conocida de los estudiosos de las ciencias bíblicas. Formado en la escuela de O. Procksch, orientaría muy pronto su labor investigadora hacia el amplio campo de la teología y de la historia del Antiguo Testamento, alternando su quehacer científico y docente con el de la práctica pastoral. En 1922, a los treinta y dos años de edad, obtiene la cátedra de Antiguo Testamento en la Universidad de Basilea, cátedra que regenta hasta 1961. Aparte de sus numerosos artículos y conferencias, que constituyen un extraordinario exponente del desarrollo de la ciencia bíblica veterotestamentaria desde las primeras décadas del siglo hasta nuestros días, el profesor W. Eichrodt ha publicado varias obras importantes, entre las que destacan *Der Prophet Hesekiel*[1], *Der Herr der Geschichte, Jesaja kap. 13-23 und 28-30*[2], *Religionsgeschichte Israels*[3]. Pero la obra más ambiciosa de W. Eichrodt es, sin duda, su *Teología del Antiguo Testamento.* Publicada en 1933, fue objeto de una amplia refundición en 1957 (5.ª edición). En 1968 contaba ya con su octava edición, lo que constituye una prueba del interés y amplia aceptación con que ha sido acogida.

La *Teología del Antiguo Testamento* de W. Eichrodt representa, sin duda, uno de los esfuerzos más logrados por ofrecer una síntesis verdaderamente científica del pensamiento y de la fe del Antiguo Testamento. Es una obra tremendamente densa que obliga al lector a una especial concentración si quiere seguir de cerca la marcha del desarrollo sistemático impuesto por el autor, un desarrollo que procede frecuentemente a base de formulaciones difíciles y complicadas. El lector tiene, sin embargo, la satisfacción de sentirse introducido de la mano del autor no ya simplemente en un mundo de formulaciones puramente formales y abstractas, sino en el mundo real e histórico que constituyó la plataforma

[1] *Der Prophet Hesekiel, Kap. 1-18, übersetzt und erklärt* (²1965). *Kap. 19-48* (1966), ATD 22/1; 22/2, Gotinga.

[2] *Der Herr der Geschichte. Jesaja Kap. 13-23 und 28-39.* En *Die Botschaft des A. T.*, 17, 2, Stuttgart 1967.

[3] *Religionsgeschichte Israels.* En Dalp Taschenbücher 394 D, Berna 1969.

de ese sistema de relaciones íntimas y de comunión vital de Dios con Israel. El lector cuenta, por otra parte, con una síntesis temática de los principales problemas que se plantean en torno a las relaciones de Dios y el mundo y de Dios y el hombre, que ayudan a valorar en su justa medida la profundidad de la experiencia que Israel tuvo de Dios.

Con su *Teología del Antiguo Testamento* tomaba postura W. Eichrodt en uno de los campos más polémicos de la ciencia bíblica. Desde que Ph. Gabler formulara en 1787 la necesidad de sacar la teología bíblica del AT de los dominios y condicionamientos de la dogmática, había ido imponiéndose de forma cada vez más marcada una derivación de la teología bíblica hacia el positivismo histórico, llegando a convertirse prácticamente en una historia de la religión judío-israelita. Este nuevo abuso sería abiertamente denunciado por C. Steuernagel en las primeras décadas de nuestro siglo. O. Eissfeldt adoptaría la misma actitud de censura frente al historicismo, aunque haciendo una aplicación concreta al problema de la religión revelada. La condición de religión revelada, según estos autores, exige para la religión veterotestamentaria un tratamiento específico. A la nueva problemática planteada intentarían dar respuesta, entre otras corrientes, la exégesis pneumática de O. Procksch. W. Eichrodt se lanza al ruedo de la discusión a través sobre todo de su importante conferencia "¿Tiene la teología del AT un papel autónomo dentro de la ciencia veterotestamentaria?" (ZAW, 1929, 83ss). Con esta circunstancia establece ya los fundamentos de lo que estimaba que debía ser una auténtica teología bíblica del AT, fundamentos sobre los que de hecho estructuraría años más tarde su gran obra sobre el tema. La teología bíblica del AT, afirma el autor, debe arrancar del análisis fenomenológico de la vida religiosa, pero no para quedarse en la línea de lo empírico-histórico, sino para avanzar desde ahí hacia una exposición religioso-dogmática de la naturaleza de la religión del Antiguo Testamento. W. Eichrodt concretaría aún más su pensamiento afirmando que es tarea de la investigación histórico-empírica no solamente el análisis genético de los hechos religiosos, sino el tratar de descubrir la espina dorsal desde la que se estructuran y adquieren unidad los diversos contenidos. Esto supone una gran labor sistemática. Para el autor método histórico y sistemática no se excluyen. Lo único a lo que se contrapone el método histórico es a la normativa.

Consecuente con estos principios W. Eichrodt divide su *Teología del Antiguo Testamento* en tres partes. En la primera, que titula "Dios y pueblo", es donde aplica en forma especialmente rigurosa los criterios arriba expuestos, a través de una sistemática que podríamos llamar vertical, siguiendo muy de cerca la evolución histórica del pueblo de Israel. Las partes segunda ("Dios y mundo") y tercera ("Dios y hombre") se desarrollan más bien desde una sistemática horizontal a base del estudio

de los temas fundamentales. En la estructuración de su obra se inspira W. Eichrodt claramente en O. Procksch, si bien introduciendo una novedad que juzgamos de gran interés: Eichrodt invierte intencionadamente el orden de las dos primeras partes mantenido por O. Procksch, poniendo en primer lugar no el tema "Dios-mundo", sino el de "Dios-pueblo", con lo que resalta el amplio apoyo empírico-histórico que el autor quiere imponer a su obra.

Es característico también de la obra de W. Eichrodt el papel central que atribuye al tema de la alianza. La alianza, afirma, constituye el punto fontal de toda ulterior relación de Dios con Israel. La alianza es lo que posibilita y explica todas las formulaciones con las que Israel expresa su conocimiento y experiencia de Dios. Este principio lo aplicará el autor con una lógica especialmente rigurosa en la primera parte de la obra, donde todos los capítulos se articulan en función del tema de la alianza. En las partes segunda y tercera, sin embargo, esta lógica va perdiendo fuerza hasta el punto de que el tema de la alianza se puede decir que llega a quedar prácticamente ausente. Es éste un reparo que con frecuencia le han hecho los comentaristas y que creemos objetivo. El máximo reparo, sin embargo, brota no ya de la mayor o menor lógica con que W. Eichrodt había aplicado su principio, sino del principio mismo. ¿Puede afirmarse científicamente que todo el conocimiento y toda la experiencia que tuvo Israel de Dios a lo largo de su historia tuviera como vértice la alianza? Esta objeción ha cobrado especial fuerza a partir, sobre todo, de los años 60 cuando los autores comenzaron a darse cuenta de la fragilidad de la llamada tesis aliancista, apoyada en los célebres pactos hititas. W. Eichrodt ha intentado mantener la validez de su tesis dando al concepto de alianza un significado más amplio del estrictamente jurídico de alianza-pacto. La alianza representaría más bien un movimiento vital de comunión interpersonal de Dios con Israel. Desde esta perspectiva debe el lector tratar de aclarar las posibles dudas que le puedan salir al paso, sobre todo al enfrentarse con la lectura de los once primeros capítulos.

La labor de síntesis que lo histórico y lo sistemático que W. Eichrodt ha realizado en su obra proporciona, sin duda, al lector una visión unitaria de la teología bíblica, que difícilmente se encuentra en otros autores. Al enclavarse la revelación de Dios en el devenir histórico concreto de un pueblo que camina de la mano de Dios y en íntima comunión con él, todos los hechos históricos tienen ya una importancia particular dentro del proceso homogéneo que por su propia fuerza interna está llamado a encontrar su culminación y reposo en el hecho clave de la manifestación de Dios en Cristo. W. Eichrodt censura duramente la postura de aquellos autores para los que el hecho salvador de Cristo es en cierta manera heterogéneo al devenir histórico-salvífico del Antiguo Testamento, sin más lazo de unión que el de la pura tipología. Censura

igualmente la tendencia a reducir la teología bíblica veterotestamentaria a un determinado número de experiencias vitales aisladas e independientes, que a la vez que pone en peligro la unidad del hecho histórico-salvífico total corre el riesgo de abocar en un subjetivismo al estilo bultmaniano. En el prólogo a la quinta edición del segundo volumen de su obra puntualiza W. Eichrodt los fallos que en este sentido ha encontrado en la *Teología del Antiguo Testamento* que G. von Rad acababa de publicar.

Por todos estos conceptos la obra de W. Eichrodt reviste un extraordinario interés. Su gran densidad de pensamiento y su profunda elaboración estructural hacen, sin embargo, que su lectura no sea siempre fácil. Por otra parte, el estilo de W. Eichrodt tampoco es sencillo. Abundan las expresiones complicadas, expresiones que la traducción española ha procurado hacer asequibles en la medida de lo posible. Existen, sobre todo, ideas reiterativas, como lógica consecuencia de la estructura que el autor ha impuesto a su obra. Juzgamos, no obstante, que todas estas dificultades se encuentran suficientemente compensadas por la riqueza del material acumulado y por la poderosa síntesis, que han hecho de la obra de W. Eichrodt una de las más logradas del género.

El año 1970 los especialistas de la ciencia bíblica veterotestamentaria ofrecían a W. Eichrodt, con motivo de cumplir sus ochenta años, un homenaje o "Festschrift" publicado bajo el título: *Wort-Gebot-Glaube*[4]. Ningún homenaje mejor por parte nuestra a este insigne biblista que poner a disposición del amplio círculo de lectores de lengua española la obra cumbre de su vida, la *Teología del Antiguo Testamento.*

L. ALVAREZ VERDES

[4] *Wort, Gebot, Glaube.* Ed. por J. Jakob Stamm, Ernst Jenni y Joachim Stoebe, Zürich 1970.

I

LA TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. PLANTEAMIENTO Y METODO

Uno de los cometidos más amplios y significativos de cuantos puede plantearse la ciencia bíblica veterotestamentaria es el de la teología del Antiguo Testamento. A través de ella trata de construir *una imagen completa de la fe veterotestamentaria;* trata, en otras palabras, de dar alcance en toda su singularidad y auténticas proporciones a aquello que constituye el núcleo esencial del Antiguo Testamento. En este sentido la teología del Antiguo Testamento viene a ser la coronación de todo el quehacer de la ciencia veterotestamentaria; todas las demás ramas de la ciencia bíblica conspiran, desde su tarea específica, a la consecución de esta meta.

La teología del Antiguo Testamento no se limita, sin embargo, a lo que constituye el ámbito directamente impuesto por su objeto; se proyecta además sobre el mundo complejo de las religiones paganas y penetra, sobre todo, en el marco específico del Nuevo Testamento. Son éstos *dos aspectos* que resultan esenciales en el estudio de la teología bíblica.

En el primer aspecto deberá enfrentarse con el problema de *la historia de las religiones en general.* Aquí tiene especial significado aquel dicho de Harnack[1]: "el que conoce la religión del Antiguo Testamento conoce muchas religiones". Harnack había pronunciado estas palabras como réplica a la tesis de Max Müller: "el que conoce una religión sola no conoce ninguna". La religión veterotestamentaria es el fruto de una larga historia a través de la cual iría consolidando el tesoro que le es propio desde un amplio proceso de asimilación y de rechazo en su contacto con las diversas formas de religión pagana. De ahí que su estudio sea necesariamente un estudio comparado de la historia de las religiones. No es posible, pues, hacer una exposición adecuada de la teología del Antiguo Testamento *sin una constante referencia a sus relaciones con el mundo religioso del Oriente Próximo.*

[1] *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte,* 1901, p. 10.

No sería, sin embargo, exacto pretender explicar el significado propio de la religión veterotestamentaria desde el solo estudio del fecundo horizonte de las religiones humanas. Debemos contar con un *segundo aspecto,* que le es no menos esencial: su relación con *el Nuevo Testamento.* En el desarrollo histórico de la religión veterotestamentaria se advierte la presencia de una fuerza interna que la empuja potente e incesantemente hacia adelante. Existen en ella evidentemente momentos en los que parece volverse estacionaria, aferrada a principios fixistas; pero aun entonces vuelve a surgir de nuevo la voluntad de seguir avanzando en busca de una vida superior, reconociendo el carácter contingente y provisional de todo lo anterior. Este movimiento no terminará hasta la llegada de Cristo, en quien encontrarán su plenitud las fuerzas más nobles del Antiguo Testamento. El reverso de esta fecunda dimensión nos lo ofrece el judaísmo, que se ha mantenido al margen del cristianismo. El es la mejor prueba, aunque negativa, de la validez de los principios que venimos exponiendo.

Esta afinidad con el Nuevo Testamento no se queda en una mera relación histórica, objeto de investigación científica, sino que constituye una propiedad esencial del Antiguo Testamento, sin cuya consideración éste no puede ser entendido. Eso se comprueba cuando uno se adentra en el mundo espiritual propio del Nuevo Testamento. Pues en el encuentro con el Cristo de los evangelios se forma una poderosa realidad vital que está estrechamente ligada al pasado veterotestamentario y, a la vez, apunta al futuro: *la irrupción e implantación del reinado de Dios en esta tierra abarca indisolublemente dos mundos tan distintos externamente, como son el del Viejo y el Nuevo Testamento.* Porque, al fin y al cabo, todo encuentra su fundamento en la acción de un mismo y único Dios que, prometiendo y exigiendo, en el evangelio y en la ley, persigue siempre el mismo fin: la construcción de su reino. Por eso el Nuevo Testamento, justamente en lo que es su contenido central, nos remite al testimonio de Dios en la antigua alianza.

Al flujo histórico que lleva del Antiguo al Nuevo Testamento corresponde, pues, el reflujo de *un movimiento vital que va del Nuevo al Antiguo*: es la única clave capaz de darnos la interpretación total de las ideas veterotestamentarias. Sólo cuando se haya comprendido esta doble relación entre ambos Testamentos será posible determinar correctamente la tarea de la teología del Antiguo Testamento y su método.

La finalidad general, pues, de conseguir una imagen de conjunto de la fe veterotestamentaria, debe venir determinada por este segundo aspecto: debe tratarse de una *imagen de conjunto que haga justicia a esa íntima y esencial relación con el Nuevo Testamento* y no la ignore sin más. Naturalmente, eso no significa que haya que trasladar artificialmente las expresiones del Antiguo Testamento al plano del Nuevo, para conseguir una nivelación de ambos. Pretender hacer esto sería sencillamente

poner de manifiesto que se tiene un conocimiento muy pobre de la diferencia entre un movimiento vital y un silogismo lógico. La fatalidad de la antigua ortodoxia fue que, a pesar de barruntar lo correcto, también en este punto perdió la visión de la realidad vital y cayó en el procedimiento de la demostración lógica, ocultando así, más que aclarando, la verdadera relación entre los dos Testamentos. La respuesta a esto fue el racionalismo, con su rechazo sistemático del Antiguo Testamento. Lo que a nosotros nos interesa, por tanto, es una exposición de las ideas y de la fe veterotestamentaria que tenga siempre presente que la religión del Antiguo Testamento, con toda su indiscutible singularidad, sólo puede ser entendida en su esencia a partir del cumplimiento que encuentra en Cristo. Nadie ha puesto de relieve esta "interdependencia y homogeneidad de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento" con tanto énfasis como el conocido crítico radical B. Stade en su teología del Antiguo Testamento. Esta consideración le movería a considerar suficientemente justificado el dar a este aspecto de la ciencia veterotestamentaria el rango de parte integrante de la teología cristiana[2].

Cuanto más claramente se ve la tarea tanto más obvio resulta que es imposible llevarla a cabo por los derroteros en que ha venido empeñada la ciencia veterotestamentaria, es decir, los del método puramente histórico-genético. No se trata precisamente de describir la expansión universal de la religión israelita o las etapas por las que pasó, sino de determinar cuál es el grado de interrelación y similitud que, según la expresión de Stade, guarda con el Nuevo Testamento. Ahora bien, esto sólo se podrá conseguir haciendo un corte transversal en el pensamiento del Antiguo Testamento que, a la vez que permita una visión de conjunto, facilite distinguir entre lo esencial y lo accidental y, al mismo tiempo, deje al descubierto los pilares fundamentales y la estructura total de ese pensamiento. Con otras palabras, hemos de proceder a una *consideración sistemática* de los diferentes contenidos en su mutua ordenación objetiva y en su desarrollo ideológico. Con ello ni se olvida ni se relega a segundo plano la investigación histórica; construimos, más bien, sobre sus resultados y hacemos uso de sus instrumentos de trabajo. Pero el análisis genético tiene que ceder el puesto a la síntesis sistemática, si se quiere conseguir una explicación del sentido último del fenómeno religioso que aparece en el Antiguo Testamento[3].

Este método, que viene dado por la misma naturaleza de las cosas, se confirma plenamente si hacemos un recorrido por la *historia de esta*

[2] *Biblische Theologie des Alten Testaments,* 1905, p. 15.

[3] Sobre la relación que esta labor debe guardar con la exposición propiamente dogmática del Antiguo Testamento he dado algunos principios en mi artículo *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentliche Wissenschaft?* cf. ZAW, 1929, pp. 83ss.

disciplina. Como ya se ha señalado, el racionalismo pulverizó el inadecuado intento de la ortodoxia de poner de manifiesto la íntima relación entre Antiguo y Nuevo Testamento mediante la comparación de los llamados *dicta probantia* y una profusa tipología[4]; el racionalismo demostró la imposibilidad de reducir a un compendio de doctrina dogmática todo el mundo de ideas veterotestamentarias, condicionado como está por una variedad tan inmensa de tiempos y personas. Sin embargo, el racionalismo, por su parte, fue incapaz de ofrecer una sustitución, pues su entusiasmo por el análisis crítico le impidió captar la síntesis vital del Antiguo Testamento, y únicamente supo percibir las diversas formulaciones doctrinales de los autores bíblicos concretos[5]. En la época del romanticismo el nuevo método histórico vino, por fin, a marcar directrices unitarias en ese marasmo de *disiecta membra,* en que había degenerado el Antiguo Testamento: se despidió del intelectualismo, preocupado únicamente por la doctrina, y con una mirada atenta a todo se empeñó en captar la vida religiosa en toda la riqueza de sus manifestaciones. Por otra parte, sometió a control la inesperada ampliación del horizonte, con su fórmula mágica de la evolución histórica; esta fórmula permitía integrar los elementos particulares en el marco del proceso histórico, lográndose de esta manera definir el sentido de la totalidad desde el análisis de su resultado final.

Este método, iniciado por Herder[6] y De Wette[7], alcanza su culmen con Wellhausen[8] y su escuela; durante algunos decenios los trabajos de teología veterotestamentaria se moverán por cauces históricos. ¿De qué sirvió que a mediados del siglo pasado un Beck[9] y un Hofmann[10] intentaran un sistema de doctrina bíblica? Si es verdad que utilizando el Antiguo Testamento para ese fin luchaban por algo de interés vital para la fe cristiana, no lo es menos que nada pudieron contra la impetuosa corriente del estudio histórico, aparte de los defectos del mismo sistema dogmático en que habían complicado todo el pensamiento veterotestamentario.

Mayor atención merecen tres hombres que en la segunda mitad del siglo XIX, en medio del triunfo de la crítica histórica, intentaron atender

[4] No podemos pararnos ahora en excepciones como G. Calixt y J. Coccejus.
[5] Cf., por ejemplo, C. F. Ammon, *Bibl. Theologie,* 1972; G. L. Bauer, *Theologie des Alten Testaments,* 1796.
[6] *Der Geist der hebräischen Poesie; Briefe über Theologie; Die ältesten Urkunden des Menschengeschlechts* y otras obras.
[7] *Beiträge zur Geschichte des Alten Testaments,* 1806/07; *Bibl. Dogmatik,* 1813, [3]1831.
[8] *Prolegomena zur Geschichte Israels,* 1878; *Israelitische und jüdische Geschichte,* 1894; *Die israelitisch-jüdische Religion,* 1906 (Kultur der Gegenwart, I, 4).
[9] *Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden,* 1841.
[10] *Der Schriftbeweis,* 1852/55.

a la nueva problemática y, a la vez, exponer sistemáticamente el contenido esencial del Antiguo Testamento: G. F. Oehler[11], A. Dillmann[12] y H. Schultz[13]. Los tres rinden tributo a la nueva corriente anteponiendo a su exposición un bosquejo histórico de la religión veterotestamentaria; después tratan de conseguir una síntesis sistemática de lo que han contemplado antes en la corriente del devenir histórico. Es una pena que las dos obras citadas en primer lugar aparecieran después de la muerte de sus autores y mucho de lo que decían hubiera dejado ya de ser válido[14]. Pero sus repetidas ediciones muestran hasta qué punto vinieron a llenar una laguna. De hecho, desde el punto de vista sistemático, siguen ofreciéndonos lo fundamental del estudio de la fe veterotestamentaria, aunque desde entonces la investigación haya sacado a la luz muchos elementos nuevos e introducido nuevos planteamientos y, con ello, haya cambiado fundamentalmente el cuadro de conjunto. Es significativo que, en los veinticinco años siguientes a la última edición de la teología de Schultz, nadie se atreviera a hacer una exposición semejante de la fe del Antiguo Testamento. El método histórico había alcanzado una victoria total.

No se debe, pues, poner en duda que este método aportó muchísimo a la comprensión histórica de la religión veterotestamentaria: sin sus resultados no contaríamos ahora con una imagen histórica; es más, *todos* los resultados hay que cargarlos en su cuenta. Pero sus consecuencias han sido funestas tanto para la teología como para la comprensión general del Antiguo Testamento por su idea de que, resolviendo el problema histórico, todo estaba hecho. La interrelación esencial del Antiguo y Nuevo Testamento se vio reducida, diríamos, a los débiles hilos de la mera conexión histórica y de la secuencia causal de ambos; una causalidad externa, no siempre susceptible de segura demostración, sustituyó a la homogeneidad natural que se apoya en un mismo contenido vital. Salta a la vista hasta qué extremo de pobreza llegó la interpretación de la relación intertestamentaria. Y se entiende también que el Antiguo Testamento, al ser valorado únicamente como base histórica o como precursor del Nuevo Testamento, perdiera necesariamente su valor específico de revelación, aunque ganara más que nunca en aprecio histórico. La total ausencia del Antiguo Testamento en la construcción de la fe cristiana no es más que una consecuencia. Y si, a pesar de eso, sólo raras veces, como en el caso de Harnack[15], se le niega su dignidad canónica, traspasándolo así de la teología a la mera

[11] *Theologie des Alten Testamens,* 1873, [3]1891.
[12] *Handbuch der altestamentlichen Theologie,* ed. por R. Kittel, 1895.
[13] *Alttestamentliche Theologie,* [5]1896.
[14] Esto vale también para la menos importante *Alttestamentliche Theologie* de E. Riehm, 1889.
[15] *Marcion,* 1921, pp. 247ss.

ciencia de las religiones, ello parece más una deferencia académica que una auténtica convicción de su absoluta necesidad.

El hecho de que los teólogos especialistas se conformaran con el giro que habían tomado las cosas y creyeran que también por esos derroteros quedaba a salvo el valor del Antiguo Testamento, sólo puede entenderse teniendo en cuenta que la fuerte marea de historicismo que inundó todos los terrenos del saber impidió ver con claridad que los resultados de la investigación histórica, por muy atractivos que fueran en el momento, no podían en realidad sustituir la idea de la interrelación esencial de ambos Testamentos. El método histórico dejó la tarea de la teología del Antiguo Testamento reducida a una exposición histórica de la religión judeo-israelita; la fórmula mágica de la evolución difícilmente pudo ocultar que con ello el Antiguo Testamento había perdido toda unidad, convirtiéndose en una serie de períodos sueltos que a veces reflejaban religiones distintas. Fue cosa bien lógica que en tales circunstancias se renunciara frecuentemente al nombre de "teología del Antiguo Testamento" y apareciera en su lugar el de historia de la religión israelita[16], porque incluso en los casos en que se mantuvo la antigua designación[17] ni se pretendía ni se podía ofrecer otra cosa que una exposición del devenir histórico de la religión israelita.

Por eso hay que señalar como un hecho valiente el que, en 1922, E. König se lanzara a publicar una teología del Antiguo Testamento con la intención seria de responder al título. Es verdad que el libro muestra todavía una cierta actitud ambigua: el método histórico-genético traspasa los límites de la primera parte, histórica, y penetra en la parte sistemática; con ello impide la labor de síntesis de la parte sistemática; por otro lado, los condicionamientos de una división dogmática, extraña al objeto, obligan a éste a seguir un cauce que le resulta violento. Pero el autor llenó una laguna del momento; la grata acogida de su obra fue un justo reconocimiento de su mérito.

En realidad ya es hora de que se rompa con la actitud despótica del

[16] Así R. Smend en su extendido *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* [2]1899; F. Giesebrecht, *Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte,* 1904; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion,* [5]1907; K. Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung,* [3]1912; E. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion,* [2]1915; R. Kittel, *Die Religion des Volkes Israel,* 1921; G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* 1922.

[17] B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* 1905; E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* 1911. En este mismo sentido, A. Kuenen, *De godsdienst van Israel,* 1869ss, así como la obra del mismo nombre de B. D. Eerdmans, 1930.

historicismo y se vuelva a la vieja y siempre nueva *tarea de captar la fe veterotestamentaria en su unidad estructural y de interpretarla en su sentido más profundo, atendiendo, por una parte, al mundo religioso que la rodea y, por otra, a su relación esencial con el Nuevo Testamento*[18]. Sólo así se conseguirá devolver al estudio del Antiguo Testamento en general —y a su teología en particular— el puesto que le corresponde dentro de la teología cristiana y que había cedido a la historia general de las religiones.

En ningún momento queremos ignorar *las dificultades* que la empresa comporta. El carácter singular de la religión israelita se resiste obstinadamente a ser sometido a un tratamiento plenamente sistemático, pues lo que la distingue de las demás religiones es la abundancia de personalidades religiosas creadoras, que están en estrecha relación con las experiencias históricas del pueblo. La fundación de una religión comporta siempre la fijación del contenido principal de su fe, la cual en adelante sólo sufrirá pequeños cambios debidos más bien a un mejor perfilamiento o en orden a una mayor profundización o a nuevas formulaciones; también en el Antiguo Testamento nos encontramos con un material base, pero al mismo tiempo tropezamos con un crecimiento progresivo que introduce en la religión contenidos siempre nuevos y conjuga el enriquecimiento externo con el perfeccionamiento interno. *Esta importancia del aspecto personal e histórico* en la religión israelita es causa de que el escritor ceda fácilmente a la tentación de hacer una exposición siguiendo el proceso histórico del desarrollo.

Esta consideración, aunque obvia, no es inapelable, ya que también puede conseguirse una visión del desarrollo histórico de la religión israelita por medio de la historia de Israel, en la cual la vida religiosa merece un lugar destacado, gracias a su estrecha conexión con la historia política y a la mutua influencia entre ambas. Por eso, la teología del Antiguo Testamento presupone siempre la historia de Israel. Y como la historia cultural israelita ha motivado más de un giro reformador en su religión, hay que hacer que el *principio sistemático cuente siempre con el complemento histórico,* y al tratar particularmente ideas religiosas deben tenerse en cuenta los momentos más importantes de su evolución. Sólo así podremos valorar rectamente la tendencia unificadora que aparece en toda la historia de la religión israelita y la convierte, a pesar de su multiformidad, en un conjunto armónico.

En esta labor hay algo de lo que es necesario precaverse especialmente, y es de hacer una *ordenación de todo el material* no según sus propias

[18] Cf., al respecto las puntualizaciones de R. Kittel sobre la importancia de la teología del Antiguo Testamento en su artículo *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft,* ZAW, 1921, pp. 94ss.

leyes, sino según un esquema dogmático cualquiera. Es imposible acercarse a la fe veterotestamentaria con un sistema de ideas desarrollado sobre una base totalmente distinta; se expone uno al peligro de introducir ideas extrañas y de incapacitarse para su comprensión. Ahora bien, es un hecho patente que el Antiguo Testamento contiene muy poco de lo que se puede llamar verdaderamente doctrina; el israelita nunca recibe "lecciones" sobre la esencia y las propiedades de Dios, sino que el conocimiento de Dios le viene de la realidad vital: va conociendo la naturaleza de Dios por medio de un razonamiento *a posteriori* desde las normas y costumbres del derecho y el culto que rigen su propia vida con autoridad divina, desde los acontecimientos de la historia y la interpretación que de ellos dan sus jefes espirituales; en una palabra, desde la experiencia diaria del dominio de Dios. De esta forma va captando la esencia de su Dios, y, por cierto, con mucha más seguridad que la que pudiera darle cualquier tipo de conceptos abstractos. Por eso en el Antiguo Testamento la conceptualización presenta siempre un marcado retraso, mientras que los valores espirituales, que nosotros estamos acostumbrados a captar conceptualmente, gozan de una presencia indudable y eficaz.

De ahí resulta una conclusión para nuestro empeño: al tratar la fe del Antiguo Testamento tenemos que dejar a un lado todos nuestros esquemas dogmáticos cristianos de teología, antropología, soteriología, *ordo salutis,* etc., y guiarnos por la dialéctica propia del Antiguo Testamento mismo. Ella nos habla de la revelación del Dios del pueblo, que en su actuación se muestra a la vez como Dios del mundo y del individuo. Resultan así como *tres círculos principales,* dentro de los cuales iremos siguiendo el carácter específico de la fe israelita: *Dios y pueblo, Dios y mundo, Dios y hombre*[19].

Al intentar, por este camino, prescindir de toda teoría abstracta y conservar algo de la inmediatez vital de la fe israelita aun en su tratamiento teórico, habremos conseguido sin pretenderlo una ventaja: salvar la discusión de *hasta dónde debe extenderse una exposición de la religión israelita,* si tiene que limitarse a los testimonios veterotestamentarios o debe alargarse hasta los escritos extracanónicos del judaísmo. Si es verdad que no existe ningún impedimento de principio para incluir en nuestra consideración el estudio y la apropiación que de las ideas veterotestamentarias hiciera el judaísmo tardío, hemos de advertir, por otra parte, que no es una

[19] La formulación concisa de los tres círculos principales se la tengo que agradecer al esquema básico de las lecciones de O. Procksch sobre teología del Antiguo Testamento, que me han proporcionado más de una sugerencia. En esta ordenación del tratado nos ha precedido ya H. Schultz con la distribución que dio a la segunda parte de su teología del Antiguo Testamento; sólo que él, de forma característica, trata la esperanza como una parte especial.

superficial coincidencia el que Jesús y todo el Nuevo Testamento hagan uso casi exclusivamente de los escritos veterotestamentarios canónicos, prestándoles una especial importancia en la formulación de su pensamiento. En realidad, se encuentra allí la parte más extensa y valiosa de las ideas y concepciones que dan a la fe israelita su carácter específico. Por tanto, la teología del judaísmo posterior sólo podrá entrar en nuestra consideración en cuanto haya supuesto una reelaboración de ciertas concepciones veterotestamentarias y, consiguientemente, haya influido en la repercusión del Antiguo en el Nuevo Testamento. Para un conocimiento histórico más detallado de la fe del judaísmo posterior tendremos que remitirnos a la historia de Israel o, según los casos, a la de la época del Nuevo Testamento.

Después de la primera edición de esta obra han aparecido varios tratados sobre la fe del Antiguo Testamento que siguen también las directrices aquí desarrolladas, sobre todo la obra monumental de O. Procksch (*Theologie des Alten Testaments,* 1950), verdadera coronación de la labor realizada por este erudito, que, por desgracia, no pudo conocer su publicación. Comienza con una síntesis histórica para liberar su tratado sistemático posterior de problemas históricos y poder ofrecer, siguiendo el mismo plan que nosotros, un bosquejo sistemático del mensaje veterotestamentario. Igualmente, la hermosa obra de Th. C. Vriezen (*Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament,* ^{3}1966), que en su primera parte trata de aclarar el problema "Ciencia y fe, historia y revelación", para estudiar en la segunda los elementos centrales de la teología veterotestamentaria; predomina en este intento la idea de la nueva realización de comunidad, debida a la iniciativa de Dios que se ha dado él mismo, analizando de forma viva tanto la unidad interna del Antiguo Testamento como su referencia a Cristo. Siguiendo la idea dominante de la acción de Dios como creador del mundo y del hombre y como señor de la historia, E. Jacob (*Théologie de l'Ancien Testament,* 1956) intenta dar un resumen sistemático de los contenidos esenciales de la teología veterotestamentaria: tras una primera parte sobre la naturaleza de Dios y otra, breve, a modo de conclusión, sobre el pecado, la muerte y la consumación, los temas se tratan en el resto de la obra sin un orden especial.

En cambio, E. Sellin (*Theologie des Alten Testaments,* ^{2}1936) y L. Köhler (*Theologie des Alten Testaments,* ^{2}1946), siguen el viejo plan dogmático con una distribución marcadamente académica. El primero, mediante una descripción paralela de la "historia de la religión israelita y judía", intenta poner de manifiesto las conexiones históricas de la parte didáctica siguiente; el segundo, por su parte, sólo pretende presentar de forma ecléctica aquellas ideas, intuiciones y conceptos veterotestamentarios que tengan importancia teológica, y puede por eso contentarse con la vieja división dogmática de teología, antropología y soteriología, pues para él

las diferenciaciones históricas lo que hacen es romper la unidad interna, cristológicamente determinada, del Antiguo Testamento.

También la exposición histórica cronológica volvió a encontrar sus representantes: así A. Lods (*La Religion d'Israel,* 2 vols., 1936-39) y M. Buber (*Het Geloof van Israel,* en *De Godsdiensten der Wereld,* I, ²1948, 168-307). La misma línea sigue el tratado de la *Religión israelita,* de H. Ringgren, 1963, que ofrece un cuadro bien documentado de la historia de la religión israelita, desde la época de los Patriarcas hasta el judaísmo tardío, en el marco de las culturas del antiguo Oriente, basándose en los más modernos descubrimientos y teorías.

Por el contrario, la gran obra de G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento,* vol. I: *Teología de las tradiciones históricas de Israel* (Salamanca, 1972); vol. II: *Teología de las tradiciones históricas de Israel* (1973), supone un intento renovador en la definición de la tarea que compete a la teología del Antiguo Testamento. Partiendo de un análisis de las leyes formales que se han ido desarrollando en fenómenos concretos determinados por la tradición, considera el mensaje del Antiguo Testamento como la constante transformación testimonial de las tradiciones recibidas en las expresiones de fe del presente, que sale a la superficie en cada momento al conjuro de las crisis del pueblo y encuentra su recopilación normativa en las escuelas deuteronómica y sacerdotal. La tarea, pues, de la teología del Antiguo Testamento consiste en consignar las afirmaciones que, a lo largo del canon, el mismo Antiguo Testamento hace sobre el encuentro con el Dios de la historia; en ellas aflora la gama tan diversa de imágenes de una historia de la salvación trazada desde el punto de vista de la fe. Nada tienen que ver con la imagen de la historia de Israel que nos proporciona la investigación histórica; como imitación confesional de la historia tienen sólo una débil relación con la realidad histórica, como se pone claramente de manifiesto mediante un breve resumen histórico. La tarea de la teología del Antiguo Testamento consiste, pues, únicamente en exponer todo ese mundo testimonial contenido en formulaciones múltiples y resistentes a toda unificación; la teología del Antiguo Testamento, por consiguiente, no puede describir el mundo de la fe israelita en un orden sistemático. Así, en el primer volumen se contraponen las imágenes de la relación de Israel con Dios, creadas por los testigos veterotestamentarios y contenidas en los libros históricos, a la respuesta de la comunidad, expresada en los salmos y los escritos sapienciales; en el segundo, en cambio, se aborda el mensaje de los profetas como afirmación extraordinaria de la fe, que da lugar, por primera vez, a una buena nueva verdaderamente escatológica. La conclusión está dedicada a una explicación sucinta de la relación entre ambos Testamentos. Esta nueva comprensión de la teología del Antiguo Testamento ha ocasionado un debate animado y aún no concluido, que promete un valioso enriquecimiento en la comprensión de

la fe veterotestamentaria. (El lector encontrará una reseña del nuevo planteamiento en el prólogo del vol. II de esta obra). Creemos también significativas las siguientes obras:

N. H. Snaith (*The Distinctive Ideas of the Old Testament,* 1944) y H. H. Rowley (*The Faith of Israel,* 1956) magníficas perspectivas de la fe veterotestamentaria ofrecen y tratan en reducido espacio los problemas fundamentales del mensaje del Antiguo Testamento.

O. J. Baab (*The Theology of the Old Testament,* 1944) quiere presentar con un perfil sistemático, coincidiendo en el intento con L. Köhler, una selección de las ideas religiosas que a él le parecen verdaderamente importantes para nuestro acceso al Antiguo Testamento. Su estudio contiene muchas cosas notables, pero no logra abarcar la totalidad de la fe veterotestamentaria. Esto se nota sobre todo en el hecho de que, independientemente de la historia de las ideas, no se presta la suficiente atención a la vida de la comunidad israelita en el derecho y el culto. Todavía menos satisface la idea, de tendencia psicologista y racionalista, de que la fe veterotestamentaria, en cuanto fe *racional,* responde a una necesidad del espíritu humano. En ese contexto es lógico que se olvide por principio la especificación básica que la teología del Antiguo Testamento recibe del Nuevo, tal como tendría que ponerse de manifiesto, por ejemplo, en conceptos como profecía y cumplimiento.

Puede también consultarse con provecho el extenso estudio arqueológico de W F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel,* ²1946, que constituye un estupendo complemento de su importante obra *De la edad de piedra al cristianismo* (Santander, 1959). El autor enmarca la fe veterotestamentaria dentro de la amplia perspectiva de la historia del antiguo Oriente.

II

LA RELACION DE ALIANZA

I. Concepto de alianza

El concepto de alianza, en el que el pensamiento israelita dio expresión definitiva a la relación del pueblo con Dios, establece desde un principio la peculiaridad del conocimiento israelita de Dios. Se ha discutido vivamente que una alianza de la época mosaica pueda ser considerada como el fundamento de la relación con Dios [1]. Sin embargo, en todas las fuentes, a pesar de su frecuente estado muy fragmentario, la conclusión de una alianza entre Yahvé e Israel se acredita como elemento originario, incluso en aquellas en que el término *b^e^rīt* se ha perdido [2]. El mismo hecho está testificado además, a lo largo de toda la historia israelita primitiva, por la fuerza con que el sentimiento de solidaridad religiosa está

[1] El principal exponente de esta discusión es R. Kraetzschmar, el cual, en su obra *Die Bundesvorstellung im AT,* 1896, en consecuencia con la tesis de la deuda naturalista de la primitiva religión israelita, considera la idea de alianza efecto de la aparición de los grandes profetas. Siguiendo esa tesis, para B. Stade, Jeremías es el primer profeta que concibió la relación de Israel con Yahvé como un *b^e^rit* (*Bibl. Theologie des AT,* 1905, p. 234).

[2] Cf. Ex 24, 9-11 J_1; 24, 3-8 E; 34, 10-27 J_2. Por lo que se refiere a la narración del banquete divino en la montaña, esto ha sido expuesto de forma especialmente acertada por H. Gressmann (*Mose und seine Zeit,* 1913, pp. 183ss). Esta tradición ha podido ser mejor conocida gracias al estudio de la historia de las formas y de la historia de las tradiciones, que nos han enseñado a entender la tradición del Hexateuco en el sentido de un texto, con una distribución de calendario, que acompañaba a las liturgias solemnes. Con ello reafirmó la función sociológica de esa tradición dentro del culto, aunque todavía sigan siendo muchas y diferentes las opiniones en cuestiones de detalle, sobre todo en cuanto a los estratos de la tradición en su forma actual: cf., por una parte, G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs,* 1938 (BWANT IV, 26); M. Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Penteteuchs,* 1948, y por otro lado, A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament,* 1957, pp. 71ss. Lo que sí queda claro es que con todo ese estudio la tradición veterotestamentaria entera sobre la alianza queda enraizada vigorosamente en las épocas más antiguas de Israel.

ligado a la tradición sinaítica[3]. Y en la época posmosaica, en que la relación con Dios tiene carácter de una relación graciosa, es decir, está fundamentada en un hecho histórico inicial, mantenida bajo unas condiciones determinadas y custodiada por un guardián divino poderoso; aun cuando no se hable de alianza, las premisas espirituales de una relación de alianza con Dios están claramente presentes[4]. Finalmente, el uso del concepto de alianza en la vida profana induce a pensar que también el *b^erīt* religioso se consideró siempre como una relación bilateral; pues aunque la distribución de las cargas entre las partes estipulantes es desigual, nunca se pone en duda la reciprocidad de la nueva relación[5]. La idea de que en el antiguo Israel, al hablar de *b^erīt,* se pensaba en una autoobligación de Yahvé, la cual no exigía de suyo una respuesta humana (Kraetzschmar), es, por tanto, errónea[6]. Así, pues, la idea sugerida por el mismo AT de que Moisés, acogiéndose a un viejo concepto de la vida profana, basó el culto a Yahvé sobre el pacto de una alianza es el verdadero punto de partida para enjuiciar la relación de Israel con Dios. Esto hace todavía más importante la tarea de captar con claridad el significado teológico de la idea de alianza.

a) Hay que observar en primer lugar que en la conclusión de una alianza, tal como nos la transmite Moisés, se pone de relieve un elemento

[3] Jue 5, 4s. 9-23; 6, 13; 11, 16; 1 Sm 2, 27; 4, 8; 10, 18; 15, 6: Ex 15, 1ss. 21; Nm 23, 22; 24, 8.

[4] Demostración detallada en E. Sellin, *Beiträge sur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte,* I, 1896, pp. 15ss. Cf., además, P. Volz, *Mose,* 2, 1932, pp. 108ss.

[5] Gn 21, 23; 26, 29; Jos 9, 1ss; Sm 11, 1; 20, 1ss; 1 Re 20, 34; Ez 17, 18, etc.

[6] Cf., J. P. Valeton, *Bedeutung und Stellung des Worts berit im Priesterkodex usf.* ZAW, XII, pp. 1ss. 224ss XIII, 245ss. Esto, además, es totalmente independiente de la insegura significación etimológica del término: según Valeton y Kautsch, "corte" como ceremonia sacrificial; según Kraetzschmar y Karge, "traba" como vinculación de la libre voluntad de los pactantes; según Hempel, *Bund,* 2, RGG², I, 1360, "comida, banquete" como ceremonia necesaria para la ratificación del pacto.

Los diversos tipos de alianza que pueden encontrarse tanto dentro como fuera del Antiguo Testamento (cf. Hempel, *op. cit.;* M. Noth, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Maritextes,* en *Gesammelte Studien zum Alten Testament,* 1957, páginas 149ss; J. E. Mendenhall, *Law and Convenant in Israel and the Ancient Near East,* 1955) no arrojan el menor asomo de duda sobre el carácter bilateral de la relación de alianza israelita. Para conocer la forma y el contenido de las alianzas en el antiguo Oriente, aportan un material de extraordinario valor los pactos políticos hititas de los siglos XIV y XIII a. de C., que han sido aplicados con gran acierto para la comprensión de la tradición israelita por W. Beyerlin (*Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen,* 1961) y K. Baltzer (*Das Bundesformular,* 1960; *Wiss. Monographien zum A und NT,* IV).

fundamental de toda la experiencia israelita de Dios: *el carácter "efectivo" de la revelación divina.* La autorrevelación de Dios no se capta de modo especulativo, no se ofrece en forma de doctrina; Dios da a conocer su propio ser actuando en la vida de su pueblo y modelándolo conforme a su voluntad. Esta interpretación de la alianza está indicada por los acontecimientos históricos que la preceden: la fundación de un orden duradero basado sobre una base de alianza aparece como el fin y la coronación de la poderosa liberación de Egipto; la fuerza, el auxilio y la fidelidad que el pueblo ha experimentado antes en Yahvé se le ofrecen ahora como una dicha permanente y, a la vez, someten su propia actuación a unas normas determinadas. Al aparecer como un hecho concreto de la historia, como una alianza expresada en formas históricas, la voluntad de Yahvé representa una urgencia bien definida en la vida práctica, dejando que el progreso natural de los conocimientos espirituales se haga cargo de la conceptualización religiosa.

b) Pero esa tarea cuenta ya con potentes impulsos en las circunstancias inmediatas de la alianza divina. Ella pone de manifiesto, por ejemplo, una *clara voluntad divina,* de la que uno puede fiarse y a la que es posible apelar. La alianza no es sólo exigencia, sino también promesa: "Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios", dando así una finalidad a la vida y un sentido a la historia. Desaparece, pues, ese miedo general del paganismo a la arbitrariedad y capricho de la divinidad; con este Dios sabe uno realmente a qué atenerse, surge *una atmósfera de confianza y de seguridad* que da fuerza para una entrega obediente a la voluntad divina y alegría para afrontar la vida[7].

Ahora bien, para que eso sea plenamente válido es necesario que el contenido concreto del orden de la alianza asegure y garantice las posibles deducciones que se saquen de su singularidad formal. Sólo quien reconozca que los sencillos preceptos del antiguo Israel, llenos de un profundo sentido de justicia, que se encuentran en el Decálogo y el libro de la Alianza, constituyen de alguna manera la base de la alianza mosaica[8],

[7] Naturalmente, en nada altera lo que decimos el hecho de que también se conozcan castigos misteriosos de Dios, como, por ejemplo, en 2 Sm 6, 6ss; 24, 1; son excepciones que para nada empañan la evidencia de la conducta normal de Dios con su pueblo. Sobre el valor de la resignación humilde ante una acción misteriosa de Dios, cf. cap. VII, V, pp. 236ss; VI, pp. 251s. En cualquier caso, en Israel se ignora absolutamente esa incertidumbre sobre la voluntad divina que de forma tan elocuente se expresa en la queja real del Job babilónico (cf. Ungnad, *Religion der Babylonier und Assyrer,* 228).

[8] Esto es posible en muy diversos grados, según que uno defienda la preponderancia de unas normas transmitidas por tradición oral o la de la fijación por escrito de unas bases jurídicas. Pero si se piensa que nada se sabe sobre las disposiciones de la alianza mosaica, las afirmaciones que se hagan sobre

traspasará el terreno de las meras hipótesis o de las conclusiones caprichosas, y verá en la creación de un orden social y moral por *una sola* voluntad divina que gobierna todo, el fundamento no sólo de la fuerte unidad de la concepción israelita del mundo, sino también de su valiente aceptación de la vida, dos notas que la distinguen claramente de la dispersión y el tinte pesimista del paganismo. (Véase un examen más detallado de este punto en el capítulo III: Los estatutos de la alianza).

c) Esta voluntad divina manifestada en la alianza muestra, por tanto, su capacidad configuradora en la forma como señala a los hombres con los que se alía su situación de privilegio. Pues la participación en la alianza divina imprime un carácter especial a la inconsciente coalición tribal en la que Israel despertó a la conciencia histórica. Lo que da expresión religiosa a su sentido nacional en el culto de Yahvé no es, ni mucho menos, una comunidad estrechamente cerrada, sino la voluntad de Dios que une las tribus entre sí y las convierte en un pueblo unificado con un fuerte sentido de solidaridad. En el nombre de Yahvé y en la alianza por él sancionada encuentran las tribus el lazo de unión que contrarresta las tendencias centrífugas del egoísmo tribal y crea de elementos bien distintos una unidad con derecho, culto y conciencia histórica comunes. No es de extrañar que en una nación surgida de esos cimientos la idea del Señor de la alianza ejerza una influencia predominante: los intereses de la totalidad del pueblo recibieron su fuerza obligatoria frente a cada uno de los miembros única y exclusivamente del recuerdo de la voluntad divina de alianza, la cual sometió a sus fines toda la vida del pueblo[9]. Es significativo que esta asociación no presenta una línea clara de separación frente a los extraños, sino que está constantemente absorbiendo a los que están fuera[10]. Porque para ello lo determinante no son los lazos naturales, sino la disposición para someterse a la voluntad del Señor de la alianza y hacer votos a este Dios. El pueblo que así nace no es, pues, algo puramente natural que recibe su estatuto de vida del linaje y de la tierra, sino una

el rumbo de la voluntad divina no pasarán de ser meras suposiciones, faltas necesariamente de fuerza de convicción. Es el caso de Kautzsch, *Biblische Theologie des AT,* 1911, pp. 66ss.

[9] P. Volz habla de una liga de Yahvé (*Mose,* 1907, pp. 94-99); M. Weber, de la confederación israelita (*Religionssoziologie,* III, 1921, passim) y E. Sellin considera a Moisés fundador de una religión esotérica dentro de un pueblo ya formado (*Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes,* 1924, pp. 85-93s).

[10] A partir de la huida de Egipto estuvieron entrando continuamente nuevos elementos en la liga, tanto hebreos, a los que alude la alianza de Josué (Jos 24), como, especialmente en el sur, de otras tribus que no estuvieron en Egipto, de forma que incluso la enumeración de las doce tribus es distinta en Jue 5, Gn 49 y Dt 33.

creación de Dios en la historia, una "comunidad espiritual"[11] con un orden y una fuerza interior que le dan su cohesión y carácter. Así, del *foedus iniquum* de la alianza sinaítica surgió efectivamente un dominio con un señor y unos súbditos; desde entonces flota en el ambiente *la idea del reino de Dios.* Pero no es este término, formado por analogía con la vida política, lo que importa ahora, sino las descripciones auténticamente religiosas, que definen la situación especial del pueblo de la alianza: el círculo de hombres de la alianza cuando se reúne siguiendo la llamada de Dios[12] se describe como *qāhāl* y *ʿēdāh,* asamblea y comunidad, designaciones que probablemente provienen de la vida de esas antiguas confederaciones religiosas que nosotros conocemos mejor bajo la forma griega de anfictionía[13]. Una designación más general, que no guarda relación alguna con el motivo especial del culto, es *ʿam (hā) ᵉlōhīm*[14] o *ʿam yhwh*[15], es decir, un pueblo que tiene unidad en su condición de seguidores de un Dios común[16]. Según algunos, también el término Israel, "Dios gobierna", como nombre que abarca la confederación de las tribus, tuvo desde el principio una significación sacro-religiosa y no política[17].

Ahora bien, esto significa que la existencia de la nación no podía con-

[11] Así se expresa N. A. Dahl en su profundo estudio de la conciencia de la Iglesia del cristianismo primitivo. *Das Volk Gottes,* 1941, p. 4, empalmando con J. Pedersen, *Israel* I/II, 1926, p. 475.

[12] *Qāhāl*: Gn 49, 6; Nm 16, 33; 22, 4; Miq 2, 5; Dt 5, 19; 9, 10; 10, 4; 18, 16; 23, 2-9; 1 Re 8, 14 y frecuentemente en el Sacerdotal; *ʿēdāh*: sólo en este último, por ejemplo: Ex 12, 3.19.47; 16, 1s; 34, 31; Lv 4, 13; 8, 3-5; Nm 1, 18, etc., tratándose, sin duda, de un término específicamente cultual cuya antigüedad no se puede fijar con seguridad. Cf. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament,* 1938 (BWANT IV, 24).

[13] Cf. A. Alt, *Israel* (RGG² III, 437ss.); véase una prueba más exacta en M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels,* 1930. Naturalmente, esta analogía no debe inducir a menospreciar la singular energía de la voluntad de Dios que se apoderó de cada una de las tribus y las reunió en un solo *ʿam yhwh.*

[14] Jue 20, 2; 2 Sm 14, 13, etc.

[15] Jue 5, 11; 1 Sm 2, 24, etc.

[16] La época posterior prefiere la expresión *ʿam qādōš,* pueblo santo, o *ʿam segullāh* o bien *naḥᵃlā* "pueblo de la heredad", cf. cap. IX, II, p. 412. Totalmente independiente y difícil de determinar en el tiempo, pero probablemente de origen elohísta, es la designación de *mamlœkœt kōhᵃnīm wᵉgōy qādōš,* Ex 19, 6. Para todos ellos cf. también en el cap. III, pp. 82.

[17] Cf. Sachsse, *Die Bedeutung des Namens Israel* 1922; P. Volz, *Mose und sein Werk,* ²1932, pp. 88ss; M. Buber, *Moses,* 1952, p. 134; E. Auerbach, *Moses,* 1953, p. 213. De otra forma piensa S. A. Danell en su extenso tratado *Studies in the Name Israel in the Old Testament,* 1946, que considera esta interpretación sólo como una explicación ulterior del nombre cuya significación originaria, como nombre de Dios, iría en el mismo sentido que *Ješurum* y *ʿAšer.*

vertirse en un fin en sí misma, sino que desde el primer momento estaba sometida a un fin superior, a una idea dominante, a saber: a la realización de la tarea religiosa nacional. Si es verdad que esta tarea muchas veces corrió la suerte azarosa del pueblo —por ejemplo, en la guerra—, siempre estuvo por encima de todas las consideraciones utilitaristas, porque su fundamento estaba en la voluntad de un Dios celoso que exige obediencia. Así, la idea de una alianza entre Dios y el pueblo como expresión de la nueva relación con Dios es apropiada para establecer una vinculación orgánica entre la nueva fe y la verdadera existencia del pueblo, sin que aquélla tenga que verse reducida a una falsa dependencia respecto de la voluntad de pervivencia y de poder del pueblo. *No se da una religión nacional en el sentido usual del término,* ya que en realidad no existe una verdadera nación. Y, sin embargo, la religión empuja como la mayor fuerza motriz hacia una existencia nacional y por eso no se la siente como algo inorgánico y extraño a la vida del pueblo.

d) Ello implica la conclusión de que la fe en el Dios de la alianza guarda una *íntima relación con la historia.* Lo mismo que la fe está basada desde el principio en un dato de la historia y vive constantemente de él[18], así la historia constituye el campo de actuación de aquélla: capta la voluntad de Dios en la configuración social de la vida del pueblo, y encuentra la acción divina en los destinos de la nación. Con esto la historia adquiere una valoración de la que carece en las religiones de las antiguas culturas. Si es verdad que también el antiguo Oriente reconoció en acontecimientos aislados la obra de la divinidad y experimentó en ellos su justicia o su auxilio[19], ni siquiera pensó en reconocer en la sabia acción divina el nervio del acontecer histórico o en ordenar todo lo concreto bajo una gran idea religiosa; su visión del quehacer divino estuvo siempre fuertemente impregnada de ideas mitológicas naturalistas. En Israel, sin embargo, el conocimiento del Dios de la alianza y de su acción liberadora suscitó la capacidad de entender y presentar el proceso histórico, primero sólo del destino del pueblo, y después también de todo el mundo, como obra de la única voluntad divina, e incluso de servirse de los mitos naturales para explanar su propia idea (¡vinculación de creación e historia!)[20]. Hasta

[18] A. Weiser (*Glaube und Geschichte im AT,* 1931, pp. 70ss) llama la atención acertadamente sobre la permanente influencia de esta experiencia histórica mediante el culto y la tradición.

[19] De los innumerables documentos citemos, por ejemplo, la atribución de la caída de Nabonid a sus sacrílegas medidas de gobierno, en el cilindro de Ciro (AOT² 368ss); o la asignación de la victoria de los egipcios sobre los hititas en Cades a Amón, en la inscripción de Ramsés II (A. Erman, *Die Literatur der Aegypter,* 1923, pp. 329ss).

[20] Cf. M. Noth, *Die Historisierung des Mythus* (*Christentum u. Wissenschaft,* 1928, pp. 265ss; 301ss).

qué punto esta interpretación de la historia hundía sus raíces en los acontecimientos fundamentales de la época mosaica aparece claramente en el papel que, a modo de paradigma de la acción divina, desempeñan en los historiadores, así como en los profetas y los jueces, la liberación de Egipto y la posesión de la tierra prometida[21]. De esta forma, la idea de la elección y de la alianza y, en estrecha relación con ella, la ley divina se convirtieron en las directrices últimas de la interpretación israelita de la historia[22].

e) Junto a esta relación de base entre religión y nación, en la época en la que la conciencia nacional despertó con toda fuerza y se fue adentrando en todos los campos de la vida, se dan *ciertas seguridades* contra la confusión de la religión con los intereses nacionales.

Entre ellas está, en primer lugar, *el rechazo a toda concepción de la relación con Dios en el sentido de una religión popular naturalista.* El establecimiento de la alianza excluye la idea, ampliamente aceptada y extendida entre los pueblos vecinos de Israel, de que entre el dios nacional y sus adoradores existe una relación natural, ya sea una especie de parentesco de sangre o una vinculación divina con el país mediante la cual el dios está también indisolublemente ligado a sus habitantes[23]. Este tipo de religión popular, en la que la divinidad es únicamente el punto más destacado de la conciencia nacional, el genio nacional o el misterio de las fuerzas naturales características de un país, queda superado en principio por la idea de alianza. La religión de Israel lleva así el sello distintivo

[21] Sólo a modo de ejemplo citemos Nm 23, 22; 24, 8; Jue 5, 4s; 6, 13; 1 Sm 4, 8; 2 Re 17, 7; Ex 15, 13.21; Am 2, 10; 9, 7; Os 12, 10; 13, 4; Jr 2, 6; 3, 19; 16, 14; 32, 21ss; Miq 6, 4; Dt 4, 34; 6, 12; 26, 9 y recuérdense las frecuentes menciones de los Salmos.

[22] Cf. Os 2, 17-21; 9, 10; 11, 1s; 13, 5; Jr 2, 1ss; Miq 6, 1ss; y además, la importancia de la elección divina para el reinado (1 Sm 8-10, entre otros lugares), la elección de Jerusalén en la literatura deuteronomista, la elección de los patriarcas en las narraciones del Génesis, el consuelo de la elección en el Deuteroisaías la idea de alianza en las narraciones de los Patriarcas, en la historia deuteronomista, en la imagen del matrimonio entre Yahvé e Israel de Oseas y Jeremías, en la descripción de la era de salvación en Jeremías, Ezequiel y el Deuteroisaías; la ordenación legal en la historia deuteronomista y sacerdotal. Véase además A. Weiser, *op. cit.,* pp. 52ss. Cf. también H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election,* 1950, y Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament,* 1953. Mientras que el último atribuye la formulación de la idea de elección al deuteronomista y la separa de la de alianza, E. Wright, *The Old Testament against its Environment,* 1950, entiende la alianza como la concreción de la idea de elección.

[23] Lo primero parece haber influido más en la concepción de la relación con Dios de tribus lindantes con Palestina, como en los moabitas, cf. Nm 21, 29; mientras que lo segundo parece característico de los habitantes más antiguos de Canaán, cf. 2 Re 17, 24ss y cap. V, III, 2, pp. 183ss.

de una *religión de elección,* entendiendo esta expresión en el sentido de que una elección divina es lo que la contrapone a la religión natural.

Nada importa que en el rito de la alianza parezcan influir concepciones propias de religiones primitivas. En ese sentido se podría aducir que la aspersión con sangre, del altar y del pueblo, en el sacrificio de la alianza, según Ex 24, 6.8, se mueve en la línea de los ritos mistéricos de renovación comunitaria, tal como se conocen por muchos usos primitivos; y lo mismo podría decirse del banquete de alianza sobre el monte de Dios, de Ex 24, 9-11. La mera comparación con los primitivos "ritos de alianza", en los que se pretende la mediación de un "poder" misterioso, pone de manifiesto la peculiaridad propia de la idea israelita de la alianza. Una característica invariable de estos ritos es su repetición constante, pues sólo son eficaces en el momento de su realización. En cambio, *el sacrificio de la alianza israelita es irrepetible*: por su primera realización crea la relación de alianza para todo el tiempo subsiguiente[24]. Además, el rito de los primitivos, con tal de que se haga rectamente, tiene eficacia automática; le faltan *el fundamento moral y la intencionalidad,* que son esenciales en el rito israelita. Finalmente —y esto está estrechamente ligado con lo anterior—, el rito primitivo no tiende a establecer una *comunión personal entre Dios y el hombre;* como se realiza en la transferencia totalmente impersonal del "poder", no crea una relación de persona a persona, sino que considera a la divinidad sobre todo como una sustancia portentosa y llena de vida. La alianza israelita está impregnada de la idea de soberanía, de carácter totalmente personal, la cual determina el nuevo tipo de relación y, si bien no excluye las ideas de participación del poder y de la vida, las admite sólo en cuanto dones que se conceden soberanamente. Es también importante señalar al respecto que la conclusión de la alianza no es una acción sin palabras que contiene en sí misma su propio valor, sino que va siempre acompañada de la palabra como expresión de la voluntad divina.

Esta clara separación de toda idea naturalista de la relación con Dios se ve reforzada por otra consecuencia derivada de la idea de alianza: *la disolubilidad, por parte de Dios, de una relación en la que él ha entrado libremente.* Se niega así toda vinculación forzosa de Dios a su pueblo: Dios existía antes que el pueblo, es por naturaleza independiente de la existencia de éste y puede abandonarlo cuando éste rehúye conformarse según su voluntad.

[24] La ceremonia de alianza de Josué, Jos 8, 30ss y 24, presenta otras formas y se debe a la admisión en la alianza de Yahvé de tribus aún no anexionadas. Pero la praxis sacrificial en general no es nunca una realización o renovación de la alianza, sino el ejercicio de un privilegio que se basa en la conclusión de la alianza. Así piensa también M. Buber, *Königtum Gottes,* 1932, pp. 114s y 232, n. 23, en contra de Bin Gorion, *Sinai und Garizim,* pp. 363ss.

La idea de la alianza incluye también, aunque de forma menos explícita, la defensa contra otro peligro: el de *la desfiguración legalista de la relación que ella expresa,* mediante la cual se ha pretendido degradar dicha relación al plano de un pacto basado sobre la prestación y contraprestación de dos socios iguales. La libertad con que Dios entabló relaciones de alianza dentro de la historia sirve para recordar a los hombres que el carácter de la alianza sinaítica es totalmente diferente del de los pactos humanos. Ella, en cuanto don gracioso, acentúa el libre derecho de Dios a disponer de todo. Pero, para que ese recuerdo sea eficaz, importa mucho que la soberanía de la persona divina se muestre a la conciencia con tal fuerza que, incluso ante este Ser gracioso, resulte natural ese inclinarse del hombre sobrecogido de miedo y temblor. Sólo así puede excluirse toda idea de una mera relación mercantil entre Dios y el hombre, en la cual todo se reduciría a cumplir externamente las condiciones estipuladas. No hay ninguna duda de que en la misma estipulación de la alianza la idea de soberanía fue el factor más dominante: la manifestación de poder con que Yahvé acompaña el establecimiento de la alianza es lo que dio al culto que se rinde en la época mosaica este carácter de postración temblorosa ante el Dios celoso que no permite menoscabo alguno de su majestad. El terrible poder de Dios que aplica sus armas, la lepra, la serpiente y la peste[25] (cf. Ex 4, 1-7; Nm 21, 6s; 11, 33s) contra su propio pueblo, no deja duda alguna de que la alianza hecha por Dios no es un baluarte seguro, tras el cual pueda uno servirse astutamente del poder divino para sus propios intereses. La alianza reclama a todo el hombre, llamándolo a una entrega sin reservas.

II. Historia del concepto de alianza

Cuanto más importantes sean para la idea general de la alianza los aspectos característicos hasta ahora citados, tanto más palpablemente afectará a la relación de alianza cualquier menoscabo o violación de los mismos. No es de extrañar, pues, que en el largo proceso de ajustamiento de la religión mosaica a la fe y la cultura cananeas sea también en este punto donde la batalla oscile entre la asimilación y el rechazo, impulsando, según los casos, a una desfiguración o a una mejor comprensión y decantación de la idea de alianza. Por tanto, se hace necesario un recorrido por *la*

[25] Cf. la interesante comparación en Böhl, *Exodus,* 1928, pp. 184 y 105; véase también cap. VII, VI, pp. 254s.

historia de la idea de alianza si queremos llegar a entenderla adecuadamente.

1. *Problemas de Israel ante la alianza*

En el proceso de asimilación que experimentó la religión de Yahvé en Canaán cabe señalar tres elementos que pusieron en peligro la alianza: el acercamiento a las concepciones cananeas de la divinidad, el desarrollo exclusivo del aspecto cultual de la religión y la falsa independización del poder nacional.

a) La imagen popular de Yahvé, influenciada por *el contacto con las divinidades benefactoras cananeas,* convierte el contenido de la relación con la divinidad en comunicación de vida sobrehumana a sus adoradores. Cobran, así, especial importancia las ideas naturalistas de una comunión con el poder divino mediante la entrada ritual en la esfera de lo santo y la experiencia sensible del impacto sobrecogedor de ese poder divino en una exaltación extática. Ante ese misterioso poder de vida pierde terreno la voluntad moral de la divinidad, y consiguientemente, también su distancia radical de todo lo humano. El abismo abierto entre Dios y el hombre por la terrible majestad divina queda eliminado gracias al énfasis puesto en un parentesco y comunión psicofísicos; sólo ocasionales arranques de ira inmotivados mantienen alerta el sentido de la distancia. Con ello se pone en entredicho la tradicional importancia de la idea de soberanía: el dios del becerro, del vino, de la prostitución sagrada, ha perdido los derechos absolutos que asisten a quien está por encima de la naturaleza[26]. Esto significa la debilitación, cuando no la pérdida, de un presupuesto imprescindible de la idea de alianza; se abre un portón por el que es fácil caer en la desfiguración y el abuso de la alianza: Dios queda vinculado a las necesidades humanas.

En la misma línea deberíamos colocar la convicción según la cual la divinidad debe considerarse como enmarcada dentro de los límites concretos de un país estrechamente vinculado al pueblo. Desde el momento en que el misterio de la naturaleza se convierte en elemento categorial desde el que se configura el concepto del poder divino queda éste lógicamente condicionado por los mismos criterios de localización por los que se rigen los fenómenos naturales. Dios es simplemente el que garantiza y distribuye los bienes que constituyen el patrimonio del país. El concepto de alianza pierde en este contexto su especial dimensión moral, al

[26] Estas repercusiones del intento de asimilación de la fe en Yahvé a las ideas teológicas cananeas nos las ilustra de forma especial la polémica profética, principalmente en Oseas y Jeremías.

considerarse como una de las funciones esenciales de la divinidad la obligación de otorgar sus dones a los habitantes del país. Existen evidentemente ciertas condiciones sin las cuales resulta imposible gozar del favor divino; pero esto brota como normal exigencia del papel que se concede a la divinidad de actuar como protector de la vida natural y social del pueblo. De hecho, pues, no se puede decir que quede garantizada a la divinidad una existencia con auténtica independencia frente a la nación y el pueblo. Entra, por el contrario, en el marco de sus intereses no resistirse a las exigencias de los hombres, sino plegarse a sus naturales demandas. En este contexto resultaría totalmente incomprensible la imagen de un dios decidido a enfrentarse a la existencia nacional de un pueblo sacrificándolo a los imperativos de su voluntad si las circunstancias llegaran a exigirlo. La alianza se convierte en la expresión de esta realidad que se imponía: Dios y el pueblo se necesitan mutuamente, no pudiendo el uno vivir sin el otro.

b) Esta transformación de la relación de la alianza en un especial sistema de comunión topográficamente limitada desde exigencias impuestas por el mismo concepto de Dios, recibiría el espaldarazo, en cierta manera decisivo, con *el desarrollo exclusivista del aspecto cultual de la religión,* al estilo de los cananeos y, en general, de los pueblos del Oriente Próximo. La consolidación política, unida a la creciente importancia que fueron cobrando los grandes santuarios con su élite sacerdotal, favoreció el auge y afianzamiento del aparato externo de la religión, lo cual influyó poderosamente en el pensamiento y en la conducta religiosa. La preponderancia natural de un culto de lujuriante desarrollo redujo el quehacer religioso al campo del cumplimiento externo: sacrificios, celebraciones, peregrinaciones, ayunos, etc., y trajo consigo el olvido del aspecto ético-social de las exigencias divinas. Con ello se agudizó el peligro de que el culto degenerara en un *opus operatum* y que su valor se midiera simplemente por la magnificencia de la acción. El profundo cambio que la cultura israelita conoció en los siglos VIII y VII, con todas sus repercusiones sociales, contribuyó no poco a que tal peligro creciera. Así, la imagen que los profetas nos ofrecen de la piedad de su pueblo presenta los trazos típicos de una religión de masas con todos sus aspectos sombríos. Para la idea de alianza ello supuso la exteriorización de la relación con Dios, convirtiéndola en una religión del *do ut des,* en la que a las acciones del hombre deben responder siempre los dones divinos. Esta degradación legalista de la relación de alianza a un trato mercantil entre dos personas jurídicamente iguales priva a la relación con Dios de su vitalidad y lleva al hombre a una contabilidad irrespetuosa de las obligaciones divinas, haciendo imposible pensar en una entrega confiada. Se falsean así los valores religiosos de la alianza primera, que queda reducida a un baluarte de egoísmos irreligiosos.

c) A esta degradación se llegó por no haberse logrado una respuesta satisfactoria al *conflicto entre un poder nacional, que había alcanzado su consolidación estatal, y la voluntad de Dios con sus imperativos absolutos.* Un despotismo consciente, apoyado en la fuerza de las nuevas formas de vida política, había venido ya desde el principio a enfrentarse con las bases sociales de la alianza de Jahvé[27]. La monarquía, al principio de inspiración carismática, se lanzó de forma cada vez más consciente, en parte por la fuerza de las circunstancias y en parte también por la influencia cananea y de otros modelos extranjeros, por los derroteros de la tiranía hereditaria, y aunque ésta sólo llegó a ser realidad tardíamente, la fuerte tendencia que a ella impulsaba no pudo ahorrar fuertes choques con los representantes de la voluntad de Yahvé. Dada la fundamentación religiosa de las pretensiones monárquicas, esta situación de conflicto, declarado o encubierto, tuvo su importancia para el desarrollo del pensamiento religioso. Al utilizar el título de "hijo de Dios", el rey atribuía al puesto de gobernante, que había conseguido por medios puramente naturales —como miembro de la dinastía o jefe de los ejércitos—, la prerrogativa de supremo funcionario religioso, prerrogativa que en realidad sólo habría estado justificada en caso de que el aspirante al trono fuera elegido por vía carismática. De esta manera lograba a la vez ocultar sus egoístas fines dinásticos e imperialistas y vincular estrechamente a la institución nacional como tal la asistencia de la alianza, haciendo que Yahvé apareciera como aliado natural de la grandeza y el poder nacionales. La aplicación del título de rey a Yahvé y la fiesta de la entronización, con su renovación regular del reinado de Dios sobre la tierra, debieron dar nuevo empuje a esa asociación de ideas: pues desde el momento en que la relación rey-pueblo se aplica a la relación Dios-pueblo, ésta aparece como algo sencilla y llanamente dado, sin que se perciba su fundamentación en una acción especial de condescendiente benevolencia. Desde una tal perspectiva la alianza deja de verse como el don insondable del Dios que está por encima de toda grandeza terrenal, que en su soberanía dispone de su pueblo, para convertirse en la formulación más o menos modificada de una relación natural entre dos que se necesitan mutuamente. Con ello se esclerotiza la crítica de la vida nacional a partir de la religión y se favorece la identificación entre intereses nacionales y voluntad de Dios. Todo el sentir popular de la época de los profetas[28] y también el espíritu de muchas narraciones patriarcales —durante su período de transmisión oral cuando aún no habían experimentado las correcciones de su actual redacción— dan

[27] Cf. Abimelec en Jue 9; Saúl en 1 Sm 15 y véase también el cap. IX, II: El rey.

[28] Cf. Am 9, 10b; Os 8, 2; Miq 2, 6s; 3, 11; Jr 14, 9-21.

cuenta de la debilitación de las precauciones contenidas en la idea de alianza contra cualquier concepción naturalista de Dios.

La amenaza que la asimilación al pensamiento cananeo supuso para la concepción original de alianza obligó a los responsables espirituales de la teología yahvista a una nueva toma de postura.

2. *Nueva formulación del concepto de alianza*

a) En primer lugar tenemos que referirnos a la ampliación y explicación de la idea de alianza entre los *primeros narradores del Pentateuco,* que tiene enormes consecuencias: la exposición yahvista y la elohísta de la historia patriarcal presentan, tanto en su formulación externa como en el enfoque de su contenido, una significativa retrotracción de la idea de alianza hasta la prehistoria del pueblo. Con ella pretenden poner de relieve cómo en la historia de los patriarcas se encuentra ya la base de la conciencia de elección del pueblo de Israel. En el mismo material se daban sin duda los presupuestos necesarios para esta interpretación, pues en él se hablaba de una migración de los patriarcas desde Mesopotamia hasta Canaán movida por motivos religiosos y del carácter peculiar de su culto a Dios. Pero las lagunas y saltos dentro de la tradición y la forma propia que las narraciones patriarcales cobran en cada uno de los autores del Pentateuco muestran claramente que la imagen general de la época de los patriarcas recibió su cuño de la idea de Dios creada por la alianza mosaica. J_1 expone la historia de la elección divina siguiendo una cadena de bendiciones que vinculan la posición preeminente de pueblo y la posesión de la tierra a la descendencia de Abrahán[29]; J_2 indica la situación de privilegio de Abrahán y su descendencia[30] en una progresión narrativa desde el sacrificio expiatorio (Noé) hasta el sacrificio de alianza (Abrahán) cuya singular ejecución recuerda la conclusión de la alianza sinaítica[31]; finalmente, E ve cómo los patriarcas van siendo entresacados de su ambiente pagano mediante una serie de pruebas acogidas en la fe y la obediencia[32]. En una palabra, toda esta tradición más antigua encuentra su sentido más profundo al fundamentar la conciencia de elección de Israel en la elección divina de sus antepasados.

Si se quiere buscar una razón para esta aplicación a los antepasados de la relación de alianza de base histórica (aplicación que en cierto modo

[29] Gn 9, 25ss; 12, 1ss; 25, 23; 32, 29; 49.

[30] Gn 8, 20ss; 15, 7ss; 26, 24; 27, 29a; 28, 13ss.

[31] Cf. O. Procksch, *Die Genesis*[2,3] pp. 110 s.

[32] Gn 15, 1ss; 22, 16-18; 26, 2-5; 27, 27.29b; 28, 10ss; 30, 10; 35, 1ss; 48, 15s.20.

se convierte en rival de la alianza mosaica[33] y por eso es silenciada por algunos círculos populares, por ejemplo por los profetas), no hay necesidad de pensar en una intención política[34] que, para mantener el ideal del gran Israel en un pueblo dividido en dos reinos enemigos apelara a su destino divino; hay que recurrir, más bien, a la influencia histórica de la idea de alianza, cuya dinámica interna sometió unas tradiciones desordenadas y salpicadas de elementos extraños a la idea final de la elección divina, convirtiéndolas en una cadena planificada de acontecimientos para llegar a concebir la historia del pueblo en su totalidad como obra de Yahvé. Por otra parte, no se puede minusvalorar el ansia de retrospección ocasionada por el impresionante auge del poderío israelita bajo los reinados de David y Salomón y que tiende a explicar la situación de Israel en medio de las naciones engarzando su historia con la cadena de la historia universal. En la historia de los patriarcas había que poner de manifiesto la peculiar predeterminación divina por la que Yahvé, de los inicios más insignificantes, se había creado un pueblo y desde el primer momento había construido su existencia sobre lo maravilloso. Aquí encontró también fundamentación la pretensión imperialista de Israel: el Dios de los padres es a la vez el creador, que precisamente en cuanto señor de la humanidad hace su elección y lleva a cabo su plan con Israel.

De este modo, la introducción de las ideas de alianza y elección en la historia patriarcal se convierte en firme contrapeso de una estrecha interpretación particularista y, no menos, de la degradación naturalista de la relación de alianza. El Dios de la alianza es el Dios del mundo, cuyos planes sobrepasan los límites de Israel; el poder del pueblo es el efecto inmerecido de la eficacia de las promesas hechas a los antepasados, y exige humildad; la elección, como demuestra el caso de los patriarcas, requiere del hombre la respuesta de una obediencia humilde y una confianza incondicional que hay que acreditar soportando pruebas difíciles. Esta viva interpretación de la relación de alianza, que encontró rica continuidad en Dt y P, puso sin duda en movimiento, contra el entumecimiento de la fe en la elección según su formulación legalista y de frialdad dogmática, fuertes energías religiosas, que todavía en las épocas exílica y posexílica demuestran su vigor; y después de la ruptura de la alianza mosaica, ellas se

[33] Haber intuido con agudeza el problema que existe en la duplicidad de la tradición sobre la elección y haberlo formulado es mérito de K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels,* 1928.

[34] Así Galling, *op. cit.;* las dificultades residen sobre todo en una datación tardía del yahvista y en la transferencia, bajo la hegemonía de Efraín, de la idea de un gran Israel a un judío que habría abandonado las pretensiones de Jerusalén (cf. ¡Gn 49, 8-12!).

encargarán de robustecer la confianza en un don de alianza totalmente gratuito por consideración a los patriarcas[35].

b) Sigue siendo un fenómeno extraño que, al criticar duramente los *profetas clásicos* la religión popular israelita, en un principio el concepto de alianza pasara a segundo plano. Ciertamente es una exageración afirmar con Kraetzschmar que los profetas anteriores a Jeremías no sabían nada sobre una relación de alianza entre Dios e Israel; en realidad Oseas habla dos veces (6, 7; 8, 1) del *b^e^rīt* que Israel ha violado. Pero merece la pena notar que tampoco él pone el énfasis en la idea de alianza, sino que para describir la relación religiosa se sirve de otras consideraciones. Y Amós, al igual que Isaías y Miqueas, da por descontado que la relación de Israel con Dios partió de la libre voluntad de éste como un don insondable; por ejemplo, cuando el profeta —Am 3, 2— expresa a las claras el orgullo de todo el pueblo hablando de cómo Yahvé eligió a Israel por encima de todos los pueblos. Pero todavía es más sorprendente que precisamente en tales momentos, cuando la palabra "alianza" aflora a nuestros labios, los profetas no la utilicen.

Quizás en este hecho extraño resida una cierta justificación de la solución radical de Kraetzschmar; sólo nos resistimos, sin embargo, a creer que en este terreno se pueda llegar muy lejos con el escalpelo de la crítica literaria. Habrá que considerar, más bien, la actitud general de los profetas frente al tesoro espiritual de su pueblo. Y para ello es de importancia decisiva que sepamos ver cómo estos individuos reformadores se oponen por sistema a la exterioridad muerta de la acción religiosa y a la rutinización mecánica del pensamiento religioso. Se oponen al alarde de unas normas establecidas, de costumbres y usos, al igual que a una prestación ya fijada, como contrapartida, por parte de Yahvé. Amós echará pestes tanto contra las interminables rogativas y peregrinaciones a los santuarios célebres como contra la suntuosidad de los servicios en los templos[36]; Oseas reprochará a los sacerdotes que se estén haciendo un capital a costa de la conciencia de pecado de su pueblo y se aprovechen de sus impuestos[37]; Isaías denunciará públicamente la asidua visita al templo y la brillante oración en sus recintos como precepto humano rutinario[38]. Lo que todos ellos destacan es la nota personal de la relación con Yahvé; ésa es la que echan de menos, y por ello apremian con toda energía y pasión para que impere el sentido de honradez, de amor, de entrega. Consiguientemente designan el obrar de Yahvé como la acción de un amor y una fidelidad totalmente personales que con cálida viveza pretende ganarse la

[35] Is 41, 8ss; 51, 2; Neh 9, 6ss; Sal 105, 7ss; Miq 7, 18ss.
[36] Am 4, 4s; 5, 5s.21ss; 8, 10.14.
[37] Os 4, 8s; cf. además 4, 14s; 5, 1s.6; 7, 14; 8, 11ss; 9, 1ss.
[38] Is 1, 11ss; 29, 13.

confianza del pueblo y espera una respuesta espontánea, un movimiento salido de lo más hondo del corazón[39]. En esta lucha contra todo *opus operatum* la idea de alianza podía prestarles poca ayuda, porque, como vimos antes, el punto flaco de esta idea estaba precisamente en que su carácter jurídico la hacía susceptible de ser presentada como salvaguarda de la vida religiosa e incluso de convertirse en terreno abonado para el parasitismo de un *do ut des* religioso.

Por eso se comprende que, cuando quieren referirse al fundamento de la situación de privilegio de Israel, los profetas no hablen de la alianza sinaítica, sino de la liberación de Egipto. Nada les podía servir mejor para dar todo el realce a la gracia antecedente de Yahvé e impedir que su actuación se viera degradada en el cumplimiento obligado de un dios que es consecuente con su alianza. Por lo demás, la idea tan del agrado de Isaías del señorío de Yahvé se corresponde totalmente con la de la alianza, pues ésta, como señalamos más arriba, desemboca directamente en el concepto del señorío de Dios.

c) Distintas se presentan las cosas a partir de la reforma de Josías. En la *ley deuteronómica* y en todo el cúmulo de escritos nacidos bajo el influjo de sus directrices nos encontramos de pronto con un uso preferente y recalcado del término *b^e^rīt*. Naturalmente, nadie pensará que este término había caído en el olvido; existían, por el contrario, determinados grupos que lo cultivaban; los mismos que tenían a su cargo la *torah* (cf. Dt 33, 9). Pero la popularidad de que gozó en el reinado de Josías es claro que se debió a una nueva y general situación espiritual surgida gracias a la actividad de los profetas. Se trata del intento de llevar a cabo una reforma radical de todo el ser nacional que vuelva a hacer viva la idea de la alianza divina. Con el descubrimiento del "libro de la alianza" (*sēper habb^e^rīt* 2 Re 23, 2) la época de Manasés fue estigmatizada como una indigna ruptura de la alianza, y la nueva alianza que el rey Josías concluyó en cumplimiento de la ley significó al mismo tiempo la vuelta a la antigua alianza de Dios. No es de extrañar que, si querían poner ante los ojos del pueblo la fidelidad de su Dios y la infidelidad humana, los escritores de la historia nacional afrontaran también el pasado bajo la perspectiva de la alianza divina.

Desde Isaías habían aprendido a considerar la historia como un devenir bajo el plan de Dios, preparado desde mucho antes y abocado a unos fines. Pero, mientras Isaías consideraba la historia entera de la humanidad, los hombres de la reforma se ocupan principalmente de la historia *israelita*, que intentan presentar a su pueblo con unos fines pedagógicos. Y para esta tarea la idea de la alianza se les presentó como la imagen más expresiva

[39] Os 6, 4ss; 7, 13s; 9, 10; 11, 1ss; Is 1, 2s; 7, 9.13; 9, 12; 22, 8.11ss; Jr 2, 1ss; 3, 19ss; 5, 1ss, etc.

para describir la acción bienhechora y planificada de Dios: la alianza abrahamítica y la sinaítica se mostraban como dos acontecimientos mutuamente relacionados, constituyendo el uno los rudimentos y el otro la consumación, capaces de dar a la historia de Israel la impronta peculiar de una historia dirigida por Dios. Parece incluso que algunos escritores de este círculo introdujeron todavía otra alianza, en tierras de Moab, como tercera de la serie, de forma que "todo el edificio de la vida religiosa se apoyara sobre estas tres alianzas como sobre firmes columnas"[40]; al menos, ésa es la orientación que muestran Dt 26, 17-19; 28, 69; 29, 8.11.13.20. De hecho se había conseguido un método admirable para exponer todo el pasado de Israel bajo la perspectiva de la historia de la salvación, para hacer patente la continuidad de la gracia divina y también para convencer de lo serio que era no respetarla o atentar contra ella. Cuál fue la fuerza con que esta idea se apoderó entonces de todos los espíritus nos lo podemos imaginar por la inspirada utilización que de la alianza hacen Jeremías y Ezequiel, en contraposición con los profetas precedentes.

En los escritos deuteronomistas puede notarse *un ligero desplazamiento del concepto de b^e^rīt*. La palabra *b^e^rīt*, aunque sigue designando la estipulación histórica de la alianza[41], se utiliza de buen grado en el sentido de una relación incesante[42] y también puede significar las obligaciones que esta relación comporta, es decir, las cláusulas de la alianza. Así se ve claramente en el simple hecho de que ahora se prefiera la expresión *ṣiwwāh b^e^rīt* a la de *kārat b^e^rīt*[43]. Dt 4, 13.23 no entiende por *b^e^rīt* otra cosa que el decálogo, e incluso las tablas de la ley pueden designarse brevemente como *hābb^e^rīt* en 1 Re 8,21. Así, posteriormente la base preceptual de la alianza adquirirá especial importancia: *ḥukkīm, miṣwōt, mišppāṭīm* describen el contenido de la alianza. Correlativamente, también por lo que respecta al hombre, se pone de relieve la observancia de la alianza en Dt 29, 8; 1 Re 11, 11; y se previene contra la transgresión o ruptura de la alianza (*ʿbr; hpr; mʿs; ʿzb; škḥ*)[45].

El desplazamiento conceptual descrito hace que *el énfasis principal* recaiga sobre el *carácter normativo*, la fijación de una vez por todas, de la relación creada por Dios. En los profetas se ponía más de relieve la libre acción del amor divino que deja ver su fidelidad en constantes demostraciones de gracia, que vuelve a recomponer y profundiza sin cesar la re-

[40] Kraetzschmar, *op. cit.*, p. 138.
[41] Cf. Dt 5, 2ss.
[42] Por eso falta una relación histórica determinada en lugares como Dt, 17, 2; 31, 16.20; Jos 7, 11.15; 23, 16; Jue 2, 1.20, etc.
[43] Cf. Dt 4, 13; Jos 7, 11; Jue 2, 20; 1 Re 11, 11.
[44] Dt 26, 17; 1 Re 11, 11; 2 Re 17, 15.
[45] Dt 17, 2; Jos 7, 11.15; 23, 16; 2 Re 18, 12; Dt 31, 16.20; Dt 29, 24; 2 Re 17, 15; Dt 4, 23.31, etc.

lación con su pueblo rota por el pecado humano. Los hombres de la reforma deuteronomista ven el amor de Yahvé en la creación de una nueva situación general de consistencia permanente y absoluta seguridad, que en cierto modo se objetiva y se ofrece al disfrute del hombre en la forma de una relación de alianza. Esta objetivación de la acción amorosa divina recibe su acentuación más marcada del hecho de estar acreditada su validez perdurable: el hombre no puede hacer desaparecer la alianza; si la rompe, sólo significa que ha violado sus cláusulas. La majestad del amor divino se muestra en que, siendo él el único que puede disolver esa relación, nunca hace uso de ese poder[46]. Por eso ahora el título honorífico de Yahvé es: *šōmēr habbᵉrīt wᵉhaḥesed* el que mantiene su alianza y su favor (Dt 7, 9.12; 1 Re 8, 23; Neh 1, 5; 9, 32; Dn 9, 4) .

Las ventajas e inconvenientes de esta concepción de la relación con Dios saltan a la vista. La enseñanza del Deuteronomio ofrecía al pueblo un sistema de conceptos inteligible e incisivo, en el que la condescendencia amorosa y la incansable fidelidad de Dios iban íntimamente unidas al cumplimiento lógico de las obligaciones por parte del hombre. En ella, la superioridad de que Israel disfrutaba sobre las demás naciones, como poseedor de una alianza divina, se expresaba con la misma fuerza que la humildad por la propia indignidad y la exigencia de un total cumplimiento de las obligaciones de la alianza. Se habían sorteado satisfactoriamente los peligros con que amenazaban las ideas cananeas de Dios.

No se puede decir otro tanto con respecto a la falsa interpretación de la alianza en un sentido nacionalista o cultural; es hasta cierto punto comprensible que algunos críticos hablen de "una caída desde las alturas de la idea profética de Dios". Sin duda, el particularismo y el intolerante rechazo de los paganos *pueden* encontrar un arma en la supravaloración unilateral del término *bᵉrīt* en el sentido deuteronomista. De hecho el círculo deuteronomista dejó a las naciones fuera de la alianza, a la que convirtió en privilegio específico de Israel. Pero eso no es más que una descripción de las circunstancias históricas; nunca se pensó propiamente en una absoluta exclusión de los paganos. Al afrontar la tarea histórica que le había tocado, en lo primero que tuvo que pensar el círculo deuteronomista fue en equipar lo mejor posible a su pueblo para el quehacer religioso que se le había asignado, y para ello el concepto de *bᵉrīt* era sin duda de gran utilidad y capaz, además, de resumir las ideas de los profetas.

Por otra parte, existe el peligro de que la relación de alianza se degrade en una relación de cumplimiento cultual, al convertirse *bᵉrīt* en la expresión total y la imagen exclusiva de la vida religiosa. Pero este peligro no llega a ser agudo en el Deuteronomio: junto al Dios de la alianza está

[46] Dt 4, 31; Jue 2, 1.

siempre el Señor divino, frente al que no cabe el regateo y el negocio, sino sólo la estricta obediencia, y, al mismo tiempo, también el Dios padre, que ama a su hijo Israel y no lo trata como juez y administrador. Al ser considerada la alianza como una prueba del amor de Yahvé, que tiende a provocar en el hombre una respuesta de confianza y amor, se tomaron precauciones eficaces contra su posible conversión en una institución meramente legalista en la que, tras la exacta observancia de los respectivos derechos y deberes, quedara excesivamente enana la relación religiosa nacida del corazón.

d) Mucho más profunda es la marca que deja en la historia la nueva idea de alianza que encontramos en el *estrato sacerdotal del Pentateuco.* Lo que primero llama la atención del observador es la tendencia a una definición precisa, a la formulación exacta de la palabra y a la utilización sistemática del concepto: propiedades todas que son características de la literatura sacerdotal en el sentido más estricto. Así, P elude aplicar la palabra *bᵉrīt* a campos profanos reservándola exclusivamente para la historia de la salvación, con lo que se la convierte en un término exclusivamente religioso. Por su terminología bien definida, además, reconoce al *bᵉrīt* una índole que lo distingue de todo *bᵉrīt* profano: si el yahvista aún podía hablar tranquilamente de que Yahvé *krt brt,* es decir, que intervenía como una parte contrayente al modo humano, P, en cambio, habla de que Yahvé *hēqīm bᵉrīt* o *nātan bᵉrīt,* que guarda o mantiene su alianza[47]. Se pone aquí de manifiesto la soberanía del aliado divino, que sólo puede otorgar la alianza como favor. Por eso también hace un *bᵉrīt ʿōlām,* una alianza válida para *todos* los tiempos, porque él no puede permitir que su institución salvadora dependa de la conducta del hombre, sino que la mantiene a través de todos los tiempos gracias a su fidelidad eterna[48]. Finalmente, la estipulación solemne de la alianza entre Yahvé e Israel aparece centrada en la alianza abrahanítica, interpretándose los acontecimientos del Sinaí no como una alianza independiente, sino como renovación y perfeccionamiento de la abrahamítica. Se podría esto considerar como la mirada fría de una mentalidad sistematizadora al contenido del *bᵉrīt,* porque ya el Deuteronomio, Jeremías y Ezequiel habían dicho expresamente que la relación de Dios con Israel se cimentaba sobre su juramento a los patriarcas. Pero ahora hay algo más: la alianza de Dios decisiva para la historia de Israel se concluye *antes de que exista* un ritual detallado; la capacidad jurídica de la parte humana para pactar no proviene de acciones de un tipo u otro, sino, sencillamente, de una vida vivida bajo la mirada y en la presencia de Dios, como se indica con aquella expresión

[47] Gn 6, 18; 9, 9.11-17; 17, 7.19.21; Ex 6, 4; Lv 26, 9, etc. *ntn*: Gn 9, 12; 17, 2; Nm 25, 12.
[48] Gn 9, 16; 17, 7.13.19; Ex 31, 16; Lv 24, 8; Nm 18, 19; 25, 13.

usada también en los medios piadosos no israelitas: *hithallēk ʾeṯ-(lipnē-) haʾelōhīm* = caminar con o ante Dios. Con ello se pone también de relieve la clara conciencia que tenían del carácter esencialmente religioso del *bᵉrīt*: el *bᵉrīt* no tiene como finalidad unas determinadas acciones humanas, sino que pretende crear una auténtica comunión entre Dios y el hombre[49]. Por eso en la alianza abrahamítica faltan todas las acciones cultuales especiales; por eso tampoco la circuncisión debe ser considerada como una prestación concreta, sino como signo de la alianza[50], cuya no observancia implica la exclusión de la comunidad de alianza. La acción humana desempeña, más bien, el papel de medio por el que el hombre hace uso o, mejor, entra a disfrutar de los bienes que le han sido otorgados.

A partir de ahí adquiere su sentido profundo la no utilización del concepto de alianza para la revelación sinaítica: si el culto que con ella comienza no significa más que la aplicación a todo el pueblo de la alianza abrahamítica, ese culto, al igual que la circuncisión, no posee la propiedad de una acción que hace eficaz la alianza, sino más bien el carácter del sacramento en el que Dios se manifiesta con vistas a una comunión. Sólo así cobran especial relieve las expresiones con que P habla de la guarda y el mantenimiento de la alianza: ya no vale hablar de la conclusión de un pacto entre iguales con obligaciones recíprocas, sino únicamente de una iniciativa salida de la omnipotencia de Dios. Con ello alcanza todo su desarrollo un aspecto que, aunque presente desde siempre en la idea de alianza, se veía indefenso ante las aberraciones legalistas, teniendo que recurrir a un punto extraño en realidad a este círculo de ideas en el concepto de soberanía. Cualquier abuso que del derecho fundado en la alianza se quisiera hacer para satisfacción egoísta de deseos humanos quedaba de esta manera totalmente descartado.

Pero, además, P ha intentado también descartar el peligro de un abuso particularista de la idea de alianza. Efectivamente, él es el único escritor israelita que habla de una alianza de Dios con la humanidad preabrahamítica. Cierto que la narración de la alianza de Noé (Gn 9) le ha llegado, como demuestran algunos documentos antiguos, a través de una antigua tradición; pero el hecho de que la acoja y la inserte, tal como hace, en su narración demuestra el carácter universal de su teología. Según ella, no es sólo Israel, sino la humanidad entera quien está en una relación de *bᵉrīt* con Dios, que igualmente es de validez eterna. Con ello P "ha conseguido un cuadro impresionante del curso de la historia, al exponerlo desde la perspectiva de la idea de alianza" (Kraetzschmar). La relación de Dios con el hombre se ha realizado a la vez "en dos círculos concéntricos"[51], a saber: la alianza de Noé para toda la humanidad y la abrahamítica para Israel sólo. En ambas formas la relación de Dios con el hombre es eternamente la misma. Tanto en su tratamiento de la naturaleza como en el de la historia P está bajo el influjo de su sentido de lo normativo, de lo constante, de lo eternamente válido, que se corresponde con su exaltada intuición del Dios sobrenatural y eterno. Consiguientemente, en P parece no existir la idea de una plenitud ulterior de la relación con Dios. El establecimiento de una relación más íntima entre los paganos y Dios sólo la contempla en *la* única forma en que le era posible, es decir, desde la hipótesis de su entrada en Israel, al igual que los esclavos y gentes de otras tribus que se hallaban entre la servidumbre de Abrahán, los cuales habían sido mediante la circuncisión recibidos en la comunidad de El Shaddai. Con ello la alianza abrahamítica se ve renovada y perfeccionada, a la vez que se mantiene la prerrogativa de Israel. La verdad de este modo de ver las cosas se encuentra en la palabra del Evangelio de Juan: "la salvación viene de los judíos".

[49] Gn 17, 1.8.19.
[50] Gn 17, 11.

Con esta concepción de la acción salvadora de Dios, deudora por una parte del carácter específico del pensamiento sacerdotal, pero no por eso menos influida por los profetas, no es de extrañar que para P el concepto de *bᵉrīt* tenga una importancia central. En él se resume la religión entera, de forma que toda su fuerza depende de la acción de Dios, que intenta comunicarse. "Yo seré vuestro Dios" (Gn 17, 7b): ése es el contenido principal de la alianza, que Jr 31, 31ss vuelve a recoger. Así, *bᵉrīt* es para P "la expresión del concepto de una religión de revelación"[52], que se apoya totalmente en la promesa de Dios y que, a pesar de una realización local y temporalmente limitada, mantiene la universalidad del plan divino salvador.

e) Una línea totalmente distinta sigue la interpretación que de la idea de alianza hacen *los profetas a partir de finales del siglo VII.* Mientras que en el primer período de su actividad *Jeremías* no se refiere expresamente al *bᵉrīt*[53], a partir de la reforma de Josías[54] utiliza este importante término y lo convierte si no en el centro de su mensaje profético, sí en su medio favorito para expresarlo. Al igual que la condescendencia divina se mostró de forma preclara en la conclusión de una alianza al salir de Egipto, la ingratitud del pueblo se resume en la ruptura de la alianza: aquí encuentra su base firme la convicción de que el juicio es inevitable[55]. Pero todavía el viejo término de *bᵉrīt* sigue significando un acto de alian-

[51] Así Procksch, *Genesis*[3], 518.
[52] Procksch, *op. cit.*, p. 519.
[53] Cf. caps. II-VI.
[54] Cf. cap. XI.
[55] 7, 23ss; 11, 3ss; 14, 21; 22, 9; 8, 7; 9, 12ss.

za histórico, sin que pueda apreciarse su aplicación a una relación de alianza permanente ni al proceso de profundización por el que llegará a resumir la revelación divina. Más bien adquieren importancia, cuando se trata de expresar la actitud de Dios con respecto a Israel, las viejas imágenes del matrimonio, de la relación padre-hijo, del pastor[56]. Desde su función pastoral, el profeta conocía demasiado bien los defectos de la alianza sinaítica y de su renovación bajo el reinado de Josías como para atribuirle una significación perpetua. Cuando compara la vieja alianza con la nueva, mediante la cual Dios iniciará un nuevo tipo de relación interior con el hombre, por la conversión del corazón[57], nos ofrece a la vez y en el mismo grado una dura crítica y una alta valoración. Puede aquí encontrarse un punto de contacto con P, en el sentido de que la comunión perfecta con Dios aparece en la forma de *b^erit* y con ello se rechaza totalmente el carácter de un contrato sobre la base de la reciprocidad. En Jeremías se pone todo el énfasis en la acción renovadora de Dios, colocándose en primer plano la relación interior del individuo con Dios; el profeta sustituye así la ordenación normativa siempre idéntica de Dios por su acción salvadora. Este énfasis en el elemento personal de la relación del hombre con Dios y el hecho de que los profetas, con su mirada totalmente fija en el nuevo eón, ejercieran insobornables su crítica contra el orden establecido, contribuyeron en igual medida a imprimir un sello diferente en la concepción de la alianza.

También *Ezequiel* se mueve en esta línea e incluso puede hablarse de una manifiesta dependencia de Jeremías, que va unida a una reserva igualmente patente frente a las ideas sacerdotales. También en él el *b^erīt* sigue estando limitado a la alianza sinaítica[58], y la ruptura de esta alianza desempeña el papel de testigo de cargo contra el pueblo infiel[59]. Pero no se puede afirmar que todo su modo de pensar esté dominado por la idea de la alianza. En el capítulo 16, en que ésta aparece con más fuerza, surge ya paralelamente y con autonomía propia la imagen del matrimonio. Y en el amplio recorrido retrospectivo de la historia del cap. 20 es curioso que en la enumeración de los hechos en que Dios se fue revelando falta totalmente el *b^erīt,* mientras que en su lugar se repite constantemente la referencia a la revelación de la naturaleza divina en el nombre de Yahvé: *'^anī yhwh*[60]. Es igualmente curioso que si aquí, como en 36, 20ss, Israel

[56] 13, 27; 31, 3s.32; 3, 19; 31, 9.20; 13, 17.20; 23, 1.3 y otros.
[57] 31, 31ss.
[58] La disolución, supuesta por Kraetzschmar (*op. cit.,* p. 164), de la antigua alianza en varias revelaciones distintas en el tiempo se apoya en una falsa interpretación.
[59] Ez 16, 8.59ss; 20, 37 (¡en este punto el texto no es seguro!).
[60] Puede ser verdad que este *'^anī yhwh* esté relacionado con el decálogo sinaítico y haga, por tanto, referencia a la alianza del Sinaí; precisamente

no se ve afectado por el juicio de la ira, no se deba a la indestructibilidad del *b^erīt* divino, sino al celo de Dios por la gloria de su nombre[61]. Se pone con ello totalmente de manifiesto que el mayor interés del profeta recae sobre la acción personal de Yahvé, ante la que pierde importancia lo institucional en cuanto tal (cf. más arriba, pp. 47s). Es igualmente nota característica de los profetas el que la idea de alianza encuentra su significación más positiva precisamente en el marco de la escatología. Cuando Israel como pueblo vuelva a hallarse bajo el cayado de su pastor David, Yahvé concluirá con él una alianza de paz, que instaurará, como alianza eterna, una permanente relación de gracia entre Dios y su pueblo[62]. En este caso el contraste con la alianza sinaítica es muy claro y pone de manifiesto que también en Ezequiel la convicción de asistir a la ruptura de la antigua alianza y a la instauración de una alianza nueva era demasido fuerte como para que una institución existente pudiera escapar al juicio destructor y servir de base firme a la salvación futura. Lo único que queda de las ruinas del Estado y del templo es el Dios celoso de la gloria de su nombre. En el conocimiento de este Dios es donde el profeta encuentra la única garantía de la nueva alianza. Al igual que en el caso de Jeremías, la coincidencia con las ideas sacerdotales se reduce a que el *b^erīt* del futuro aparece como instauración de una relación de pura gracia; pero por la estrecha vinculación de la alianza al reinado del nuevo David, el nuevo orden de cosas presenta un carácter mucho más rígido de situación legalmente fijada[63].

La interpretación profética de la idea de alianza encuentra su mayor profundidad en el *Deuteroisaías.* Mientras que, siguiendo al antiguo profetismo, no habla de la alianza sinaítica, introduciendo en su lugar la liberación de Egipto[64], cuando Yahvé se formó su pueblo[65], sin embargo la

en ese caso se explica que se evite el término natural, *b^erīt.* Lo que Kraetzschmar dice al respecto es mera conjetura.
[61] Si Kraetzschmar (p. 166) veía en esto una incorporación de la vieja idea profética de santidad a la de alianza, ello sólo se explica por el uso que él hacía del texto dudoso, 16, 60ss. ¡Cf. al respecto lo que sigue!
[62] Ez 34, 25; 37, 26.
[63] Un mayor acercamiento a P sólo podría afirmarse si el texto de 16, 60-63 pudiera atribuirse con seguridad a Ezequiel. Pues en él es seguro que, totalmente dentro de la línea de P, la antigua alianza es considerada fundamento de la nueva y mediante el término *hēqīm,* "con su significación oscilante entre 'mantener' y 'fundar'" (Kraetzschmar), se resalta la continuidad de la asistencia divina por medio de la alianza. Pero precisamente esta clara desviación del texto con respecto a la línea del profeta nos inclina a ver en él —en cualquier caso, añadido más tarde— no una adición del mismo Ezequiel, sino, como en otros trozos del libro, una reelaboración dentro de la línea sacerdotal.
[64] Is 43, 16s; 51, 9s; 52, 4.
[65] Is 44, 21.24.

realidad ideal de los últimos tiempos, en que se llevará a cabo el plan divino de salvación sobre Israel, la presenta como *b^erīt*[66]. Cuando éste se relaciona con la acción de Dios en el pasado, aparecen como motivos las ideas de la elección de Abrahán[67] y de la fidelidad divina que dará cumplimiento a la obra comenzada en tiempos remotos[68]; en otras palabras: la fe se alimenta de la permanente acción divina, que de forma maravillosa sobrepuja siempre a la realidad, y no de una institución histórica concreta, como la alianza sinaítica, derivada de esa acción. Al igual que se invita a un olvido de lo antiguo en la gozosa anticipación de la salvación que ya llama a las puertas[69], también la antigua alianza va a quedar totalmente oscurecida por la eterna alianza de paz que ahora quiere hecer Yahvé con su pueblo para colocarlo, después de la travesía milagrosa del desierto, en una patria convertida en paraíso y establecer de nuevo en ella su reinado.

Pero esta manifestación del *b^erīt* en los últimos tiempos no es un acto ritual individual, no es una nueva constitución u organización; se encarna en una vida humana, en el siervo de Yahvé, que es definido como mediador de la alianza para el pueblo[70]. En él la voluntad divina de comunión se revela como una voluntad de sufrimiento vicario mediante el cual el pueblo de la alianza llega a una comunión indisoluble con su príncipe mesiánico y se reconcilia con Dios; al mismo tiempo, la voluntad divina de soberanía, a través de este congregarse de un pueblo en torno al rey que ha sido exaltado desde el sufrimiento, alcanza una aceptación absoluta. Con esta vinculación de la idea de alianza a la esperanza mesiánica, que ya aparece en Ezequiel[71], pero que hasta el Deuteroisaías no adquiere una forma orgánica, consigue su perfección última el empeño más propio del profetismo liberar el *b^erit* de ideas objetivo-impersonales para insertarlo en la esfera de la vida personal-moral.

Si en esto el Deuteroisaías puede considerarse como la culminación del pensamiento de Jeremías, hay otro aspecto importante en el que lo sobrepasa: en relacionar la idea de alianza con el universalismo a la vez que con el mesianismo. El designio salvador de Dios, llevado a cabo por el Siervo de Yahvé, abarca también a las naciones de la tierra; precisamente como mediador de la alianza, el *ebed* ha de ser la luz de los paganos en cuanto que a partir del nuevo pueblo de Dios brillará sobre la tierra la ley de Yahvé y las naciones se verán inducidas a un libre sometimiento al orden divino en ella revelada[72]. Cierto que Israel sigue gozando de un cierto privilegio en el reparto de las bendiciones de la alianza, y en ello continúan influyendo los efectos de la historia de la alianza sinaítica. Pero los paganos serán, si no ciudadanos de pleno derecho, sí servidores del reino de Dios[73]; ellos tienen un cierto derecho a participar de la salvación de Yahvé, ya que ansían su *mišppaṭ*, el orden de justicia para toda la tierra, y esperan su *ṣ^edāqāh*, la acción redentora que corresponde a su condición de Dios del Universo[74].

[66] Is 54, 10; 55, 3; 61, 8.
[67] Is 41, 8s; 51, 2.
[68] Is 42, 6.21; 46, 3s.
[69] Is 43, 18; 54, 4.
[70] Is 42, 6; 49, 8.
[71] Ez 34, 24.25; 37, 25.26.

De esta forma la idea de *b^erīt* aparece ya totalmente asimilada por el pensamiento profético: frente a la relación de alianza enraizada en el presente propia de P, en Jeremías, Ezequiel y el Deuteroisaías se ha convertido en la expresión de los maravillosos bienes del futuro, quedando reducida la alianza del Sinaí a mera sombra precursora de la consumación final. Esta proyección de un elemento central de la religión israelita en la esfera del "todavía no" deja sin base esa tentación propia del sentimiento piadoso de permanecer en el peldaño ya alcanzado de la historia terrena y construir en él sus tiendas. No es que el pasado y el presente pierdan su valor; al designar el futuro como *b^erīt*, se hace hincapié en la íntima relación de la revelación divina ya dada con la futura. Pero precisamente la más sublime acción salvadora de Dios con Israel, su propia revelación en vista a la comunión en una alianza, descubre su último sentido más allá de los límites terrenos, en una relación de comunión en la que la profundidad de la vida personal, la fuerza de la vida nacional y la amplitud de la vida de la humanidad se ven igualmente remozados por la presencia divina y consuman así el fin de la creación. Esto significa que en el *b^erīt* el hombre se ve vinculado a una acción de Dios que lo desnuda de todas las garantías terrenas y le señala como único fin de su vida el futuro encerrado en la promesa divina.

f) En la interpretación de la idea de alianza *la época posexílica* se acerca más al Deuteronomista y a P. Junto a las alianzas históricas[75] ve en el *b^erīt* sobre toda la relación actual entre Dios e Israel y los derechos y deberes de ahí derivados. Principalmente, carga las tintas sobre lo último; *b^erīt* se encuentra frecuentemente en los salmos como compendio de las cláusulas de la alianza[76]. A veces el término presenta la significación aún más general de "culto", "religión", y en tales casos se piensa sobre todo

[72] Is 42, 1.4; 49, 6; 55, 3-5. El último texto demuestra que, incluso fuera de los cantos del Siervo de Yahvé, se mantuvo el carácter mesiánico de la nueva alianza; el texto profético más similar es Is 2, 2-4.
[73] Is 55, 3ss; 60, 5ss; 61, 5s.
[74] A los textos citados hay que añadir en este punto 45, 22; 51, 5.
[75] La alianza abrahamítica, Sal 105, 8.10; la de Noé, Is 24, 5.
[76] Sal 25, 10.14; 44, 18; 50, 16; 78, 10.37; 103, 18.

en el aspecto obligatorio de los mismos [77]. Clarísimamente ha desaparecido del concepto la idea de que Dios crea y otorga el *b^e^rīt,* de tanto relieve en los profetas y en P, para dejar sitio a una concepción más formalista de la conducta religiosa y de sus normas. Al convertirse el *b^e^rīt* en expresión de un sistema normativo se proyecta lógicamente en una marcada preocupación por las definiciones legalistas del comportamiento religioso, en lugar de seguir siendo el concepto principal de una religión viva. En la impetuosa invocación a Dios para que se acuerde de su compromiso de alianza y actúe con la comunidad según su piedad y lealtad, tal como suena en los Sal 7,9; 44, etc., aparecen las perjudiciales consecuencias de esta estrecha interpretación.

La misma línea de orientación antropocéntrica se sigue cuando, finalmente, el *b^e^rīt* se aplica a sus posesores y custodios humanos, a la misma comunidad judía [78].

Pero no todo se queda ahí; persistió también la interpretación de la relación de alianza como una relación de gracia en el presente: así lo demuestran algunas manifestaciones de la piedad en los Salmos [79] y, sobre todo, el lenguaje de las Crónicas que incluso dejan entrever una propia reelaboración de las ideas sacerdotales. Por supuesto que el Cronista conoce diversas alianzas históricas: una alianza con David, así como otras alianzas que tienden a una purificación y renovación de la religión de los padres [80]. Pero no menciona precisamente las alianzas constitutivas de la elección de Israel, la abrahamítica y la del Sinaí, y las elude incluso cuando el esquema que sigue le está pidiendo que las incluya [81]. Con ello la situación de salvación de Israel se ve liberada de toda fijación y delimitación histórica, emergiendo como una realidad que existe desde la eternidad, presente desde el principio en el plan universal de Dios. Las listas genealógicas del Cronista, que alargan el marco histórico hasta David, reflejan en su monotonía "un profundo conocimiento de la relación salvífica entre Dios y su pueblo, inalterable desde los primeros tiempos" [82].

Esta exaltación, por la que el *b^e^rīt* de Dios con su pueblo adquiría una dimensión atemporal hizo sin duda que muchas alianzas que antes habían permanecido en un segundo plano cobrasen un relieve mayor del que les correspondía a su función real. Debe citarse aquí en primer lugar la *alianza de David;* elemento fundamental en el esquema teológico que

[77] Dn 9, 27; Zac 9, 11.
[78] Dn 11, 22.28.30.32; Sal 74, 20; Prov 2, 17; Mal 2, 10.14(?); 3, 1 (el ángel de la alianza = angel protector de la comunidad).
[79] Sal 106, 45; 111, 5.9.
[80] 2 Cr 15, 12; 23, 3.16; 29, 10; 34, 31.
[81] 2 Cr 6, 11 comparado con 1 Re 8, 21 y 2 Cr 34, 31s comparado con 2 Re 23, 3.
[82] Cf. v. Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes,* p. 66.

de la histórica hace el Cronista [83], la alianza de David desempeña también un papel semejante en piezas litúrgicas o de carácter profético del posexilio, hasta el punto, que obliga a pensar que ya mucho antes del Cronista era un lugar caro a la fe [84]. No disponemos de medios para aclarar en detalle la historia de esta concepción, pero según algunos testimonios ciertos de la época de los Reyes, como 2 Sm 23, 5 y Sal 132, cabe suponer que la dinastía davídica ya desde muy pronto cimentó sus pretensiones sobre una especial alianza con Yahvé. La conexión de las esperanzas mesiánicas con la casa de David convirtió rápidamente esa idea en una pieza fundamental de la fe israelita y ofreció para los días de esclavitud un buen foco de esperanza capaz de vigorizar, en unión con la "gracia asegurada a David" [85], la fe en el carácter irrevocable de la promesa divina de salvación. Como la alianza davídica era desde el principio una relación propiamente graciosa, resultó mucho más fácil integrarla en la esperanza profética de salvación que la alianza del Sinaí.

Menor es la importancia de la *alianza de Leví,* que, al igual que la davídica, vincula la constancia de la voluntad salvadora divina a un acto de elección en el pasado. En este caso interviene también el intento de legitimar determinadas pretensiones sacerdotales [86]; sin embargo, la experiencia de la comunidad judía de que un sacerdocio consciente de su alta tarea era para ella una necesidad vital influyó para que la promesa hecha a Leví, saliéndose de ese contexto, privado y reducido, pasara a insertarse en el terreno de la preocupación del Dios de la alianza por su pueblo [87].

Finalmente, la concepción veterotestamentaria de alianza recibió un matiz especial en la traducción de los LXX. Esta traduce el *b^e^rīt* por el griego διαθήκη, mientras que se sabe que su correspondencia exacta se hallaría en el término συνθήκη, que es el que emplean Aquila y Símaco. La palabra διαθήκη, que proviene del derecho privado helenístico, tiene, junto al sentido general de "disposición o norma", el principal de última disposición del testador. Por esta coloración especial, "última disposición del testador", el término adquiere una nota propia de solemnidad. Así, frente a lo que significaría συνθήκη, se presta mayor atención a la primacía de Dios, a la alianza como expresión y confirmación solemne e inquebrantable de su voluntad. Con todo, en este término griego no está totalmente ausente el carácter de bilateralidad propio del *b^e^rīt* hebreo. Pues el testamento griego "no presenta en absoluto el carácter de unilateralidad que nosotros estamos dispuestos a asignarle por analogía con nuestra con-

[83] 2 Cr 7, 18; 13, 15; 21, 7 y otros.
[84] Jr 33, 14-26; Sal 89, 4.29.35.40; Is 55, 3.
[85] Is 55, 3; Sal 89, 2.3.50; Sal 132, 11.
[86] Nm 25, 13; 18, 19.
[87] Mal 2, 4.5.8; Jr 33, 18ss; Neh 13, 29.

cepción jurídica actual, sino que en él, junto a las disposiciones unilaterales de última voluntad, existen otras contractuales; es una fluctuación que se ve clara si se tiene en cuenta que en Grecia el testamento nació de la *donatio inter vivos* (Lohmeyer, *Diatheke,* p. 40). Por última voluntad se obliga el propio testador y se obligan también sus herederos. Los herederos quedan obligados a cumplir las condiciones estipuladas. Así, pues, también la *Diatheke,* como disposición divina, tendía a una reordenación de la relación con Dios. En la carta a los Hebreos es donde con más claridad salta a la vista el sentido del "testamento": el carácter gratuito de la herencia se pone, ante todo, de relieve por haber supuesto de hecho como elemento indispensable la muerte de Cristo y contar con la garantía de una disposición divina de duración eterna. No se puede decir, por otra parte, que se pase aquí por alto la importancia del compromiso humano. No sería exacto, por tanto, considerar que los LXX cedieron a una falsa interpretación introduciendo un cambio absoluto de significado en el concepto de alianza. Debemos reconocer, no obstante, que el término διαθήκη presenta una jerarquía de acentos diferente a la de nuestro término "alianza" y a la del hebreo *b^e^rīt,* de ahí que no pueda ser traducido sin más mediante el concepto de "alianza".

g) Después de todo lo que hemos visto en la historia del concepto, la traducción del hebreo *b^e^rīt* por "alianza" sólo puede considerarse como un recurso impuesto por la necesidad. Hay que tener siempre presentes, como íntimamente implicadas en el concepto, *las dos líneas por las que se ha desarrollado su significación*: por una parte, de la alianza se pasa a la relación de alianza, a los preceptos de la alianza, al sistema legal, para llegar a la religión, al culto y al pueblo de la alianza; por otra, desde la alianza, pasando por el acto institucional de Dios, la relación de gracia y la revelación, se desemboca en el orden redentor, el designio de salvación y la consumación final de todas las cosas. Estas dos líneas, en relación con las cuales ocupa una posición clave la concepción bipolar del documento P, representan dos formas divergentes de comprensión de la alianza, pero cuya conjunción es absolutamente imprescindible para comprender en toda su extensión el contenido de la acción divina subyacente en el término *b^e^rīt.* Es lo mismo que sucede con el concepto de reino de Dios en el Nuevo Testamento, sobre el que se ha planteado y se seguirá planteando el problema de si se trata de una realidad presente o futura. Para una solución adecuada deberá partirse del principio de que tanto la afirmación de la presencia actual del reino como la de su venida futura no son más que dos vertientes de un mismo concepto. Lo mismo sucede con el concepto de *b^e^rīt.* La riqueza de la acción divina, contenida en este término, se refleja con su específica trascendencia en el hecho precisamente de que tanto el ordenamiento jurídico actual de las relaciones entre Dios y el hombre como su ulterior desarrollo y su plenitud definitiva al final de los tiempos aparecen como elementos igualmente necesarios e imprescindibles. En esta conjunción de contrarios reside el carácter propio y específico de las relaciones de Dios, como se nos transmite en el Antiguo Testamento.

Existe, además, otro tipo de oposición que ha tenido una importancia fundamental en la historia del concepto de alianza. Es la oposición entre el concepto de alianza derivado de la esfera del derecho y el originado a partir de los diversos tipos de relaciones propias del marco natural de la vida humana. Más arriba se indicó ya cómo el concepto de alianza excluye cualquier tipo de vinculación naturalista y, por tanto, físicamente indisoluble entre Dios y el pueblo. No obstante, en esta línea se mueven algunos sistemas de relación, como el de padre e hijo, gobernante y pueblo, que unas veces connotan la esfera familiar y otras la política. Ambas formulaciones fueron de uso frecuente entre los pueblos paganos. De Kamoš, dios de los moabitas, se lee que sus adoradores eran designados con el nombre de hijos e hijas suyos. De ello encontramos algunas noticias ocasionales en el Antiguo Testamento (Nm 21, 29). Un título casi normal en la mayor parte de los pueblos cultos para referirse a la divinidad fue el de rey, con el cual se fue introduciendo también el símbolo del pastor. En todos estos casos existía, sin embargo, el peligro latente de que al establecer una vinculación demasiado estrecha entre la divinidad y sus adoradores quedase ésta en una cierta situación de dependencia, pues ¿qué sentido puede tener el padre sin el hijo o el rey sin el pueblo? Aunque en principio pudiera en algunas ocasiones llegar a enojarse, sería en definitiva una exigencia impuesta por su propio interés el preservar a los suyos de la destrucción y protegerlos siempre frente a sus enemigos.

Este aspecto particular de las imágenes tomadas de la naturaleza es rechazado por el concepto de *b^e^rīt* para expresar las relaciones entre Dios y su pueblo. Estas imágenes y símbolos no han sido, sin embargo, por ello eliminados. Por el contrario, ya desde el principio aparecen llenos de vida y de fuerza en Israel. Israel es el primogénito de Yahvé, dice ya la vieja historia de Ex 4, 22ss. Isaías vuelve a introducir esta imagen en su requisitoria: "Hijos he criado y hecho crecer, y ellos se han revelado contra mí", dice Yahvé (Is 1, 2). Y los profetas han aportado también nuevas imágenes: Oseas, la del matrimonio; Jeremías, la del noviazgo; Ezequiel, la del expósito; el Deuteroisaías, la de la madre que no puede olvidar a su hijo (49, 15), y la del *gō'ēl,* es decir, el pariente del esclavo por reato que está obligado a la redención del reo (Is 43, 1). Aparte, naturalmente, todos los profetas emplean la imagen del príncipe y pastor de su grey. El uso de estas imágenes tiene tanta mayor importancia por cuanto las encontramos también precisamente en *los* profetas que han pasado de largo ante el término *b^e^rīt.*

Dos cosas hay que notar al respecto. La primera, cómo los profetas impiden con su modo de hablar que se abuse de tales imágenes. Isaías ha-

bla de hijos que Dios ha criado. Ya en la indeterminación de ese plural, "hijos" y no "mis hijos", salta a la vista un matiz: que se trata de unos seres acogidos libremente, de hijos adoptivos. Y el *giddēl* recuerda la historia de Israel desde la inmigración a Canaán, remitiendo, por tanto, a la libre demostración del favor divino a partir de Egipto. Igual sucede con la citada analogía del expósito en Ez 16. La imagen de Oseas de la esposa de Yahvé previene de su abuso al tener en cuenta la disolución del matrimonio por el adulterio de la esposa, y precisamente con eso nos enseña la incondicional misericordia de Dios, que vuelve a acoger a la esposa justamente repudiada. El Deuteroisaías es el que más libremente juega con las relaciones naturales amorosas para poner de manifiesto el incansable amor de Dios, pero al mismo tiempo es también el profeta que con mayor expresividad ha sabido pintar la soberanía del Dios del universo, no permitiendo nunca que los perfiles de la condescendencia se diluyeran en los del amor.

Por otra parte, empero, los profetas sienten que tales analogías son necesarias precisamente para dar a conocer correctamente los sentimientos y la naturaleza de Yahvé. La idea de alianza no les habría bastado para agotar toda la riqueza de la imagen de su Dios. Frente a la rigidez que la imagen de Dios podía cobrar al presentar a Yahvé bajo el aspecto unilateral de fundador de la alianza, los conceptos de relaciones naturales adquirieron la categoría de correctivos imprescindibles para evitar un empobrecimiento de la imagen de Dios. En realidad, ambos tipos de expresiones sobre la revelación de Dios, a primera vista contradictorios, se reclaman mutuamente y se complementan. Si la fundación de la alianza pone en plena luz sobre todo la verdad y la fidelidad de Dios, las imágenes del esposo, del padre, del salvador, del pastor tienden a hacer comprender su bondad, su paciencia, su amor. De esta forma se sabe muy bien desde un principio que Yahvé no es el duro acreedor que apremia sin contemplaciones el cumplimiento de su alianza, sino que tan justamente le cuadra el título glorioso de *'erek 'appayīm* (Ex 34, 6) como el de *'ēl qannā'*.

Se puede decir, naturalmente, que en el antiguo Israel no existió esta sinopsis, este conocimiento de la *íntima* relación entre dos tipos de notas de la voluntad divina a primera vista dispares. Pero, si ambos aspectos de la acción divina se experimentaban independientemente el uno del otro, no se dudaba de su existencia. A este respecto, es conveniente pensar que a Israel le fue concedido vivir con la misma inmediatez la acción exigente y la acción graciosa de Dios. Ahí está la explicación de que aparezcan, una junto a otra, las dos líneas de interpretación de las relaciones entre Dios y el pueblo: la de la alianza, por una parte, y, por la otra, la de la relación filial, el matrimonio, el parentesco y el reinado.

III

LOS ESTATUTOS DE LA ALIANZA

Todas las fuentes están de acuerdo en que la conclusión de la alianza supuso una reordenación del aspecto legal de la vida bajo la autoridad del Dios de la alianza. Y nadie podrá negar la verdad de tal tradición; al menos, si no limita la obra de Moisés a la sola liberación de la esclavitud egipcia y la considera en toda su amplitud tendente a reunir y aglutinar el pueblo de Yahvé. La animación religiosa no era suficiente para aunar duraderamente las tendencias centrífugas de las distintas tribus, sino que para tal fin era indispensable el fuerte lazo de un sistema legal común; esto es algo que no necesita especial demostración. Todo el Israel posterior vive de la conciencia de que su sistema de leyes se apoya en la revelación de la voluntad del Dios de la alianza.

Mucho más dispares son las opiniones cuando se trata de fijar el contenido de la ley mosaica. Durante largo tiempo predominó la idea de que la reorganización de la ley no podía estar constituida más que por una instrucción y jurisprudencia orales del propio Moisés, cuya transmisión, igualmente oral, fue suficiente durante años y años, hasta que después del asentamiento en Canaán fue sustituida por un código escrito[1]. Una vez que la consideración del carácter culturamente primitivo de las tribus hebreas, base de la hipótesis anterior, se ha visto corregida por un mejor conocimiento del antiguo Oriente, se ha vuelto a pensar en serio en la posibilidad de una codificación escrita del derecho ya en época mosaica y se han atribuido a Moisés o bien *el decálogo* de Ex 20[2], o bien *el decálogo*

[1] Así, principalmente Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*[3], p. 364.

[2] Así, Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* I[5], pp. 383ss; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, pp. 473ss; H. Schmidt, *Mose und der Dekalog*, en *Eucharisterion Gunkel*, 1923, pp. 78ss; P. Volz, *Mose und sein Werk*, [2]1932, pp. 20ss, entre otros. Aquí no nos es posible entrar en la cuestión literaria con más detalle y por eso tenemos que remitirnos a la literatura existente. Cf., además, J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*,

y *el libro de la alianza* de Nm 20-23[3]. En este sentido la investigación de la ley por el método de la historia de las formas, con su distinción de formas legales casuísticas y apodícticas o categóricas, abrió posibilidades totalmente nuevas para la comprensión de la naturaleza propia de la tradición jurídica. Junto al parentesco, ya de antes conocido, de las formas casuísticas con la tradición jurídica del antiguo Oriente, puso de manifiesto el nuevo estilo y genuino cuño del derecho sagrado israelita en preceptos cortos, rítmicos muchas veces, categóricos[4]. La estrecha conexión de este derecho con la celebración cultual como lugar de su proclamación y, según eso, con la implantación de la pura voluntad de Yahvé, cuya celosa exclusividad ocupó el centro de la predicación religiosa de Moisés, hacen bien patente el enraizamiento primero del sistema legal israelita en la actividad del fundador de la religión. También la cultura jurídica del antiguo Oriente, en principio independiente de la fe en Yahvé, y que se introdujo en el derecho casuístico israelita, se ve incluida, por esta forma peligrosa de concebir el derecho, dentro de la ley apodíctica. Enmarcada así en el campo de lo sagrado, conoció todo un proceso de transformación, cuyos comienzos se pueden descubrir en la complicada estructura del Libro de la alianza. Tenemos con ello una ratificación concreta de la tesis de que un pueblo no vive de máximas y principios generales, sino de instituciones y disposiciones concretas en las que los principios adquieren una expresión sólida[5]; y la atribución, en último término, a Moisés de esas antiguas colecciones de leyes aparece como una verdad histórica, con tal de que se tenga en cuenta que en su largo camino de transmisión no estuvieron exentas de manipulaciones y cambios de muchas suertes[6]. Pero aun

[2]1962; Henning Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog,* 1962, y las obras de Baltzer y Beyerlin citadas en la n. 6 del cap. II.

[3] Cf. E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament,* [5]1929, pp. 26ss. B. D. Eerdmans, *De Godsdienst van Israel,* 1930, I, pp. 40ss. R. Kittel pretende ponerlo en relación con la alianza de Josué en Siquén (Jos 24, 25) y explicarlo como un resumen de los preceptos jurídicos entonces aparecidos, en los cuales la herencia legal de Moisés se puso en contacto con el derecho cananeo (*Gestalten und Gedanken in Israel,* pp. 334ss). Además, H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance,* 1946.

[4] Fue fundamental el estudio de A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts,* 1934. K. H. Rabast intentó continuar una explicación de las leyes siguiendo las líneas por él trazadas (*Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz,* 1948).

[5] Lo resalta con especial fuerza M. Noth en *Das System der zwölf Stämme Israels,* 1930, pp. 62ss.

[6] H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance,* 1946, defiende que el *Libro de la alianza* apareció en la época del asentamiento de las tribus transjordánicas. Ex 34, 10-26 no constituye un decálogo o dodecálogo, sino los restos de la tradición legal yahvista que encuentra su paralelo en el decálogo elohísta y en el *Libro de la alianza.*

cuando se adoptara una postura escéptica frente a la transmisión escrita de un derecho mosaico, no se debería perder de vista que incluso en la tradición jurídica de la época de los Jueces o los Reyes está operando una fuerza característica que es inseparable de la poderosa voluntad de renovación que acompañó a la fundación de la religión.

A la época de los Jueces deben pertenecer *los doce mandamientos siquemitas,* que nos transmite Dt 27, 15-26[7].

La segunda gran obra legal del Pentateuco, el *Deuteronomio,* presenta un doble aspecto característico. En su forma actual es un producto de la época tardía de los Reyes, más exactamente del siglo VII, que en su lenguaje y en sus ideas delata la influencia de la predicación profética, pudiendo, por tanto, ser utilizado como un testimonio de las concepciones jurídicas de esos tiempos. Pero por su material legal abarca épocas anteriores, ya que el núcleo fundamental del libro, prescindiendo de los comentarios y adiciones posteriores, nada sabe de una centralización del culto y su forma primitiva guarda parentesco con las leyes del *Libro de la alianza* y con los escritos sacerdotales antiguos[8]. Por eso esta colección puede aducirse en parte como documento de las primeras ideas que el pueblo tuvo sobre la ley de Yahvé[9].

[7] Cf. E. Sellin, *op. cit.,* p. 29; H. Gressmann, *Schriften des A.T.* II, 1, pp. 235ss; S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* V. pp. 97ss.

[8] Intentos de determinación de los materiales antiguos del Deuteronomio pueden encontrarse en K. Steuernagel, *Einleitung ins Alte Testament,* 1912, pp. 176ss; J. Hempel, *Die Schichten des Deuteronomiums,* 1914, pp. 253ss; M. Löhr, *Das Deuteronomium,* 1925; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* I[4], pp. 289ss; A. Jirku, *Das weltliche Recht Israels,* 1927. Sobre la cuestión de la centralización del culto, en torno a la cual las opiniones siguen siendo muy dispares, cf. M. Kegel, *Die Kultusreformation des Josia,* 1919; Th. Oestreicher, *Das deuteronomische Grundgesetz,* 1923; G. Hölscher, *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums* (en ZAW, 1922, pp. 161ss); W. Stärk, *Das Problem des Deuteronomiums,* 1925. La postura antigua la defienden H. Gressmann (*Josia und das Deuteronomium,* ZAW, 1924, pp. 313ss), K. Budde (*Das Deuteronomium und die Reform König Josias,* ZAW, 1926, pp. 177ss), W. Baumgartner (*Der Kampf um das Deuteronomium,* "Theol. Rundschau", 1929, pp. 7ss), E. König (*Deuteronomische Hauptfragen,* ZAW, 1930, pp. 43ss).

[9] En su última manifestación en torno a la cuestión (*Gestalten und Gedanken in Israel,* pp. 340ss), Kittel pretende identificar el libro encontrado por el rey Josías con el *Libro de la alianza* e interpretarlo como una ordenación legal de origen judío que en principio tuvo vigencia en un círculo más reducido. A. C. Welch (*On the method of celebrating Passover,* ZAW, 1927, pp. 24ss) admite la intromisión de un derecho cultual norisraelita más antiguo en la legislación sobre la Pascua de Dt 16. V. Rad (*Deuteronomiumstudien,* 1947, p. 47) y A. Alt (*Die Heimat des Deuteronomiums, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* II, 1953, pp. 250ss) abogan por el origen norisraelita de las tradiciones deuteronómicas.

Las mayores dificultades para la tesis que desarrollamos surgen a la hora de afrontar *el Código sacerdotal.* En ella las adiciones aclaratorias del posexilio son de tanto alcance, que es muy difícil distinguir las ideas jurídicas anteriores y posteriores al exilio. Sin embargo, por otra parte se sabe con certeza que el núcleo fundamental de este sistema legal llega hasta los comienzos de la historia del pueblo, confirmando la tradición de que también Moisés reguló la vida cultual[10]. En las tradiciones referentes a los lugares litúrgicos, a las prescripciones sacrificiales y de pureza y al calendario festivo, P ha conservado materiales antiguos, más o menos reelaborados, que suponen una fuente de extraordinario valor para conocer la importancia que los rituales tenían en la primera religión israelita. Ahora bien, todo ese material legal recibió su forma definitiva en los siglos VIII o VII, de forma que, junto con el Deuteronomio, puede ser utilizado para el conocimiento del derecho sagrado en la época de los Reyes con tal de que nunca se pierda de vista su redacción posexílica.

Incluso el más somero recorrido por la tradición legal israelita hace caer en la cuenta de que el derecho sagrado no es una realidad rígida, determinada de una vez para siempre; nos encontramos con una evolución que va respondiendo a cada situación histórica, a una organización social y unas ordenaciones cultuales en que intentan prevalecer tendencias diferentes. Mucho más importante resulta, pues, preguntarse por los principios permanentes que diferencian al derecho israelita del que conocemos en otros pueblos del antiguo Oriente[11]. No podemos, naturalmente, entretenernos en una comparación detallada e individualizada del derecho israelita con las colecciones de leyes de esos pueblos; nos conformaremos con resaltar las diferencias más importantes, que caracterizan a la vez la singularidad del derecho israelita. Damos por supuesto que el derecho israelita encierra buena parte del tesoro legal común a los pueblos orientales. Por razones prácticas vamos a tratar por separado de derecho profano y del sagrado, a sabiendas de que nunca existió tal separación en el derecho israelita, sino que siempre *ius* y *fas* formaron parte del mismo y único derecho sagrado.

[10] Cf. B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien,* IV, 1912; *De Godsdienst van Israel,* 1930, I, pp. 40ss; 56ss; 108ss; 131ss; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel,* I[4], pp. 317ss; *Gestalten und Gedanken in Israel,* pp. 346ss; M. Löhr, *Das Ritual von Lev 16,* 1926; *Das Räucheropfer im Alten Testament,* 1927; E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*[5], pp. 55ss.

[11] Hoy conocemos las siguientes leyes nacionales de este tipo: 1, la ley babilónica de la época del rey Hammurabi, de alrededor del 2000 a. de C., en el llamado Código de Hammurabi (C. H.); 2, una colección de leyes asirias antiguas (A.A.G.), debida al parecer a unas notas privadas de alrededor del 1100 a. de C.; 3, leyes hititas (A.G.) del archivo oficial de Bogazcoi, de más o menos el año 1300 a. de C. A ello hay que añadir trozos del derecho sumerio y neobabilónico, así como ciertos documentos jurídicos de Nuzi. El acceso más cómodo a estas leyes se halla en la colección editada por H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder,* vol. I, [2]1926. Cf., además, W. Eilers, *Die Gesetzesstele Chammurabis,* 1932; H. Ehelolf, *Ein altassyrisches Rechtsbuch,* 1922 ("Mitteilungen aus der vorderasiatischen Abteilung der Staatl. Museen zu Berlin", 1); H. Zimmern y J. Friedrich, *Hethitische Gesetze,* 1922; C. H. Gordon, *Paralleles Nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament,* "Revue Biblique", 44 (1935), pp. 34ss. Sobre las colecciones de leyes de la antigua Babilonia —el Código de Hammurabi, el de Urnammu de hacia 2080, la ley de la reforma de Eshnunna de hacia 1850 y la ley más antigua de Lipit-Ishtar—, cf. E. Szlechter, *Le code d'Ur-nammu,* en "Revue d'Assyriologie", 49 (1955), pp. 169ss; N. S. Kramer, *Urnammu Law Code,* "Orientalia N.S.", 1954, pp. 40ss; F. R. Krauss, *Neue Rechtsurkunden der altbabylonischen Zeit. Bemerkungen zu Ur-Excavation Texts 5,* "Welt des Orients", II, 2 (1955), pp. 120ss; A. Götze, *The Law of Eshnunna,* "Annual of the American Schools of Oriental Research", XXXI (1956); Steele, *The Code of Lipit-Ishtar,* 1948. Una selección de textos puede encontrarse en J. B. Pritchard, *Ancient Near-Eastern Texts relating to the Old Testament,* [2]1955.

A) *EL DERECHO PROFANO*

I. Su naturaleza peculiar

1. Si preguntamos por la naturaleza peculiar del derecho mosaico frente a la de otros pueblos antiguos, lo primero que hay que destacar es *el énfasis con que todo el derecho está referido a Dios.* Todo el derecho, y no ya sólo el cultual, aparece como una exigencia directa de Dios; violarlo es un sacrilegio contra Yahvé. Así la ley adquiere una majestad que, liberándola del capricho y el relativismo humanos, la inserta en la esfera de lo metafísico.

Se sabe que también en las religiones paganas el derecho se vio investido de la autoridad del dios nacional. El Código de Hammurabi[12], por ejemplo, alude expresamente al principio y al final a la voluntad de Shamash, del que el rey aparece como mandatario. Pero precisamente en este hecho se ve clara la diferencia: a dios se le menciona únicamente en la introducción y en la fórmula final; durante el desarrollo de la ley propiamente dicha la divinidad calla y es el legislador humano el que habla: al principio y al final el Código de Hammurabi se autodenomina expresamente obra propia del rey. En Israel, en cambio, la conexión entre religión, ley y moral se vive mucho más directamente; todo atentado contra la ley es entendido como un pecado contra Dios; el legislador divino es quien tiene la palabra en todo momento; la obra del legislador humano queda difuminada tras él. No se habla, por eso, de la ley de Moisés[13], sino de la ley de Yahvé. En el Decálogo esta referencia central a Dios se nota en que los tres primeros mandamientos describen los deberes para con Dios; pero todavía se ve más clara en el hecho de que se hayan seleccionado y reunido precisamente estos diez mandamientos de entre todo el amplio campo de la *pietas* y la *probitas.* Justamente esta manifiesta concentración en las bases imprescindibles de la ordenación religiosa de un pueblo es una aportación cultural sin par en el antiguo Oriente: sólo fue posible por la referencia sistemática de toda la vida a una única voluntad divina que lo dominaba todo. Pero también en el *Libro de la alianza* sopla este mismo aire religioso, dando testimonio de

[12] Citado más arriba, nota 11, 1.

[13] En el ambiente deuteronomista es donde esta designación aparece por primera vez con más frecuencia, cf. Jos 22, 2; 23, 6; 1 Re 2, 3; 2 Re 14, 6; 23, 25 y adquiere carta de naturaleza dentro del judaísmo. Con todo, en las Crónicas se encuentra también la expresión más exacta de *hattōrāh b^e^yad-mōšēh*: 2 Cr 33, 8; 34, 14; 35, 6.

que el antiguo derecho semita ha sido trasplantado a un nuevo terreno[14]. Y al igual que esto nos remite a la autoridad de un personaje profético, tenemos también el derecho indudable de asignar la peculiaridad de estas leyes a la conciencia religiosa que en ellas palpita. En este sentido la tradición veterotestamentaria está totalmente en lo justo cuando afirma que Moisés recibió la ley en el Sinaí de Dios mismo; la contemplación del ser divino debió de ejercer marcada influencia en la formación de esta ley.

2. Pero ¿qué clase de voluntad divina es la que se expresa en este derecho? De nuevo nos sale al paso el carácter singular del Decálogo. Su peculiaridad no reside tanto en los preceptos morales que contiene: las prohibiciones de matar, del adulterio o del robo y la intimación al respeto hacia los padres son principios elementales de convivencia humana, que encontramos en capas totalmente primitivas, cuando no puede hablarse todavía de comunidad social. La prohibición del falso testimonio y de codiciar los bienes ajenos, aunque corresponde a una situación cultural más avanzada, no dice nada nuevo, que no hubiera sido considerado ya delito en Babilonia, en Egipto o en el mismo Canaán, fuertemente influenciado por esas dos naciones[15]. Lo peculiar del Decálogo está, más bien, en *la estrecha conexión de sus preceptos morales con los mandamientos religiosos*: se pone así de manifiesto que el quehacer moral va indisolublemente unido a la adoración de Dios. Pero eso quiere decir, a la vez,

[14] Jepsen, en un estudio fundamental (*Untersuchungen zum Bundesbuch,* 1927), ha demostrado cómo la reelaboración del derecho premosaico que el *Libro de la alianza* contiene puede notarse incluso en el cambio de las formas estilísticas. Es curioso que en las piezas que él considera genuinamente israelitas en base a su estilo —naturalmente, no sólo en ellas— aparece también el singular carácter religioso y moral de la legislación israelita; cf. Ex 21, 6.12-17.23b-27.31; 22, 9-12.17.19. Además la formulación de la ley en preceptos briosos o en mandamientos lapidarios sobre los delitos capitales cuadra muy bien con la predicación mosaica de la voluntad omnipotente de Dios. Por qué no me sea posible adherirme totalmente a las conclusiones de Jepsen en torno al autor y la época de composición de la ley, lo he explicado ya en otro lugar (*Theologie der Gegenwart,* 1928, pp. 253ss). El principio metodológico de Jirkus (*op. cit.,* p. 52): "Si realmente Moisés hubiera dejado a su pueblo una ley codificada, habría construido y promulgado tales leyes en un estilo unitario", me parece que no tiene en cuenta lo siguiente: precisamente por tener que dar forma a la ley anterior de acuerdo con la revelación recibida, Moisés pudo muy bien servirse de cónones estilísticos diferentes. A la vista de lo complicado de las cosas, me parece muy dudoso que con los medios de que hoy disponemos sea posible rehacer el estado original del *Libro de la alianza* y especificar con seguridad sus diferentes elementos. Cf. al respecto el estudio antes mencionado de A. Alt.

[15] Cf *El libro egipcio de los muertos,* cap. 125: "La confesión ante los jueces de los difuntos" (AOT², pp. 9ss) y la serie de conjuros babilónicos *Schurpu* (AOT², pp. 324ss).

que el Dios cuyo auxilio se desea considera el cumplimiento de las normas morales tan importante como su adoración exclusiva y que, por tanto, él mismo se atiene a lo moralmente bueno. Semejante idea puede verse también en el *Libro de la alianza*: frente a los *mišpāṭīm*, los principios de la vida civil, los *dᵉbārīm* cultuales ocupan sólo un espacio relativamente pequeño en los capítulos 22 y 23. Este libro fundamental de la ley del pueblo pone en primer plano la justa configuración de la vida social como objeto principal de la voluntad divina.

3. Y por lo que toca a las leyes que rigen la vida, es también significativo que nada encontremos de una *casuística legalista*. Mientras que en el Código de Hammurabi, y todavía más en las leyes hititas y asirias, la técnica jurídica se encuentra muy evolucionada y se tiende a una definición y clasificación, lo más pormenorizada posible, de los diferentes casos, por lo general el derecho israelita se conforma con aplicar reiteradamente y con una cierta libertad unos cuantos principios, urgiéndolos como voluntad divina y, marcándolos así, en los corazones y las conciencias. La aplicación a los casos concretos se deja muchas veces al buen sentido jurídico. Y tampoco los libros de derecho tardíos se apartan mucho de esa norma. Este comportamiento no puede atribuirse *únicamente* a que la cultura estuviera en un grado de poco desarrollo —aunque también esto tenga su importancia—; refleja al mismo tiempo el convencimiento de la necesidad de un sentido jurídico vivo, sin el cual la regulación más detallada es ineficaz. El derecho querido por Dios es algo sencillo, claro; no un sistema inabarcable en el que la vida acabaría por asfixiarse.

4. Si es verdad que se concede amplia confianza a la fuerza de unas normas morales apropiadas vitalmente, confianza que ha de apoyarse a su vez en la experiencia de una fuerte voluntad moral de Dios, las diferencias principales del *Libro de la alianza* con respecto al Código de Hammurabi ponen de manifiesto que la vida religiosa que en él late ha crecido en realidad hasta convertirse en *un profundo sentido moral*. Así lo demuestra la *superioridad de la vida humana* frente a todas las cosas. En los delitos contra la propiedad está excluida la pena de muerte, mientras que el derecho babilónico le da amplia cabida en tales casos[16]. El esclavo se ve defendido de un trato inhumano[17]: ¡no es una cosa —como

[16] CH 6-11; 15s; 19; 22. E. Ring (*Israels Rechtsleben im Licht der neuentdeckten assyrischen und hethitischen Gesetzesurkunden*, 1926, pp. 60ss) llama acertadamente la atención sobre la diferencia del punto de vista predominante en la defensa de la propiedad en Israel y en las grandes naciones civilizadas: en Israel la propiedad se mantiene en pro de la familia y la tribu; en Asur la propiedad se defiende como fundamento de los recursos del Estado.

[17] Ex 21, 20.26s.

sucede en toda la Antigüedad[18]—, sino un hombre! En los casos de muerte en que el reo sólo tiene una responsabilidad indirecta, por ejemplo cuando alguien es corneado por un animal astado, el castigo nunca ha de caer —conforme reza el principio del talión indirecto— sobre los hijos del culpable[19], cosa que en Babilonia se dio con mucha frecuencia[20].

Otro rasgo muy característico de la ley israelita es *la supresión de toda brutalidad cruel* en el castigo del culpable. No sólo vige la norma de "para cada crimen un solo castigo" —mientras que, por ejemplo, el derecho asirio conoce la acumulación de castigos corporales y económicos[21]—, sino que además faltan las mutilaciones usuales en otras partes, como cortar las manos[22], la nariz o las orejas, arrancar la lengua o los pechos, marcar con fuego. En el Código de Hammurabi tales mutilaciones no son raras, y se encuentran reunidas de la forma más chocante en las leyes asirias de hacia el año 1100, o sea, unos cien años después de Moisés[23]. Las leyes israelitas muestran, pues, al respecto rasgos de mayor humanidad y de un profundo sentido de justicia; su explicación no puede hallarse en otra cosa que en el conocimiento de un Dios que ha creado al hombre a imagen suya y que por eso, aun cuando éste se hace digno de castigo, lo defiende en su dignidad humana y le respeta su derecho a la vida.

[18] Tampoco CH, por otra parte tan humano, es en esto excepción, como parece pensar Ring (*op. cit.*, p. 143).

[19] De esta interpretación de Ex 21, 31, según mis noticias, debida por primera vez a D. H. Müller (*Die Gesetze Hammurabis*, 1903, pp. 165ss) y aún no impugnada, se deduce que ya en el *Libro de la alianza* tiene vigencia en pocas palabras el principio de que los hijos no deben ser castigados por culpas de los padres. Este principio se encuentra expresamente en Dt 24, 16, por lo que la mayoría de las veces se le ha considerado como expresión de un sentimiento más refinado en el siglo VII. Pero desde el momento en que nos tropezamos ya con este principio en el § 2 del AAG y en una inscripción hitita del siglo XV a. de C. (cf., al respecto Puukko, *Die altassyrischen und hethitischen Gesetze und das Alte Testament*, en "Studia Orientalia", I (1925), pp. 125ss, y mi reseña en *Theologie der Gegenwart*, 1926, pp. 238ss), y sabemos, por otra parte, que no siempre fue observado (por ejemplo, §§ 49 y 54 de AAG parecen presuponer todavía un talión indirecto), no es ya razonable ignorar la regulación del *Libro de la alianza* a este respecto. Cuando en 2 Re 14, 6, la conducta del rey Amasías es considerada como especialmente digna de encomio, no se trata tanto de una primera aplicación del principio en cuestión cuanto de su ampliación al caso de unos reos de alta traición, tratados normalmente con mayor rigidez.

[20] § 116 se refiere a la muerte por mal trato de rehenes; § 210, a las riñas que acarrean un aborto; § 230, al hundimiento de una casa.

[21] AAG 7.18-21.40.44.

[22] La única excepción se encuentra en Dt 25, 11s, y es significativo que se trate de una acción considerada como especialmente desvergonzada.

[23] CH 127.192-195.205.218.226.253.282. AAG 4.5.8.9.15.20.24.40.

La singularidad de este espíritu humanitario salta a la vista al hacer un recorrido por derecho *hitita*. También en este código de alrededor de 1250, que al parecer debe su existencia a una reforma jurídica realizada por el rey, encontramos diferencias con el rígido derecho penal antiguo, hasta tal punto que parece llegan a tambalearse los principios intocables de la retribución moral. Así, el asesinato nunca se castiga con la muerte[24]. Pero esa humanidad tiene por otra parte sus desafueros: al esclavo se le castiga con la pena capital incluso en casos en que el libre es sólo castigado con penas económicas[25], y además, rigen también las penas de mutilación[26]. En Israel el que las penas sean menores se debe a una diferente valoración del delito, y por eso puede conjugarse con una rigurosidad implacable y con el reconocimiento de unas normas absolutas.

Un tercer rasgo muy característico del sentido jurídico israelita es *el rechazo de toda justicia clasista.* No nos encontramos con un fuero propio de los sacerdotes o de la aristocracia. El advenedizo solitario, incapaz de hacer valer sus derechos con el apoyo de un grupo fuerte, es equiparado por la ley al israelita. Se pone en guardia enérgicamente contra la explotación de viudas, huérfanos y económicamente débiles[27]. Cierto que se mantiene la diferencia entre esclavos y libres, pero también aquéllos gozan de una defensa en la ley: un mal trato grave tiene como consecuencia la libertad, y el que golpee a un esclavo mortalmente es declarado culpable[28]. En cambio, tanto en el Código de Hammurabi como en otras legislaciones antiguas nos encontramos con un derecho manifiestamente clasista, que hace distinciones muy netas entre los pertenecientes a la corte, los sacerdotes, los ministros, los libres y los esclavos, así como también entre las diferentes profesiones. El derecho de los esclavos, que en el Código de Hammurabi está al final, en el *Libro de la alianza* se pone al principio: parece todo un síntoma de esta diferencia de actitudes.

5. Finalmente, cabe también señalar la profundidad de este sentido moral en el terreno más personal de toda la moralidad, en la relación de los sexos. Cierto que precisamente sobre esta cuestión se nos ha perdido una parte importante del *Libro de la alianza,* ya que tras Ex 22, 17, es patente que hay una laguna en la que en otro tiempo debió encontrarse el derecho matrimonial. Pero podemos intentar hacernos una idea al respecto comparando las situaciones pre y posmosaicas tal como aparecen en los libros históricos. Y habrá que concluir, entonces, que también en

[24] I, 1-5.
[25] II, 55.
[26] I, 96.100.
[27] Ex 22, 20s.
[28] Ex 21, 26s.20.

este campo debió de producirse un cambio decisivo en la época de Moisés. Antes, se permitía sin ningún reparo el matrimonio simultáneo con dos hermanas o el elevar a una sierva al puesto de esposa: así lo muestran los relatos sobre Jacob y Abrahán[29]. Esta costumbre, que tiene sus raíces en el derecho babilónico[30], deja de aparecer en la época posmosaica; por tanto, la antigua ley semita sobre el matrimonio tuvo que conocer una reforma[31]. El fino sentido de la dignidad del matrimonio que ya ahí apunta se muestra también en la prohibición de vender como esclava a la esposa o aunque se tratara sólo de la esclava convertida en concubina[32], lo cual era un derecho del varón en Babilonia[33]. Es cierto que aun así falta mucho para que se llegue a una solución perfecta de la cuestión del matrimonio; queda todavía bastante de lo específicamente antiguo. No hay que olvidar que, sobre todo en Babilonia, la esposa poseyó derechos de los que nada parece saber la legislación israelita: así, en caso de libertinaje por parte del hombre, ella puede plantear la causa de disolución de la comunidad matrimonial[34]. Además, le está permitido declinar las responsabilidades derivadas del contrato matrimonial por faltas del varón antes del matrimonio[35]. Tampoco se señala en el derecho israelita la manutención legal de la mujer divorciada o de la viuda, tal como se contempla en el Código de Hammurabi[36]. Esta amplitud en la esfera del derecho de la mujer manifiesta la superioridad de Babilonia sobre Israel en cuanto a condiciones culturales externas, constatable también en otros campos: donde quiera que el desarrollo de la cultura rompe o incluso relaja los vínculos familiares o de grupo, se impone necesariamente la vigorización del derecho de los individuos. Ahora bien, durante la mayor

[29] Gn 21 y 16. No es admisible que lo que aquí se cuenta se considere sencillamente como un testimonio de época posmosaica, de la cual no hay ningún otro documento que pruebe la existencia de tal uso jurídico.
[30] Los ejemplos más contundentes de tales usos jurídicos se han encontrado en los contratos de la ciudad de Nuzi, al suroeste de Nínive, de los siglos XV y XIV, cf. C. H. Gordon, *Paralleles Nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament,* "Revue Biblique", 44 (1935), pp. 34ss, y *Biblical Customs and the Nuzi Tablets,* "The Biblical Archaeologist", III (1940), pp. 1ss; H. H. Rowley, *Recent Discovery and the Patriarcal Age,* "The Servant of the Lord", 1952, pp. 259ss.
[31] En el sentido de Lv 18, 18.
[32] Ex 21, 7s; cf. Dt 21, 14.
[33] CH 117.119.
[34] CH 142.
[35] CH 151.
[36] CH 137-140.171.172; cf., también AAG 46. En todo caso, en la ley sobre el divorcio de la colonia militar judía de Elefantina se encuentra el precepto de que la mujer puede llevarse a la hora de la separación todo lo que aportara al matrimonio (cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth century b.C.,* 1923, p. 44, núm. 15 = Assuan G).

parte de su existencia los reinos israelitas fueron de estructura agraria campesina y, tan pronto como el comercio y el latifundio comenzaron a tener en ellos una cierta importancia, cayeron en la ruina. En tales circunstancias el poder de la familia y del clan ofrecía al individuo un fuerte apoyo, haciendo innecesarias muchas medidas legales. Típica de esta situación es la respuesta de la sunamita al profeta Elías que le ofrecía apoyarla con su influencia ante el rey: "Yo habito en medio de mi parentela"[37], es decir, no necesito ningún apoyo porque lo tengo suficiente en los miembros de mi clan. Si pensamos en la enorme importancia que todavía en tiempo de los Reyes tenía el clan comprenderemos mejor por qué faltan en Israel esas ordenaciones legales babilónicas: la mujer seguía encontrando un baluarte suficiente en la familia. Por lo demás, la única ley de divorcio israelita que poseemos, Dt 24, 1ss, sobre cuya datación nada podemos decir de cierto, demuestra que con el correr del tiempo se llegó, al menos, a limitar el capricho del hombre a la hora del divorcio, ya que para la separación se requiere la existencia de una *'erwāh,* haber descubierto en la mujer algo vergonzoso, que atente contra la honra del matrimonio; no es éste el caso en el derecho babilónico[38]. El mismo sentido tiene la prohibición de que el primer marido se vuelva a casar con su mujer, si ésta vuelve a casarse y por divorcio o muerte recupera su libertad. También en este caso vemos imponerse puntos de vista nuevos. Por otra parte, la exposición que de la creación hace el yahvista habla de la elevada consideración que del matrimonio existía en la época antigua: la mujer es considerada como ayuda del hombre, de su mismo linaje. Y lo mismo habría que decir de la atrevida comparación con el matrimonio que los profetas hacen de las relaciones de Yahvé con su pueblo.

La misma orientación advertimos en Lv 20. La terminología de esta sección del código sacerdotal ofrece un parecido tan sorprendente con el Libro de la alianza que no se puede uno resistir a la idea de encontrarse ante una parte del material desaparecido de este libro. Se trata en este pasaje del castigo de los delitos sexuales y aparece claramente cómo los pecados de este género eran castigados en Israel con penas más duras que en Babilonia: se impone frecuentemente la pena de muerte para casos en que el derecho babilónico no existía más que una sanción pecuniaria o de destierro[39]. Además, en el derecho israelita no se observa tipo alguno de protección para la prostitución, a diferencia de lo que se advierte en el Código de Hammurabi[40]. Dt 23, 18, prohibirá expresamente la prostitución sagrada. La rigidez de las ideas morales, en el sentido estricto de la palabra moral, se pone especialmente de manifiesto si se compara con la laxitud pagana, que se expresa a sus anchas en el derecho hitita[41].

[37] 2 Re 4, 13; corr. *'ammī.*
[38] CH 137-140.
[39] CH 154-158.
[40] 107-111.127.178-184.

Es, pues, una verdad evidente que la íntima relación con la religión permitió a la ley israelita alcanzar un elevado sentido de la justicia, como no se encuentra en otros pueblos, lo cual se debe sin duda a la personalidad moral de Dios que estaba de fondo. El hecho de que del culto a Yahvé emane tal fuerza y clarividencia de la conciencia moral significa que ese Dios es concebido como la fuerza misma del bien y como modelo de toda justicia humana y que su papel va mucho más allá del de simple guardián del derecho humano.

II. Fases más importantes en la evolución del derecho

Al tratar de hacer una exposición coherente del desarrollo de la ley son muy pocos los elementos que pueden ofrecernos las fuentes históricas, ya que su enfoque se realiza desde criterios muy distintos a los del derecho. Sus relatos, sin embargo, de carácter narrativo, dada la estrecha relación que guardan con la tradición legal propiamente dicha, aportan con frecuencia elementos realmente válidos para una valoración del derecho por el que se regía la vida de Israel.

No podemos señalar más que de pasada la enorme importancia que representa para el conocimiento del período en que Israel se instaló en Canaán, el supuesto de que las tribus confederadas contaran con una ley propia al entrar en contacto con el país extraño. La historia de Israel en la época de los Jueces se hace incomprensible e incluso enigmática, si aquellos inmigrantes no poseían más que un derecho consuetudinario primitivo transmitido oralmente. Por muy grande que nos figuremos el entusiasmo religioso durante las guerras de la conquista y, más tarde, en los episodios de lucha aislados, él solo no hubiera podido superar las dificultades cotidianas que llevaba consigo el habituarse a un ambiente cultural totalmente nuevo. La historia universal nos muestra por doquier dominadores primitivos que, al pasar a países civilizados y querer sobrevivir en ellos han capitulado más tarde o más temprano ante la cultura y el derecho indígenas, como, por ejemplo, los germanos en Italia o las hordas árabes que se extendieron por el mundo romano oriental. Precisamente el caso del Islam es una prueba de cómo toda la cultura del conquistador puede sufrir una lenta transformación que incluso llegue a convertir la religión originaria en algo totalmente distinto. Con estas sim-

[41] CH I, 37; II, 73-76; 80s; 85.

ples reflexiones se pone de manifiesto la debilidad de un estudio que no tome en serio la existencia de un derecho israelita de propio cuño. Quien considere a los israelitas que se introducen en el mundo cultural cananeo como a unos nómadas primitivos, tendrá que atribuir el potente desarrollo de su carácter peculiar a su fanatismo yahvista, a su mejor savia popular o a una vitalidad misteriosa; mas desde ningún punto de vista puede considerarse esto una explicación suficiente, ya que contradice la imagen de la vida del pueblo en la época de los Jueces, tal como nos la presentan los antiguos relatos. Debemos admitir, evidentemente, que en esta época hubo una grave desintegración que puso en peligro la cohesión nacional y desembocó en indiferencia frente a las realidades comunes, en cierta simpatía hacia las costumbres cananeas e incluso dio pie a ciertos fenómenos sincretistas en el seno de la religión. Bajo la impresión de tales datos muchas veces se ha considerado decisiva la influencia cananea sobre la conciencia nacional israelita y se ha creído encontrar al principio de la época de los Reyes un Israel totalmente distinto, un Israel plenamente asimilado al genio cananeo que había dejado caer en el olvido sus mejores tradiciones. Pero sobre ese telón de fondo personajes como Samuel, Natán o Elías serían incomprensibles: serían como fantasmas que aparecerían de pronto representando las ideas mosaicas en un mundo totalmente extraño, en el que toda huella de la herencia mosaica habría desaparecido mucho tiempo antes. Sin embargo, estos hombres aparecen en la tradición veterotestamentaria como personajes reales, aborígenes, firmemente enraizados en la cultura de su pueblo y cuya influencia presupone la existencia de una amplia base común a sus contemporáneos en el pensamiento y en la fe. Ello demuestra que en el modo como se habla de la "cananeización" de Israel hay un fallo, consistente precisamente en una minusvaloración del aspecto legal de la propia vida de Israel en el momento de la inmigración. Si a Moisés no se le concede más que una enseñanza y jurisprudencia orales y a lo sumo el Decálogo, se carece de base para asignar a Israel una capacidad de resistencia suficiente frente a Canaán. Sólo la existencia de una legislación mosaica puede explicar la peculiar tenacidad del carácter de Israel por encima de todas las adaptaciones y el prurito de esnobismo que comportó el establecimiento en la nueva patria[42].

2. A partir de la entrada en Canaán las comunidades locales son el órgano propio de la administración de la justicia israelita. Los ciudadanos de pleno derecho de cada población administran la justicia dentro de su propio distrito, reuniéndose cuando las circunstancias lo exigen en sesión pública a la puerta de la ciudad para discutir el caso en cuestión y pronunciar la sentencia[43]. Es lógico que, apoyada en la conciencia especial de las tribus israelitas, la vida de los distintos territorios palestinos llegara con el tiempo a una diferente configuración del derecho y a un ejercicio distinto de la administración de la justicia; así lo confirman también las diferentes colecciones legales antiguas que aún nos es posible identificar en los libros jurídicos veterotestamentarios de que disponemos[44]. Es importante hacer notar que tanto *la transmisión* como *la nueva formación del derecho* no se dejó al libre arbitrio de las distintas comunidades, sino que *se vio sometida al influjo de los grandes centros culturales* y marcada por una orientación concreta.

[42] Cf. al respecto lo que se dice sobre *Los guías carismáticos* en el cap. VIII.

Ello fue posible gracias a la *permanente e íntima relación del derecho con la religión.* Del carácter de tal relación nos dan una idea *las maldiciones* de Dt 27, 15ss: su paralelismo con los preceptos del *Libro de la alianza* y del Decálogo demuestran que el derecho israelita había dado con una forma de expresión nueva y peculiar, por la cual el delincuente no descubierto quedaba bajo la jurisdicción de la divinidad en virtud de su maldición solemne en los lugares santos. A pesar de las dificultadees literarias que presenta el contexto narrativo del dodecálogo de Siquén[45], ninguna razón de importancia se opone a afirmar que se trata del formulario utilizado durante la fiesta que se celebraba en Siquén en recuerdo de la alianza de Josué y que data de una época muy antigua[46]. Este reforzamiento del derecho divino, efectuado por la misma comunidad cultual en un santuario, centro de grandes peregrinaciones, debió de ir fijando en la memoria los grandes principios de la justicia e influir decisivamente en un amplio círculo. Como no es inverosímil que semejantes costumbres existieran también en otros grandes santuarios, ofrece clara la importancia que para la formación del derecho tuvo el culto.

Lo mismo se deduce de las *liturgias sacerdotales* en las que se instruye al visitante del santuario sobre los requisitos necesarios para su admisión en los lugares santos. Aunque las fórmulas que se conservan en Sal 15; 24, 3-6, y —con talante profético— en Is 33, 14-16, no sean las

[43] Cf. Rut 4, 1ss; Jr 26; L. Köhler (*Die hebräische Rechtsgemeinde,* 1931) describe muy bien la importancia de la asamblea jurídica. Aunque nos parece que no ha captado en toda su amplitud la influencia del sacerdocio y de la monarquía en la evolución de la ley.

[44] Ex 34, 10ss; Lv 18s y los modelos del Deuteronomio no representan más que distintas formulaciones pintorescas de la ley mosaica, que en cualquier caso no se deben a la respectiva asamblea jurídica sino al centro cultural de su santuario principal. Situación parecida cree probable A. C. Welch por lo que respecta a la legislación sobre la fiesta de la Pascua de Ex 12s, que nos ha llegado en una doble redacción (ZAW, 1927, pp. 24ss).

[45] Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* V. pp. 75ss; E. Sellin, *Gilgal,* 1917.

[46] Cf. Jepsen, *op. cit.,* pp. 82ss. A. Alt, *Altisraelitisches Recht* (*Forschungen und Fortschritte,* 1933, pp. 217s).

más antiguas de este género, la práctica en sí es antiquísima ya que responde a una necesidad práctica del visitante peregrino[47]; su contenido, que recuerda el Decálogo y los principales preceptos religiosos emparentados con él, da fe de la importancia de la liturgia para el derecho sagrado y su inculcación.

Hay que añadir, además, que las *grandes fiestas cultuales* eran ocasión no sólo para importantes mercados y ferias[48], sino también para llevar a cabo todo tipo de procesos y acciones jurídicas[49]. Fenómenos paralelos existentes en otros pueblos bastarían para suponerlo; pero es que hay referencias en la tradición veterotestamentaria. Así se ve, sobre todo, en la descripción de la actividad de Samuel como juez durante la gran fiesta anual en los santuarios de Efraín y Benjamín y en la sesión que sus hijos celebraban como jueces en el célebre lugar de peregrinaciones de Berseba[50]. Si es justa la suposición de que ya en la época de los Jueces la anfictionía israelita contaba con sus mandatarios para resolver casos difíciles de litigio[51], el papel de Samuel debe ser considerado sin duda como una institución permanente. Es posible que los discursos que sirven de introducción al Deuteronomio sean un resultado de la práctica de proclamar la ley al amplio círculo de personas que se agolpaban en torno al lugar de culto[52]. Estos discursos, en efecto, tienen todas las características de una más amplia formulación de la breve exhortación con que primitivamente inculcaba el juez la obediencia a la ley divina. En su estructura revelan el influjo de la predicación de los profetas de finales del siglo VIII.

No cabe duda de que en esa estrecha conexión entre el culto y la transmisión y aplicación del derecho tradicional los sacerdotes desempeñaron un papel importante. Ciertamente, pocas noticias nos llegan de que

[47] Cf. Gunkel, *Die Psalmen, übersetzt und erklärt,* pp. 47s.

[48] Cf. Dt 33, 18s. Es bien conocido el papel que ya antes de Mahoma desempeñó la Meca en este sentido. La misma costumbre consta en los casos de Egipto y de Grecia.

[49] Cades, centro cultual de las tribus trashumantes vecinas antes de la existencia de Israel, se llama originariamente *ʿēn mišpāt,* que quiere decir "fuente del derecho" (Gn 14, 7). El célebre santuario de Dan, en las fuentes del Jordán, alude también con su nombre a la proclamación de la ley que en él tenía lugar.

[50] 1 Sm 7, 16; 8, 1ss.

[51] Así piensa M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels,* 1930, pp. 97ss; 151ss.

[52] Según la interesante hipótesis de A. Klostermann, *Der Pentateuch,* 1907, pp. 184ss. Por las noticias que el Antiguo Testamento nos da no se puede demostrar si también en Israel existió el cargo de administrador de justicia del estilo del *lögsaga* islandés, tal como supone Klostermann. A. Alt. pretende ver (*op. cit.*) un oficio de este tipo en los llamados "jueces menores", Jue 10, 1ss; 12, 8ss.

los sacerdotes ejercieran una actividad propiamente judicial; la administración práctica de la justicia está generalmente en manos de los laicos, y en especial de los ancianos[53]. Pero tampoco es verdad que la *actividad jurídica del sacerdote* estuviera reducida a una ocasional intervención oracular para transmitir el juicio de Dios y a su participación, igualmente ocasional, en el cuerpo judicial en calidad de ciudadano. Más bien hay que decir que al sacerdote, sobre todo en los grandes santuarios, correspondían las importantes tareas de colaborar en la dilucidación de casos jurídicos difíciles y en la recopilación y perfeccionamiento de las leyes. A ningún otro se puede considerar autor de las maldiciones y liturgias más arriba mencionadas; es lógico también pensar en el sacerdote como la persona más indicada para llevar a cabo las colecciones de leyes locales[54]. Así lo confirma la caracterización de Leví tal como se describe en Dt 33, 9ss. En verdad, nada sabemos sobre la delimitación de competencias jurídicas entre sacerdotes y laicos, pudiendo haber variado la intervención sacerdotal según la categoría del representante del estamento sacerdotal[55]; pero por lo que hemos dicho se puede afirmar con toda seguridad que el desarrollo del derecho se vio esencialmente afectado por su acción, con lo que se mantuvo siempre el carácter religioso del derecho.

En cuanto a la actitud general frente al derecho divino es característica la libertad que se mantuvo frente a la letra de la ley. No existía la sensación de estar ligados a una formulación determinada considerada como intocable, sino que cada uno de los mandamientos se fijaban y perfeccionaban atendiendo a las necesidades y características propias de cada santuario y su territorio[56]. La tradición jurídica, por tanto, es algo absolutamente vivo y, consiguientemente, capaz de adaptarse a las situaciones cambiantes. Precisamente por eso es mayor la responsabilidad de los encargados de esa transmisión, y el choque de los profetas con los sacerdotes es debido en buena parte al reproche de haber éstos abandonado su deber de defensores de las ley en provecho de su lucrativo negocio con los sacrificios.

3. La época de los Reyes supone un gran enriquecimiento del de-

[53] Cf. 1 Re 21, 8; Dt 19, 12. R. Press, *Das Ordal im alten Israel,* I, ZAW, ²1933, pp. 121ss.

[54] Cf., la nota 44 y la polémica profética, Jr 8, 8.

[55] En todo caso, la paulatina infiltración de los levitas en los grandes santuarios comportó una influencia más marcada de las ideas yahvistas en la ley. Cf. cap. IX, I, 1, pp. 360ss.

[56] Así resulta de la comparación entre leyes fundamentales breves, como el Decálogo, con el Dodecálogo siquemita como también con las antiguas colecciones, como el *Libro de la alianza,* Ex 34, Lv 18s, y las fuentes del Deuteronomio.

recho. Es explicable, ya que con la *monarquía* intervenía en la vida nacional un nuevo factor social que para su configuración necesita ciertas bases jurídicas. El *b^e^rīt* sobre el que, según 2 Sm 5, 3, se apoyaba el poder real, tuvo que suponer sin duda una limitación en los derechos de quienes hasta ahora detentaban el poder, en favor del poder real y la atribución a éste de nuevos derechos. Así tenemos noticias de "un derecho del rey" [57], que debió de existir ya desde Samuel y estar depositado en el santuario ante Yahvé. Aunque históricamente no pueden captarse los detalles ahí implicados [58], puede detectarse una tradición bien fundada, según la cual en la ordenación legal existente se introdujo un nuevo derecho real que en parte la desbancó. Por lo que sabemos de los reinados de Saúl y David, cabe concluir que este enfrentamiento entre la monarquía y el antiguo derecho nacional no se llevó a cabo sin fricciones. Ya la formación de un ejército permanente, imprescindible para la monarquía, disminuyó la situación de poder de los representantes de las tribus y debió de crear tensiones internas [59]. La actitud autocrática del rey frente al antiguo derecho del anatema [60] fue otro caso típico. La crisis de la insurrección de Absalón pone de manifiesto qué amenazas acechaban al rey cuando, con razón o sin ella, se consideraba poco satisfactoria la conducta de la nueva institución, y la revolución de Jeroboán frente a Salomón así como la separación de las tribus del Norte del poder de Roboán dejan entrever la sensibilidad con que la conciencia del pueblo reaccionaba en cuanto el rey intentaba ampliar sus prerrogativas por medios despóticos.

Toda la historia del pueblo israelita demuestra, por otra parte, cuán firme era la estructura de su ley: la monarquía nunca logró hacerla tambalear, ni siquiera cuando —como en el caso de Judá— ello estuvo en su mano por haber conseguido un notable poderío gracias a los elevados impuestos, a un ejército permanente y a toda una gama de funcionarios. Con especial evidencia puede observarse esta realidad en la administración de la justicia: el rey pretendió ser reconocido como instancia última en los litigios legales, y los casos de Absalón [61] y de Yotán [62] demuestran la alta estima en que tenían tal actividad. Sin embargo, junto al juicio del rey persiste siempre el de los ancianos [63], para la promulgación de leyes de Estado importantes intervienen los ancianos y en ciertos casos también la asamblea del pueblo [64], que, a pesar de los zarpazos de la monarquía, tampoco se deja arrebatar su derecho a intervenir en la elección del rey [65]; en Judá se llega incluso a nombrar junto al rey un juez supremo [66]. Así, cuando el rey atenta de modo flagrante contra el derecho del pueblo, se originan fuertes crisis internas que, más tarde o más temprano, desembocan en una restauración de la situación anterior: el asesinato legal de Nabot aviva la implacable aversión que amplios círculos del pueblo sienten por la dinastía de los Omridas; Isaías levanta su voz contra el abuso del poder legal por parte de la monarquía en tiempos de Ajaz [67]; el despotismo de un Manasés, apoyado en el poderío militar de Asiria, fue barrido por una revolución sangrienta, tan pronto como cedió la presión asiria [68]; Jeremías blandió sus amenazas contra la tiranía de Joaquín [69]. En la "ley del rey" del Deuteronomio [70] encuentra expresión inconfundible la exigencia del pueblo de unos límites fijos para el poder real. El que al final de la existencia de Israel como nación independiente surgiera la reforma de Josías, en la que la religión y la ley oficiales se vieron nuevamente consolidadas gracias a la colaboración del rey y del pueblo demuestran el vigor indestructible de la conciencia jurídica de Israel, que nunca permitió que el derecho popular se viera subordinado a la ley. Una institución que se veía con naturalidad en todos los Estados orientales, Israel la rechazó decididamente, sin duda porque

[57] 1 Sm 8, 9; 10, 25.

[58] Es bien sabido que el relato de 1 Sm 8, 11ss no contiene una verdadera ley sobre el rey, sino una dura crítica contra la monarquía absolutista. Por eso, en torno al contenido del *b^e^rīt* real no pueden lanzarse más que hipótesis.

[59] Cf. A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina,* 1930, pp. 34ss.

[60] 1 Sm 15.

[61] 2 Sm 15, 1ss. Cf., también 2 Sm 14, 4-11.

[62] 2 Re 15, 5.

[63] 1 Re 21, 8; Dt 19, 12; 16, 18; es dudoso que el último pasaje citado se refiera a *jueces* y oficiales *elegidos por el pueblo,* tal como piensa Galling, *op. cit.,* p. 40.

[64] 1 Re 20, 7s; 2 Re 23, 1; 2 Re 11, 14.18; 23, 3.

[65] 2 Sm 5, 3; 1 Re 12, 6; 1 Sm 11, 15; 2 Sm 5, 1: 1 Re 12, 4; 16, 16; 2 Re 21, 23s; 23, 30.

[66] Dt 17, 9, según la explicación de Galling, *op. cit.,* p. 41. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und ihr Sinn,* 1940, ha hecho hincapié en este hecho: que las colecciones legales pertenecientes a la época de los Reyes no están formuladas como leyes reales, sino que, sin atender a los intereses y necesidades del Estado, cuentan siempre con la antigua federación sagrada de las doce tribus, considerando que éste es el orden social que les respalda.

[67] Is 10, 1ss.

[68] 2 Re 21, 23s.

[69] Jr 22, 13ss.

[70] Dt 17, 14-20. Podemos aquí dejar a un lado la cuestión de si la perícopa pertenece a "la constitución de Josías", como piensa Galling (*op. cit.,* 58s), o si hay que considerarla como introducida posteriormente, según creen muchos modernos.

contradecía el sentido general de justicia[71]. El que el derecho del pueblo tuviera su fundamento en la voluntad de Dios creó una solidaridad tal que ante ella no tenía más remedio que fracasar cualquier veleidad del poder real. De nuevo se pone de manifiesto qué energía moral comportaba la fe israelita en Dios que consideraba a todos los miembros del pueblo como "hermanos"[72], y hasta qué punto, por tanto, el pueblo debió de identificar a Jahvé como al moralmente bueno. Podemos, pues, decir que la conciencia del pueblo israelita era más viva y delicada que la de los demás pueblos y que reaccionaba con más prontitud frente a cualquier atentado contra el derecho. Así lo confirman el fenómeno de los profetas y el eco que su grito de guerra encontró en el pueblo.

4. Pero el sentido israelita de la justicia no se demuestra sólo en su capacidad defensiva; *creó también bastante* en más de un aspecto. De ello es testigo en primer lugar el singular *Código del Deuteronomio.* Si se le quiere apreciar en todo lo que es, hay que fijarse primeramente en su forma externa: según ella no se trata ni de un verdadero *codex juris,* con una formulación jurídica y la fijación de penas, ni tampoco de una mera colección legal en la que se encuentren reunidos preceptos nuevos y viejos, sino de una *instrucción jurídica* de tono parenético. El suyo es un lenguaje del corazón y de la conciencia, y no el del derecho. Este su carácter encuentra la expresión más propia en las parenesis introductorias; pero salta también a la vista en las mismas leyes[73]. Esta singularidad formal es la que da al libro su carácter propio y la que, a pesar de la falta de orden y las lagunas de su contenido legal, le presta una unidad de concepción que atraviesa todas sus partes. Quienes aquí hablan saben que un derecho del pueblo no puede alcanzar su finalidad si se queda solamente en una ordenación impuesta y admitida a la fuerza, sin apoyarse en el asentimiento interior de los miembros del pueblo.

Esta uniformidad formal de la ley y de sus fines se apoya, a la postre, en una interpretación uniforme del contenido de las mismas leyes: los responsables de esta instrucción tienen el convencimiento de que el derecho de Israel es un tesoro precioso que debe encontrar una audiencia voluntaria e incluso entusiasta, porque en sus preceptos se manifiesta la voluntad vitalizadora del Dios de la alianza, fundamento último de la existencia del pueblo[74]. A partir de esa concepción básica unitaria el legislador consigue también establecer *una íntima unidad entre los preceptos cultuales y los político-sociales,* que todavía no es posible descubrir en la simple yuxtaposición del *Libro de la alianza.* En la bendición divina, que comprende al pueblo en su totalidad y no conoce acepción de clases ni estados, tiene su fundamento una solidaridad incondicional de todos los miembros del pueblo, que reconoce a cada cual su derecho a la bendición; por eso, no se conforma con un cumplimiento de las obligaciones elementales del derecho[75] y con hacer posible el funcionamiento de una maquinaria judicial justa y coherente[76], sino que trata con especial atención precisamente a los desgraciados, a los advenedizos, a los esclavos, a los pobres, a los prisioneros de guerra, a las mujeres[77]. También las fiestas en los santuarios con sus banquetes sacrificiales aparecen como ocasiones para demostrar el sentido de fraternidad, y el sábado y el año sabático, las primicias y los diezmos van estrechamente unidos a obligaciones ético-sociales[78]. Las obligaciones para con Dios y para con el prójimo forman una unidad indisoluble, y de esta forma la conciencia social hunde sus raíces directamente en la religión. De la importancia que ello tuvo para la conformación del Estado nos da idea de la "ley del rey" de Dt 17, 14-20, cuando lanza invectivas contra una política de lucha dinástica, contra la intromisión extranjera en las cuestiones de gobierno mediante el matrimonio con dinastías forasteras, contra una desconsiderada explotación de la capacidad contributiva por abusos de una corte lujuriosa, considerando como ideal de rey al "príncipe social" (Galling) que subordina su poder al derecho del pueblo. No se trata, por tanto, en este texto de un perfeccionamiento jurídico-técnico, casuístico del derecho: el Deuteronomio apenas si ha aportado materias legales realmente nuevas; sino que se intenta educar en el sentido del derecho, procurando centrar la atención en ejemplos del espíritu que debe informar una justa ordenación de la vida del pueblo.

De este modo, sobre la base del sentimiento religioso, que ya consi-

[71] E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia,* 1937, y G. von Rad, *Deuteronomium-Studien,* 1947, *Der heilige Krieg im alten Israel,* 1951, pp. 68ss, ha demostrado desde perspectivas diferentes que la reforma de Josías representó un intento de restauración política en el sentido de una vuelta decidida a las instituciones propias de la liga tribal anterior a la época de los Reyes, viendo en ellas la auténtica teocracia. Sobre la verdadera evolución del pensamiento político que se esconde tras ese ropaje arcaico, cf. W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels* (*Historia Mundi,* II, pp. 425ss).

[72] Esta forma de designar a los miembros del pueblo es un término favorito del Deuteronomio que no se encuentra en el *Libro de la alianza.*

[73] Esto debe repetirse una y otra vez en contra de la suposición usual de que lo que aquí tenemos es una ley fundamental del Estado; hay que pensar más bien en un libro de instrucción popular construido sobre la base de la ley fundamental; cf., mis reflexiones en NKZ[32] (1921), pp. 71ss.

[74] Dt 4, 1.6-8.

[75] Lógicamente, el legislador no tiene necesidad de entrar en detalle sobre el tratamiento del asesinato, el latrocinio, etc., ya que puede darlo por conocido.

[76] Dt 16, 18ss; 17, 8ss; 19, 15ss.

[77] Dt 15; 21, 10ss; 22, 1ss; 23, 16s.20ss; 24.

[78] Dt 12, 12.18s; 16, 11s.14; 5, 12ss; 15; 26, 1-11.12s; 14, 27s.

derábamos característico del derecho mosaico, surgió como cosa lógica la interpretación de *toda la ordenación de la vida del pueblo como una revelación de la voluntad salvadora de Dios.* A lo largo de toda la historia de Israel jamás se produce una secularización del derecho profano; se busca siempre su integración consciente en la voluntad divina, pilar de toda la existencia del pueblo. *También el Estado es una pieza de la realidad divina*: pero esa idea no toma cuerpo, como en otras partes del Oriente antiguo, en el reinado de Dios o en el culto del Estado con toda su complicada maquinaria de sacrificios, oráculos y jerarquía sacerdotal, sino en el sometimiento de toda la vida del pueblo a los preceptos de la alianza divina, que a todos los miembros del pueblo ofrece igual participación en la bendición divina de la existencia terrena humana [79].

Está claro que con tales planteamientos se abandona el terreno de una actitud formalista ante la ley, cuya única pretensión es imponer ciertas reglas externas con la ayuda del poder estatal; el derecho encaja, más bien, en el dominio funcional de la vida moral y espiritual, donde la presión externa se ve sustituida por la opción moral. Ahora bien, el legislador del Deuteronomio se distingue de cualquier teoría fanática, utópica del Estado por la clara conciencia que posee de que el tipo de Estado que él proclama no puede existir sobre la base de un pragmatismo racionalista, sino únicamente como expresión de una actitud de fe determinada por la realidad de la alianza. Tras el Estado está, como soporte y garantía, la comunidad. No otra cosa se pretende cuando *el amor de Dios es proclamado precepto capital,* el único capaz de permitir un recto cumplimiento de los mandamientos de Dios [80]. Podría verse en este precepto de amor una caricatura legalista del amor de Dios, incapaz en realidad de sujetarse a ninguna obligación legal; pero eso sólo sería verdad si lo que encontramos en el Deuteronomio fuera una ley fundamental del Estado de carácter jurídico-formal y no una *instrucción* popular sobre el derecho, que alcanza cotas de enseñanza religiosa e incluso de verdadera predicación. Como en realidad es de esto último de lo que se trata, la intención del que enseña la ley es la siguiente: las leyes particulares, como voluntad de Dios que son, sólo pueden interpretarse correctamente si se las considera expresión concreta de un ancho amor de Dios, por el que éste exige del hombre no ya el cumplimiento de tal o cual deber, sino todo su ser personal "con todo su corazón, con toda su alma y todas sus fuerzas". El Deuteronomio, por tanto, no pretende eso que se le suele achacar como su defecto fundamental: trasladar al plano de un legalismo externo, falseándola, la entrega total exigida por los profetas. Enseña, por el contrario, a interpretar las leyes —que el sentido legalista es tan propenso a

[79] Cf. G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronominum,* 1929, pp. 37ss.
[80] Dt 6, 5; cf. 10, 12; 11, 13.22; 19, 9; 30, 16.

considerar como preceptos casuistas aislados— como aplicación y ejercicio del precepto de amor en las situaciones concretas en las que el israelita se ve metido como miembro de su pueblo. La ley es la orientación práctica para aquél que quiere poner todo su ser bajo la dirección de Dios. Esta reducción de los múltiples preceptos al único gran mandamiento tiene su reverso: todo el material contenido en la colección legal del Deuteronomio no intenta un perfeccionismo casuístico, sino, más bien, exponer por medio de ejemplos cuál ha de ser la conducta acorde con el auténtico temor de Dios. Y para salir al paso de cualquier falsificación legalista del mandamiento del amor de Dios, ahí está el énfasis con que se aducen las pruebas del amor divino, que antes de cualquier obra humana eligió al pueblo como su heredad y, como signo de su situación privilegiada, le dio la ley; su cumplimiento aparece como el sí del amor humano que responde a la elección divina [81].

Así, pues, la forma imperativa ("amarás") en que se expresa el mandamiento del amor no es más que una utilización intencionada del estilo legal para inculcar esa pretensión divina fundamental que está por encima de toda ley; ella expresa con vigor irresistible la llamada que el Señor soberano dirige a la voluntad y a la decisión de cada persona en particular. Para el israelita el espacio vital de la piedad no está en el sentimiento, sino en la conducta moral; por eso no puede considerar las exigencias del derecho como algo ajeno al amor de Dios. De ahí que el mismo Jesús haya podido expresar en esa forma imperativa la opción definitiva exigida por Dios.

Lo mismo que había hecho el legislador deuteronomista en orden a una integración del derecho dentro de la relación con Dios, realiza *el derecho civil del Código sacerdotal* para engastar los distintos preceptos sociales del derecho en la cadena de la relación moral con el prójimo. Aflora aquí algo que desde el principio fue característica específica de la ley israelita: la estrecha conexión del precepto jurídico con la exhortación moral que traspasa toda ley formal y exige frente a los miembros del pueblo abandonados y necesitados una actitud fraterna que ninguna ley puede garantizar. Lv 19 nos ofrece esta "ley fundamental de ética social de la religión de Yahvé" [82], no sólo como una nueva formulación impuesta por la veneración debida a los antiguos, sino como expresión de la fuerza normativa que arranca de la dinámica universalista y aglutinante del amor: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" [83]. También aquí se enuncia, en términos jurídicos, una máxima [84] que abandona la

[81] Dt 4, 5-8.37; 7, 6ss; 10, 14ss; 23, 6.
[82] Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament,* p. 18, nota 1.
[83] Lv 19, 18; cf. 34.
[84] Por eso Quell la llama precisamente un *oxymoron* (*Theologisches Wörterbuch zum NT,* I, 1933, p. 24).

concepción del derecho como rígido límite que circunscribe la conducta social del hombre, para asignarle el papel de signo orientador hacia una vida moral mucho más pujante, que elimina de los contenidos de la ley toda ambición política autocrática y todo interés egoísta, inoculando en ellos su propio espíritu. Las limitaciones que se encuentran al concepto del amor al enmarcarse su ámbito en el *rēa'* y el *gēr,* el ciudadano y el advenedizo, no impiden que descubramos aún en estos casos "la primacía del hombre sobre la persona jurídica" [85]. Esta limitación se debe ante todo al neto sentido realista del derecho del pueblo que impulsa a orientar la responsabilidad social hacia el campo de la situación concreta del israelita que vive en medio de su pueblo, dejando de lado cualquier tipo de planteamiento de proyección cosmopolita [86].

En cualquier caso, Ex 23, 4ss, muestra con suficiente claridad la seriedad que revestía en la práctica el deber del amor: se trata de un pasaje, introducido posteriormente en el *Libro de la alianza,* que llega a exigir la prestación de ayuda incluso al enemigo [87], superando así desde dentro el particularismo, al igual que el libro de los Proverbios que llega a hablar de dar comida y bebida al enemigo que está en necesidad [88]. Ciertamente, el sentido humanista de la literatura sapiencial internacional del antiguo Oriente conoce máximas semejantes [89]. Y, por otra parte, para el hombre piadoso medio del Antiguo Testamento lo natural siguió siendo odiar al enemigo [90]. Sin embargo, también pueden citarse ejemplos en sentido contrario [91] y, en cualquier caso, el que la práctica se haya frecuentemente desviado de la teoría no debe impedirnos valorar correctamente la importancia del hecho del compendiar la conducta social en la norma del amor. Este hecho nos demuestra que la evolución del derecho israelita se orienta siempre a la superación de la ley misma desde dentro

[85] Quell, *op. cit.,* p. 26.

[86] Cf. la bella formulación de esta "obligación orgánica" de la idea del amor que da E. Stauffer: "El amor universal del ciudadano helenista es centrífugo; el amor al prójimo del patriota israelita es centrípeta" (ThWBNT, I, p. 39).

[87] El pasaje paralelo de Dt 22, 1-4, que al al designar a los conciudadanos "hermanos" acentúa su obligatoriedad absoluta, ciertamente que no pretende moderar este deber.

[88] Prov 25, 21.

[89] Cf. el bello pasaje de los Proverbios de la Sabiduría asiria: "No trates mal a tu rival; al que te hace mal págalo con el bien; haz justicia al enemigo...", AOT² I, 292 y, en general, Baumgartner, *Israelitische und altorientalische Weisheit,* 1933.

[90] Cf. junto a 2 Sm 19, 7 los copiosos ejemplos de los Salmos: 5, 11; 35, 5ss; 41, 11; 54, 7; 58, 11s; 109, etc.

[91] Cf. la historia de José y la conducta de David, según 1 Sm 24, 18ss; 26, 23s.

hasta llegar a ser sustituida por esa entrega y negación de uno mismo que hunde sus raíces en el hecho salvador de Dios. Esto representa sin duda un caso único en la historia del derecho antiguo.

Pero la ley sacerdotal contiene también muchas cosas preciosas en cuanto a preceptos concretos se refiere. Ya hemos hecho referencia a su ley sobre el matrimonio (cf. págs. 73s). La lucha por la defensa de la libertad y autonomía de la gente humilde, que ya aparece en el Deuteronomio, encontró también su eco en círculos sacerdotales: así lo demuestran *las leyes agrarias de Lv 25.* En ellas la libre disposición del individuo sobre su propiedad encuentra una limitación en el derecho de retracto. De ahí que la tierra no se pueda vender sin posibilidad de rescate, ya que el vendedor o bien su pariente más próximo tiene el derecho de rescatar lo vendido mediante el pago del precio de venta primero, deduciéndose una cierta cantidad por el usufructo de la tierra por parte del comprador. La sola excepción a este derecho de rescate es la de las casas en las ciudades amuralladas, con respecto a las cuales el derecho caduca al año. El primer caso de vigencia de este derecho que encontramos en el Antiguo Testamenteo está en *Jeremías* [92]. Pero como su existencia puede documentarse ya en la antigua Babilonia [93], nada impide que lo admitamos también en Israel ya desde época muy anterior, máxime si se considera que su fundamento radicaba en la alta estima en que antiguamente se tenía a la familia y al clan. Otra razón para defender la antigüedad de este derecho es que P fundamenta su ley en el derecho de propiedad que Yahvé tiene sobre todo el país, en el que los israelitas no son más que forasteros advenedizos; es evidente, por otro lado, que los profetas aceptan que tal sea el fundamento de este derecho cuando juzgan las especulaciones del suelo por parte de los negociantes como un ultraje a Yahvé [94].

La importancia de estos preceptos está en que ponen dique a la especulación del suelo y permiten a un campesinado que dependa de la tierra preservar su independencia. Mucho más lejos va en este sentido la ley del llamado "año jubilar" o "año del toque de trompeta" de Lv 25, 8ss. Según ella, cada cincuenta años "promulgaréis manumisión en el país para todos sus moradores..., cada uno recobrará su propiedad y retornará a su familia". De esta forma quedaba excluida la venta definitiva del suelo. Toda venta de tierra, por su propia naturaleza, no era más que una venta de su usufructo hasta el próximo año jubilar; en el fondo, la venta era sustituida por un contrato de arrendamiento.

[92] Jr 32, 8ss. Cf. también R. North, *Sociology of the Biblical Jubelee,* 1954 ("Analecta Biblica", 4).

[93] Cf. B. Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht,* 1893, pp. 40ss.

[94] Miq 2, 1ss; 9s; Am 2, 6s; 5, 11; Is 5, 8ss.

Naturalmente, no podemos demostrar si esta ley estuvo realmente en vigor o sólo perteneció al orden de los ideales[95]. La lucha de los profetas contra los latifundistas permite suponer que, en cualquier caso, en su época no existía una ordenación de este tipo con vigencia general. El perdón de las deudas decretado por Nehemías es a todas luces una medida de emergencia en un momento de necesidad especial[96]. Pero todo ello en nada desmiente el hecho de que la idea fundamental de esta ley es una defensa enérgica y consecuente de la independencia y libertad de todos los ciudadanos. Frente al predominio del latifundio, considerado casi como de ley natural, en los Estados civilizados del antiguo Oriente, que encontramos en forma tan crasa en Babilonia y Egipto, aparece aquí una mentalidad independiente, que no somete la evolución de la economía al provecho del sector capitalista del pueblo, sino que intenta llevarla por unos carriles más sanos. El legislador "quería asegurar el acceso de todos los miembros del pueblo a la fuente natural de producción, al suelo, sin por eso convertir al individuo en un arrendatario esclavizado al poder político del momento ni quitarle la libertad en la explotación y el usufructo de la tierra"[97]. Este empeño, de base religiosa, nos permite ver una vez más con cuánta fuerza la justicia distributiva fue considerada voluntad de Dios y se la intentó hacer valer en el marco del derecho del pueblo.

[95] Una datación más antigua del principio básico de esta ordenación la defiende A. Jirku, *Das israelitische Jobeljahr* (*Reinhold-Seeberg-Festschrift*, 1929, II, pp. 169ss). Otra es la opinión de H. Schmidt, *Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf des Esra*, 1932.

[96] Neh 5, 1ss.

[97] A. Damaschke, *Geschichte der Nationalökonomie*, [13]1922, vol. I, p. 7.

IV

LOS ESTATUTOS DE LA ALIANZA
(Continuación)

B) *EL CULTO*

I. Importancia del culto para la religión en general

Por culto entendemos la expresión de la vida religiosa en acciones externas llevadas a cabo dentro de una comunidad a través preferentemente de ministros legítimos y según formas fijas[1]. Ello presupone que, frente a la experiencia inmediata humana en la que se enraiza, el culto es secundario y que para el sentimiento religioso significa una cierta limitación y traba: traba, en primer lugar, material, por la fijación de unos lugares, tiempos y ritos sagrados; traba, además, sociológica, por el predominio que se da a la comunidad. Pero ninguna de las dos cosas deben entenderse como si en el culto no estuviera presente un interés genuinamente religioso o como si el culto pretendiera algo fundamentalmente distinto del trato espiritual con Dios, algo así como una comunión de tipo material o sociológico o de nivel inferior. El culto no es un mero fenómeno secundario, sino una auténtica manifestación vital de la religión que pretende comprometer la totalidad de la vida humana. Por él no sólo el elemento espiritual y personal de la vida humana, sino también el corporal se convierte en agente e instrumento de la actividad religiosa.

Ello aparece claro, en primer lugar, en el hecho de que *el culto, como pura acción expresiva,* ayuda a que el contenido de la vida reeligiosa se plasme en el existir concreto. "Toda confesión tiende a corporalizarse"[2], y por eso el fenómeno corporal puede convertirse en forma expresiva de

[1] Compartimos así la definición dada por G. Quell (*Das kultische Problem der Psalmen*, 1926, pp. 18ss) en discrepancia con otras concepciones.

[2] W. Stählin, *Vom Sinn des Liebes*, 1930, p. 105.

la realidad espiritual. Ciertamente, para el hombre antiguo la forma externa tiene una significación y simbolismo totalmente diferentes de los que posee para el occidental moderno. Por eso el trato con Dios no se realizaba sólo en el ámbito personal íntimo, sino también por la participación del cuerpo en la genuflexión y la prosternación durante la oración, en la danza a coro y el canto responsorial, en la delimitación entre el espacio sagrado y el que no era, en la vestimenta del sacerdote y en la preparación del sacrificio, en el silencio solemne al presentar a Dios las ofrendas sagradas y en las nubes de humo que ascendían desde el altar del incienso. Todas estas cosas que entran por los ojos llevan una carga de profundo simbolismo y no son, por consiguiente, para la experiencia religiosa un ejercicio indiferente y secundario, sino actividades necesarias y esenciales[3].

Se falsifica, pues, el sentido del culto cuando se lo pretende diferenciar de la conducta propiamente religiosa, concebida como tendencia a la comunión directa con Dios, y se lo considera una simple maquinaria para la eficaz promoción de la piedad[4], o sea, como un método que proporciona muletas a la vida religiosa cuando ésta carece de la capacidad de moverse por sí sola. Se pone, así, como fin primario de la acción cultual algo que no pasa de ser un efecto secundario de la misma. La distinción entre ambas manifestaciones no hay que hacerla mediante una diferenciación de intereses; su fin es el mismo. Se diferencian, más bien, porque cada una se realiza en una esfera distinta de la vida humana: una, en la emotividad del alma individual; la otra, en el ámbito corporal y social. La mutua relación de estas dos actividades depende de cómo se comporten entre sí ambas esferas, de cuál sea la que consiga predominar y convertir a la otra en su servidora.

Pero el culto no es solamente la expresión necesaria de la realidad interior, sino también *mediador y exponente de las energías divinas* para que el hombre las participe. Esta concepción se basa en la profunda convicción de la mentalidad antigua de que la divinidad no sólo se comunica por las vías subjetivas de la razón consciente, sino que utiliza también el cuerpo como vía de participación y realización de sus bendiciones y maldiciones[5]. Precisamente porque todavía no hay separación entre

[3] Con ello no se niega, naturalmente, que tales formas puedan verse vaciadas de su contenido y convertidas, por tanto, en meras apariencias; pero no se debe confundir eso con la cuestión del significado original del culto.

[4] G. Quell, *op. cit.*, p. 58.

[5] Esta concepción de la existencia humana como una totalidad, aun dentro de la religión, resulta enteramente extraña para el hombre de hoy influenciado por el pensamiento griego-neoplatónico; de ahí su incapacidad para no entender la vida cultual, incluso la de la religión veterotestamentaria, más que como mera reliquia de paganismo, sin relación real alguna con la naturaleza propia de esta religión. Consecuencia lógica es su tendencia a criticar el nivel de perfección de una religión en un momento dado a partir del ideal inexpresado de una religión acultual.

la vida física y la espiritual del hombre, sino que se toma en serio al hombre en la totalidad de su naturaleza psicosomática, éste participa en la relación con Dios también como un ser material. En las acciones externas del culto la misericordia divina se comunica al hombre en su forma existencial concreta, la acción sagrada se convierte en sacramento[6].

Así, pues, la vinculación material y social del sentimiento religioso propia del culto aparece como expresión de la actividad divina, que sólo requiere al individuo por el médium de la comunidad, y mediante el "aquí y ahora" de la acción cultual da a conocer la condescendencia divina incompatible con toda arbitrariedad humana. El culto, por tanto, significa en cualquier caso una limitación del trato con Dios y, consiguientemente, de la piedad individual, pero no porque violente, sino porque pone diques al espíritu humano, que tiende a la desmesura, y lo somete a la realidad preceptuada por Dios: le inculca, pues, en lo más profundo ese sentido de creatura que le permitirá apartarse con seguridad de la pesada cadena de una piedad autónoma.

La relación de este culto sacramental con el trato espiritual y personal con Dios dependerá, a su vez, de cuál de los dos sea el terreno en que se llevan a cabo las acciones *decisivas* de Dios. Y aquí pueden pensarse muchos tipos de relación: como casos extremos pueden considerarse, por una parte, la penetración del culto y su interpretación por la palabra hablada, donde queda patente el predominio de la relación espiritual y personal con Dios sobre la acción sacramental; por otra, una liturgia sin palabras, que sólo conoce δρώμενα, acciones sin interpretación, puros misterios, atribuyendo importancia suprema a la realidad que entra por los sentidos. La mayoría de los casos se encontrará entre estos dos extremos.

Si es verdad que por lo dicho el culto aparece como imprescindible para la auténtica religión en cuanto que se deriva de su más íntima naturaleza, no hay que olvidar que la situación que hemos descrito como ideal nunca llega a realizarse en toda su pureza. La causa no está sólo en la fragilidad y ambigüedad del elemento material, que nunca puede

[6] Con toda razón, G. Quell (*op. cit.*, p. 45, n. 2) rechaza el uso del adjetivo sacramental aplicado a la acción mágica de la religión primitiva mediante la cual pasa al hombre el poder divino, y en su lugar emplea el de "sacrificial". Porque para el sacramento es decisiva la actividad del santo, y ésa sólo puede darse en las religiones teístas. Tampoco es posible que, por mera secuencia temporal, una acción mágica derive en sacramental; para que la acción puramente dinamista se convierta —como se observa frecuentemente— en un acto de voluntad divina, hay que contar mucho más con la capacidad creadora que surge de las propias profundidades de la fe teísta (Cf. también Bertholet, *Kultus*, en RGG² III, 1371).

ser representante e intérprete perfecto del elemento espiritual que hay tras él, sino, quizás mejor, en la incapacidad de lo corpóreo, una vez institucionalizado, para seguir los cambios de la vida espiritual que lo anima y adaptarse a ellos como un vestido bien ajustado. Una vez entrado en la historia, el culto conserva su forma con extraordinaria rigidez, aun cuando su contenido haya cambiado, y por eso es frecuente que desempeñe su servicio sólo imperfectamente e incluso que se convierta en obstáculo para una expresión perfecta de los contenidos que tiene asignados. De ahí que en toda religión viva, junto a una colaboración armoniosa entre culto y vida religiosa, surja repetidas veces una oposición entre ambos, viéndose el observador obligado a no considerar el culto como encarnación sin más de la vida religiosa de la época, sino a reconocer que el grado de correspondencia entre ambos es un elemento variable, siendo necesaria una cautela extrema en ese juicio.

II. Importancia del culto en la religión israelita

Para apreciar el puesto que el culto ocupa dentro de la religión israelita es de trascendental importancia advertir que no se trata de una creación original y nueva, sino de una herencia recibida. Esto no hay que atribuirlo únicamente a la continuidad histórica que la fundación de Moisés guarda con la época anterior, sino que se refiere igualmente a esa función que es común a toda actividad cultual: expresar los sentimientos básicos que tienen su papel en toda religión superior, los sentimientos de adoración, de confianza, de agradecimiento, de sumisión. No es, por tanto, de extrañar que la historia comparada de las religiones nos aporte una serie de correspondencias paganas con los usos cultuales israelitas y pueda demostrar una amplia coincidencia tanto en la práctica externa como en las ideas correspondientes de la adoración divina. Es ya imposible mantener la postura de tiempos anteriores según la cual en las acciones cultuales israelitas había que ver una revelación directa de Dios con noticias totalmente originales sobre la relación entre el mundo terrenal y el divino, habiendo que considerar todos los fenómenos parecidos del paganismo como aberraciones o imitaciones de las costumbres cultuales israelitas. Consiguientemente, se presenta con más urgencia la tarea de responder a esta cuestión: hasta qué punto y cómo opera la fe en Yahvé en el desarrollo característico del culto, es decir, hay que averiguar no sólo qué acciones cultuales ella proscribe y excluye, sino también cuál sea el sentido que imprime a las ordenaciones cultuales, sean éstas heredadas o de nueva creación. Para ese fin tiene menos importancia hacer un inventario perfecto del material que nos ofrecen los arqueólogos, que hacer un estudio de los conceptos cultuales más importantes.

1. *Lugares sagrados*[7]

La religión veterotestamentaria comparte con todas las demás la creencia de que la divinidad se revela en unos lugares determinados y que, por consiguiente, la adoración de Dios ha de llevarse a cabo precisamente en tales lugares y no en otros cualesquiera. Se resalta así la total independencia de la voluntad divina cuya manifestación no obedece a ningún dictado, sino que se reserva la facultad de decidir dónde quiere ser invocada. Así, durante el período migratorio de Israel, el monte sagrado de Sinaí y la fuente santa de Cades, junto con el arca de la alianza y la tienda sagrada, son sitios donde se puede uno acercar a Dios; después de la posesión de la Tierra cobran especial importancia los distintos santuarios, grandes y pequeños, de Canaán, entre los cuales sobresalen los santuarios tribales y los lugares en que estuvieron enclavados los antiguos santuarios del tiempo de la migración, Siló y Mispá, y más tarde los santuarios reales. Todos ellos quedaron oscurecidos por el templo de Sión, que después del exilio se convierte en el centro absoluto de la religión judía.

Ahora bien, mientras más ligada está la fe a unos lugares sagrados, más peligrosa suele ser la influencia de éstos sobre la idea de Dios y el culto. El lugar sagrado, principalmente cuando se le considera morada de la divinidad, desemboca en una localización de la misma y consiguientemente en una limitación de su radio de acción e incluso, si los lugares de culto llegan a la rivalidad, en una descomposición del ser divino en divinidades particulares. El culto mismo, cuando el lugar de su representación pasa a ocupar el primer plano, cae fácilmente en el peligro de centrar en la realización externa del mismo toda la dignidad y eficacia de la adoración a Dios, con merma del elemento personal. Esto representa, por otra parte, el impedimento más fuerte para que la religión supere el particularismo.

¿Cómo se ha comportado la religión yahvista frente a estos peligros? Desde el principio se creó una tensión constante entre el interés por la presencia real de la divinidad en lugares sagrados y la fuerte convicción de que la naturaleza de Yahvé contradecía su circunscripción material a un lugar. Por eso, desde un principio también puede observarse el empeño por no considerar los lugares sagrados como moradas, sino por caracterizados como sitios en los que Yahvé se había revelado: Yahvé

[7] Cf. Ad. von Gall, *Altisraelitische Kultstätten,* 1898; G. Westphal, *Jahves Wohnstätten,* 1908; K. Möhlenbrink, *Der Tempel Salomos,* 1932; W. Zimmerli, *Geschichte und Tradition von Beerseba im Alten Testament,* 1932; Tanto sobre este apartado como sobre las fiestas y sacrificios cf. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes,* 1962.

se aparece de forma imprevisible y especial a Moisés sobre el monte santo[8], baja al monte Sinaí para establecer una alianza con su pueblo[9]; el arca, como trono vacante de Dios, con los atributos soberanos del bastón sagrado y de la serpiente sagrada[10], testifica la invisibilidad del Dios soberano, cuya presencia como guía en el camino o jefe en la guerra sólo es patente a la fe y se presenta además en forma encubierta, como presencia de su *pānīm*[11]; la tienda sagrada representa el lugar de encuentro de Yahvé con Moisés cuando desde la nube se aparecía al jefe del pueblo para mostrarle su voluntad[12]. También los santuarios cananeos se encuentran referidos a apariciones concretas de Yahvé, que los definen como lugar, no de su morada, sino de su revelación[13]; pero a la convicción de su presencia reveladora en esos lugares[14] va siempre unida la otra creencia de que el lugar de su preferencia es el Sinaí[15], mientras que a la vez en todos los períodos se es consciente de que la verdadera morada de Dios está en el cielo[16]. Estas diferentes concepciones, que también en los profetas aparecen a veces juntas de repente[17], son un testimonio convincente de que el poderoso dinamismo del ser divino no permite su circunscripción a un lugar, hasta el punto de exigir la yuxtaposición de expresiones contrarias. En esta misma línea la fe es consciente de que, si bien es verdad que la adoración cultual de Yahvé sólo es posible en determinados lugares y dentro de su heredad sagrada[18], él

[8] Ex 3, 1ss.
[9] Ex 19, 11.18.20.
[10] Nm 10, 35ss; Ex 4, 17; 17, 9.15s; Nm 21, 8s; Dt 33, 8; Cf. también pp. 78s y 82s.
[11] Ex 33, 14s.
[12] Ex 33, 7-11; cf. pp. 97s y 102ss.
[13] Gn 12, 7 (Siquén); Gn 13, 18; cf. 18 (Hebrón); Gn 26, 23ss (Berseba); Gn 28, 10ss (Betel); Gn 32, 2s (Mahanaim); Gn 32, 22ss (Penuel); Jos 5, 13-15 (Guilgal o Garizín, cf. 8, 30); Jue 6, 24 (Ofrá); 2 Sm 24, 16.18ss (Sión); Gn 31, 39 (Mispá de Galaad); Jos 4, 20ss (Guilgal).
[14] También en Babilonia y Asiria se conocen templos de aparición en contraposición a templos de habitación, cf. W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, 1930, pp. 15ss. K. Möhlenbrink cree poder demostrar una estrecha relación entre el templo de Salomón y la arquitectura sagrada asiria (*Der Tempel Salomos*, 1932). La distinción hecha por W. Andrae no tiene una terminología que facilite su comprensión y por eso es fácilmente impugnable, aparte de que su mismo autor la ha abandonado.
[15] Jue 5, 1ss; 1 Re 19, 8ss; el Sinaí como monte de Dios: Ex 3, 1; 4, 27; 18, 5; 33, 3-6.
[16] Gn 11, 5; 18, 21; 21, 17; 22, 11; 24, 7; 28, 12; Ex 19, 11.18.20; 20, 22; Sal 18, 7; 2, 4; Is 31, 4; Miq 1, 2; Dt 4, 36; 26, 15, etc.
[17] De forma especialmente clara en Is 1, 12; 6; 8, 18; 31, 9 y 18, 4; 31, 4; además, Jr 7, 14 y 23, 24; Sal 20, 3 y 7.
[18] Gn 4, 14 1 Sm 26, 19; 2 Sm 15, 8; 2 Re 5, 15ss; Os 3, 4; 9, 3s.15; Jr 16, 13; Dt 28, 36.

escucha en todas partes la oración de sus adoradores y está dispuesto a socorrerlos[19].

Esta concepción se vio amenazada cada vez más por la influencia del mundo religioso cananeo. En la fe popular cananea, aunque no se desconocía totalmente la idea del Dios del cielo, el papel de protagonista lo desempeñaba Baal, concebido como el dios y señor de una zona dentro de la cual él dispensaba las bendiciones de la naturaleza a sus adoradores. En este marco la presencia permanente de la divinidad era algo tan lógico como la existencia constante de las fuerzas de la naturaleza en las que aquélla se manifestaba, y su instalación fija en el santuario a ella dedicado estaba asegurada. Prueba de ello es la importancia que las fuentes, árboles y piedras sagrados tenían para los lugares de culto cananeos y el templo que probablemente se levantaba en todas las ciudades principales. De la existencia del templo a Baal en la ciudad de Siquén han ofrecido pruebas fehacientes las excavaciones allí realizadas. A partir de la toma de la Tierra, también en Israel encontró amplio eco en esta concepción de la morada de Dios en medio de los suyos y de su indestructible vinculación a los lugares sagrados. La construcción de un templo fijo, concebido como morada de Dios, en Siló primero, donde arde constantemente la lámpara[20] y a donde hay que ir a buscar el oráculo que se comunica durante el sueño[21], y más tarde en Jerusalén, Betel, Dan, Samaría, Ofrá y Mispá fue considerado al principio como una novedad revolucionaria y mereció el reproche de los círculos yahvistas celosos, que con razón veían en ello la introducción de usos cananeos, fenicios y egipcios[22]. Pero poco a poco también este elemento extraño fue asimilado. La aceptación complaciente, cada vez más extensa, de las *bāmōt* cananeas "sobre los montes y bajo cualquier árbol frondoso"[23] vino a sumarse a lo anterior y fue acompañada de la localización y circunscripción del Dios de la alianza. Así se hizo indisoluble su vinculación al país y al pueblo,

[19] Gn 24, 12; Jue 16, 28; 1 Sm 27, 1ss; 30, 23.26; 2Sm 15, 8.
[20] 1 Sm 3, 3.
[21] 1 Sm 3, 2ss; cf. 21, 8; 1 Re 3, 5. Cf. E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, 1953, pp. 13ss (BZAW 73).
[22] 2 Sm 7, 5ss; cf. la subida de Elías al Horeb en 1 Re 19, 8ss. Más tarde también los profetas hablan de la casa de Yahvé: Is 1, 12; Jr 7, 10, o de su *māqōm*, Jr 7, 12; en la ley se da por supuesta, sin reflexionar sobre ella, la permanencia de Yahvé en los lugares de culto: Ex 23, 15; 34, 20.
[23] Dt 12, 2; 1 Re 14, 23; 2 Re 16, 4; Jr 2, 20; 3, 6.13; 17, 2; Is 20, 28. Encontramos árboles sagrados en Gn 12, 6; 13, 18; 21, 33; 35, 4; Jue 9, 37; Os 4, 13; Dt 12, 2; piedras sagradas en Gn 28, 18; 31, 45ss; Ex 24, 4; Jos 4, 9.20-24; Os 10, 1; sobre el precepto de la ley para destruirla: Ex 23, 24; 34, 13; Dt 12, 3; 16, 22. La piedra sagrada bajo el árbol sagrado en Jos 24, 26. El palo sagrado en Jue 6, 28; 1 Re 14, 23; 2 Re 10, 26; 17, 10; 23, 6, etc.

llegando a veces incluso a seccionarlo en divinidades locales distintas[24]. Esta ola de influencia cananea se muestra también en la estima del arca de la alianza: supone a veces tal uncimiento de Yahvé a este objeto sagrado que se llega casi a identificarlo con él[25].

Sin embargo, la fe yahvista no contempló pasivamente esta irrupción de ideas cananeas, sino que reaccionó enérgicamente, logrando al final vencerla. No se trató sólo de la oposición de los antiguos círculos proféticos y de alguna secta como la de los recabitas[26]; el ataque violento de los grandes profetas se dirigió precisamente contra el orgullo de los templos considerados como garantía firme de la presencia de Yahvé[27] y contra la consiguiente seguridad presuntuosa de poder contar con el auxilio de Yahvé en el día de la necesidad. Y al igual que ellos mediante la proclamación de la trascendencia de Dios dejaron bien claro que su presencia en lugares sagrados era una condescendencia graciosa con vistas a la revelación, otros con su trabajo teológico intencionado introdujeron para siempre esa idea en su sistema de pensamiento religioso. Por una parte, la escuela deuteronomista reduce la presencia eficaz de Dios en los lugares santos a la sola inhabitación de su nombre[28], sustituyendo así la idea pagana de la presencia-morada de la divinidad por otra en la que el hecho de la revelación poderosa del Dios trascendente altísimo por encima de los cielos, se conjuga armoniosamente con el profundo anhelo humano de una real cercanía de Dios. Además, al guardar silencio sobre la tienda sagrada y reducir el arca a la función de una caja que sirve para guardar las tablas de la ley, demuestra la decisión radical de excluir de la revelación del Dios viviente los objetos sagrados, lo cual cuadra perfectamente con la tendencia puritana de los círculos deuteronomistas. Aunque no tan drástica como la reacción deuteronomista, la aportación teológica del documento sacerdotal es quizás más importante por su éxito en reducir a una impresionante unidad las ordenaciones consagradas por la tradición. En su descripción del tabernáculo, arca y tienda se funden en una unidad indisoluble[29]; y aunque se sigue empleando la idea de la morada divina, por el modo como se cuentan las apariciones de Dios en el santuario[30] queda

[24] 1 Sm 1, 3: el Yahvé de Siló; 2 Sm 15, 7: el Yahvé de Hebrón; tal vez haya una polémica contra esto en Dt 6, 4.

[25] 1 Sm 3, 10; 4, 7.

[26] Por su puritanismo en el culto a Yahvé llegaron a renunciar a habitar en casas fijas.

[27] Am 9, 1ss; Miq 3, 11s; Jr 7, 4.12ss; 26, 9; Ez 8-11.

[28] Dt 12, 15.21; 14, 23s; 16, 2.6.11; 26, 2; 2 Sm 7, 13; 1 Re 8, 16.18s.29; 9, 3.7; 11, 36; 14, 21, etc.; Jr 7, 12.

[29] Ex 25ss.

[30] Ex 40, 34s; Nm 9, 15ss; 10, 11; Lv 9, 23s; Nm 14, 10; 16, 19ss; 17, 7ss; 20, 6.

bien claro que el Dios trascendente sólo concurre de vez en cuando para revelaciones determinadas y, en tales casos, escondido en su *kābōd*. Aparte de esas revelaciones especiales la morada de Yahvé en el santuario sólo puede interpretarse en un sentido impropio, en cuanto que el lugar del culto, como imagen del santuario celeste, huella —por así decir— de la presencia divina[31], es prenda de una especial relación de Dios con estos lugares terrenos: por eso, las acciones cultuales se llevan a cabo "ante el rostro de Yahvé", *lipnē yhwh*.

Esta misma idea de los lugares de revelación muestran los profetas cuando afirman la importancia de Jerusalén para el futuro: de ella parte el conocimiento del verdadero Dios[32], y la subida de las naciones a este lugar para adorar es expresión simbólica de su nueva unidad por haberse sometido al Dios de Israel[33].

El lugar sagrado en Israel se convertiría así en el medio que más fuertemente habría de contribuir a acentuar el carácter histórico concreto de la revelación; ésta se da en un lugar y, en contra de toda previsión humana, persiste en alcanzar desde él a todos los pueblos. La fidelidad al lugar sagrado fue fidelidad a la voluntad histórica de Dios, hasta que la misma historicidad concreta de la revelación se liberó de todo lugar sagrado al llegar a su plenitud en el hombre, que pudo decir de sí mismo: "Aquí hay algo más grande que el templo"[34].

2. *Objetos sagrados*

No se trata para nosotros de analizar todos los accesorios del culto que se encontraban en los lugares sagrados, como el altar, la *māṣēbāh*, el candelabro, el altar del incienso, etc., sino únicamente aquellos objetos que garantizaban de forma especial una presencia eficaz de Yahvé. Son el arca, la tienda, el bastón sagrado y la suerte sagrada.

a) La cuestión de cuál sea *el significado del arca* hay que contestarla con toda probabilidad diciendo que se trata de un trono de Dios vacío[35], del estilo del que esporádicamente se encuentra también fuera de Israel[36]

[31] Ex 25, 9.40; 1 Cr 28, 19; cf. cap. IX, I, 2d, p. 386.

[32] Is 2, 2-4; Miq 4, 1-3; Is 52, 9s.

[33] Is 19, 23; Zac 8, 3.22s; Is 56, 7; 60, 10ss; Zac 14, 5-9.16ss.

[34] Mt 12, 6.

[35] Así expuesto por primera vez por Reichel, *Vorhellenische Götterkulte*, 1897, y J. Meinhold, *Die Lade Jahves*, 1900; documentado en forma cuidada por M. Dibelius, *Die Lade Jahves*, 1906. Los lugares del Antiguo Testamento más importantes para esta concepción son Nm 10, 35s; 1 Sm 3, 3.10; 4, 4.7; 2 Sm 2, 2; 2 Re 19, 14s; Jr 3, 16s; Ez 43, 7.

[36] Además de las pruebas griegas aducidas por Dibelius (*op. cit.*, pp. 65ss), hay que mencionar actualmente dos tronos fenicios a Astarté, cuyo asiento es

Con ello quedan superadas las hipótesis poco fundamentadas que la consideraban un depósito de fetiches de piedra[37] o que contenía una imagen de Dios o de un toro[38]; suposiciones, por otra parte, que contradicen la imagen que normalmente tiene Israel de Dios. La noticia, testificada por primera vez en P y Deuteronomio, de que en el arca se guardaban las tablas de la ley[39] puede conciliarse muy bien con esa otra concepción, ya que en Asia Menor y Egipto es conocida la costumbre de colocar a los pies de la divinidad contratos y documentos[40], y los tronos divinos antiguos tienen frecuentemente forma de caja[41].

Más de una vez se ha discutido que el arca de Yahvé represente un santuario de la época mosaica, y se ha querido ver en su fabricación una imitación de modelos cananeos[42]. De hecho, constituye una cierta dificultad el que las fuentes antiguas nada digan de su fabricación. Por otra parte, la noticia tan antigua de Nm 10, 35s[43] y la indudable disposición del arca para ser un santuario ambulante[44] inducen a suponer su existencia en la época del desierto. La placa de oro, llamada *kapporet,* que tiene en P un papel tan importante, podría muy bien pertenecer a la forma posterior del santuario[45]. Supuesta la enorme influencia del trabajo redaccional

mantenido a izquierda y derecha por dos seres alados, encontrados en las excavaciones francesas en Siria: Cl. Ganneau, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions,* 1907; Rozenvalle, *Mélanges de la faculté orientale, III,* fasc. 2, pp. 753ss y *Syria, V,* 1924, pl. XXXII (citado por G. von Rad, *Zelt und Lade,* NKZ 1931, p. 484). Cf. también el trono de querubines sobre el que se sienta Istar, en el relieve de piedra de Maltaya, AOB², T. CXXXV. *Keruben auf Elfenbeinplaketten von Samaria,* "Pal. Expl. Fund, Quart. Statement 1932/33".

[37] E. Meyer, *Die Israeliten,* p. 214.

[38] H. Gressmann, *Die Lade Jahves,* 1920.

[39] Dt 10, 1ss; Ex 25, 16.21.

[40] Cf. J. Herrmann, *Aegyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums,* ZAW 1908, pp. 299ss. A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament,* 1923, pp. 184s.

[41] Cf., por ejemplo, AOB², T. CXXIX, ap. 322: trono del dios del sol de alrededor del 870 a. de C. Por eso la designación del arca como *'ᵃrōn* "caja", no se puede aducir como argumento en contra de la idea de trono.

[42] Cf. H. Gressmann, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels,* 1920, pp. 67ss.

[43] A pesar de su defectuosa ensambladura con el contexto, no se la puede sacar del marco de las narraciones del desierto. El enlazar las distintas noticias de 10, 29ss mediante la cuestión de quién será el caudillo de Israel deja entrever un trabajo redaccional de otro momento. Que el santuario ambulante sea a la vez santuario de guerra no es nada extraordinario.

[44] Cf. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* I⁴, p. 570. J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting,* 1945.

[45] Ex 25, 17ss. Según Torczyner, *Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels,* 1922, pp. 23ss, hay que interpretarla como una representación e imitación de la nube en la que Yahvé desciende, lo que se adaptaría muy bien al lenguaje simbólico sacerdotal de original y copia. Como accesorios de época

posterior sobre las tradiciones sinaíticas, no debería darse tanta importancia a la falta de noticias en las fuentes antiguas.

b) Más difícil sería hacer remontar a época tan antigua la concepción de Dios que el arca testimonia, si en verdad estuviera en abierta contradicción con lo que simboliza la *tienda sagrada.* Está bien documentado que esta última era el santuario mosaico[46] y que, en contra de lo que antes se pensaba[47], sólo se la puede interpretar como santuario autónomo[48], y no como la cubierta ocasional del arca. El elemento constructivo que P aporta en su tradición del tabernáculo no está en la invención de la tienda-santuario, sino en la unión idisoluble de tienda y arca. Tanto por el nombre como por las descripciones que se hacen de los acontecimientos que en la tienda se desarrollan, se pone bien de manifiesto la función de este santuario: como *'ohel mo'ed,* "tienda de reunión"[49], sirve para el encuentro de Yahvé con Moisés; la divinidad no está generalmente presente, sino que aparece en la nube a la puerta de la tienda para dar al hombre la respuesta que se le pide[50], y también para hacer de juez al dar su veredicto cuando hay conflictos en la comunidad[51]. Es, pues, explícitamente el Dios trascendente el que aquí se manifiesta[52] e inspira directamente a su

posterior hay que señalar también los querubines que con sus alas extendidas sobre el arca la defienden, los cuales, según la hipótesis de v. Rad, podrían deberse a influencias egipcias; en realidad son, originariamente los animales sobre los que descansa el trono (de ahí, el viejo nombre de Yahvé "el que se sienta sobre los querubines" en Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2). Que la visión de la *merkābāh* de Ez 1 [ella misma reelaborada] fuera utilizada para la reconstrucción del arca, como pretenden H. Schmidt (*Kerubenthron und Lade,* "Eucharisterion" I, 1923, pp. 120ss) y Torczyner, es como mínimo muy discutible.

[46] Ex 33, 7-11.

[47] Por ejemplo, Wellhausen, *Prolegomena*⁶, 1905, p. 39.

[48] Por primera vez detalladamente documentado por E. Sellin, *Das Zelt Jahves,* 1913 (aparecido en *Altt. Studien Kittel dargebracht,* pp. 168ss). Noticias árabes sobre tiendas sagradas pueden verse en R. Hartmann, *Zelt und Lade,* ZAW 37, 1917/18, pp. 216ss.

[49] Este nombre lo emplea E en Ex 33, 7ss; Nm 11, 11ss; 12 ,4; Dt 31, 14 y P en Ex 27, 21; 28, 43; 29, 10s; Lv 1, 1.3, etc.; y explicitado mediante *nōʿad* "reunido con", aparece en Ex 25, 22; 29, 42s, etc. Además, P usa otras designaciones: *'ōhēl haʿedūt* Nm 9, 15; 17, 22s; 18, 2; *miškān haʿedūt* Ex 38, 21; Nm 1, 50,53; 10, 11; *hammīškkan* Ex 26, 1; Nm 9, 15.18ss, etc.

[50] Ex 33, 7 E; 29, 42s; 30, 6.36; Nm 7, 89; 17, 19 P.

[51] Nm 11, 14ss; 12, 5; 14, 10.26ss; 16, 19ss; 20, 6ss.

[52] No hay que echar mucha cuenta a la noticia de la colocación de la tienda fuera del campamento, ya que Ex 33, 7ss es contradictorio en este punto: en efecto, los vv. 8 y 10 dan por supuesto que la tienda se halla en el centro del campamento (así ya Holzinger, *Exodus,* p. 109) (y así debió de ser la realidad inicial). Igualmente, tampoco se debe emplear una frase como la de Ex 33, 5, que sólo tiene sentido dentro de la tradición elohísta, como argumento en contra de la creencia en la presencia auxiliadora de Yahvé.

enviado sin utilizar medios técnicos, "habla a Moisés como habla un hombre con un amigo" [53].

No cabe duda de que hay cierta oposición entre esta idea y la que el arca representa: en la tienda encuentran expresión característica el fuerte sentimiento de la inaccesibilidad de Dios y la condescendencia que muestra al revelarse, que no tiene ningún fundamento en la voluntad humana; en el arca, en cambio, como trono del Dios invisible, se acentúa su proximidad, su permanencia en medio de su pueblo. No se puede hablar, sin embargo, de oposición irreconciliable si se tiene en cuenta que la función de ambos santuarios es totalmente diferente: si en la tienda se trata de la guía de los asuntos internos del pueblo mediante la dispensación de oráculos, en el arca se manifiesta el caudillaje divino en la peregrinación y en la guerra [54]. Esta combinación de la revelación de Dios en actos aislados [55] y de poderosa presencia en los peligros del camino por el desierto se comprende fácilmente desde la situación concreta del pueblo entre el Sinaí y Canaán [56]. Al acoger la religión mosaica en su doble recinto sacro la tensión latente entre el Dios cercano y el trascendente, lo único que hace es demostrar que no está dominada por una idea de Dios construida lógicamente, sino por la realidad viva y contradictoria de Dios, vivida con una intensidad muy elevada por los profetas, mas presente también en la ordenación sacerdotal de la vida.

[53] Ex 33, 11; Nm 12, 8. En razón de esto, M. Haran preferiría tratar el *'ōhēl mō'ēd,* no como un santuario, sino como un instrumento de inspiración profética (*The Tent of Meeting,* "Tarbis" 25, 11-20; cf. ZAW 1955, p. 280).

[54] Nm 10, 33.35, cf. 1 Sm 4, 3ss; 2 Sm 11, 11; P atribuye la función de guía a la nube que se halla sobre la tienda: Nm 9, 15ss; 10, 11s es un intento posterior de armonización. Una interesante analogía de datos de la historia de las religiones con este santuario ambulante nos la ha ofrecido A. Musil (*The manners and customs of the Rwala bedouins,* 1928, pp. 71ss, y anteriormente en *Die Kultur* XI, 1910, pp. 8s): entre las tribus Rwala de la Jordania oriental la silla vacía del camello, heredada por estas tribus de su patriarca, es considerada centro visible de todos los miembros de la tribu y como lugar privilegiado de la presencia de Alá: por eso cada año se le ofrecen sacrificios, por los caminos se siguen sus huellas y, en las batallas difíciles, su presencia es considerada como el auxilio más preciado.

[55] No se olvide tampoco que la naturaleza del oráculo, como palabra momentánea de la divinidad, favorece sin duda la descomposición de la presencia divina en momentos separados, totalmente aislados.

[56] Además, el conservar los documentos fundamentales de la alianza a los pies del trono de Dios supone una transición desde el Dios que gobierna de forma arbitraria e incalculable al que lo hace según unas normas fijas. Por otra parte, el narrador yahvista muestra su empeño en entender la presencia del Dios entronizado de un modo determinado, como presencia de sus *pānīm,* de su faz, que aquí designa un modo de aparición del Dios supraterreno; por así decir, su representante terrestre (Ex 33, 14s; Nm 10, 33 J_2).

Con la separación de la tienda y el arca al entrar en Canaán [57] se llegó a fijar la atención, de forma unilateral y por la acción de las influencias cananeas, en la presencia permanente de Yahvé en medio de su pueblo cual Dios soberano que tiene su trono en el lugar sagrado. Por cierto que la pérdida temporal del arca supone un contrapeso a una materialización excesiva de la presencia divina; las terribles experiencias de castigos divinos impiden a su vez caer en la falsa confianza que podría surgir de la creencia de que los israelitas tenían en medio de ellos al Dios de la nación. Por otra parte, con la obra de los videntes y la aparición del nebiismo y de la monarquía carismática se continúa con vigor la línea asociada con la tienda sagrada que mantiene viva en los fieles la conciencia de la autonomía del Dios trascendente cuando actúa mediante aquellos a los que dota de su espíritu. Con el aislamiento del arca en la oscuridad del *Sancta sanctorum* del templo de Sión las ideas que ella representa pasan los lugares sagrados convirtiéndolos en baluarte de un culto a Yahvé sin imágenes. Experimentan entonces un proceso de fuerte sublimación: por una parte, se ponen en relación con la idea profética del Dios universal [58] y, por otra, reciben un nuevo sentido de los teologúmenos sacerdotales de *šēm* y *kābōd,* nombre y gloria de Yahvé, y de su identificación con la tradición de la tienda santa [59]. El sustrato material de esta idea, el arca misma, pierde importancia, y su desaparición definitiva, así como la de la tienda sagrada, no causará gran conmoción [60]. En cambio, los motivos fundamentales representados por ambos santuarios, el del Dios trascendente que condesciende a una real presencia en medio de su pueblo y lo hace partícipe de la vida divina, siguen latiendo en el lenguaje simbólico del Nuevo Testamento al decir que el Dios eterno puso su tienda entre los hombres [61].

c) Al mismo marco de las ideas relacionadas con el arca pertenecen también el *bastón sagrado* y el oráculo de la suerte sagrada. El primero, por los milagros de serpientes que sobre él se narran [62] y por la descrip-

[57] Mientras el arca, después de la entrada de los israelitas en la tierra, aparece en Siló, y luego, tras suertes de todo tipo, pasa a Jerusalén (cf. 1 Sm 4-6; 2 Sm 6), la tienda sagrada, según 1 Cr 21, 29s; 2 Cr 1, 3, fue instalada sobre el monte de Yahvé de Gabaón: se trata de una noticia que, a pesar de que su referencia es tardía, posee una gran verosimilitud. J. Maier ha hecho el intento de presentar una síntesis de las suertes corridas por el arca cuando ya Israel se había convertido en un pueblo sedentario (*Das altisraelitische Ladenheiligtum,* BZAW, 93, 1965).

[58] Is 6; Ez 1.

[59] Véase *supra,* pp. 96s.

[60] Jr 3, 16.

[61] Jn 1, 14; Heb 8, 2; 9, 11; Ap 7, 15; 15, 5; 21, 3.

[62] Ex 4, 2ss; 7, 8ss.

ción de su fabricación en Nm 21, 4ss[63], debió de ser un bastón-serpiente, o sea, un palo con una imagen de serpiente enroscada[64]. La estrecha conexión del bastón con Yahvé se deduce, en primer lugar, de que es Yahvé quien lo da[65], después de su conservación "ante Yahvé"[66] y, finalmente, del papel que desempeña durante y después de la batalla de Rafidín[67]; el altar que allí se levanta recibe el nombre de "Yahvé, mi estandarte"[68]; la victoria es considerada obra de Yahvé que actúa en el bastón, y se le ofrecen sacrificios, probablemente estando depositado el bastón en el altar[69]. Tampoco en este caso se trata de un fetichismo, sino de un atributo de Dios que está presente con su pueblo en la guerra, un medio de presencialización material, semejante al arca, que simboliza la victoria de Yahvé sobre las potencias enemigas y al mismo tiempo su capacidad de disponer de los demonios de la serpiente como instrumentos de su juicio. Al parecer, en épocas posteriores el bastón-serpiente no desempeñó ningún papel; una noticia ocasional sobre su destrucción por Ezequías[70] nos permite pensar que fue conservado en Jerusalén, donde era objeto de ofrendas de incienso como reliquia de la época mosaica. La época profética nada supo de este símbolo.

d) Junto a los símbolos de Yahvé y a los lugares de revelación aparece el único medio técnico de consulta a Dios, *la suerte sagrada de los 'ūrīm y los tūmmīn.* Dt 33, 8 la describe como una prerrogativa especial de Leví; en cambio, las fuentes antiguas no hablan en ningún sitio de que Moisés la utilizara. Sólo P la incluye entre los ornamentos del sumo sacerdote ordenados por Moisés[71]. Probablemente el oráculo de la suerte existía ya entre el sacerdocio de Cades, y Moisés lo respetó.

Su forma externa es la más simple de los oráculos de suerte o de flecha, ofreciendo sólo dos posibilidades de respuesta a una pregunta formulada. La mejor imagen que podamos hacernos de su utilización se

[63] Nos encontramos aquí con la versión elohísta del bastón-serpiente, donde el significado de bastón de mando ha quedado relegado a un segundo lugar o desaparecido, mientras que pasa a ocupar el primer plano su papel de santuario apotropeico.

[64] Cf. los paralelos de la historia de las religiones en H. Gressmann, *Mose una seine Zeit,* pp. 159ss, 453ss.

[65] Ex 4, 17.

[66] Nm 20, 9.

[67] Ex 17, 8ss.

[68] Ex 17, 15.

[69] En este papel el bastón recuerda los estandartes de egipcios asirios y otros pueblos, que también iban adornados con un emblema de la divinidad y eran objeto de veneración cultual.

[70] 2 Re 18, 4; Gressmann, con buenas razones, defiende la relación entre Nejustán y el bastón mosaico (*op. cit.,* p. 458).

[71] Ex 28, 15ss.

deduce de la lectura de 1 Sm 14, 41ss: cada vez, tras agitarse el recipiente de la suerte, salta fuera uno de los palillos, quedando confirmada la respuesta afirmativa o negativa de la divinidad[72]. En estrecha relación con la suerte estuvo el *'ēfōd.* Según la interpretación más probable, se trata de una pieza de los ornamentos sacerdotales[73], que llevaba cosido un bolsillo en el que se contenía la suerte. Es cierto que en las sagas mosaicas nada se dice al respecto, pero con toda probabilidad hay que suponer la existencia del *'ēfōd* cuando se habla de los *'ūrīm* y *tūmmīm,* a la vista de que P la atribuye a época mosaica[74]. El parentesco de este oráculo con aquel de que hablan los documentos árabes[75] enseña que el sacerdocio yahvista acogió un uso antiguo y lo puso al servicio de Yahvé. Por lo que respecta al espíritu de la religión yahvista es importante notar que sólo dio carta de ciudadanía a este simplicísimo medio técnico de consulta a la divinidad y con ello reservó permanentemente al sacerdote una capacidad de disposición sobre las decisiones divinas[76] que contribuyó a la formación de una ciencia oracular incomprensible para el laico.

En la mención más frecuente que de él se hace en la época israelita

[72] De ahí también el nombre de *'ūrīm y tūmmīm,* lo más probablemente "luz" y "verdad". Pero tal vez haya que pensar también en las letras primera y última del alefato, *alef* y *tau,* que podían estar grabadas en las tablillas, o en el color claro (*'ūrīm*) y oscuro de ambas suertes.

[73] Entendido como delantal para los oráculos por Lotz (HRE[2] V, pp. 402ss, XXIII, pp. 425ss) y E. Sellin (*Das israelitische Ephod,* "Oriental, Studien für Nödeke", 1906 pp. 699ss) pero que H. Thiersch (*Ependytes und Ephod,* "Geisteswiss. Forschungen", 8, 1936), por datos importantes de la arqueología clásica y oriental, interpreta como vestimenta del dios y, más tarde, de su representante en la tierra. La aplicación del término, que él admite y considera posterior, a una imagen de Dios es improbable y ha sido descartada por K. Galling (*Bibl. Reallexikon,* 1937, art. *Kultgerät*), aduciendo el caso de la epopeya de Ras-Samra (*Syria,* 15, 1934, p. 305). A pesar de que este pasaje no está totalmente fuera de dudas —mientras G. R. Driver (*Canaanite Myths and Legends.* 1956, p. 102, 136b) interpreta el término como adorno, vestido, otros ven en él un verbo—, nuevas pruebas de textos ugaríticos que parecen utilizar la raíz *'pd* con el mismo significado. (*Le Palais Royal d'Ugarit* II, 1937, "Mission de Ras Shamra" VII, n. 152: *epd* = *'ēpōd?* contado entre los muebles y objetos diversos; y n. 34, 1: *updt* = *apudōt?*) vienen a confirmarlo de forma que hay que considerarlo como un vestido (divino) de origen cananeo (según la comunicación amistosa que nos ha sido hecha por W. Baumgartner).

[74] Ex 28, 6ss; sin embargo, P distingue entre el *'ēfōd* como delantal y el *hošen mīšppāṭ,* el bolsillo del oráculo (Ex 28, 15ss), en el cual se encuentran los *'ūrīm* y *tūmmīm* (Ex 28, 30).

[75] Cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* 1887, pp. 126ss; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds,* 1930, p. 81.

[76] Cf. cap. IX, I, 1, pp. 360s.

antigua[77] este medio aparece la mayoría de las veces reservado al servicio de los sacerdotes, pero también, ocasionalmente, en manos de los laicos[78]. Merece destacarse que en ocasiones podía llegar a convertirse en elemento central del santuario, a tener, por tanto, un papel autónomo[79], lo cual se debió a la dispersión de los objetos sagrados mosaicos después de la conquista de la Tierra. Mientras el arca, el bastón sagrado y el oráculo de la suerte estuvieron unidos en un santuario central, pudieron ser utilizados como signos al servicio de la idea de un Dios soberano; su dispersión contribuyó a una falsa autonomía de cada objeto, que facilitó aún más la superstición de que es susceptible por sí misma toda cosa sagrada. Es curioso notar que, a partir del traslado del arca al santuario real de Sión, nada volvemos a oír sobre el oráculo de la suerte[80]. Perdió importancia y se convirtió en una pieza más del aparato ornamental del sacerdote, reservado finalmente al sumo sacerdote y utilizado en el culto[81].

e) Extrañas en principio al yahvismo, bajo la influencia cananea se fueron introduciendo cada vez más en el culto de Yahvé las *māṣṣēbōt,* las *'ăšērōt* y las *imágenes del becerro.* Es cierto que la erección de una estela para designar un lugar sagrado o un sepulcro es un uso muy antiguo, constatable también en otros muchos pueblos; sin embargo, su utilización frecuente y su carácter cultual, no sólo como signo de un lugar sagrado, sino como objeto sagrado, parece ser específicamente cananeo. En efecto, es en el ambiente cananeo-fenicio donde resulta familiar la designación de la piedra como *bēt'ēl,* casa de Dios, donde se encuentra el nombre de βαιτόλος para un dios fenicio (Filón de Biblos) y donde a las piedras

[77] 1 Sm 14, 18 (corr.); 23, 9; 30, 7. También se debió de pensar en él en lugares como 2 Sm 2, 1s; 5, 19.

[78] Jue 18, 5.

[79] Jue 8, 24s; 17, 5, y quizás también en el caso de los de la casa en Elí en Nob de 1 Sm 22, 13.

[80] Junto al *'ēfōd,* Jos 7, 14ss y 1 Sm 10, 17ss parecen suponer la existencia de otro oráculo de la suerte, del que, sin embargo, nada más sabemos. Al oráculo del árbol surgido en Canaán parecen referirse 2 Sm 5, 23s; Os 4, 12; Gn 12, 6; Dt 11, 30; Jue 9, 37. Nm 17, 17ss parece indicar un tipo especial de oráculo de bastón. Los *t^erāpīm* probablemente máscaras para conseguir oráculos, según otros un mote injurioso para designar las imágenes de los ídolos domésticos ("los que se pudren"), no se deben a Moisés (en contra de H. Gressmann, *op. cit.,* p. 246), sino que desde muy pronto aparecieron en Israel como una importación extranjera, probablemente aramea, y fueron objeto de mofa (cf. Gn 31, 19ss; Jue 17, 5ss; 1 Sm 19, 13.16). A pesar de todo, ninguno de estos medios técnicos de anunciar la voluntad de Dios logró tener gran importancia; se vieron superados por la palabra de Dios dirigida personalmente. Cf. también pp. 274.

[81] Por ejemplo, para el sorteo del macho cabrío, Lv 16, 8.

sagradas se las llama λίθοι ἔμψυχοι (*ibídem*)[82]. La base de tal idea no es la creencia de que en la piedra more un demonio o un numen[83]; lo que sucede es, más bien, que se traslada a ella la fuerza divina presente en los lugares sagrados, con lo que la misma piedra se convierte en mediadora de esa fuerza: así lo demuestra, sobre todo, la instalación de columnas de piedra en el altar, o el hecho de que los santuarios fenicios se aparejen con dos o más grandes columnas, los cartagineses tengan además mucho balaustres y las *bāmōt* cananeas presenten toda una serie de pilares de piedra. Por eso los ritos de libación y de unción[84] hay que considerarlos no tanto como sacrificios, sino más bien como actos de consagración para aumento y vigorización del poder sagrado[85], al igual que el besar y tocar la piedra sirven para trasladar al hombre esa misma fuerza. A partir de ahí, se puede comprender fácilmente el que incluso el culto de una divinidad trascendente, celestial o astral, recurriera a las piedras sagradas —cosa que difícilmente se puede explicar a base de la improbable hipótesis de una mezcolanza de concepciones animistas—. Las ideas relacionadas con la fe en el maná pueden ser integradas en el teísmo mejor que las relacionadas con el animismo, sobre todo cuando, como en Canaán, el teísmo es fundamentalmente una divinización de la naturaleza. El uso de la *māṣṣebāh* en el culto a Yahvé —elemento admitido desde hace mucho tiempo como incontrovertible— puede ser interpretado también por esta línea. Dada la flexibilidad del concepto de *mana,* era posible combinar esta práctica con toda clase de ideas, unas más refinadas y espirituales, otras más burdas y materiales, sin menoscabo por ello de la común relación con el único Yahvé. La interpretación de las piedras como memorial de la automanifestación de Yahvé[86] podía coexistir al lado de la interpretación popular que las consideraba como receptáculo de un poder sagrado y signo de la presencia e inhabitación de Dios. Existía ciertamente la peligrosa tentación de querer disponer de la santidad divina mediante los sacrificios y de falsear la imagen de Yahvé convirtiéndolo en una divinidad de la naturaleza ligada al lugar. Por eso, cuando en las dos reformas cultuales de Ezequías y Josías se proscriben las estelas de piedra[87], se quiere desterrar

[82] Cf. W. von Baudissin, *Malsteine bei den alten Hebräern,* HRE³, XII, pp. 130 ss; G. Beer, *Steinverehrung bei den Israeliten,* 1921.

[83] Esta idea antigua, de amplia audiencia, coincide con la alta estima que en los primeros tiempos se tenía del animismo.

[84] Gn 28, 18; 31, 13; 35, 14; 1 Re 1, 9.

[85] Véase pp. 121s. Con ello se demuestra que la explicación corriente de la narración de Betel de Gn 28, 10ss es falsa.

[86] Gn 28, 18ss; Ex 24, 4; Jos 4, 6; 24, 26s; 1 Sm 7, 12; 2 Sm 20, 8.

[87] 2 Re 18, 4; 23, 14; Dt 12, 3ss; 16, 22; cf. Ex 23, 24; 34, 12; Lv 26, 1. Sobre la polémica profética véase Os 3, 4; Is; Miq 5, 12; Jr 2, 27.

tanto la concepción mística de un sacrificio mágico como las ideas naturalistas de Dios.

Al contrario que las estelas, los palos sagrados, llamados *'ašērōt* fueron siempre considerados dentro de la religión israelita como irreconciliables con la naturaleza de Yahvé y, por consiguiente, combatidos [88]. Esta actitud, tan distinta de la fácil aprobación que las estelas sagradas encontraron, se explica por la conciencia, jamás oscurecida, de que el palo, que simbolizaba a la diosa Asera, una divinidad de Siria occidental idéntica a la asiria Istar, facilitaba el que se introdujera en la teología la divinidad de la vegetación, con todo su claro sentido materialista y sexual, así como el aspecto del doble sexo divino. Por eso cada nueva toma de conciencia del auténtico culto a Yahvé iba acompañada de la destrucción de este símbolo [89], y las leyes de época deuteronomista incluyen entre sus preceptos la expresa obligación de hacerlo así [90].

Con mucha mayor tolerancia fue aceptado otro símbolo, procedente igualmente del mundo pagano: *la imagen del becerro,* introducida por Jeroboán I en los santuarios reales de Betel y Dan [91]. Al igual que en los objetos anteriormente mencionados, tampoco se trata en esta innovación de una verdadera imagen de Yahvé, sino de un mero símbolo de la presencia divina. El becerro, considerado en Asia Menor como un animal sagrado en relación con diferentes divinidades [92], guarda especial parentesco con el dios de la tormenta Adad: sirve de pedestal a la figura humana del dios [93] o bien es utilizado solo, como símbolo de la divinidad [94]. En nuestro caso, a Yahvé se le considera como invisiblemente presente y, por cierto, según demuestran las palabras de Jeroboán, como el Dios que sacó al pueblo de Egipto. Es claro el paralelo con el arca en Jerusalén; pero también es patente que este símbolo apunta unilateralmente a la naturaleza de Yahvé como divinidad de la vegetación, insistiendo en su revelación en las fuerzas destructoras y creadoras de la naturaleza. Oseas [95] combate enérgicamente la materialización de la idea de Dios que lleva consigo la adoración supersticiosa de esta imagen, y el círculo que surge de la reforma deuteronomista ve en la instauración de esa imagen el "pecado de Jeroboán", que marca a todo el reino del norte como un reino pecador [96].

f) Si el caso del becerro demuestra la conciencia viva en Israel de que Yahvé no podía ser representado en imágenes, esa misma idea nos confirma el hecho de que en ninguna parte del Antiguo Testamento se pueda documentar con certeza una verdadera *imagen de Yahvé* [97]. Las imágenes de Dios citadas aquí y allá [98] parecen haber sido sobre todo ídolos paganos que, si bien nunca desplazaron a Yahvé [99], se introdujeron en su culto como divinidades a su servicio o también de su mismo rango. De todos modos, la coexistenecia de tales usos paganos con el culto de Yahvé debió ocasionar en más de un momento que el pueblo no supiera ya distinguir bien entre la imagen de Yahvé y las de otras divinidades: por ejemplo, junto con los atributos y usos cultuales de los Baales se aplicaron a Yahvé también sus imágenes [100]. Las imágenes talladas de Guilgal [101] y las imágenes talladas y fundidas de la casa del efraimita Micá [102], aunque

[88] 1 Re 14, 15.23; 16, 33; 2 Re 13, 6; 17, 10; 21, 3.7. Entendido como culto a la diosa Asera: Jue 3, 7; 1 Re 15, 13; 18, 19; 2 Re 21, 3; 23, 4. Las innumerables estatuillas de la diosa desnuda, encontradas en las excavaciones, y observaciones como las de Jr 7, 18; 44, 17ss demuestran el profundo enraizamiento de su culto durante la época sincretista, especialmente entre las mujeres. Véanse imágenes en AOB², T. CXVIII-CXXI.

[89] Jue 6, 25ss; 1 Re 15, 13; 2 Re 18, 4; 23, 6.15.

[90] Dt 7, 5;12, 3; 16, 21; Ex 34, 13.

[91] 1 Re 12, 28. Su interpretación como símbolo de Dios, también en W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum,* 1949, pp. 258s. Cf. además J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament,* 1936², pp. 265s, y O. Eissfeldt, ZAW, 58, 1940/41, pp. 199ss.

[92] En Egipto con Ra, en Asia Menor con Tesup y con dioses especiales invocados en los tratados; así sucede también en Babilonia, donde sobre todo el dios del buen y mal tiempo Rammam, al igual que Adad en Siria, tiene su símbolo en el toro. Cf. una colección abundante y verdaderamente cuidada del material de Asia Menor en L. Malten, *Der Stier im Kult und mythischen Bild,* "Jahrb. des Deutschen Archaeolog. Instituts", 43 (1928/29), pp. 90ss; además M. v. Oppenheim, *Tell Halaf,* 1931, pp. 104-115.210. K. Gelling, *Bibl. Reallexikon,* 1937, art. *Götterbild,* pp. 202ss y 219s. E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten,* 1938.

[93] AOB², fig. 143s (una estela triunfal de Asrjadón) y fig. 335 (el relieve en piedra de Maltaya).

[94] Por ejemplo, sobre un mojón fronterizo, AOB², fig. 317.

[95] Os 8, 4-6; 10, 5s; 13, 2.

[96] 1 Re 12, 30; 14, 9; 15, 34; 16, 31, etc.

[97] Cf. la demostración en H. Th. Obbink, *Jahvebilder,* ZAW, 1929, pp. 264ss. K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbots im AT,* 1956; H. Schrade, *Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung im altem Israel und im alten Orient,* 1949.

[98] Os 8, 4 ss; 8, 4-6; 11, 2; Jr 8, 19; Is 48, 5.

[99] En esto lleva toda la razón Guthe, *Der Prophet Hosea,* p. 2 (en Kautzsch-Bertholet, *Die Hg. Schrift des AT⁴,* II); Israel no pretende con eso desprenderse de Yahvé.

[100] En este sentido nos parece que Obbink (*op. cit.,* p. 273), es excesivamente optimista cuando presupone en el pueblo mismo una permanente capacidad de diferenciar, justamente en este punto, entre el culto a Yahvé y otros cultos extranjeros.

[101] Jue 3, 19.

[102] Jue 17, 4; según una suposición, a nuestro juicio no demostrable, también el *'ēfōd* del sacerdote de Nob (1 Sm 21, 10) y de Gedeón (Jue 8, 27) ha de considerarse como un sustituto de un *'ᵉlōhīm* primitivo, cf. E. Sellin, *Geschichte des isr.-jüd. Volkes,* 1924, I, pp. 134s.

quizás secundariamente, representaban probablemente imágenes de Yahvé.

Los jefes espirituales de Israel se enfrentaron en todo momento a esta adopción del culto pagano a las imágenes como a una innovación contraria a la fe en Yahvé. Como la antigua legislación mosaica proscribió ya desde el principio el culto a las imágenes [103], esta prohibición se fue repitiendo sin cesar [104], adquiriendo especial actualidad en el marco de la polémica profética. Las esporádicas desviaciones locales no pueden oscurecer esta actitud de lucha del genuino yahvismo. Aun cuando la existencia de imágenes de la divinidad no permita sin más afirmar que se consideran la divinidad y su imagen como idénticas, la veneración de imágenes implica la tendencia a materializar la idea de Dios; por esto con ese comportamiento se evitó un enorme peligro para el carácter espiritual de la fe israelita en Dios. No se trata sólo de un aferramiento a usos sagrados de época primitiva frente a la práctica cultual de una civilización más avanzada, sino de una actitud de espíritu fundada en la misma naturaleza de la fe yahvista; así lo demuestra la desaparición progresiva de todos los símbolos divinos usados al principio, frente a la multiplicación infinita que los mismos conocieron en los estados ulteriores de las grandes religiones. El hecho es tanto más de notar por cuanto, con la desaparición incluso de los últimos puntos de apoyo del sentimiento religioso primitivo para hacer a la divinidad materialmente presente, no disminuye el interés por la presencia real de la divinidad en el santuario, o por su prontitud para escuchar, perdonar y bendecir. Pero todo el acento recae sobre la relación espiritual y personal del hombre con Dios; la línea de desarrollo va con claridad y lógica desde la forma sacrificial a la forma sacramental del culto.

3. *Tiempos sagrados*

También en la creencia de la religión israelita en unos tiempos sagrados influyen tradiciones religiosas primitivas que debieron de ser acogidas y asimiladas por el culto yahvista. Así, es seguro que la celebración de ciertos días lunares, sobre todo el de la luna nueva [105], y también ciertas épocas festivas, como la de la Pascua, son de origen preyahvista. Es ca-

[103] Ex 20, 4; Dt 27, 15.
[104] Dt 4, 16; 5, 8; Lv 26, 1.
[105] 1 Sm 20, 5s; 2 Re 4, 23; Am 8, 4s; Ez 45, 18s; 46, 1ss; Nm 28, 11ss; 29, 1ss. Que también el día de luna llena desempeñó su papel, lo demuestra la fijación de la fiesta de los tabernáculos o de las chozas en la luna llena del equinoccio otoñal (Lv 23, 34) y de la fiesta de Pascua en la luna llena del primer mes primaveral (Ex 12, 6). Parece que en principio también el sábado guarda relación con las fases lunares (véase más abajo).

racterístico que en estos casos lo que formaba originariamente la comunidad cultual no era la asamblea del pueblo, sino el pequeño círculo de la familia o del clan [106]. Junto a estas fiestas procedentes de época premosaica el asentamiento en Canaán tuvo que influir para que se introdujeran fiestas naturalistas del país, cuya adopción estuvo facilitada por el parecido o la mezcolanza con antiguas fiestas israelitas, como sucede con las fiestas de la recolección del trigo, de la fruta y de la vendimia. También las fiestas de las *maṣṣot,* del año nuevo y del sábado están en relación más o menos directa con usos preyahvistas o cananeos. Por tanto, en este terreno la religión se vio obligada a una confrontación con ideas y ritos paganos.

Las fiestas paganas se caracterizan por su fuerte enraizamiento en la vida de la naturaleza y por su común creencia en el mana y en los espíritus. Esto se traduce en primitivos ritos de carácter apotropeico y en prácticas mágicas con los que se pretende que la vida toda del hombre quede invadida por la fuerza de la divinidad y que esta misma fuerza divina se vaya incluso robusteciendo. En ese marco es frecuente también la formación de misterios propiamente dichos, limitados normalmente en forma excesivamente particularista a estamentos o grupos determinados. Todo esto suele ir encuadrado en un calendario cuidadosamente elaborado.

a) En las *fiestas de la naturaleza* se mantiene conscientemente la relación de la vida humana con sus bases naturales, con el desarrollo, la germinación, el crecimiento y la madurez de la vida vegetal y animal. Cuando con ocasión de la Pascua se presentan los primogénitos, cuando por la fiesta de las *maṣṣōt* [107] la comida piadosa del primer grano, en la que se evitaba cuidadosamente cualquier mezcla de la cosecha anterior [108], y la consagración de la primera gavilla [109] recordaban el remozamiento de la base de la existencia, cuando durante la fiesta de las Semanas [110], después de concluirse la recolección del trigo, se daban al Señor de la cosecha las gracias debidas y se celebraba su generosa presencia mediante la ofrenda del pan de las primicias [111], sacrificios y banquetes piadosos [112], cuando durante la fiesta de la recolección [113] la alegría alcanzaba su punto culminante se levantaban las cabañas festivas [114], se apartaban los

[106] 1 Sm 20, 6; Ex 12, 3s.21.
[107] *ḥag ḥāmmaṣṣōt*: Ex 23, 15.
[108] Así hay que explicar la prohibición del uso de toda levadura: Ex 12, 15.18s; 13, 6s; 23, 15; 34, 18; Dt 16, 3s; Lv 23, 6.
[109] Lv 23, 10s.
[110] *ḥag šabu'ōt* o *ḥag bikkūrē qᵉṣīr ḥiṭṭīm*: Ex 34, 22.
[111] Lv 23, 17.
[112] Dt 16, 9ss.
[113] *ḥag hā'āsīp* "Fiesta de la recolección", Ex 23, 16; 34, 22. J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A. D. 70,* 1963.
[114] Neh 8, 15ss; Lv 23, 39ss.

diezmos[115], se celebraban las vigilias solemnes[116] y se presentaban las ofrendas votivas del año, la vida campesina recibía su consagración como lugar de las bendiciones divinas en el que, por los dones de la naturaleza, el dueño divino del país daba a gustar su poder y su riqueza.

Pero esta relación, que no hay que minusvalorar, de la vida natural con la divina podía, por influjo de la religión de Baal, llegar a confundir fácilmente ambas esferas, a ver a Dios mismo en los acontecimientos de la naturaleza e incluso a identificarlo con ellos. Aquí encuentran su raíz los usos orgiásticos de los cultos agrícolas acentuados por la creencia mágica antigua de que mediante la imitación de los fenómenos naturales del nacimiento de la luz y del agua e incluso del ἱερός γάμος se podía añadir nueva vitalidad a las fuerzas misteriosas de la vida. El culto a Yahvé se diferencia fundamentalmente de toda religión naturalista porque rechaza por principio esos usos que intentan introducirse en Israel y lucha tenazmente por mantenerlos lejos; fue una empresa constante de sus jefes espirituales. Siempre consideró la vida de la naturaleza sometida al Dios soberano que se había revelado en la historia del pueblo: una prueba de ello podría ser también la ausencia de toda manifestación de luto festivo por la muerte de la vegetación, lo que en el culto sirio-babilonio de Adonis-Tammuz tuvo un importante papel; cuando aparece algo de este tipo[117], es claro que se trata de una importación extranjera bajo el nombre del dios pagano[118].

Pero el carácter único del culto a Yahvé no sólo se demuestra en su actitud defensiva, sino también en la introducción de aspectos nuevos dentro del ciclo de las fiestas de la naturaleza: las antiguas fiestas agrícolas se vieron sometidas a nuevas motivaciones, cuyo contenido estaba tomado de la revelación histórica del Dios de la alianza. Esto se llevó a cabo bien mezclando esas fiestas con otras celebraciones yahvistas cercanas o bien relacionándolas de modo más externo con recuerdos históricos[119]. Así, a la

[115] Dt 14, 22ss; 26, 12ss; Am 4, 4.

[116] Documentadas sobre todo en el judaísmo tardío, cf. *Sukka*. 5, 4 en el *Seder Mo'ed* de la *Mišna*. A un uso antiguo hace referencia Is 30, 29.

[117] Ez 8, 14s; cf. Is 17, 10s.

[118] El admitir un rito de lamentación de ese tipo como elemento original de la fiesta de la pascua (cf. T. H. Caster, *Passover, its History and Traditions*, 1949) no encuentra fundamento alguno en toda la tradición veterotestamentaria y sólo puede deberse a una reconstrucción por analogía con usos de naciones extranjeras.

[119] Es discutible si la fijación de estas fiestas de recolección en un determinado día del mes por el Código sacerdotal debe considerarse como un intento de disociarlas de su base naturalista. Dadas las grandes diferencias climáticas entre las regiones palestinas, ya mucho antes era inevitable la fijación de una fecha media para la celebración de las fiestas en los santuarios regionales.

fiesta de la Pascua se asimiló la originariamente independiente de los *maṣṣōt* y, mediante el mismo motivo de la salida de Egipto, la relacionó a ambas con la misma base de una acción salvadora del Dios nacional. Esta mezcla parece haberse consumado ya en los calendarios de que disponemos, en los que el conjunto de toda la fiesta recibe en el reino norte de Israel, más campesino, el nombre de *ḥag hāmmaṣṣōt*[120] y en el de Judá, poblado sobre todo por ganaderos, el de *ḥag happesaḥ*[121]. Ahora bien, la noticia primera que Dt y P nos dan sobre la asimilación de la fiesta de los *maṣṣōt* con la de la Pascua[122] demuestra que durante largo tiempo ambas fiestas convivieron una junto a la otra, durante el cual en esta o aquella parte del país tuvo preponderancia una u otra celebración.

Al igual que los panes ázimos se convirtieron en recordatorio de la huida de Egipto, la fiesta de la recolección recibió su motivo histórico de su conexión con *la de las chozas o de los tabernáculos*[123]. Efectivamente, la última difícilmente puede considerarse como una antigua costumbre propia del período de recolección, la de morar en tiendas durante esas fechas[124]; hay que interpretarla, más bien, como una costumbre que los nómadas conservan instalados ya en un país civilizado[125], con lo que el habitar en tiendas podía ponerse en más estrecha relación con el Dios de la tienda sagrada[126]. Con toda probabilidad esta fiesta de las chozas es el trasunto de una antigua fiesta de año nuevo[127], en la que se celebraba la

[120] Ex 23, 15; cf. 13, 3ss; 34, 18; Ex 23, 18; 34, 25 parecen demostrar que las costumbres de la pascua van también incluidas aquí.

[121] Dt 16, 1s.5s; Ex 34, 25.

[122] Dt 16, 3s.8; Lv 35, 5ss; Nm 28, 16ss; Ex 12, 15ss. A partir de ahí cabe preguntarse si Ex 34, 18 no deberá su existencia a una elaboración posterior.

[123] *ḥag hassukkōt*: Dt 16, 13; Lv 23, 34.40ss; cf. Neh 8, 15ss.

[124] La fiesta de recolección cananea, *hillūlīm*. Jue 9, 27, presenta otros usos: la bebida en el templo junto con banquetes sacrificiales.

[125] Lo mismo puede verse en la fiesta del *nebi Rubīn*, junto al riachuelo del mismo nombre al norte de Haifa, donde cada año, al lado de un santuario que en otras épocas suele estar solitario, se construye para pocas semanas una enorme ciudad de tiendas; igualmente sucede en la fiesta de *nebi Musa* en el desierto judío y en la fiesta cristiana en honor de María junto al sepulcro de la Virgen en el valle de Cedrón.

[126] Cf. P. Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes*, 1912, pp. 20ss; con nuevos argumentos H. J. Kraus ha cimentado esta tesis y puesto de manifiesto su importancia para la historia del culto israelita (*Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, 1954, pp. 25ss). Por el momento no nos convence la contradicción de que habla E. Kutsch (*Das Herbstfest in Israel*, Tesis Doctoral, Maguncia, 1955; *Feste und Feiern II. In Israel*, RGG[6], II, 916).

[127] Cf. P. Volz, *op. cit.*; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II, 1922; H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves*, 1927; J. M. Th. Böhl, *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israel*, 1927; W. Caspari, *Der Herr ist König* (*Christentum und Wissenschaft*, 1928, pp. 23ss).

presencia de Yahvé entre su pueblo y la bendición que de él se esperaba para el año que nacía. Las ceremonias —documentadas más tardíamente pero ciertamente originarias de las luminarias nocturnas y de la aspersión solemne del agua— sugieren antiguos ritos de fecundidad tendentes a asegurar la implorada renovación de las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, el centro de la ley lo ocupa la idea del camino por el desierto que tiene su punto culminante en la conclusión de la alianza sinaítica. La historia de las formas ha demostrado, al hacer el análisis de la perícopa del Sinaí de Ex 19-24, de la alianza de Josué de Jos 24 y del Deuteronomio, que el motivo subyacente en todos ellos es el esquema de una fiesta de renovación de la alianza. Su celebración comprendía, como partes fijas, una exposición histórica de los acontecimientos del Sinaí, una recitación de la ley, el anuncio de bendiciones y la conclusión de la alianza. La finalidad era renovar la base vital de la confederación de las doce tribus israelitas mediante la actualización cultual y regular de sus orígenes[128]. Está claro que esta fiesta periódica (al principio, es probable que sólo cada siete años, cf. Dt 31, 9-13) era la celebración central del culto de la anfictionía israelita: mantenía viva la conciencia de que la alianza hallaba su base en la historia y que comportaba un orden de vida nuevo, frente a todo intento de disolver la alianza en una idea mítica atemporal. Después de una larga convivencia simultánea de las dos fiestas, muy próximas en sus fechas, la fiesta de la recolección, de origen cananeo, fue asumida por la que nos ocupa, dando así lugar a la fiesta principal del año, llamada simplemente *hehāg*, como consecuencia, la fiesta de la naturaleza encontró una firme referencia a la historia de la salvación.

b) En la época monárquica la fiesta de los tabernáculos conoció un notable desarrollo: con la fiesta de *la entronización* del rey adquirió un carácter de celebración nueva e importante. Conjugando las noticias de 2 Sm 6, como *hieros logos* del santuario de Sión, con las de 1 Re 8 y Sal 132, el traslado del antiguo santuario de la anfictionía, el arca, a Jerusalén, realizado por David, dio ocasión a una fiesta real de las chozas; el motivo subyacente a esta fiesta lo formaban, en estrecha conexión, la elección de Jerusalén como ciudad santa y la designación del rey por Yahvé de entre la familia de David. Los actos principales de la celebración debieron de ser: la convocación solemne del pueblo, la procesión festiva cuya presidencia la formaban el rey con su séquito y el arca, la entrada en la ciudad de David, la ofrenda del sacrificio real en el santuario, la proclamación de la alianza con la familia de David y de la elección del monte sagrado de Jerusalén como morada divina y, finalmente, la impartición de la

[128] Cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934; G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 1938, y *Deuteronomiumstudien*, 1948. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 1954.

bendición de Yahvé por el rey[129]. Por esta fiesta, atribuida con toda razón a David, la monarquía se insertó en la tradición sagrada de la anfictionía yahvista y consiguió, en el centro de la experiencia cultual del pueblo de la alianza, hacerse proclamar anualmente como un don de la voluntad de Yahvé.

Sin duda, era éste también el momento *apropiado* para celebrar la entronización de cualquier nuevo rey de la dinastía davídica. La fiesta del nuevo año, en la que se festejaba con actos de culto solemnes de renovación de las bendiciones de Yahvé para el año que entraba, sirvió de marco oportuno para la inauguración del gobierno del nuevo rey y para la celebración anual de su entronización. Tal fue su sentido también en Babilonia. Tenemos buenas razones para suponer que con la adición de la fiesta de la entronización a la fiesta del año nuevo, de vieja raigambre israelita, se infiltraron también en Israel muchos elementos que esa misma fiesta tenía en los reinos paganos vecinos, transmitidos quizá por la tradición del reino cananeo local de Jerusalén. Los salmos reales, como Sal 2; 45; 72; 110, dejan entrever ciertos elementos del antiguo estilo cortesano oriental y de los mitos sobre el rey que sólo pudieron colarse en Israel procedentes de sus vecinos paganos; merecen especial relieve: la fórmula de adopción que declara al rey hijo de Dios (Sal 2, 7), la imagen de la ruptura del jarro de loza que parece referirse a usos egipcios (Sal 2, 9), el aplicar al rey el título de *'ᵉlōhīm* (Sal 45, 7), el atribuirle un reino universal (Sal 72, 8), el poseer un lugar de honor a la diestra de Dios sobre su mismo trono (Sal 110, 1)[130]. Este acercamiento de la fiesta del rey israelita a las celebraciones del mismo tipo arraigadas ya entre sus vecinos fue favorecido sin duda por la construcción del templo de Salomón conforme a cánones extranjeros, con toda su gama de usos y costumbres cada vez más pomposos. Con todo, ello no significa que toda la fundamentación mítico-cultual de la monarquía propia del mundo pagano circundante pasara tal cual a la institución israelita[131]; pero sí es verdad que el rey fue

[129] La reconstrucción de esta fiesta real de Sión se la debemos al agudo estudio de H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 1954. Desgraciadamente, su tesis tiene el lastre innecesario de una utilización injustificada, desde el punto de vista de la crítica literaria, de 2 Sm 7, en el sentido de que ya para la celebración primera de la fiesta de David se apela a la proclamación de una alianza divina con la dinastía davídica. En realidad, esta forma de legitimación de David por medio de una renovación cultual no es la única, sino que cuenta con dos antiguos paralelos en 2 Sm 24, a los que además hay que añadir las profecías citadas en 1 Sm 25, 30; 2 Sm 3, 18 y 5, 2. Sólo con la relación de los libros de Samuel consiguió un lugar preponderante la profecía de Natán y se convirtió en normativa para la época posterior.

[130] Para mayor detalle, consúltense los comentarios.

[131] Esta suposición, que ya Mowinckel defendió impresionado por la si-

asimilado a Dios de una forma hasta entonces desconocida en Israel y que con ello se vio expuesto a la tentación de valerse de su apoteosis cultual para ampliar sus poderes y desarmar la crítica del pueblo.

Todo esto no podía acontecer sin que menguara el contenido originario de la fiesta de las chozas. La entrada del rey en el santuario, considerada al principio como un simple preludio vistoso, pasó cada vez más a primer plano y fue oscureciendo los otros actos de la celebración, dedicados a la alianza sinaítica y a la proclamación de su ley, para encumbrar al máximo la persona del príncipe elegido por Dios. Naturalmente, el círculo sacerdotal, que siempre defendió la inserción permanente de la vida divina en el mundo terreno, facilitó ese énfasis en la santidad del rey por las celebraciones cultuales. Además, el santuario ganó magnificencia y autoridad, de forma que difícilmente se podía esperar del sacerdocio del templo de Sión una oposición a los nuevos usos. Está bien claro, y más tarde nos ocuparemos de ello, que el enjuiciamiento profético de estos hechos había de ser muy distinto.

¿Iba unida indisolublemente con esta fiesta de entronización real una celebración de la entronización *divina,* como la que desempeñaba un papel tan importante en los santuarios de los grandes imperios? Si se piensa que la procesión solemne de la fiesta real de Sión, al ir acompañada —como está bien demostrado— por el arca sagrada, trono del Dios invisible, representaba al mismo tiempo una entronización de Yahvé[132], entonces la pregunta tendría una respuesta afirmativa. Y mucho más, si se tiene en cuenta que las noticias de que disponemos sobre la fiesta babilónica del nuevo año y la egipcia de la entronización[133], con las que según muchos

militud existente en el material del Oriente antiguo y que después alcanzó una audiencia desmesurada por obra de los estudiosos ingleses y escandinavos (cf. la bibliografía de la p. 399, n. 109), está por encima de lo demostrable y no tiene en cuenta la clara subordinación que los citados elementos del mito del rey presentan con respecto a la concepción del rey como misionado por el Dios soberano de la alianza. En sus *Studien zu den Thronbegeistigungspsalmen* (VT VI, 1956, pp. 40ss), D. Michel ha demostrado que la aclamación *yhwh mālak,* por la que se demuestra la existencia en Israel de una fiesta de entronización análoga a la de Babilonia, no puede haberse utilizado para el momento de la entronización, sino que es un grito de los que ya son súbditos y tal vez también la forma de proclamar la dignidad real de Yahvé hacia afuera.

[132] Esto no se tiene suficientemente en cuenta en la crítica, por lo demás tan meritoria, de H. J. Kraus. Sin duda, en la procesión del arca se encuentra "un punto de apoyo para afirmar la existencia de una fiesta de la entronización de Yahvé" (*Gottesdienst in Israel,* p. 101).

[133] Cf. H. Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest,* 1926; K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen,* II: *Der dramatische Ramesseumpapyrus, ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs,* 1928. Además, Jean de Savignac, *Essai d'interpretation du Psaume CX à l'aide de la litérature égyptienne,* "Oudtest. Studien" XIX (1951), pp. 107ss.

coinciden también los usos cultuales subyacentes en los textos ugaríticos[134], parecen exigir una interpretación en ese sentido de los llamados salmos de entronización[135]. Pero esta tesis tiene muy poco en cuenta el estado de cosas que se deduce del mismo Antiguo Testamento y, por otra parte, exagera excesivamente la unidad que se pueda deducir de las noticias del antiguo Oriente[136], como para considerarla una respuesta decisiva a la cuestión.

En este sentido hay que prestar atención sobre todo a lo que se afirma en 2 Sm 6 y 1 Re 8 y a la presentación cultual de estos textos tal como se conserva todavía en Sal 132 y 24, 7-9. Según estos textos, la procesión de Yahvé hacia el trono durante la fiesta real de Sión no tiene como finalidad la entronización divina, sino la elección de Sión y la confirmación de su rey, siendo la entrada, el advenimiento de Dios a su pueblo, lo que aquí se representa y se vive como realidad cultual. Ahora bien, la renovación del señorío de Yahvé tenía su realidad cultual en las celebraciones centrales de la cercana fiesta de las chozas, antes mencionada, y no necesitaba por tanto de ninguna representación según el estilo de la mitología oriental antigua. La fuerte relación de ésta con la acción creadora del Dios-rey antes de la historia y con el misterio de la muerte y la resurrección era totalmente extraña a la mentalidad del Israel anterior al exilio.

Parece que se produjo un cambio cuando, al desmoronarse la monarquía, la fiesta real de Sión se vio privada de su contenido más importante; durante el exilio el reinado de Yahvé encontró su portavoz más elocuente en el Deuteroisaías. En la liberación y en la vuelta de Israel y en la salvación consiguiente de las naciones es donde vio el profeta el nuevo señorío del Dios de Israel, que, airado, se había ocultado hasta ahora a su pueblo; por eso, consciente del cambio ya inminente, animaba a que se entonara un canto nuevo (42, 10) que proclamara la buena nueva del Dios rey. Para ello se sirvió de algunas formas propias de la fiesta real babilónica de Marduk, que él adaptó en la línea de su propia esperanza escatológica: así, por ejemplo, adopta la imagen de la procesión triunfal de Dios sobre una vía procesional vivamente decorada y también el grito tradicional de la fiesta que ahora, cambiando a Marduk por Yahvé, suena así:

[134] En especial ha tratado de interpretar los textos en este sentido el trabajo de J. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* 1945.

[135] Se trata sobre todo de Sal 24, 6ss; 47; 93; 96; 99, que por primera vez S. Mowinckel relacionó con esta fiesta en su estudio fundamental *Das Thronbesteigungsfest Jahves* (*Psalmenstudien,* II, 1922). Una defensa de su tesis contra diversas objeciones se encuentra en su artículo *Zum israelitischen Neujahrsfest und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen,* 1952.

[136] Cf. H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions,* 1951. Id., *Kingship and the Gods,* 1948.

"Yahvé es rey" (52, 7-10). Las exageradas esperanzas de salvación que por esta predicación se adueñan de la comunidad posexílica exigían, por su parte, una expresión cultual: durante la fiesta principal de Yahvé, Dios fue saludado como rey que volvía triunfalmente a Sión y su señorío universal fue representado como una realidad ya presente en la celebración cultual. Los llamados salmos de entronización (47; 93; 96s; 99) pueden interpretarse como textos litúrgicos que acompañaban esta celebración. Por ellos la entronización del rey celestial sustituyó a la del rey terreno, operando un cambio decisivo en la fiesta. Una señal *externa* de este cambio está en el traslado de la fiesta al día primero del séptimo mes, *tisri*. Con el paso al calendario babilónico, en el que la celebración del año nuevo coincide con el comienzo de la primavera, se seguirá manteniendo esta misma fecha para la fiesta religiosa del año nuevo que adquirirá un redoblado esplendor por ser a la vez la fiesta de la entronización de Yahvé[137]. El cambio *interno* de la fiesta está simbolizado en los atributos cósmicos que se dan al Dios-rey: creador, juez y consumador del universo; a partir de ahora, éstos tuvieron su propio lugar en el culto e hicieron arraigar en la comunidad el universalismo profético, sin que por ello se viera amenazada en ningún momento la referencia histórica de tales expresiones. Así, pues, a pesar de la similitud con la correspondiente fiesta babilónica, la nueva fiesta de la entronización siguió siendo una celebración con carácter propio, que no da pie a una fácil mitificación de su contenido.

No sabemos durante cuánto tiempo mantuvo la fiesta esa forma. Es posible que la promulgación de la ley por Esdras, en el 444, transformara su carácter en el sentido de una glorificación de la ley y una represión de la esperanza escatológica, lo cual concordaría con la victoria de la interpretación sacerdotal de la alianza de Yahvé dentro de la comunidad judía[138]. Parece también que la alegría que en otro tiempo rodeaba a la fiesta se vio convertida en un marcado sentimiento penitencial[139] y que pasó a ser una preparación para el gran día de la reconciliación, mientras que el núcleo de la antigua fiesta de las chozas, que volvió a celebrarse como antes a mediados de mes, mantuvo el espíritu de júbilo y entusiasmo propio de una celebración de la renovación de la alianza.

La fiesta de las semanas fue puesta en relación con la historia del pueblo mucho más tarde que el resto de las fiestas agrícolas, más o menos a partir del año 100 d. de C., en que pasó a ser una fiesta conmemorativa de la entrega de la ley en el Sinaí.

[137] Coincidiendo con J. H. Kraus (*Gottesdienst in Israel*, p. 102), en relación con Neh 8, 8 y con la tradición de la Misna, en contra de N. H. Snaith (*The Jewish New Year Festival, its Origins und Development*, 1947, p. 260).

[138] Cf. J. H. Kraus, *op. cit.*, p. 108.

[139] Cf. N. H. Snaith, *op. cit.*, p. 205.

Si es verdad que, al relacionar la vida natural con la historia, las fiestas agrícolas recibieron un nuevo contenido, no lo es menos que, al insertarse dentro de la fe en Yahvé, la asociación primitiva de algunas fiestas con creencias en espíritus y potencias ultramundanas recibió un nuevo significado por el hecho de su incorporación a la religión de Yahvé. Esto influiría de manera decisiva para que tales creencias perdieran toda relevancia en la posterior evolución histórica de estas fiestas. Especial aplicación tendrá, por lo que se refiere a la fiesta de la *Pascua*[140], la única fiesta mayor que se menciona en las sagas del éxodo. El uso de la sangre, que le es característico; su estrecha relación con la luna llena de la primavera; el cordero, empleado como víctima; su carácter de celebración familiar que siempre conservó frente a las grandes fiestas del templo[141], todo hace probable que en ella esté latiendo un uso de los hebreos nómadas anteriores a Moisés, en el que se trataría principalmente de conseguir la expiación y la protección frente a los malos espíritus, unidas probablemente desde muy pronto a la ofrenda de las primicias del campo[142]. La incorporación de la fiesta a la religión yahvista debió de realizarse ya en época de Moisés; fue entonces cuando su nombre, cuya significación primera es difícil determinar[143], se puso en relación con el paso silencioso de Yahvé cuando las plagas de Egipto[144]. De esta forma, la fiesta se convirtió en una proclamación eficaz de la gracia salvadora del Dios de la alianza, enseñando a venerar con alegría reverente la acción liberadora de Yahvé y también su terrible juicio[145].

c) Al igual que la primavera en la Pascua, también el otoño, con el que antiguamente comenzaba el año, tuvo su fiesta penitencial en el

[140] *ḥag happesaḥ*. Ex 34, 25.

[141] El intento de la ley deuteronomista de convertir la fiesta de la Pascua en una fiesta del templo pública (Dt 16, 1s.5ss, cf. 2 Re 23, 21ss) no logró imponerse, y también P mantiene el uso antiguo (Ex 12, 3-14). Sin embargo, en la época posexílica fue corriente matar el cordero pascual en el patio del templo (2 Cr 30, 17; 35, 5ss.11).

[142] Cf. la enumeración de usos semejantes entre otros pueblos en P. Volz, *Die bibl. Altertümer*, p. 102.

[143] *psḥ* es aplicado unas veces al "paso" de la luna llena por el cenit de su órbita y otras a una danza cultual "a la pata coja".

[144] Ex 12, 21-27 J; Ex 12, 1.3-14 P.

[145] Si está en lo justo Elhorst (*Die deuteronomischen Jahresfeste*, ZAW, 1924, pp. 136ss) con su tesis de que originariamente en el Deuteronomio se mencionaba la Pascua como la única fiesta del año, se demuestra el alto valor religioso que esta fiesta alcanzó para la reforma puritana. Cf. además H. Guthe, *Das Passahfest nach Dtn.* 16, en *Baudissin-Festschrift*, 1918, pp. 217ss, y *Zum Passah der jüdischen Religionsgemeinde*, en *Theolog. Studien und Kritiken*, 1925. pp. 144ss; N. M. Nicolsky, *Pascha im Kult des jerusalemischen Tempels*, ZAW, 1927, pp. 171ss, 241ss.

gran día de la expiación[146]. Según resulta del análisis de la ley sobre la fiesta[147], están aquí mezclados dos rituales diferentes: un antiguo ritual de expiación en la tienda, cuyo centro lo ocupaba la ceremonia del macho cabrío para Azazel mediante la cual se borraban los pecados rituales de la comunidad cultual[148], y una acción expiatoria junto al arca y el altar con varias aspersiones de sangre[149]. Ambas provienen de época muy antigua y coinciden en que describen una ceremonia pura y simplemente sacerdotal, razón suficiente para que las ordenaciones más antiguas las pasen por alto[150]. El Código sacerdotal, conforme a la unificación que operó de las tradiciones de la tienda y del arca, combinó también estos dos elementos antiguos, añadiendo además un ritual del incienso[151], y a toda esta acción expiatoria, tan ricamente articulada, le dio una significación especial al exigir la participación activa de la comunidad[152]: así el día de la Expiación se convirtió en un gran día penitencial y en medio de expresión de la necesidad de penitencia de todo el pueblo. Es una culminación impresionante de la idea de expiación que domina toda la ley de los sacrificios[153]. La pérdida del aislamiento en que había caído el día de la Expiación como ceremonia sacerdotal traduce precisamente un rasgo fundamental de toda la ordenación de las fiestas veterotestamentarias: en ella hay poco de ese interés que muestran la mayoría de las religiones por los ritos mistéricos, a través de los cuales pretenden ofrecer un sistema de salvación esotérico, vedado a la gran masa, rodeando el empeño central de la religión de un misterio impenetrable; máxime, si se tiene en cuenta

[146] Lv 16 *yōm hakkipurīm* Lv 23, 27; 25, 9.

[147] Cf. Landersdorfer, *Studien zum bibl. Versöhnungstag*, 1924; L. Löhr, *Das Ritual von Lev. 16*, 1925; G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934, pp. 85ss; R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, 1954, pp. 59ss.

[148] Según Löhr, contenida en Lv 16, 2-10.21.23.24.26.

[149] En Lv 16, 11b.14a.15a.16.17a.18.19.

[150] La fecha del día décimo del séptimo mes, o sea, cinco días antes del antiguo comienzo del año con la luna llena de otoño con la que comenzaba el año en un principio (Lv 16, 29; 23, 27ss), coincide con los cinco "epagomenos" que, según las cuentas de los meses lunares, hay que incluir en el año solar. El traslado del día de año nuevo al primero del séptimo mes (Lv 23, 24ss; Nm 29, 1ss; Ez 45, 18-20) va unido naturalmente a la sustitución de la antigua fiesta del año nuevo por la fiesta de otoño (cf. Benzinger, *Arch.*, p. 386, n. 4).

[151] Lv 16, 12s.

[152] Lv 16, 29ss.

[153] Es difícil decir si esto es anterior al exilio o se debe a las adiciones posexílicas al código sacerdotal, ya que el argumento usualmente aducido en pro de un origen posterior a Esdras, el silencio de Neh 9, 1ss sobre un día de reconciliación en la época comprendida entre el 1 y el 15 de Tisri, no tiene fuerza probativa; cf. G. Hölscher, *Geschichte der isr.-jüd. Religion*, p. 146.5; E. König, *op. cit.*, p. 267.

que en el Antiguo Testamento incluso acciones aptas para ese carácter mistérico fueron incluidas con toda intención en la actividad cultual de la comunidad entera y expuestas, por tanto, a la plena luz de la participación pública. Con esta tendencia a lo público coincide el que en ningún momento se advierta una restricción de la acción cultual por razón de edad o de grupo: la comunidad yahvista comprende a la familia con todos sus miembros, ni la edad ni el sexo constituyen privilegio; también la mujer está obligada a tomar parte en el culto[154] y es responsable, igual que el varón, de la pureza del mismo[155]. Sólo el desarrollo de la observancia más estricta en el judaísmo tardío ocasionaría un desplazamiento parcial de la mujer[156].

d) Donde con más claridad se expresan las tendencias de la religión yahvista en materia de culto es en el día de Yahvé por excelencia, en el *sábado*[157]. Su carácter peculiar aparece en toda su grandeza si se lo com-

[154] En la Pascua, Ex 12, 3s; en el sábado, 2 Re 4, 22ss; Ex 20, 9s; 34, 21; en la fiesta de otoño, 1 Sm 1, 3ss; Dt 16, 14; y en otras ocasiones, Dt 14, 26; 15, 20; 16, 11.

[155] Dt 13, 7; 17, 2.5; 29, 17; Lv 20, 27; 2 Cr 15, 13; Jos 8, 35; Neh 8, 2s. Cf. además M. Löhr, *Die Stellung des Weibes zu Jahvereligion und Kult*, 1908, pp. 42ss.

[156] Si ella no puede realizar ninguna acción sacrificial, parece tratarse de un uso antiguo que tiene muy en cuenta el puesto del *pater familias* y la frecuente impureza cultual de la mujer. Igualmente, el papel preponderante de los varones en la comunidad de culto (Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16) hay que ponerlo en relación con su papel de cabezas de familia, como representantes natos de su casa. Todavía en época judía la mujer era conocida en el servicio al santuario y como cantora (Ex 38, 8; 1 Sm 2, 22; Neh 7, 67; Esd 2, 65; cf. Ex 15, 20). Cf. además M. Löhr, *op. cit.*, pp. 49ss.

[157] De todos modos se ha discutido que sea de los más antiguos preceptos del culto yahvista, en parte porque se considera que un día de descanso sólo es posible en condiciones de vida agrícola (así Stade, *Bibl. Theologie*, p. 177, y otros), o bien porque se cree poder reconocer en él un día lunar primitivo (así, sobre todo, Meinhold, *Sabbath und Woche im AT*, 1905; *Die Entstehung des Sabbaths*, ZAW, 1909, pp. 81ss), o también porque la existencia en Babilonia de un día lunar llamado *sapattu* o *sabattu* inclina a pensar que sólo después de la conquista de la Tierra pudieron los israelitas conocerlo a través de los cananeos (así Frd. Delitzsch, *Babel und Bibel*, 1905[5], p. 65; *Die grosse Täuschung* I, 1920, pp. 99s; Eissfeldt, *Feste und Feiern in Israel*, RGG[2] II, p. 553). En contra se ha objetado, con razón, que también en la vida de los nómadas y de los pastores trashumantes existen quehaceres que se pueden dejar para otro día (cf. F. Buhl, *Gottesdienstliche Zeiten im AT*, HRE[3] VII, p. 23; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. I, [6]1923, pp. 446s), aparte de que realmente en Israel nunca existió un pasado nómada puro. La interpretación del sábado como día de luna llena choca con dificultades insuperables, ya que no logra explicar satisfactoriamente ni el caso de ser día del plenilunio a ser el día sóptimo ni tampoco los antiguos testimonios sobre la especial importancia del día séptimo (cf. especialmente, K. Budde, *Sabbath und*

para con los días lunares babilónicos, considerados como días de infortunio: en primer lugar, aunque sea probable su relación originaria con el curso de la luna, llegó a independizarse totalmente de las fases de este astro. En efecto, la semana de siete días por él determinada recorre regularmente todo el año sin tener en cuenta el mes lunar. Consiguientemente, desde el principio, su carácter está libre de la elección de días propia del paganismo y tan relacionada con la religión astral: ha desaparecido todo fundamento para distinguir entre días santos y días de infortunio, cosa que tanta cabida tiene en las fiestas paganas[158]. Esto alcanza su expresión máxima cuando el sábado es considerado como voluntad del Dios creador en el momento de acabar su obra[159]. Además, la dedicación de este día a Yahvé estuvo desde siempre unida al descanso total[160]. Si el descanso

Woche, "Christl. Welt" 43 (1929), pp. 202ss, 265ss; y también ZAW 1930, pp. 121ss, 138ss). Y su probable parentesco con el *šapattu* babilónico no está explicado de ningún modo, pues, aparte de la común relación con el curso de la luna, que en el día séptimo israelita es mucho menor que en el *šapattu* babilónico, de una comparación más detenida resultan diferencias fundamentales: en primer lugar, no es seguro que todos los días lunares llevaran el nombre de *šapattu*, el cual sólo está documentado para el día 15 de cada mes. Además, los días de fiesta lunar en determinadas fechas del mes (se mencionan los días 1, 7, 15 y 28 del mes) son algo totalmente distinto del sábado israelita, último día de una semana de siete días que persiste todo el año de forma ininterrumpida sin prestar atención al comienzo del mes. Finalmente, los días séptimos del mes babilónico, el 7, el 14, el 19, el 21 y el 28, tienen el carácter de *dies nefastus* (en babilonio, *ûmu limnu*), en los que se debe tener un especial cuidado y, sobre todo, el rey ha de adoptar todo tipo de precauciones (por ejemplo, no subir al carro, no presentar ofrenda alguna, etc.); nada se dice de una suspensión general del trabajo. Sólo el día 15 se suspende en Babilonia el trabajo, pero es claro que la causa está en que en ese día se piensa que nadie puede tener suerte y que es posible aplacar la ira de los dioses, que debían andar de descanso (de ahí el nombre de *ûm nuh libbi*: "día del descanso del corazón"), con una especie de jornada penitencia o de oración; no es, pues, una fiesta jubilosa. Si, por tanto, el nombre del sábado puede que no sea israelita, la realidad que representa sólo ha existido en Israel. Cf. Traducciones de los preceptos babilónicos en torno a los días séptimos en Zimmern, KAT[3], 593; Hehn, *Siebenzahl und Sabbat*, p. 106; Frd. Delitzsch, *Bibel und Babel*[5], p. 64; AOT[2], p. 329; B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer*, 1915, p. 120.

[158] Piénsese en el importante papel que desempeña el día nefasto en la literatura babilónica *omen*, en la fijación de la fiesta agrícola griega en el último día de la luna creciente y de la romana antigua, a ser posible, en un día impar del mes.

[159] Ex 20, 11; Gn 2, 2s.

[160] Cf. ya Am 8, 4s; 2 Re 4, 23; Ex 23, 12; 34, 21; 34, 21; es lógico que, a partir del exilio, el sábado ganara en importancia como signo distintivo del judío piadoso en medio de un ambiente; y eso no se puede emplear como argumento en contra de su existencia anterior (cf. Is 56, 2ss; Ez 20, 12ss; Neh 13, 15ss).

sagrado del séptimo día recuerda expresamente a Dios como soberano del tiempo, cuyo seguimiento no puede ser impedido por ningún tipo de trabajo, por muy urgente que sea[161], el carácter alegre de este día de descanso recuerda al mismo tiempo al Señor bondadoso que no impone a sus seguidores yugos pesados. Aunque quizás en un principio no ocupara el primer plano, este aspecto del sábado siempre fue vivido con intensidad[162]; no era para menos: al encontrar su fundamento en el descanso divino después de la creación, este día aparecía como una fuente de bendiciones universales; ello explica los altos sentimientos con que el israelita piadoso se entrega al goce del día de descanso. Sólo la progresiva conversión de la religión veterotestamentaria en una religión de observancia estricta, en el judaísmo posterior, convirtió el descanso del sábado en una carga insoportable.

4. *Las acciones sagradas*

a) Ritos de consagración y purificación.

Existe en los ritos religiosos una amplia zona de contactos entre la religión de Israel y las demás religiones antiguas, como resulta fácil comprobar. El número inmenso de prescripciones contenidas en el Antiguo Testamento sobre lo puro y lo impuro y sobre ritos para recuperar la pureza perdida o para alcanzar una especial santidad encuentran en la historia de las religiones un considerable material de comparación, que ha sido utilizado con éxito para situar los orígenes últimos de tales usos en las creencias tabuísticas primitivas[163]. Pero es necesario recordar al respecto el dicho antiguo: cuando son dos los que hacen la misma cosa, ésta no es ya la misma. Debe ser tarea de la ciencia comparada de las religiones ver qué es lo que la fe yahvista hizo del material que recibió.

α) Ciertamente, pueden citarse algunos preceptos en los que la fe yahvista no introdujo ningún cambio o reinterpretación notable: es el

[161] Cf. cómo se inculca el día de descanso precisamente para las fechas de más labor del año, Ex 34, 21; según Is 1, 13, la visita al templo en ese día era un ejercicio tan usual como la consulta a un hombre de Dios, 2 Re 4, 23. Esta profunda incidencia del descanso sabático en la vida diaria hace comprensible que este día aparezca en la ley fundamental del Decálogo.

[162] Lo acentúa sobre todo el Deuteronomio (5, 12ss; cf. Ex 23, 12); pero ya Oseas (2, 13) habla del júbilo sabático, al igual que más tarde Is 58, 13. Sobre el significado del sábado para la mentalidad israelita, cf. E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, 1956 ("Theolog. Studien", ed. K. Barth, núm. 46).

[163] Cf. especialmente J. Döller, *Reinheits- und Speisegesetze des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1917.

caso, sobre todo, de los ritos de fecundidad debidos a una antigua fe en el "poder", como la prohibición de cocer al cabrito en la leche de la madre, etc.[164]. Pero en la inmenesa mayoría de tales usos no se puede negar un sentido específico, a saber, el de utilizarlos como armas del culto exclusivo de Yahvé frente a toda creencia en poderes y espíritus. Todo lo que está en relación con divinidades extranjeras o con su culto es condenado por su impureza y excluido del culto a Yahvé. Y como esa prohibición se hace bajo el peso de la antigua creencia en tabúes, su efecto es mucho más marcado y más difícil de traspasar. Por eso, país y comida extranjeros son impuros[165]; muchos animales son excluidos de la lista de los que sirven para alimento porque desempeñan algún papel en un culto extranjero o en acciones mágicas: así, por ejemplo, el cerdo, animal doméstico y sacrificial del antiguo Canaán; los ratones, las serpientes y las liebres, considerados por la magia portadores de poderes demoníacos[166]. Palestra apropiada para la fe mágica y la fe en espíritus son los fenómenos de la vida sexual y los usos relacionados con la muerte; es comprensible, por tanto, la rigidez de la religión yahvista en estos terrenos[167]. La estrecha relación especialmente de las divinidades cananeas con la procreación y el nacimiento y de las divinidades egipcias con el culto a los muertos pudo contribuir a la rigidez de tales preceptos. Las mismas razones debieron de actuar en la prohibición de la mutilación y del tatuaje[168]. La expresa prohibición de alimentarse con sangre[169] no se puede explicar solamente por la creencia de que con la sangre se recibía una vida extraña, ya que en otras partes esa misma creencia dio pie precisamente a que la sangre se comiera, sino que va unida al rechazo de costumbres paganas que reconocían en la bebida de la sangre un elemento del culto a un animal o un medio para excitar la adivinación extática o para conseguir una unión orgiástica con la divinidad[170].

[164] Ex 34, 26; 23, 19; Dt 14, 21. La idea de fondo es impedir que la vida de la madre y la de la cría se mezclen, porque con ello se estorbaría la influencia bienhechora de la fuerza de vida. Semejantes concepciones sirven de telón de fondo a las prohibiciones de Lv 19, 19; 22. 28, y Dt 22, 6s.9-11. Cf. A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion,* 1927, p. 172. A. Bertholet (*Uber den Ursprung des Totemismus,* en *Festgabe für J. Kaften,* 1920, p. 12), da otra explicación a la prohibición de sembrar el campo con dos clases de semilla mezcladas: se trataría del rechazo de una costumbre supersticiosa por la que se pretendía interesar en el campo en cuestión a diferentes poderes demoníacos mediante la siembra de semillas distintas, para asegurarse su crecimiento; o sea, de vigorizar el "poder" por la concurrencia de potencias diferentes.

[165] Am 7, 17; Ez 4, 13; Os 9, 3.

[166] Cf. las listas de animales puros e impuros en Lv 11, 1ss; Dt 14, 3-21; cf. Gn 7, 2. En el caso de muchos animales la falta de noticias nos impide averiguar la razón de su prohibición. Con todo, es natural que la sistematización posterior de las listas contribuyera a una ampliación del ámbito de lo prohibido. Cf. al respecto R. de Vaux, *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient,* en *Eissfeldt-Festschrift,* 1958, pp. 250ss. Una visión de conjunto en *Les Sacrifices de l'Ancien Testament,* 1964. Sobre el papel que asnos, perros, culebras, ratones y escarabajos tienen en la fe y en la superstición babilónicas cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* 1905/12, vol. II, pp. 775ss.

[167] Lv 12; 15; 21, 1-5; Nm 19, 11ss; sobre la antigüedad de estos preceptos nos da idea 1 Sm 21, 5; 20, 26. Por el AT no se puede demostrar que la muerte, como castigo por el pecado, fuera considerada impurificante (así, por ejemplo, E. König, *Theolog.*, p. 272).

Con todo, sería falso considerar ésa como la única razón de los preceptos de pureza existentes en la fe yahvista. Así, por ejemplo, el efecto impurificador de la lepra[171] no puede explicarse tanto por no sé qué relación con un espíritu malo[172] cuanto por las terribles consecuencias de esta enfermedad temida como contagiosa, que excluye al paciente de la convivencia con los demás hombres y le hace aparecer como castigado por la ira divina[173]. Que el que así se veía separado de la comunidad de Yahvé había de ser considerado impuro, es muy natural. Tampoco debemos olvidar que es totalmente lógico el sentimiento de admiración hacia lo que es perfecto y normal y el rechazo de lo que es opuesto a ello. Al igual que no se admitía como víctima a un animal defectuoso, tampoco se consideraban vocacionados para el sacerdocio aquellos que tuvieran defectos físicos[174]. Igualmente, el asco hacia el aspecto y la forma de vida de algunos animales debió contribuir más de una vez a que se les declarara impuros.

A las diferentes ocasiones para caer en la impureza responden los numerosos medios de purificación a que hace referencia la ley. Para la purificación más simple basta el lavado con agua pura[175]; para los casos más complicados hay medios especiales, bajo la supervisión del sacerdote[176]; entre éstos aparece también la unción con aceite[177].

β) Todas estas múltiples ideas sobre la pureza y los ritos de purificación, por su referencia común a Yahvé y a la formación de un pueblo

[168] Dt 23, 2; 14, 1; Lv 19, 27s; 21, 5; cf. Dt 22, 5.

[169] Gn 9, 4; 1 Sm 14, 32ss; Lv 19, 26.

[170] Cf. Chantepie[4] I, pp. 37.54; II, p. 514 y el despedazamiento y la deglución de animales vivos en usos cultuales locales del Islam; véase K. Budde, *Die altisrealitische Religion,* [3]1912, p. 136, n. 26, y W. R. Smith, *Die Religion des Semiten,* 1899[3], p. 262.

[171] Lv 13s.

[172] Así Benzinger, *Archäologie*[3], p. 397.

[173] De ahí la aplicación del término *nega'*, "golpe", a la lepra: cf. entre otros, Lv 13, 2s.

[174] Lv 21, 17ss.

[175] Lv 11, 24s.28.32.40; 15, 5ss. 16-18.21s.

[176] Lv 14, 4.49; Nm 19, 6.

[177] Lv 14, 17s.

santo, reciben en Israel una significación ideal más profunda que en otros sitios donde, sin conexión alguna entre sí, se ponen en relación con ésta o con aquella divinidad o donde están totalmente sometidas a una fe en fuerzas demoníacas. El fuerte predominio de la voluntad exigente de Dios se encarga de que se vayan desvaneciendo los viejos motivos de un alejamiento puramente mecánico de la impureza material y de que pase a ocupar el primer plano la consecución de una forma de vida agradable a Dios con los medios que el mismo Dios dispensa. Así, pues, lo que en todas las religiones se reconoce como el efecto más meritorio de los preceptos en torno a los tabúes, su influencia en la formación de la idea de una norma absoluta[178], se consigue en Israel en un plano superior: la norma consiste en la idea de Yahvé que lo domina todo y tiene como meta instaurar una relación personal con Dios[179]; en las demás religiones, en cambio, dada la falta de uniformidad, la contingencia de unas relaciones basadas en tabúes y la ausencia de una idea directriz única, ese desarrollo se ve constantemente amenazado.

Por eso, ni siquiera la racionalización creciente de la vida al evolucionar la cultura pudo desenraizar o debilitar el carácter de obligatoriedad de tales preceptos en Israel; sólo ocasionó un cambio en su sentido originario. Codo a codo con la sistematización intentada aquí y allá[180], que sustituye los viejos motivos, caídos sin duda en el olvido, por una división según signos racionales de diferenciación, se consigue la estrecha intrincación de la pureza levítica con la acción moral, mediante la cual alcanza la comunidad el estado querido por Dios. Como consecuencia, tanto en la ley deuteronómica como en la sacerdotal[181], la pureza ritual aparece muchas veces como símbolo y expresión externa de la perfección moral. Así se ve con especial claridad en el uso de la palabra *qādōš*: la diferencia entre lo sagrado y lo profano adquiere una nítida clarificación, ya que en lo sagrado lo decisivo es su aspecto positivo, la pertenencia a Dios, mientras que la separación de lo profano no es más que una consecuencia secundaria[182]; pero además la santidad deja de ser sólo una relación para

[178] Cf., sobre todo W. Hauer, *Die Religionen,* I, 1923, pp. 151ss.

[179] Esta meta encuentra también expresión en la vinculación de las ceremonias de purificación con sacrificios particulares: así, para la purificación del leproso hay un sacrificio penitencial, otro expiatorio y un holocausto (Lv 14, 10ss); para la purificación del nazireo, un sacrificio penitencial y otro expiatorio (Nm 6, 9ss); para la purificación de la parturienta, un sacrificio expiatorio y un holocausto (Lv 12, 6ss).

[180] Por ejemplo, Dt 14, 3-21; Lv 11, 1-23.

[181] Sobre todo, en el llamado código de santidad (Lv 17-26). Del Dt cf., por ejemplo, 21, 6, donde el lavado de manos se convierte en un símbolo.

[182] Nm 16, 5: "Mañana hará saber el Señor quién le pertenece, quién (por tanto) es santo". Los sacerdotes son llamados aquí santos, porque mantienen con Dios una relación de especial cercanía.

convertirse en un estado, en una calidad personal: quien pertenece a Dios ha de poseer una índole especial, que comprende al mismo tiempo la pureza externa e interna, la ritual y la moral, como corresponde a la naturaleza del Dios santo[183].

En este sentido, la organización de la teocracia que se contiene en la última parte del libro de Ezequiel contará como condición previa con un pueblo convertido por Yahvé y recibido por él en una nueva alianza; y algunos escritores de los salmos podrán utilizar expresiones rituales en un sentido puramente figurado, como símbolos de fenómenos internos[184]. Esta estrecha unidad entre lo externo y lo interno, por la que el rito se convierte en testimonio de la renuncia interior a toda acción contraria a Dios, hace del ceremonial una forma de que el pueblo viva en la santidad y así se manifieste. Su desarrollo es inseparable de la naturaleza espiritual de la nación y se convierte en el manto protector que la capacita para su propia autoafirmación incluso en medio de un ambiente pagano después de la ruina del Estado y del pueblo.

γ) Este proceso aparece de forma especialmente manifiesta en el rito de *la circuncisión.* Este rito de pubertad extendido por toda la tierra, que hay que interpretar como un acto de consagración del joven por el que se garantiza la fecundidad del matrimonio[185], desde muy pronto fue trasladado en Israel a la infancia[186] y tuvo que ver probablemente con la

[183] Cf. Lv 19, 2: "Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo", y todo el código de la santidad de Lv 17-26.

[184] Sal 51, 9: el rociar con hisopo y el lavado sagrado; Sal 141, 2: la ofrenda de incienso y el sacrificio vespertino.

[185] En este punto son decisivas las designaciones análogas y las prácticas parecidas del momento en que se goza del primer fruto de los árboles frutales: los árboles han de permanecer durante tres años "incircuncisos", es decir, sin que se les recoja el fruto; al cuarto año los frutos se presentarán a Yahvé como ofrenda de acción de gracias, o sea, como si ya los árboles estuvieran circuncidados; y al quinto año se comienza a gozar de ellos (Lv 19, 23ss). Al igual que aquí hay que conseguir la fertilidad del campo de manos de su Dueño divino, el hombre que va a contraer matrimonio hace antes una ofrenda al Señor de la fertilidad humana en la circuncisión, cuya sangre tiene poder expiatorio. Sobre la extensión y el sentido de la costumbre, cf. A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei der Naturvölkern,* 1933.

[186] La narración pertinente de Ex 4, 24-26, pretende explicar el traslado de la circuncisión de la edad adulta a la niñez por medio de la acción de Séfora. Sin embargo, la desaparición de la costumbre de circuncidar al adulto puede provenir de época anterior; es posible que en el Israel mosaico lucharan por imponerse distintas costumbres. Aluden a la existencia premosaica de la circuncisión, Gn 34, 22ss y 17, 10ss, donde, además, la presencia de tal costumbre también entre los árabes, moabitas, edomitas y amonitas se explica por ser éstos otras tantos descendientes de Abrahán. Sobre Ex 4, 24ss, cf. J. Hehn, *Der "Blutsbräutigam"*, ZAW, 1932, pp. 1ss. H. Junker, *Der Blutbräutigam* (Alttest. Studien F. Nötscher gew.), 1950.

desaparición del sacrificio de niños[187]. En cualquier caso, desde un principio tuvo un significado religioso y fue entendido como una consagración a Yahvé, que testimoniaba la pertenencia al pueblo de Yahvé[188], sin que fuera, sin embargo, un acto de culto oficial. Su interpretación simbólica la encontramos en Judá en el siglo VII[189]. La legislación sacerdotal fue la encargada de convertirlo en un signo oficial de la alianza, siendo como era un acto de consagración privado[190], y de darle así una nueva significación dentro del sistema de la alianza. Como los términos de incircunciso y de impuro se fueron haciendo cada vez más idénticos[191], la circuncisión pasa a significar el abandono de la impureza y, al mismo tiempo, la entrada en la comunidad del pueblo de Dios con la obligación de guardar sus sagrados mandamientos. Así, este uso, al principio de poca importancia, se convirtió en símbolo del pueblo de Dios purificado, resumiendo en sí las convicciones fundamentales de la elección de Israel.

δ) En *la costumbre del anatema de guerra* nos encontramos con el caso contrario: un rito de consagración, al principio muy importante, que poco a poco llegaría a perder toda importancia. La destrucción del enemigo con su mujer y sus hijos, con sus ganados y posesiones es una costumbre, frecuente en otras partes[192], pasando después a ser también tradicional en Israel; no se la puede interpretar ni como sacrificio ni como oblación[193], sino que forma parte de las abstinencias que se impone el guerrero, por las cuales él muestra su agradecimiento a la divinidad presente en el campo de batalla haciendo un acto de renuncia. Al declarar o consagrar al enemigo como sagrado[194], éste se convertía en intocable para toda ambición humana y, consiguientemente, la renuncia era irrevocable. Es indudable que precisamente la forma rígida del anatema[195] debió de impedir bastante la declaración de guerra por codicia o avidez de botín, y mucho más desde el momento en que también el vencedor se podía ver afectado por el anatema, si se permitía sobrepasarse[196]. El mismo pueblo de Yahvé conoció este castigo[197].

La introducción de este uso guerrero en la religión de Yahvé fue posible gracias a la exigencia mosaica de una entrega incondicional a la causa de Dios. El hecho de que intervenga en la batalla la misma ira de Yahvé tiende a convertir en acto de culto la aniquilación del enemigo. Es significativo que aparezcan también las ideas del juicio y la venganza: porque los cananeos están maduros para el juicio[198] y los amalecitas son ladrones despiadados[199] o también porque la idolatría del enemigo puede ser una trampa para Israel[200], por eso serán entregados a la destrucción. De esta forma el anatema se convierte en castigo en manos de Yahvé; Yahvé se venga de sus enemigos mediante el anatema[201]; el anatema equivale a un castigo[202]. También este rito sufre, por tanto, un cambio de significado basado en la naturaleza del Dios de la alianza.

A pesar de todo, este rito no se conservaría así siempre; con el tiempo fue experimentando grandes cambios: se excluyó del anatema a ganados y despojos[203], a las mujeres y a los niños[204] y para los presos va-

[187] Así Kuenen, *De Godsdienst van Israel,* I, p. 238. La fecha de la circuncisión es muy distinta de la egipcia y árabe; al octavo día del nacimiento (Lv 12, 3, aunque Ex 22, 28, hace pensar en una relación de este tipo).

[188] Cf. Jos 5, 2ss y el empleo del término *'ārēl,* "incircuncisos", para designar a los filisteos (Jue 14, 3; 15, 18; 1 Sm 17, 26, etc.). De Jr 4, 4; 9, 24s, también se deduce la estima religiosa que se tenía de la circuncisión.

[189] Jr 4, 4; 9, 24s; 6, 10; Dt 10, 16; 30, 6; Lv 26, 41; Ex 6, 12.

[190] Gn 17. Los modelos en que se basan 17, 1-6.9-11a.14.16b.22.26, notablemente más antiguos que su forma actual, demuestran que esta idea es mucho más vieja, cf. K. Steuernagel, *Bemerkungen zu Gen. 17* (*Beitr. zur alttest. Wiss. K. Budde überr.,* 1920, pp. 172ss). El énfasis en este rito, mejor que en el contexto del exilio, se entiende antes, sino ya en el siglo VII, como una reacción contra la inundación de usos religiosos asirio-babilónicos que Judá conoce, y más, sabiendo que en Mesopotamia la circuncisión no era corriente.

[191] Is 52, 1; Ez 44, 7.

[192] Sobre todo en la inscripción del rey Mesa de Moab (AOT², pp. 440ss); pero también entre los árabes, entre las tribus germánicas, entre los indios: cf. E. Schwally, *Semit. Kriegsaltertümer,* I, pp. 35ss.

[193] En contra de esta forma de ver las cosas está el hecho de que a los hombres se les mata, no se les quema, mientras que a los despojos se les quema y destruye, no se los consagra. Que fuera un voto solemne no demuestra que el anatema tuviera el significado de sacrificio; lo único que hace es indicar que representa una acción especial, que no es necesaria en toda guerra. Cuando ocasionalmente se designa al anatema como *kālīl,* sacrificio total (Dt 13, 17), se hace metafóricamente.

[194] Desde este punto de vista, *heḥᵉrīm* tiene el mismo sentido que *hiqddīš* (cf. Jr 12, 3). J. Pedersen ve una de las raíces de esta costumbre en el miedo de las fuerzas espirituales extranjeras, de las que están impregnadas las personas y las posesiones del enemigo y que sólo pueden neutralizarse por la consagración a Yahvé (*Israel, its Life and culture,* III, IV, 1940, pp. 27ss).

[195] Documentada en Jos 6, 17ss; 8, 24-26.28; Jue 20, 48; 21, 10ss; 1 Sm 15; 22, 11ss; Dt 13, 16s; 20, 16ss; y quizá también en 2 Re 6, 21 y 2 Cr 25, 12s.

[196] Cf. Jos 7, 1ss.

[197] Jue 20, 43; 21, 10ss.

[198] Cf. Gn 15, 16; Lv 18, 25.28, como en general el juicio desfavorable que se hace sobre los cananeos en Gn 9, 22; 19, 5.

[199] 1 Sm 15, 2.33.

[200] Dt 7; Nm 31.

[201] Jr 50, 13s.15; Miq 4, 13.

[202] Ex 22, 19; cf., el castigo del sacerdote de Nob por Saúl, 1 Sm 22, 11ss.

[203] Dt 2, 34s; 3, 6s; Jos 8, 2.27; 11, 14.

[204] Dt 20, 13ss; Nm 31, 7ss.

rones se pensó en una dedicación al santuario[205]. La organización de la guerra por parte de Israel estuvo siempre dominada por la clemencia; los reyes israelitas son unos reyes indulgentes[206] y el cruel derramamiento de sangre, como aparece con frecuencia de forma repugnante en las inscripciones asirias[207], no se conoce. Tampoco vemos en ninguna parte que los guerreros israelitas violaran a las mujeres, y en las leyes sobre la guerra los árboles frutales son objeto de protección[208]. En los últimos tiempos de la monarquía la costumbre del anatema parece haber desaparecido: ya en tiempo de Ajab debía de estar en desuso[209], puesto que es claro que no se le reconoce carácter obligatorio. Los hombres de la reforma deuteronomista, por su aferramiento a las leyes de la antigua anfictionía yahvista, intentaron resucitar la vieja usanza; pero la caída del Estado acabó para siempre con la institución de la guerra santa[210].

b) Sacrificios.

Para descubrir la idea religiosa que sirve de fundamento a la liturgia sacrificial israelita, hay que tener en cuenta dos cosas: primera, que en el Antiguo Testamento no encontramos en ninguna parte una explicación directa sobre el sentido del culto sacrificial; nos vemos obligados a deducciones que sólo pueden llevarnos a un cierto grado de probabilidad. La seguridad con que a veces se han emitido juicios en este terreno e incluso se ha llegado a hacer esquemas completos del desarrollo de la idea de sacrificio[211] está en proporción inversa con la garantía que ofrecen los datos. La segunda es que las lagunas existentes en la tradición veterotestamentaria no pueden rellenarse sencilla y simplemente con datos

[205] Jos 9, 23; cf. Lv 27, 28ss.
[206] 1 Re 20, 31.
[207] Son especialmente conocidas al respecto las inscripciones de Senaquerib.
[208] Dt 20, 19s.
[209] 1 Re 20, 35ss.
[210] Cf., al respecto, G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel,* 1951, que intenta también poner de manifiesto la importancia y sentido de esta institución para la predicación profética. Además, H. Kruse, *Ethos Victoriae in Vetere Testamento,* 1951, con una bibliografía detallada, y H. Junker, *Der altest. Bann gegen heidnische Völker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem,* "Trierer Theolog. Ztschr.", 56 (1947), pp. 74ss.
[211] Así, en W. R. Smith, *Die Religion der Semiten*², 1899, que quiere deducirlo todo de la comida de comunión sagrada, y S. R. Curtiss, *Ursemitische Religión im Volksleben des heutigen Orient,* 1903, que considera como factor decisivo la muerte vicaria de la víctima. Tampoco está libre de tales lucubraciones A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion,* 1927, por ejemplo, pp. 44ss; 53ss.

sacados de la historia general de las religiones, dando por supuesto que en Israel las cosas tuvieron que ser exactamente igual que en otros sitios y que todas las ideas sobre el sacrificio que se puedan comprobar en otras partes debieron de encontrarse también en Israel. Si alguna vez no hay que perder de vista la relación con las ideas religiosas fundamentales del Antiguo Testamento, es en el caso del sacrificio[212].

Para el fin que a nosotros nos interesa no hay por qué hacer un recuento de los distintos tipos de sacrificio según su nombre, materia y modo de realización; consúltense para eso los apartados correspondientes de las arqueologías bíblicas, los artículos de las enciclopedias y Ed. König, *Theologie des Alten Testaments*[3.4], págs. 87ss. Aquí sólo tratamos del sentido y de la importancia del sacrificio.

α) La historia general de las religiones señala como ideas cardinales de todo el culto sacrificial la del alimento, la de la ofrenda de dones, la de la comunión sagrada y la de la expiación. La mentalidad más primitiva piensa que mediante el sacrificio se pone a disposición de la divinidad un alimento para que robustezca sus fuerzas. Independientemente de que esta idea adopte formas más o menos burdas —es decir, la de una auténtica comida al modo humano o la de la consumición del elemento de fuerza invisible que el alimento contiene o bien del aroma que despiden las ofrendas quemadas—, siempre considera a la divinidad como dependiente de la acción del hombre y, consiguientemente, piensa que el sacrificio es el medio más eficaz de predisponer al poder sobrenatural en favor del hombre. No es necesario demostrar que así se ven amenazadas tanto la superioridad de Dios como la humildad respetuosa del hombre ante la divinidad. Por el contrario, dondequiera que la imagen de la divinidad adquiere trazos más espirituales, esa idea tiende a perder terreno e incluso a desaparecer.

Si se analizan minuciosamente el lenguaje y los ritos que rodean al sacrificio israelita, muestran un influjo innegable de tales concepciones. Los materiales del sacrificio hacen pensar en el alimento, ya que sólo se sacrifica lo que se puede comer, sazonándose además la carne con sal y la harina con aceite, y a veces la carne es cocida antes de ser ofrendada[213]. Las viandas y el vino que acompañan al sacrificio ritual del animal recuerdan las viandas y bebidas que suelen servir de guarnición al plato de la carne. En la misma línea de referencia a la comida debe colocarse el rito, frecuente también en Babilonia, de colocar panes en la presencia de la divinidad (*lēḥēm pānīm*) renovándolos periódicamen-

[212] Una buena visión de conjunto en H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrificie in the Old Testaments,* 1950.
[213] Cf. Jue 6, 19s; 1 Sm 2, 13.

te, en la creencia de que la divinidad acepta esos alimentos[214]. De igual manera debe probablemente interpretarse el uso frecuente de colocar simplemente en un lugar señalado para la ofrenda alimentos adecuadamente preparados[215]. La alusión al sacrificio con la expresión de "el olor que aplaca" y que hace que la divinidad se manifieste benévola parte precisamente de la convicción de que Dios degusta realmente la víctima sacrificada[216].

Estas constataciones son sumamente interesantes para no caer en el error de ceder a fáciles analogías establecidas desde la historia de las religiones. De hecho todo esto no significa más que la *referencia* que materialmente dicen los ritos sacrificiales israelitas a la idea de una comida de los dioses. Queda, sin embargo, en absoluto sin probar si esta concepción de fondo era algo *formalmente vivido* en Israel. Una prueba evidente de que dichas expresiones no pueden ser interpretadas en este último sentido la encontramos en el hecho de que los escritores de época posterior, incluso los más tardíos, no hayan tenido inconveniente alguno en seguir manteniendo la antigua terminología, siendo así que para entonces tales expresiones habían perdido ya completamente el significado en ellas subyacente. Esto no vale solamente del "aroma que aplaca"[217], sino también de la designación del sacrificio como alimento de Dios, *leḥem ʾᵉlōhīm,* que, aparte de en el Código sacerdotal, aparece también en Ezequiel y Malaquías[218]. Tenemos aquí los más claros ejemplos de la persistencia de la terminología cultual cuando ya las ideas han cambiado; esto es una advertencia para no sacar conclusiones precipitadas ni siquiera con respecto a la época antigua de Israel. De hecho, una interpretación literal de Gn 8, 21, está en contradicción total con la idea de Dios del yahvista, y Jue 13, 16, destaca, como irreconciliable con la naturaleza de un ser celestial, la idea de que el ángel de Yahvé pueda aceptar comida para sí[219]. Pero, además, la dependencia de Dios con respecto al hombre, supuesta por un posible alimento de la divinidad, está en total contradicción con la fe yahvista del antiguo Israel, ya que la idea de la alianza, central para él, no afirma sino que Yahvé ya existía y había probado todo su poder antes de que Israel pudiera presentarle cualquier sacrificio[220].

También la prueba del material y del rito del sacrificio, en principio

[214] 1 Sm 21, 7; 1 Cor 7, 48; Ex 25, 30, etc.
[215] Jue 6, 19s en Ofrá; cf. 13, 19.
[216] Gn 8, 21; Lv 1, 9.13.17; 26, 31; Ez 6, 13; 16, 19; 20, 28.
[217] Cf. nota anterior.
[218] Lv 21, 6.8.17; 22, 25; Ez 44, 7; Mal 1, 7.
[219] Sólo una incomprensión total puede colocar en la misma línea alimentos y sacrificios, como comida de hombres y de dioses, respectivamente (A. Wendel, *op. cit.*, p. 4).
[220] Así, con razón, M. Weber, *Religionssoziologie,* vol. III, p. 145.

tan convincente, pierde toda su fuerza desde el momento en que se reconozca que, por muy pertinaz que sea la persistencia de sus elementos originarios, la acción sacrificial misma está sometida a una frecuente reinterpretación. Este fenómeno, a la orden del día en la historia de las religiones (piénsese en la evolución de significado de acciones mágicas unidas a los sacrificios a la divinidad, como, por ejemplo, en las fiestas romanas de las robigalias o en los ritos de purificación del culto de Apolo), hay que presuponerlo también en el culto a Yahvé: la ofrenda de comida y bebida recuerda que Dios es el único que da vida y alimento y al que, por tanto, se presentan dones precisamente de las cosas que se necesitan para la vida. A este respecto hay que notar que la leche y sus productos, a pesar de constituir el alimento principal del nómada, no se mencionan como elementos del sacrificio israelita. El que sea el fuego el medio por el que Dios se hace cargo de la ofrenda está suficientemente justificado por la misma naturaleza de Yahvé, que se revela preferentemente en el fuego[221]. El oler el aroma de la ofrenda se convierte en expresión de que Dios la ha visto y aceptado con benevolencia.

Si bien tenemos que afirmar que la idea de una comida de la divinidad es extraña al yahvismo, eso no significa que tal idea no intentara constantemente infiltrarse en el culto israelita. A ello colaboró sin duda la influencia de las costumbres cultuales cananeas, como se ve claro, por ejemplo, en la libación de vino. La imagen de Abrahán convidando a la divinidad (Gn 18, 5), tomada de una narración popular de proveniencia cananea, demuestra que la idea de que Dios come está viva, aun cuando el yahvista la suavice hablando de la comida de unos ángeles que permanecen en el anonimato. Las historias de los jueces auténticamente israelitas nada tienen que ver con esa idea[222]. Sin embargo, en época bastante tardía será objeto de polémica expresa[223], mientras que los profetas anteriores al destierro no parecen haberse preocupado del problema. Así, pues, la idea de Dios comiendo habrá que considerarla entre esas concepciones burdas del paganismo que constantemente intentaron atraerse a su esfera de influencia a las ideas yahvistas.

β) Aunque frecuentemente relacionado con la idea de comida, la concepción del *sacrificio como ofrenda hecha a la divinidad* presenta características peculiares que hacen de este tipo de sacrificio algo distinto y autónomo. Así como el pequeño presenta sus obsequios al grande, o el dependiente a su patrón y el súbdito a su señor, como expresión común de sumisión y respeto, de igual manera el hombre piadoso lo hace con su Dios. Como obsequio se presenta lógicamente aquello solamente que

[221] Así, también A. Wendel, *op. cit.*, p. 49.
[222] Jue 6, 19s; 13, 16.
[223] Sal 50, 12s; Is 40, 16ss.

es precioso y cuya ofrenda representa para el oferente una renuncia; de ahí que sean presentados como ofrenda los alimentos necesarios para la vida y, precisamente, a través de sus elementos más preciados; a la divinidad se hace ofrenda igualmente de cualquier tipo de objetos valiosos. La designación más frecuente de esta clase de sacrificios es la de *minḥāh* (Gn 4, 3 ss; 1 Sm 2, 17, y otros). Pero esta idea fundamental de ofrenda puede fácilmente ir acompañada de toda la escala posible de motivos humanos secundarios. Efectivamente, según el estado de ánimo del oferente y el carácter del que recibe la ofrenda, ésta puede estar imperada por la entrega sin reservas o por el pago desconfiado a la divinidad, combinarse con la súplica confiada o con el interés calculado. Cuando el hombre moderno, minusvalorando este culto por las actitudes que lo acompañan, presupone que sus motivos naturales son los más bajos, olvida el amplio abanico de posibilidades que en él tiene la actitud subjetiva del oferente y también la necesidad inmediata que el hombre antiguo experimentaba de expresar de forma concreta sus sentimientos. Tal suposición se ha comprobado inexacta con relación a los pueblos primitivos[224]; a igual constatación se ha llegado con relación al culto más evolucionado de las grandes religiones.

Los sacrificios como ofrenda pueden, según la circunstancia que los motiva, tener carácter oficial o voluntario. Entre estos últimos merece especial atención el *voto (neder)* tanto por su frecuencia como por el juicio negativo que parece merecerse. Como promesa condicionada parece efectivamente implicar la actitud prevenida y desconfiada de quien pretende asegurarse la intervención de la divinidad antes de ofrendarle cosa alguna propia. Véase, por ejemplo, la minuciosa contrastación entre lo que se pide y lo que se ofrece en el voto de Jacob en Betel[225]. Se trata aquí evidentemente de una caracterización intencionada que el narrador quiere ofrecer del patriarca. Totalmente distinta es, sin embargo, la imagen que se nos ofrece en el voto de Ana[226]; aquí el voto es expresión de la íntima confianza de una persona que se presenta ante Dios "con el alma en lágrimas" y con la certeza absoluta de ser escuchada; en el voto está palpitando la convicción íntima de que los dones de Dios obligan al hombre no sólo a decir palabras, sino a una acción de gracias, y que demostrar que se está dispuesto a ello es precisamente una expresión de la verdadera actitud de corazón del que ora y de su firme convencimiento de alcanzar la gracia de ser escuchado. Si se tiene en cuenta la distancia

[224] Cf. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* I, 1912; II, 1929; III, 1931; F. Heiler, *Das Gebet,* 4, 1921, pp. 71ss.

[225] Gn 28, 20ss. El pasaje pierde algo de su reiteratividad si hay que admitir la unión de dos fuentes: cf. Procksch, *Die Genesis, 2, ad locum.* De otro modo se expresa v. Rad, *Das erste Buch Mose,* 4, 1956, p. 249.

[226] 1 Sm 1, 10s.

que separa al voto de todo ejercicio de presión mágica y también de cualquier tipo de amenaza en el caso de que no se cumpla lo que se pide —como se da en Islam[227]—, se huirá de considerar la frecuencia del voto en la religión israelita[228] como un signo de su bajo nivel. Es más, la oración que acompaña al voto, tal como se nos ha transmitido en los salmos 107 y 116, en la que el hombre confiesa solemnemente la asistencia divina, es un testimonio nada despreciable de la idea de Dios en que se funda. Como demuestra, por otra parte, el caso de Absalón[229], la piedad privada que se expresa en el voto no liga tampoco la acción de la divinidad a las fronteras de su propio territorio; en esa ruptura con todo particularismo estrecho, a pesar de la lógica vinculación cultual, pone de manifiesto una notable amplitud de miras y una profunda confianza en Dios. Por eso tampoco en los profetas se encuentra una polémica directa contra esta manifestación de la piedad[230], y los legisladores se conforman con hacer hincapié y llamar la atención sobre la naturaleza del voto y con someter a ciertas reglas esta costumbre religiosa tradicional[231], que de hecho persistió hasta la época más tardía[232].

Junto al voto, parece haber tenido también especial relieve el *sacrificio impetratorio,* que acompañaba a la súplica y la reforzaba. De este género hay que considerar el sacrificio del rey antes de entrar en batalla[233] y al comienzo de su gobierno[234]. Su forma preferida parece haber sido la cremación total de la víctima, que por eso se designó *ʿōlāh* y también *kālīl,* sacrificio total.

En Israel son también de uso corriente las ofrendas totalmente volun-

[227] Cf., las excelentes reflexiones de A. Wendel, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel,* 1932, pp. 118ss; además, H. Seeger, *Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon,* 1923, p. 38.

[228] Cf., además, Nm 21, 2; Jue 11, 30; 1 Sm 1, 21; Sal 61, 6.9; 22, 26.

[229] 2 Sm 15, 8.

[230] Os 14, 3; Jr 44, 25; Is 19, 21; Nah 2, 1; Mal 1, 14, se muestran neutrales frente al voto.

[231] Dt 23, 19ss; Lv 22, 21s; 27, 2ss; Nm 30, 2ss.

[232] Los salmos dan testimonio de la persistencia de este uso en época posexílica (Sal 22, 26; 65, 2; 66, 13; 76, 12; 116, 18), notándose de cuando en cuando una espiritualización del voto (Sal 50, 14; 61, 9; Jon 2, 10). Al mismo tiempo, en la literatura sapiencial se alzan voces que ven un peligro para el hombre piadoso en la promesa atolondrada del voto y llaman la atención al respecto (Prov 20, 25; Ecl 5, 1.4; Eclo 18, 22ss). Nos encontramos con "un momento en que la historia del voto da un giro" (A. Wendel, *Das israelitische-jüdische Gelübde,* 1931, p. 31); poco a poco se fue secularizando hasta el punto de que los doctores de la ley judíos fueron tomando al respecto una actitud cada vez más contraria (cf. A. Wendel, *op. cit.,* pp. 41ss), sin llegar nunca a una total y unánime condenación.

[233] Sal 20, cf. 1 Sm 7, 9; 13, 9.

[234] 1 Re 3, 4.

tarias, *n^e^dābāh,* y el sacrificio de acción de gracias por cualquier favor divino *(tōdāh)*[235]. Junto con el voto, son considerados en el sistema de P como las tres clases de "sacrificio de salvación", *zēbaḥ šelāmīm*[236]. Si en el *n^e^dābāh* se trata de un tributo voluntario por el que se expresa el libre sometimiento y el reconocimiento al Dios soberano[237], que fue costumbre realizar sobre todo durante la visita regular al santuario en las grandes fiestas de Yahvé[238], la *tōdāh* corresponde a la necesidad espontánea de dar expresión material y pública a la acción de gracias por cualquier tipo de auxilio o de beneficio, para la cual solían utilizarse los tipos corrientes de holocausto o de inmolación[239]. Las ideas que palpitan en estos ritos sacrificiales son las mismas que encontramos en los himnos y acciones de gracias del salterio, que en buena parte tal vez incluso fueron redactados para tales ocasiones y son de los testimonios más bellos de la piedad veterotestamentaria.

Finalmente, hay que contar entre las ofrendas voluntarias *los exvotos,* que valen como trofeos, como recuerdos[240] y también como prueba de agradecimiento y de veneración a Dios. Su objeto puede estar constituido por armas, dinero, cosas preciosas[241] y también por objetos de culto[242] o por simples estelas[243]. También era posible la consagración de hombres al servicio del santuario[244]; pero en este caso el carácter especial de la religión yahvista se muestra en dos puntos: no existe el sacrificio humano y se rechaza la prostitución sagrada.

Las excavaciones hacen referencia, con una claridad inconfundible, a *sacrificios humanos* en el Canaán pre-israelita. Se trata principalmente de sacrificios con motivo de edificaciones, como demuestra el descubrimiento de esqueletos en los cimientos de muros y torres de Guezer, Taanac y Meguido, y además de sacrificios infantiles y con toda probabilidad, más

[235] Se presuponen ya en Am 4, 5.

[236] Lv 7, 12ss. La clara distinción entre las diferentes designaciones parece haberse realizado por primera vez en el esquema del Código sacerdotal. Antes, se intercambian con facilidad los términos: así sucede con las ofrendas de voto y de acción de gracias en Sal 50, 14; 56, 13. Algunos ven en *šēlēm* un tipo de ofrenda distinto de *zebaḥ*: así: E. König, *Theologie,* 3, p. 287; G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* p. 77.

[237] Miq 6, 6.

[238] Ex 23, 15; 34, 20.

[239] Gn 46, 1; 2 Sm 6, 13.17; Jr 17, 26; 33, 11; Sal 50, 14; 56, 13; 107, 22; 116, 17.

[240] 1 Sm 21, 10; Ex 16, 33.

[241] 1 Sm 21, 10; 2 Sm 8, 11; 1 Re 10, 16s; 14, 26; 15, 15; 2 Re 12, 19; 16, 8.

[242] Ex 17, 15; Jos 22, 10; Jue 6, 24; 8, 24ss; 17, 3; 1 Sm 14, 35.

[243] 1 Sm 7, 12.

[244] 1 Sm 1, 11.22; Lv 27, 1-8. Sobre el voto de nazireato, cf. cap. VIII, III, pp. 276ss.

concretamente, de primogénitos, según se deduce del enterramiento de numerosos cadáveres infantiles en grandes tinajas en las ciudades mencionadas y en Laquis[245]. Pero parece que también en otras partes se hizo cosa semejante en casos de especial necesidad, como, por ejemplo, en caso de guerra[246].

En Israel el sacrificio humano está expresamente prohibido por la ley[247]. Pero nada se nos dice sobre la época hasta dónde se extiende este modo de ver las cosas. De la forma absoluta que presenta la consagración de los primogénitos a Yahvé en el Libro de la alianza[248] se ha querido deducir que en el Israel antiguo el sacrificio del primogénito fue algo usual. En contra de tal conclusión está el simple hecho de que tampoco fuera de Israel era una costumbre regular el sacrificio de los primogénitos, sino que se trataba de algo extraordinario; pero, además, la alegría por el nacimiento del primer hijo, testificada por todo el Antiguo Testamento y que encuentra ya una digna expresión en la bendición de Jacob de Gn 49, 3, hace improbable tal hipótesis. Sí podemos, en cambio, aducir el absurdo que significaría la suposición, no documentada, por otra parte, en las fuentes, de que existiera en Israel la costumbre de un sacrificio regular de los primogénitos humanos, lo cual habría significado "exterminar la parte principal de cada generación futura"[249]. Cuando la orden divina se extiende a *todos* los primogénitos (Ex 13, 2; 22, 28), está presuponiendo el principio de la sustitución y con ello cobra un sentido diferente. Pero nuestra afirmación puede cuestionarse desde el testimonio, al menos, de un profeta del exilio, Ezequiel. Este habla en cierta ocasión[250] de que Yahvé, en castigo por la idolatría de su pueblo, le dio mandamientos y leyes que habían de resultarle nocivos; a través concretamente del sacrificio de niños Dios lo hacía impuro y le infundía pavor. Pero lo que aquí encontramos no es otra cosa que la idea, defendida también en otros lugares por los profetas, de que por los pecados del pueblo incluso lo que en un principio se le dio como bendición se le convierte en maldición. Al igual que la predicación y los milagros de los profetas aceleraron mu-

[245] Cf. P. Volz, *Die biblischen Atertümer,* 1914, pp. 178ss; Benzinger, *Hebr. Archäologie,* 3, 1927, p. 360; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel,* 4, I, pp. 172, 204s; H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente,* 1907, pp. 188ss.

[246] De los moabitas está atestiguado por 2 Re 3, 27; de los fenicios también se sabe a ciencia cierta. Cf. von Baudissin, *Moloch,* HRE[3], XIII, pp. 269ss; R. Dussaud, *Les origenes cananéennes du sacrifice israelite,* 1921, pp. 163ss; G. Contenau, *La civilisation phénicienne,* 1926, pp. 137ss.

[247] Dt 12, 31; 18, 10; Lv 18, 21; 20, 2-5.

[248] Ex 22, 28; en el lugar pararelo, 34, 20, se preceptúa el rescate.

[249] Así, M. Buber, *Königtum Gottes,* 2, 1936, p. 219, en un esmerado estudio de la tesis propuesta por Eissfeldt (cf. nota 257).

[250] Ez 20.25s.

chas veces el endurecimiento del pueblo[251], e incluso la tendencia del pueblo a la mentira hizo que el verdadero profetismo se viera sustituido por otro falso[252], también el lacónico precepto de consagrar a Yahvé a los primogénitos humanos pudo ser interpretado por un pueblo alejado de Yahvé en el sentido de que éste exigía que se le sacrificaran los hijos. El que esta horrible costumbre se extendiera en Judá precisamnte en los siglos VIII y VII[253] está en clara relación con el renacimiento del primer paganismo cananeo y con la irrupción de usos extraños que por entonces sufrió el culto. Como la ofrenda se hacía especialmente al *melek*[254], que con tal fin contaba con un lugar especial en el valle de Ben-Hinnom, podría hablarse de una influencia fenicia, ya que entre los fenicios tanto ese uso cultual como esa forma de llamar a la divinidad estaban a la orden del día[255]. Naturalmente, en Israel bajo el término "rey" se entendía sencillamente Yahvé; así se deduce de Is 30, 33, donde la destrucción del asirio se contrapone de forma irónica a los sacrificios al *melek* en el valle de Hinnom[256]. Y nada añade tampoco el hecho de que pueda demostrarse que en las inscripciones púnicas la palabra *mōlek* designa un tipo de sacrificio[257]. Porque, aun cuando en algunos lugares del Antiguo Testamento se tenga que admitir el uso de tal término y, por tanto, en Lv 18, 21, y en el caso de otras normas parecidas hubiera que traducir: "No cogerás a uno de tus hijos para sacrificarlo", con esta terminología sacrificial fenicio-púnica sólo se demostraría que se trata de un tipo de sacrificio de procedencia fenicia que nunca tuvo carta de ciudadanía en Israel; en la situación histórica de la época de los Reyes más tardía, sin embargo, se abrió paso en el pueblo por razones fácilmente comprensibles[258]. Pero, además, esa traducción no es segura, ya que en los lugares en que no cabe la duda, con los verbos "consagrar" y "entregar" el dativo no designa el tipo de don, sino el destinatario de la ofrenda[259]. Si

[251] Is 6, 9s.
[252] Is 30, 10s. Miq 2, 11; Jr 5, 31; Ez 13, 10s.
[253] 2 Re 16, 3; 21, 6; 23, 10; Jr 2, 34; 3, 24; 7, 31; 32, 35: Miq 6, 6s Dt 12, 30s; 18, 10.
[254] Convertido por los masoretas en *mölek* (*molok*).
[255] Cf. von Baudissin, *Moloch*, HRE³, XIII, pp. 275ss, 281ss, 289; y *Kyrios*, III, 1929, pp. 101ss.
[256] Cf. p. 180.
[257] Cf. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, "Beiträge zur Geschichte des Altertums", 3, 1935.
[258] Cf. W. von Soden, *Theol. Lit. Ztg.*, 1936, pp. 45s, y M. Buber, *op. cit.*, pp. 212s; no se puede seguir, por tanto, a Eissfeldt cuando piensa poder demostrar que este sacrificio a *mōlēk* es un elemento legítimo del culto israelita hasta la época del Deuteronomio.
[259] Dt 12, 31; 2 Re 17, 31; Ez 20s; 23, 37; Sal 106, 37s; esto lo ha subrayado acertadamente M. Buber, *op. cit.*, pp. 211ss.

esto vale también para Lv 20, 5, donde "prostituirse con *mōlek*" reclama con toda seguridad un objeto personal o una imagen divina, los pasajes legales se referirán con más razón al destinatario del sacrificio. Y éste no era, naturalmente, un dios especial llamado Moloc[260], sino el mismo Yahvé: los masoretas, utilizando quizá el tecnicismo fenicio *molk*, con el que se pretendía indicar la procedencia extranjera de este uso sacrificial[261], cambiaron su título de *melek* por *mōlek*, sin que se pueda tampoco excluir el recuerdo de *boset*.

Si, pues, en el derecho israelita antiguo ya no había necesidad de prohibir los sacrificios porque su prohibición se daba por supuesta, la narración de Gn 22 debe estar en lo justo cuando retrotrae la exclusión de esa costumbre, ampliamente extendida, hasta la época premosaica: afirmando con todas sus fuerzas que la divinidad tiene derecho a exigir de sus fieles los sacrificios más costosos, este pasaje demuestra al mismo tiempo que la voluntad divina es buena y prefiere la vida; finalmente, es elevada a norma la sustitución del sacrificio humano por el sacrificio animal.

Cuando, a pesar de todo, se habla en el Antiguo Testamento de sacrificios humanos, se trata claramente de una costumbre hace mucho tiempo desaparecida que renace en situaciones extraordinarias, bien sea en la guerra durante la época bárbara de los jueces[262] o bien por miedo a la acción misteriosa de una maldición al reconstruirse una ciudad anatematizada[263]; se trata siempre de fenómenos singulares con los que nada tenía que ver el culto oficial a Yahvé. La muerte de Agag por Samuel[264] y la acción de los gabaonitas colgando y dejando expuestos sobre el monte de Yahvé a los de la casa de Saúl[265] tienen tan poca relación con el sacrificio como el anatema de guerra[266].

En estos casos, la conciencia de que el Dios de la alianza quiere la vida y la bendice tuvo como consecuencia, a pesar de esporádicos titubeos, que se desterrara para siempre el suicidio cultual. En esa misma línea la clara diferenciación entre su voluntad soberana y la ciega fuerza de vida de la naturaleza excluyó de su servicio la autoprostitución. El *sacrificio de castidad* tanto del varón como de la mujer tenía dos formas: o la de venderse una sola vez al comienzo del matrimonio o la de la prostitu-

[260] En esto hay que dar toda la razón a Eissfeldt.
[261] Así se lo representa Buber (*op. cit.*, p. 224).
[262] Jue 11, 34-40: el sacrificio de Jefté. Cf., al respecto el esmerado estudio de W. Baumgartner, *Jephtas Gelübde*, A. R. (1915), pp. 240ss.
[263] 1 Re 16, 34, donde probablemente se habla de un sacrificio con motivo de una edificación.
[264] 1 Sm 15, 33.
[265] 2 Sm 21.
[266] Cf. Las reflexiones al respecto en pp. 126s.

ción permanente en el santuario. La primera forma hunde sus raíces en acciones que tienden a un aumento de la fertilidad mediante la magia mimétrica a nivel demoníaco; en la segunda se busca el ἱερὸς γάμος con la divinidad, que hace participar del poder divino o, en forma apotropeica, acaba con la malevolencia envidiosa del demonio. En este contexto la divinidad es venerada principalmente en cuanto fuerza misteriosa de vida; su terreno propio son los cultos de una civilización agrícola. Por eso, encontramos tales usos en toda el Asia Menor; en Babilonia desempeñan un importante papel y de ellos se ocupa la legislación[267]. Son específicamente cananeos los "consagrados", el *qādēš* y la *qᵉdēšāh* el varón prostituido y la hieródula al servicio de Baal y de Asera o Baalat.

Estas costumbres cultuales, procedentes de la magia y de la orgiástica, son por naturaleza extrañas a la religión yahvista. Como demuestra la ausencia de diferenciación sexual en el Dios de la alianza[268] y la fuerte reacción contra cualquier tipo de impudicia, a la vez que existe una candidez totalmente natural en el tratamiento de los fenómenos sexuales[269], la sensibilidad israelita rechaza instintivamente en el terreno de la religión, tanto del rito como de las costumbres, todo el conjunto sexual-orgiástico que acompañaba a la magia y a la divinización de la naturaleza y que tan importante papel tenía en el mundo pagano. Tras esa actitud late la conciencia de la grandeza del Dios de la alianza, que no admite ningún tipo de coacción y que, como señor, dispone también de la vida de la naturaleza. Por eso cada vez que se introduce en los santuarios la prostitución sagrada se desencadena una violenta reacción de los reyes y los legisladores[270]; el culto a Melkart introducido en tiempos de Ajab es caracterizado por Jehú en pocas palabras como prostitución y hechicería[271], y cuando el culto a Baal o el culto a Yahvé cananeizado es resumido bajo la palabra prostitución[272], se expresa esa misma oposición, que también en la polémica profética halló vigorosa expresión[273].

Aparte de los dones voluntarios, otro tipo antiguo en que predomina la idea de don son *las ofrendas reglamentarias a la divinidad.* En este

[267] CH, 178-182.187.
[268] Cf. cap. VI, III, p. 204.
[269] Piénsese en que precisamente a los abusos sexuales se les conoce como *nᵉbālāh* (Gn 34, 7; Dt 22, 21; Jue 19, 23s; 20, 6.10; 2 Sm 13, 12; Jr 29, 23), en la marcada conciencia de distinguirse de los cananeos justamente en esto (Gn 9, 22s; 19, 5; 20, 11; 38, 9s; Lv 18, 3.24ss; 20, 23), en la sensibilidad ante cualquier exhibicionismo físico (Gn 9, 22ss; Ex 20, 26), que pueden servir como signo de unas relaciones sexuales prohibidas (Lv 18); cf., además, M. Weber, *Religionsoziologie,* III, pp. 202 ss.
[270] 1 Re 15, 12; 22, 47; Dt 23, 18s; Lv 19, 29.
[271] 2 Re 9, 22.
[272] Os 1s; Jr 3, 1ss; Ez 16 y 23.
[273] Am 2, 7; Os 4, 13s; Jr 5, 7; 13, 27; 23, 10.14; Miq 1, 7.

sentido hay que mencionar ante todo *las primicias,* ofrenda que se encuentra ya en las tribus primitivas[274]. Su motivo puede estar en la idea de la consagración y bendición de toda la propiedad por la divinidad o también en el reconocimiento del derecho de propiedad divino, que sólo permite el usufructo de lo que es suyo mediante el pago de un impuesto fijo. Así, en Israel se ofrendan las primicias del ganado y de los frutos (cereales, aceitunas y uvas)[275]. Los animales, si al octavo día de haber nacido aún no han sido ofrendados[276], sirven para el banquete sacrificial, y, por cierto, que la fiesta de la Pascua en primavera parece estar íntimamente relacionada con esta ofrenda[277]; para la ofrenda de los frutos eran indicadas sobre todo las tres grandes fiestas agrícolas[278]. El primogénito humano quedaba excluido[279]. En Dt 26, 1ss, se nos ha transmitido la oración apropiada para acompañar la ofrenda de las primicias, en la cual se expresa de forma tan sencilla como bella el sentido de esta ofrenda en el santuario: confesar el deber de agradecimiento por la dádiva que de la tierra hizo el Dios soberano a Israel.

Si las primicias servían preferentemente para la consagración del producto de la cosecha, *el diezmo* era un auténtico tributo al dueño divino. Más de una vez aparece el diezmo como aportación voluntaria en situaciones extraordinarias[280]; también el rey lo reivindicó para sí[281]. Pero incluso en cuanto uso cultual solemne es antiquísimo y hay que distinguirlo de las primicias[282]. A la ofrenda iba unido un banquete festivo, después de que el sacerdote había separado su parte[283]. El carácter sacrificial de esta ofrenda, que la mayoría de las veces se hacía en la fiesta de la recolección de otoño, era evidente. Pero como el Dios soberano, con los dones a él consagrados, obsequiaba por igual a todos sus fieles, la celebración cultual eliminó el carácter de tributo forzado, sirviendo más bien para recordar la bondad del dispensador del producto de la tierra, del

[274] Cf. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* I, 1912, pp. 165s; II, 1929, pp. 473, 858s, 895; III, 1931, pp. 125s, 281, 288s, 368, 534s.
[275] *Bikkūrīm y reʾšīt*: Ex 23, 16.19; 34, 26; Dt 15, 19ss; 18, 4; Lv 19, 23-25; Nm 15, 18ss; 18, 13; 2 Re 4, 42; Neh 10, 38.
[276] Ex 22, 29.
[277] Así, Beer, *Pesachim,* p. 12; cf. Ex 13; 34, 19ss; Nm 3, 13.
[278] Lv 23, 9s.15ss.
[279] Véanse pp. 134s.
[280] Gn 14, 20; 28, 22.
[281] 1 Sm 8, 15.17.
[282] Ex 22, 28; Am 4, 4; Dt 14, 22ss; 26, 12ss; Nm 18, 21ss. Para una demostración detallada, cf. O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im A. T.,* 1917.
[283] Dt 12, 17s. El énfasis con que Dt resalta el júbilo de la comida, que, en general, traduce el aspecto alegre del culto, no tiene por qué hacernos reducir exclusivamente a esto la utilidad del diezmo; naturalmente, se contaba desde un principio con el derecho que el sacerdote tenía a él.

que los agraciados debían hacer partícipes también a los conciudadanos más pobres: el Deuteronomio, sobre todo, se preocupa por presentar estas ocasiones cultuales como expresión de la solidaridad fraterna entre todos los miembros del pueblo al mandar que cada tres años el diezmo pase directamente a los necesitados, acentuando al mismo tiempo el carácter sagrado de éste mediante una confesión en el santuario[284]. Sólo bajo la influencia del exilio perdió el diezmo su carácter sacrificial, convirtiéndose en un simple impuesto a favor del personal del culto[285]. La idea de homenaje y tributo regular se vinculó sobre todo al sacrificio matutino y vespertino en el templo[286], el más tarde llamado *tamîd*[287], en el que se ofrecía un cordero como holocausto de la comunidad. La participación de cada miembro de la comunidad en este sacrificio, que se convirtió en el centro del culto, se fijó en medio siclo por cabeza[288]. El holocausto del rey[289], que representaba su permanente relación con Dios, fue el precursor de esta institución.

γ) Pero el sacrificio no sólo supone dones por parte del hombre a Dios, sino también de Dios al hombre. *Es la idea de la comunión sagrada* la que convierte al sacrificio en verdadero sacramento. A un nivel primitivo la creencia en la virtud mágica de la víctima es la que hace que el hombre sea en el banquete sacrificial un medio de estrecha comunión con el poder divino[290]; pero se piensa además, sea por el simple hecho del sacrificio o también por la asignación de una parte concreta de la víctima a la divinidad, en un robustecimiento de la divinidad, considerándosela, así, como un participante activo de la acción cultual.

Es indiscutible que tales ideas han ejercido su influencia también en las religiones superiores, aun cuando éstas, por atribuir a la divinidad rasgos personales más acentuados, hayan tenido que modificarlas no poco. La elección de determinados animales y la exclusión de otros, el sacrificio familiar constatable incluso cuando la comunidad cultual se hace ma-

[284] Dt 14, 28s; 26, 12ss.
[285] Nm 18, 21ss; Mal 3, 8.10; Neh 10, 38ss; 13, 5.10ss.
[286] 2 Re 3, 20; 1 Re 18, 29.
[287] Ex 29, 38ss; Nm 28, 3ss.
[288] Ex 30, 11ss.
[289] 2 Re 16, 15.
[290] Cf., por ejemplo, A. Bertholet, *Zum Verständnis des alttest. Opfergedankens,* "Journal of Biblica Literature", 1930, pp. 230ss; W. R. Smith, *Die Religion der Semiten,* pp. 162ss, que, sin embargo, se orienta con demasiada exclusividadad hacia el totemismo. El totemismo es sólo una expresión propia de esa fe, pero no su única forma, como podría parecer también, según lo expuesto por A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion,* pp. 82ss. Siendo así que la provisión de comida a los muertos nada tiene que ver fundamentalmente con la *communio.*

yor[291], las conocidas manipulaciones con la sangre de la víctima, el letargo ocasionado por vinos y narcóticos y los mismos tecnicismos lingüísticos de la acción sacrificial pueden encontrar sus orígenes en esas ideas[292]. Pero sería demasiado unilateral limitar sus orígenes a este marco de ideas. Igualmente importante es la primitiva concepción de la vida de cada individuo como una esfera de influencia cerrada en la que lo externo y lo interno, cuerpos y almas, vestidos y armas, palabras y nombres, posesiones y acciones, en definitiva, todo el ámbito de actuación está dominado por la misma fuerza vital y fluye de la misma voluntad de vida[293]: todas las relaciones con los hombres circundantes se basan en un intercambio de elementos de esta esfera personal de influencia, que puede tener para los individuos las más graves consecuencias; por eso la unión estrecha con los familiares y la exclusión hostil de los extraños son un imperativo común de la prudencia. En este contexto el don y su aceptación significan que una cierta virtud pasa de una esfera vital a otra, la misma palabra se convierte en un poder irresistible, el comer juntos equivale a participar de una misma fuente de vida, y el contacto común con la virtud de un objeto particular significa entrar en una estrecha unión y comunión de vida que no se puede romper sin graves daños.

De todos es sabido cuán fuerte influencia ejerció en las relaciones vitales de los pueblos civilizados esta concepción primitiva de la vida. Tal influencia, dentro del culto, tiene su resonancia, entre otras cosas, en la estima de los objetos sagrados, de las palabras dotadas de una determinada virtud, especialmente de los nombres, y no menos en la idea de la comunión sagrada. A partir de ella cobra nueva luz la virtud del sacrificio, capaz de crear una comunidad: al entrar Dios y sus fieles en una misma esfera de vida, representada por la víctima o por su sangre, quedan unidos por un lazo común de enorme fuerza; dicho de otro modo: al comer de los dones consagrados a Dios y perteneciente, por ello, a su esfera vital, el hombre participa en la vida divina. No es difícil percatarse de la capacidad de adaptación que tales ideas poseen: su papel será totalmente diferente según que en la divinidad resalte más el aspecto de fuerza impersonal o el de voluntad personal. La posibilidad de sublimación que ofrecen estas ideas primitivas aparece claramente en la aplicación que han tenido en los cultos superiores y también en el israelita.

La idea del sacrificio de comunión, aunque no ella sola, la podemos

[291] Cf. 1 Sm 20, 6.29.
[292] Cf., el latín "deos extis mactare" junto al "deis hostiam mactare" (Pfister, art. *Kultus* en Pauly, *Realenzylopädie des klassischen Altertums,* vol. II, 2, 1922).
[293] Cf., para lo que sigue V. Grönbech, *Die Germanen* (Chantepie de la Sausaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* II, pp. 559ss); J. Pedersen, *Israel,* 1926, pp. 99ss, y *Der Eid bei den Semiten,* 1914, pp. 22ss.

presuponer en todos los sacrificios en los que a la ofrenda a Yahvé iba unido un banquete en el que participaba el oferente, sin que, naturalmente, esto pueda demostrarse en cada caso aislado. Por eso, es el sacrificio de inmolación o *zebaḥ* y no el holocausto u *'ōlāh* el que ante todo interesa para la comunión sagrada[294]. Esto aparece con especial claridad en los sacrificios con motivo de una celebración de la alianza. En este caso el banquete común significa la entrada física en la nueva relación de alianza, como se deduce especialmente del banquete de los setenta ancianos sobre el Sinaí en presencia del Dios de la alianza[295]. Del mismo modo, los sacrificios ofrendados por los reyes al comienzo de su mandato sirven para fundar la especial vinculación de Yahvé con su ungido y al mismo tiempo con el pueblo que ha concluido un *b^erit* con su rey y lo sella mediante el banquete común[296]. También el traslado del arca y la consagración del templo, para la que se requiere de forma especial la presencia de Yahvé y la comunión con él, eran una ocasión para la comunión sagrada en el sacrificio de inmolación[297]. El sacrificio al iniciarse una guerra[298], el banquete sacrificial al ofrendar las primicias y el sacrificio anual de la recolección de otoño debieron también llevar consigo al menos la idea de crear una comunión de vida. En todos estos casos la comunión sagrada con Dios se expresa en el hecho de rociar el altar con la sangre de la víctima y de quemar sobre él la grasa[299]. Aún más antiguo parece ser el uso, mencionado sólo una vez, durante el sacrificio de alianza del Sinaí[300], de rociar con la mitad de la sangre el altar y con la otra mitad a los oferentes, realizándose la comunión sacramental mediante esta "sangre de la alianza"[301].

[294] "Sacrifice de communion": Dussaud, *op. cit.*, p. 17. Naturalmente, la relación del término con *hēbī'* e *higgīš*, demuestra que el carácter de *zebaḥ* ya no se veía claramente en época histórica, por supuesto, como consecuencia de su vinculación con otras ideas sacrificiales, y, sobre todo, con la de la ofrenda. Sobre los sacrificios de alianza de Gn 15 y Jr 34, cf. J. Heminger, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in 2 Hälfte*, "Biblica", 34 (1953), pp. 394ss. El autor considera que el significado de este rito sacrificial está en la amenaza del castigo para el que no respete la alizanza a la vez que en una purificación sacramental mediante un identificción simbólica con la víctima sacrificial.

[295] Ex 24, 9-11 J1. Está claro por el v. 2 que había precedido un sacrificio ofrecido por Moisés. Como paralelo de un sacrificio durante la conclusión de una alianza entre aliados humanos, cf. Gn 31, 44ss.

[296] 1 Sm 11, 15; 2 Sm 15, 12; 1 Re 1, 9; 3, 15.

[297] 2 Sm 6, 17; 1 Re 8, 63.

[298] Sal 20; 1 Sm 13, 8ss.

[299] 2 Re 16, 13; Lv 3.

[300] Ex 24, 5-8 E.

[301] En realidad la finalidad de rociar al pueblo no puede ser otra, y viene confirmada por las antiguas costumbres árabes de las alianzas entre hombres, en las cuales los pactantes meten, por ejemplo, las manos en una fuente llena de sangre de un animal: cf. W. R. Smith, *op. cit.*, pp. 240s; J. Wellhausen, *Reste des arabischen Heidentums*², p. 128. No hay que incluir aquí la aplicación de la sangre al hombre en la consagración del sacerdote (Ex 29, 20s) y en la purificación del leproso (Lv 14, 5-7), ya que entonces tiene otra significación, a saber: la de consagrar y purificar.

El carácter específico de la comunión sagrada así conseguida sólo puede explicarse correctamente en Israel en relación con la idea de Dios que le es propia. Ciertamente, también para el israelita se trata en el banquete sagrado de la presencia real de la divinidad y de la unión personal con ella, de quien deriva la fuerza y la vida. Pero la misma estipulación de la alianza sobre el Sinaí, preparada por la liberación de Egipto y cuyo contenido específico se halla en las cláusulas del Decálogo, no obstante venir sancionada por el sacrificio, no desemboca en una concepción física y mágica de la presencia divina, sino en una comunión personal y moral con el Dios soberano, cuya voluntad ordena y da nueva forma a las condiciones de vida de su pueblo. La santidad devoradora de su ser, siempre exigente, llega a excluir la simple presunción de un parentesco por lazos de sangre. Frente a este Dios no hay lugar para una divinización de la naturaleza humana mediante actos de consagtación, como es propio de las liturgias de misterios, o para pensar en una bendición automática impartida por el poder que reside en los elementos y el rito del sacrificio. La fuerza de la comunión sagrada conseguida por el sacrificio se apoya, más bien, en que Dios declara estar dispuesto a entablar con su pueblo una relación especial y a hacerle partícipe de su propia vida. El sacrificio de comunión se convierte en un sacramento en el que la bendición pronunciada por el sacerdote[302], el himno cantado en honor de Dios[303] y el oráculo y la promulgación final de la ley[304] recuerdan una y otra vez la grandeza y el poder judicial del Dios soberano, cuya comunión se vive en la celebración. Cierto que de vez en cuando tales celebraciones están expuestas a los peligros que amenazan a toda acción litúrgica y de los que ni siquiera las eucaristías cristianas algunas veces se han visto libres: la exteriorización, el abuso en servicio del egoísmo y el desenfreno humanos[305]. Pero no tenemos ningún derecho a pensar que tales casos constituyan la auténtica interpretación del sacrificio israelita y a tratar como raras excepciones la alegría disciplinada y la santa exaltación de que dan testimonio tanto las exhortaciones del legislador deuteronomista[306]

[302] Cf. 1 Sm 9, 13.

[303] Sal 67; 81, 2ss; 95, 1ss; 100; 114; se da por supuesto en la polémica profética de Am 5, 23; 6, 5; Os 9, 1.

[304] Cf. Sal 20, 7; 50, 5ss; 81, 6ss; 95, 8ss; Is 28, 7b.

[305] 1 Sm 1, 13; Ex 32, 6; Is 22, 13; 28, 7s; Am 2, 8; Os 8, 13; 9, 1.

[306] Dt 12, 7.12.18; 14, 26; 16, 11.14.15; 26, 11; 27, 7.

como la disposición con que un Isaías asistía al servicio del templo[307], y también muchos salmos[308]. La lucha pertinaz contra la intromisión de la orgiástica, hasta desterrarla definitivamente del culto, demuestra que incluso en los peores tiempos el ideal del auténtico culto a Yahvé tuvo celosos defensores.

δ) La cuarta categoría fundamental en el marco del sacrificio es *la expiación,* que dice relación a los más importantes contenidos teológicos de una religión soteriológica. En ella aparecen subyacentes los fuertes lazos que la unen con las corrientes más primitivas de la religión. Esto pone de relieve la equivocidad de la acción cultual y la dificultad en el momento de emitir un juicio sobre el tema. Basta un simple análisis de los textos para comprobar con toda evidencia el influjo que en la configuración de la expiación han tenido las primitivas ceremonias de purificación y los ritos apotropeicos y catársicos: en los ritos del sacrificio expiatorio se prolongan los antiguos usos de lustración, que pertenecen a la primitiva fe en "potencias" especiales y a las que en un tiempo se atribuía eficacia mecánico-mágica; por ejemplo, la gran variedad de formas de utilizar la sangre, como principal portadora de poder, para la purificación y consagración de hombres y objetos[309]; la preparación de un agua de purificación especial a base de materias que contenían un poder especial, como las cenizas de una víctima[310]; la transferencia de la impureza —considerada como algo material— y de los pecados mediante la imposición de las manos o la inmersión[311]; las precauciones para evitar el contacto entre las materias cargadas de poder, utilizadas para la expiación, y la esfera de la vida diaria[312]. Entre los objetos que intervienen en el sacrificio expiatorio aparecen medios ya conocidos de magia homeopática, como cuando se exorciza la peste con diviesos y ratas de oro[313] o la langosta con la ofrenda de una langosta de oro[314] o el tizoncillo ofrendando cachorros rojos[315]. En las religiones teístas todo este mundo demonístico de ritos y costumbres se ve profundamente modificado por la acción de una serie de ideas nuevas que vienen a reemplazar la concepción

[307] Tenemos noticia de ello por la visión vocacional, vivida en el templo (Is 6, 3), y por el anuncio de una fiesta jubilosa por la caída de Asur (Is 30.29).

[308] Sal 26, 6ss; 27, 1-6; 42s; 81; 84; 95; 122, etc. Cf. también la bella imagen de Is 50.

[309] Ex 24, 6.8 Lv 8, 23; 14, 5-7.14; 16, 14-19; Ez 43, 19s; 45, 18. Cf. además A. Bertholet, *op. cit.,* pp. 222ss.

[310] Lv 14, 5-7; Nm 19, cf. 8, 7.

[311] Lv 16, 21; 14, 6s.

[312] Ex 12, 10; 23, 18; 34, 25; Lv 6, 11.20s; 7, 6.15ss; 8, 31s, etc.

[313] 1 Sm 6, 4.

[314] Cf. AOT², taf. CXXXIV, fig. 334.

[315] En la fiesta romana de las robigalias, cf. Chantepie, II, pp. 426s.

mágico-mecanicista de la lustración. En esta evolución desempeña una función fundamental la concepción personalista de la divinidad. El pecado deja de ser una impureza tabuista o de una posesión demoníaca para convertirse en una ofensa a la persona divina; también la expiación, unas veces más y otras menos, es tratada ya como una acción entre personas. Al Dios enojado se le presentan ofrendas, y en ella expresa el hombre el reconocimiento de su total dependencia y sometimiento a la vez que su voluntad de reparar el mal. En sustitución de lo que se le ha regateado hay que presentar a la divinidad otra cosa y, así, despertar su complacencia en la ofrenda y en el oferente. Como texto de acompañamiento, en lugar de la fórmula de hechizo o de conjuro, aparece la confesión de los pecados y la oración. Nos encontramos, pues, con dos tipos de concepciones totalmente diferentes y, consiguientemente, con dos clases de acciones cualitativamente distintas, que no se derivan la una de la otra ni pueden reducirse a diferentes niveles dentro de un desarrollo lineal en el tiempo; responden a vivencias cualitativamente distintas, sobre cuya posibilidad o imposibilidad en una época cultural concreta no puede hacerse un juicio completamente libre de objeciones a partir de un estudio puramente científico.

La imagen de la expiación cultual en las religiones teístas es complicada por el hecho de que con frecuencia sus formas son herencia de los antiguos usos mágicos de lustración o aparecen mezcladas con ellos. Aunque el material de la ofrenda expiatoria y los ritos de su presentación pueden provenir de este otro círculo de ideas, su significación ha cambiado. Ya no se conjura a la enfermedad o a otra plaga cualquiera mediante la fabricación de objetos expiatorios, sino que tales objetos se presentan a la divinidad como ofrendas de expiación; los ritos de purificación mediante el conjuro, la imposición de manos y el aislamiento escrupuloso del contacto con todo lo profano se convierten en métodos de una dedicación mayor y más interior a la divinidad.

Este cambio de significación será tanto más marcado cuanto más expresos sean los rasgos personales de la divinidad. En la teología israelita esto sucede con fuerza singular. En ella el énfasis mayor recae sobre los preceptos divinos en torno al culto y el derecho, las costumbres y la moralidad: con su categórico "tú debes" la divinidad se halla presente en todas las situaciones de la vida como voluntad personal soberana. El pecado y la expiación toman entonces su carácter propio del aspecto personal de la relación con Dios.

En el sacrificio expiatorio israelita aparecen claramente *dos efectos*: por una parte, la ira divina se aplaca mediante la humillación y la reparación; por otra, el pecador pasa del estado de impuro al de puro. En lo primero hay que reconocer clarísimamente la idea de expiación propia del teísmo y en lo segundo un elemento oriundo de la mentalidad primitiva,

asimilado más tarde. Consiguientemente, ha de ser también distinta la valoración de ambas ideas de la expiación.

El primer plano lo ocupa la relación personal con Dios; eso se ve claro, ya en época antigua, en el hecho de que el sacrificio expiatorio pueda adoptar sin más la forma de la oblación[316] aunque en todo caso se deba pensar en una oblación lo más valiosa posible y se haga hincapié en la renuncia humilde[317]. Como de lo que se trata es de atraerse nuevamente el favor de la divinidad enojada, el sacrificio va normalmente acompañado de la confesión de los pecados y de la oración[318], sin pretender ningún tipo de eficacia automática; la reconciliación sigue siendo un don de la majestad soberana de Dios[319]. Por eso hay delitos que no pueden expiarse con el sacrificio[320].

Este elemento personal de la ofrenda gana en vigor por la influencia de la práctica legal en la expiación. Al igual que en el caso de contratos incumplidos entre hombres había obligación de indemnizar, así también *el sacrificio de culpa o reparación* (*'asam*) expresa esa misma obligación para con Dios[321]. Pero la reparación legal propiamente dicha podía hacerse o bien directamente ante el ciudadano injuriado o bien en el santuario al tiempo de ofrecer el sacrificio. Este dato, así como el hecho de que el castigo no estuviera en cada caso medido de acuerdo con la gravedad del delito ni pudiera, por otra parte, aumentarse arbitrariamente, prueba suficientemente cómo el significado de la ofrenda se medía no tanto por la acción realizada cuanto, sobre todo, por la confesión simbolizada en la ofrenda y por el acto de humillación propia.

El *sacrificio por el pecado* (*ḥaṭṭā't*)[322], que el Código sacerdotal mencio-

[316] 1 Sm 3, 14; 26, 19.

[317] Miq 6, 6-8.

[318] 1 Sm 7, 5s; Lv 5, 5; 16, 21; Nm 5, 7; Jr 3, 25, cf. 2, 35; Job 42, 8; cf. también Jos 7, 19s. El que con frecuencia no se mencione la oración que acompaña al sacrificio expiatorio no nos puede hacer dudar de que todo el mundo sabía las condiciones subjetivas exigidas para el perdón: arrepentimiento, aflicción y confesión de los pecados; cf. 2 Sm 12, 13; 1 Re 21, 27ss; Joel 2, 12-14; Sal 25, 7; 32, 5; 38, 19; 41, 5; 51, 6ss; 65, 4; 130, 3s; Lam 3, 40ss, etc.

[319] Ex 32, 33s; 33, 19.

[320] 1 Sm 3, 14; 15, 24ss.

[321] Lv 5, 14ss; 7, 1ss; 19, 20-22; Ez 40, 39. Que *'āšām* significara originariamente una penitencia pecuniaria, sustituida más tarde por un sacrificio, ni se puede demostrar por 2 Re 12, 17, ni corresponde al desarrollo normal, por el que siempre la ofrenda en especie se conmuta por un óbolo pecuniario (así también B. Stade, *Bibl. Teologie des A. T.*, 1905, pp. 165s, y L. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 1923, pp. 274s). En cualquier caso, Os 4, 8 no demuestra nada en contra.

[322] Lv 4; 5, 1-13; Nm 15, 22ss; además Ez 45, 17.18ss.

na junto al de reparación[323], debió de ser una antigua designación del sacrificio expiatorio. La ausencia de esta designación en algunos lugares en que se la pudiera esperar[324] hay que atribuirla sencillamente a la diferencia de usos en los santuarios locales. En todo caso, su inclusión en el sistema que el Código sacerdotal presenta parece haberse realizado en época bastante tardía; en efecto, reducir su obligación solamente a la transgresión impremeditada de un mandamiento[325] significa un estrechamiento del radio de acción de este sacrificio, que no cuadra con sus orígenes[326]. Es posible que también aquí tuviese su importancia la idea de confesión y de súplica que iba unida a la ofrenda de reconciliación; pero, como se desprende de la descripción concreta, eran sobre todo los conceptos de purificación y consagración los que desempeñaban el papel central. Así parece indicarlo, primero, la complicada manipulación de la sangre[327], segundo, la "expiación" realizada sobre objetos inanimados como el altar, la tapadera del arca y las jambas de la puerta del templo[328], tercero, la

[323] 2 Re 12, 17; quizá también Os 4, 8.

[324] Dt 12; 1 Sm 3, 14; Lv 22, 14.

[325] Lv 4, 2; 5, 1ss; Nm 15, 22.30s; Ez 45, 20.

[326] Ya Nm 17, 6-13 muestra una concepción distinta de la capacidad expiatoria del sacrificio. Pero tampoco los delitos mencionados en Lv 5, 20ss; 19, 20-22 (fraude por apropiación de depósito o por extravío, perjurio o chantaje) pueden considerarse como pecados de impremeditación o error, aun cuando la significación normal del término *biśgāgāh*, "con engaño", se interpretara en el sentido general de "en la debilidad humana", y el término contrapuesto *b^eyād rāmah*, "con mano levantada", no significara tanto que el delito es consciente cuanto la apostasía pública y la transgresión impenitente de la ley. La diferencia estaría precisamente en la confesión voluntaria y en el deseo de reparación. Sin embargo, la redacción actual de 4, 13.22; 5, 1-10 inclina a pensar en la fórmula más estricta, que probablemente deba su existencia a la lucha de la comunidad posexílica contra la introducción de elementos poco seguros en su seno, ya que se amenazan los pecados principales con la pena de muerte, sobre todo con la lapidación (cf. la enumeración de tales pecados en E. König, *Theol. des A. T.*², pp. 294s), el procedimiento jurídico regular va precedido del descubrimiento del delito, de la denuncia, etc., no pudiendo faltar tampoco la libre confesión. Esto último cambia totalmente la situación de las cosas, como lo demuestra Lv 5, 20ss en comparación con las tipificaciones penales del *Libro de la Alianza* (Ex 21, 37; 22, 3ss); con todo, no podemos decir, naturalmente, hasta qué punto esto mismo sucedía también en el caso de otros pecados. Es interesante que aún en el judaísmo tardío perdure la opinión de que incluso las transgresiones jurídicamente castigadas con el exterminio y la pena capital pueden ser expiadas por el macho cabrío del día de la reconciliación (*Shebout* I.6). No satisface la reciente pretensión de D. Schötz, de limitar la expiación sacrificial a los pecados de debilidad (*Schuld- und Sühneopfer im A. T.*, 1930, pp. 44s).

[327] Aparte del derramamiento de la sangre al pie del altar, el restregar los cuernos del altar del holocausto (Lv 4, 25.30) o del altar del incienso (Lv 4, 7.18) y el rociar siete veces la cortina del santuario (Lv 4, 6.17).

[328] Lv 8, 15; 16, 14-19; Ez 43, 19s; 45, 18s.

utilización del sacrificio de culpa o reparación en el sentido indicado de un sacrificio de consagración[329] y, finalmente, el realizar la expiación mediante la transferencia de los pecados a un animal[330].

La misma orientación mostraría el término con que se expresa la mayoría de las veces el efecto de la expiación, *kipper*[331], si es que su significación originaria según la lengua asirio-babilónica es la de "borrar"; concibiéndose el pecado como una impureza material, se espera que la sangre, como elemento sagrado y milagroso, borre esa mancha. Y de lo mismo se trata también en los actos de culto designados en Babilonia bajo el nombre de *kuppuru*: purificar, curar, conjurar[332]. Pero, como es igualmente posible que el término provenga del árabe con la significación de "ocultar", no se puede olvidar la idea de ocultar la falta a los ojos del ofendido, en el sentido de una indemnización, con lo que el acento recaería, más bien, sobre el carácter personal de la expiación[333].

También las ofrendas expiatorias *reglamentarias* dejan entrever claramente su relación con los antiguos ritos de consagración y purificación. Así, la *victimación del cordero pascual,* con cuya sangre se pintaba el dintel superior y las jambas de la puerta, recuerda primitivas acciones expiatorias apotropeicas, con las que en primavera se purificaba la casa y se aseguraba la prosperidad de los rebaños, y que son utilizadas en muchos otros pueblos de forma más o menos igual[334]. Los *sacrificios del gran día de la Expiación* en otoño son un testimonio también de la antigua idea de la purificación y consagración aun de objetos inanimados por el medio sagrado de la sangre de la víctima[335].

[329] Ex 29; Lv 8, 14s para la investidura del sacerdote; Lv 14, 12ss para la purificación del leproso; Nm 6, 9ss para la purificación del nazireo.

[330] Lv 16, 21.

[331] Un penetrante estudio sobre el empleo y el significado de esta palabra, en J. Herrmann, *Die Idee der Sühne im AT,* 1905.

[332] En cambio, en el sacrificio babilónico el rito de la sangre no desempeña papel alguno.

[333] Esta derivación está favorecida por la construcción de *kipper* con *'al,* con lo que el complemento indirecto de ocultar son los pecados (Jr 18, 23; Sal 79, 9) o también con seguridad la significación técnico-cultual de "borrar perdonar los pecados", tiene que quedar oscurecida la connotación física de la raíz. En la ley del culto el sujeto de *kipper* es el sacerdote; en el lenguaje de los profetas, Dios mismo.

[334] Así, entre los egipcios, germanos, atenienses y en la actual Palestina; cf. P. Volz, *Die biblischen altertümer,* p. 102 (sobre la fiesta de la Pascua, véase más arriba, pp. 116s). El intento de D. Schötz de interpretar el restregamiento con sangre a partir de la idea de la alianza (*Schuld- und Sündopfer im A. T.,* pp. 82s) no nos devuelve la realidad original, sino sólo una reinterpretación posterior en Israel.

[335] Lv 16, 14-19. Que en el rociar con sangre los lugares sagrados interviene la creencia en la sangre como energía vital, mediante la cual el ámbito de lo santo se "carga de poder", se infiere del hecho de que los ritos expiatorios utilizados para ello se corresponden con los usos de la primera consagración del santuario (Ex 29, 36s; Lv 8, 15; Ez 43, 18ss). Por eso también los cuernos del altar, que reciben un trato de favor a la hora del restregamiento con sangre, se convierten en objetos de poder para el fortalecimiento de la santidad del lugar de las ofrendas, que precisamente por esa causa (y no porque sea "morada de la divinidad") recibe un significado apotropeico-catártico (purificación del homicida). Así pues, los usos del día de la reconciliación se remontan hasta la primera antigüedad. Cf. *supra,* pp. 117s.

Estas primitivas ideas de lustración, al encontrar un puesto en el sistema cultual de la expiación, y decir relación al Dios soberano con el que es necesario reconciliarse cambian esencialmente de significado. Se insiste, en primer lugar, con ahínco en que los usos expiatorios son institución de Dios mismo. Todos sabemos que el Código sacerdotal pone gran acento en el hecho de que la expiación ha sido instituida y mandada por el mismo Dios, y fundamenta su eficacia precisamente en esa voluntad divina. No se trata de una teoría posexílica; es la réplica israelita a la pretensión mantenida por los sacerdotes babilónicos de haber recibido sus medios de expiación de Ea o de su hijo Marduk, el supermago de los dioses, con lo que estaría garantizada su total eficacia[336]. Pero mientras que en Babilonia la reconciliación se hace entre todo un ejército de dioses o demonios, en Israel ha desaparecido este enfrentamiento de fuerzas divinas. Es Yahvé mismo quien se preocupa de la propia reconciliación; por eso desaparece el elemento mágico-hechicero para dejar paso al elemento personal, que tiende a la obediencia y al sometimiento del hombre. La reconciliación no depende de la frecuencia de las ofrendas ni del amontonaminto ingenioso de unos ritos lo más eficaces posible, sino del cumplimiento obediente de lo que el mismo Dios ha ordenado para que su alianza persista. Queda, por tanto, excluida también la idea de un mérito en el hecho mismo del sacrificio[337]; incluso el aparato sacrificial es un don gracioso del Dios de la alianza, que da al hombre ocasión para que confiese y repare.

Como consecuencia de esta perspectiva de un Dios creador de la expiación cultual, es lógico que todos esos ritos sufran una transformación en puntos diferentes. Así el restregar o rociar con sangre obedece ahora a la idea de oblación, que implica poner a disposición de la divinidad sólo lo mejor, o sea, la vida del animal; es ésta una idea que se encuentra desarrollada especialmente en el Código sacerdotal[338]. La aplicación gradual

[336] Cf. O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer,* 1907, pp. 150.158ss; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien,* II, 1925, pp. 64ss.

[337] No se llega, por tanto, a una contabilidad mercantil de los medios expiatorios, que intentan poner culpa y expiación en una relación calculada, tal como sucede en las religiones legalistas del Islam y el Parsismo.

[338] Tanto el roce de las manos del oferente (véase *infra*) como el llevar o el balancear la ofrenda el sacerdote, que simboliza su entrega (Lv 7, 30; 9, 21; 10, 15; 14, 12.24; 23, 11.20; Nm 5, 25; 6, 20), definen el sacrificio como un don.

de la sangre, con la que en el día de la expiación se rocía el altar, se restriegan sus cuernos, se rocía siete veces dentro de la cortina interior, se restriegan los cuernos del altar del incienso y, finalmente, se rocía todo el santuario y, siete veces, el propiciatorio y delante del propiciatorio, se interpreta como un acercamiento progresivo de la ofrenda a la divinidad, hasta alcanzar el máximo. La transferencia de los pecados al cabrito expiatorio o de la impureza del leproso al pájaro es un símbolo de su respectiva desaparición total[339]. Aquí la fe en los demonios ha perdido todo su poder, Azazel representa la esfera de los impuros que persisten fuera de la teocracia (compárese la mentalidad parecida que representa Zac 5, 6ss). Se ha pretendido buscar la eficacia expiatoria de la sangre en la correspondencia entre la vida de la víctima ofrendada y la de su oferente, una idea que, a pesar de que el testimonio expreso sobre ella sea tardío, debió ser bastante antigua[340]. La relación, sin embargo, entre el pecador y la víctima expiatoria es realmente débil, de forma que no nos autoriza a pensar que el criterio de presentar para la ofrenda expiatoria algo de valor haya sido sustituido por el de una *satisfactio vicaria* estricta[341]. Así pues,

[339] Otra interpretación de la ceremonia de los pájaros en el caso del leproso (donde se sugiere que es símbolo del hombre devuelto a la vida) se puede ver en D. Schötz, *Schuld- und Sündopfer*, p. 70.

[340] Es claro que estaba presente en el rescate de un hombre mediante una víctima: Ex 34, 20; 1 Sm 14, 45. De forma secundaria podría encerrarse también en la idea de un sacrifico sustitutorio, en el sentido de que la víctima viviente, con sus miembros y su sangre, se convertía de un *valor sustituto, en una equivalencia* del pecador, sobre todo desde el momento en que la expiación sacrificial no solamente valía para los delitos por inadvertencia, sino también para transgresiones más graves. En Babilonia la representación del hombre por una víctima tiene su papel en la curación de la enfermedad mediante el conjuro (cf. O. Weber, *op. cit.*, pp. 169.175) y en el anatema del perjuro (B. Meissner, *op. cit.*, I, p. 140); en este caso el animal es considerado, miembro por miembro, como sustitución y representación del hombre pecador, por ejemplo: "Coge un lechón, ponlo a la cabecera del enfermo, sácale el corazón, colócalo sobre el corazón del enfermo, rocía con su sangre las paredes de la estancia, despedaza el lechón por miembros y extiéndelos sobre el enfermo... el lechón ofréndalo como sustituto suyo, su carne por su carne, su sangre por su sangre, y que los dioses tengan a bien aceptarlo" (según O. Weber, *op. cit.*, p. 175).

[341] Las razones fundamentales para no admitir la muerte vicaria de un animal son, en pocas palabras, las siguientes: 1. la víctima, en cuanto que cargada de pecados y culpa, debería pasar por impura; sin embargo, es considerada como santa; 2. el acto principal debería estar en la matanza, como realización de la pena capital, y ser realizado por el sacerdote y no por el oferente; 3. en el caso de la *satisfactio vicaria* la sustitución por una ofrenda de harina sería imposible; 4. los delitos expiados por el sacrificio no son, dignos de muerte. (Sobre el rito de imponer las manos, cf. lo que sigue).

la capacidad vicaria de la víctima sigue estando limitada a la idea común de que, de no realizar la expiación prescrita, el hombre caería *irrevocablemente* bajo la ira justa y aniquiladora de Dios, o sea, de que en ese sentido la ofrenda del *nepeš* que hay en la sangre realiza una expiación *'al-n^e^pāšōt* de los pecadores. E igualmente el apoyar o imponer las manos del oferente sobre la víctima, la llamada *s^e^mīkah,* no significa sino que la estrecha relación entre el oferente y su ofrenda, en el sentido de una voluntad por parte de aquél de entregar algo que le pertenece, ha de encontrar algún modo de expresión[342]. Tal vez la práctica de una sustitución vicaria en los ritos de conjuro y maldición babilónicos sea lo que impidió la aplicación de tal idea en Israel. De todos modos, la idea de que el pecado no se perdona así como así, sino mediante la ofrenda de una vida pura e inocente en expiación por la vida pecaminosa del oferente, es una seria advertencia sobre su gravedad. De todos modos, la ausencia de una verdadera teoría de la expiación hizo que la expiación cultual se arraigara con más fuerza en la libertad de la gracia divina y que se considerara como el requisito más importante la confiada obediencia del oferente.

Esta concepción de la expiación, típicamente israelita, se pone aún más de manifiesto si se la compara con la que sobre el mismo tema reina en Babilonia. Ya hemos tratado ligeramente de la eficacia mágica de las fórmulas y ritos de expiación babilónicos; aparece de forma especial en el hecho de que la confesión de los pecados constituye una parte del ritual de exorcismo[343] y actúa *ex opere operato.* Eso está en íntima relación con esa idea, influida por la creencia en los demonios, que convierte al pecado, de culpa personal, en un estado de avasallamiento y cautividad en manos de los malos espíritus; consiguientemente, todo rito expiatorio ha de acabar con una expulsión de los demonios. En Israel todo pecado es

[342] En este sentido es correcta la equiparación con el acto romano jurídico de la *manumissio,* de la puesta en libertad del sujeto de propia posesión, aun cuando en nuestro caso no se pueda dejar totalmente fuera la voluntad por parte del oferente israelita de asegurar la entrega de la propia persona representada por la ofrenda, es decir, de asignar un punto de referencia expreso al acto futuro de la ofrenda. Por qué no se pueda tratar de una transferencia del pecado y de la impureza del oferente a la víctima, lo acabamos de decir más arriba (cf. n. 341). El que tal transferencia exista en el caso del macho cabrío no es prueba alguna para que tenga que darse siempre, máxime teniendo en cuenta que el macho cabrío no es una víctima sacrificial. Cf. Kautzsch, *op. cit.*, pp. 344s; E. König, *op. cit.*, pp. 290s; Benzinger, *Achäologie*², p. 371; Matthes, *Der Sühnegedanke bei den Sündopfern*, ZAW, 1903, pp. 97ss.

[343] Cf. especialmente el célebre pasaje de la serie de conjuros *šurpu*, AOT², pp. 324s.

una transgresión de la voluntad de Yahvé, y por tanto la expiación sólo puede dirigirse a él, y debe ganarse de nuevo su complacencia: ésa es la razón de que todos sus ritos formen parte del auténtico culto, que nada tiene que ver con el exorcismo. La equiparación en Israel entre faltas morales y cultuales no produce, por otra parte, la angustiosa inseguridad que observamos en Babilonia; pues, mientras que aquí la impureza cultual es atribuida a los demonios, que pueden andar escondidos en cualquier parte, en Israel se debe a causas conocidas, fijadas de una vez para siempre, de las que es posible precaverse[344]. De ahí también que en Israel el sacerdote no tenga esa importancia exagerada que en Babilonia se le atribuye como perito necesario en una técnica expiatoria de la que ya no se puede prescindir. En todas estas situaciones está latiendo, en Israel, el carácter personal de la relación con Dios.

El realce dado al aspecto personal de la expiación encontraba un fuerte apoyo en la creencia de *la eficacia expiatoria de la intercesión.* Era convicción general que los profetas u otros hombres piadosos podían abogar por su pueblo y expiar sus delitos mediante la oración[345], aun cuando el que esa súplica fuera escuchada en cada caso queda reservado a la decisión soberana de Yahvé[346]. Si además se tiene en cuenta el paso a la vida religiosa del uso jurídico de la supletoriedad mutua en las relaciones entre rey y pueblo, que permitía cargar a cuenta del uno las acciones del otro[347], se ve claramente que la expiación cultual estuvo siempre enmarcada y encontró constantemente su sentido dentro de una relación totalmente personal entre el fiel y Dios.

Habrá que tenerlo presente a la hora de analizar *la elaboración sistemática de la idea de expiación en el Código sacerdotal* y también la resistencia de los profetas y de los salmistas a considerar el sacrificio como una expiación suficiente. Cuando, después de haber alcanzado una mayor profundidad en Israel la conciencia del pecado gracias a la predicación profética, el Código sacerdotal —y todavía más las adiciones a Ezequiel (45, 15ss)— trata todos los sacrificios bajo la perspectiva de la expiación, ello no significa necesariamente que la idea de expiación se hubiera hecho totalmente materialista. El sacerdotal se limita a atribuir a toda la liturgia sacrificial el carácter de una humillación obediente ante el Dios en cuya presencia nadie hay puro y que invita graciosamente a su comunión, excluyendo todo mérito. Por otra parte, *la protesta de los profetas contra el abuso del sacrificio,* como si fuera una acción por sí misma meritoria, no sólo constituyó una enérgica defensa del derecho soberano de Dios a perdonar, aun sin necesidad de sacrificios, sino que mostró que el marco propio del culto, como manifestación de la gracia de Dios, estaba únicamente dentro de los límites de las relaciones de alianza. Tema precisamente frecuente de sus predicaciones había sido el anuncio de los efectos desastrosos de la ruptura de la alianza[348]. La reprobación del sacrificio frente a la rectitud de corazón en algunos salmos[349] supone, a partir de la experiencia personal de un Dios que castiga y perdona los pecados, el derecho a prescindir de las ofrendas, cuando en la oración se ha llegado a vivir con fuerza lo que constituye el núcleo del sacrificio, la relación espiritual con Dios. En esta postura pudieron aunarse la oposición a una mecanización del perdón de los pecados por la institución del sacrificio[350] y la protesta contra el fácil perdón por el sacrificio en bienes de este mundo.

En el judaísmo del posexilio se produce un notorio cambio en el uso de la expiación sacrificial. Fue preparado por la regulación de la liturgia sacrificial: en P a todo sacrificio se le asignó una finalidad expiatoria, sin otro fundamento que la voluntad absoluta de Dios que en otro tiempo había mandado que se hicieran estos ritos expiatorios y vinculado a ellos su perdón. La liturgia sacrificial perdió así cada vez más sus motivos y contenidos originales para convertirse en parte de un acto de obediencia global, que había que cumplir como otra más de las prescripciones de la ley. Cierto que siguió siendo el gran sacramento de reconciliación, pero la comunión de vida entre Dios y el hombre, que tenía su expresión en las antiguas ideas sacrificiales de ofrenda, comunión y expiación, se redujo al mero cumplimiento correcto de la ley. Por otra parte, en el judaísmo posterior, así como la ley fue considerada, unilateralmente, como la acción humana exigida por Dios, que merece su gracia, también el sacrificio encerrándose en esta perspectiva perdió su carácter de dádiva graciosa. La obediencia, de la que él era testimonio, se convirtió en lo principal; pero aparecieron junto a ella otros actos de obediencia considerados del mismo valor: así el sufrimiento paciente, la puesta en práctica del amor, la piedad, la oración y, entre los especialistas de la Escritura, el estudio de la *torah*[351]. Como junto a la expiación cultual habían aparecido otras acciones

[344] Cf. al respecto Seeger, *Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon,* 1923, pp. 95s.

[345] Gn 18, 23ss; Ex 22, 11-14.32; 1 Sm 12, 23; Am 7, 2.5; Jr 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1.11; Ez 13, 5; 14, 14; 22, 30.

[346] Aquí está la principal diferencia con respecto a los intercesores, dotados de poder, de otras religiones.

[347] 2 Sm 24, 17; Os 1, 4; 1 Re 8, 25; 11, 34ss; 14, 16; 2 Re 8, 19; 20, 6; 22, 20; Jr 23, 6; Is 53; 4 Mac 6, 28s.

[348] En la polémica de los profetas se trata de si la alianza rota puede ser restaurada por sacrificios o si éstos sólo tienen sentido en el supuesto de que la relación de alianza se mantenga intacta; no es cuestión, por tanto, de sustituir el culto por la moral. Cf. más ampliamente cap. VIII, VI, 3, pp. 331ss.

[349] Sal 40, 7s; 51, 18ss; 69, 31s.

[350] En el judaísmo tardío: 2 Mac 3, 32ss; 12, 42ss.

[351] Prov 16, 6; Dn 4, 24; Eclo 3, 3.30; 18, 20; 32, 1ss; 35, 1-7. Cf. O. Schmitz, *Die Opferanschauung des späteren Judentums,* 1910, pp. 55ss.

expiatorias equivalentes, gracias a la obediencia de la ley, la desaparición del culto tras la destrucción del templo pudo soportarse sin mayores conmociones.

Así el mismo corazón del culto se vio desposeído casi insensiblemente de sus funciones primeras y desviado hacia caminos secundarios. Con ello su suerte estaba decidida. La causa fue la subversión de la piedad, ocasionada por las grandes guerras religiosas contra los sirios: el orden existente se consideró definitivamente sometido a juicio y el mundo futuro de Dios se convirtió en meta de la vida religiosa. Ahora bien, en este contexto el culto sacrificial, como sacramento del Dios presente, en comunión con su pueblo tanto en el tiempo del juicio como en el de la gracia, ya no era inteligible; se convirtió en expresión unilateral del sometimiento humano a las estrictas exigencias de obediencia del Dios lejano y, al igual que toda la ley, de un bien meritorio y benéfico en sí mismo, pasó a ser un medio por el que se podía acelerar la realización ansiada de la esperanza escatológica. Un día en que se cumpliera la ley hasta sus últimos detalles, ¡y aparecería el Mesías! Lo que de aquí resultó puede designarse como *unión inorgánica de dos metas incompatibles* de la piedad veterotestamentaria, a saber: una meta concretada en el presente, garantizada por una vida dentro de las normas de la alianza, consistente en un reino de Dios implantado en la realidad histórica; y otra, constituida por el más allá maravilloso de la plenitud paradisíaca, en la que la historia se acaba. Pero al convertirse la una en medio para la consecución de la otra, ambas sufrieron una depreciación notable: el reino presente de Dios se desdibujó hasta convertirse en una tiranía coercitiva e irracional, que sólo se hacía soportable con la vista puesta en el futuro; y el reino divino, objeto de la esperanza, fue perdiendo nivel a medida que se fue reduciendo a ser el cumplimiento de deseos terrenos no satisfechos y tuvo que admitir, como centro de la salvación, el imperio universal judío en lugar de la plenitud divina.

En sustancia lo mismo sucede cuando, como en el caso de la diáspora helenística, en lugar de la salvación escatológica pasa a ocupar el primer plano una comunión mística con Dios; sólo que en este caso la depreciación del sacrificio sigue otros derroteros. Tampoco aquí se puede ya reconocer la revelación del Dios cercano en su figura histórica; por eso se recurre a una interpretación sistemática de las leyes sacrificiales en el sentido o de un ropaje simbólico de verdades eternas o de una instrucción, que hay que entender alegóricamente, en orden a una purificación ascética que libere de los pecados del cuerpo (Filón). Vino a ser, también en este caso, un medio para conseguir una salvación totalmente distinta, la de la inmersión mística del alma en la divinidad, que no necesita ningún tipo de mediación histórica.

En ambos casos sobra el sacrificio, porque su sentido primero desaparece a causa de una nueva orientación de la piedad rica en consecuencias: se le atribuye un nuevo valor como sustitutivo de lo antiguo, pero con ello no se hace sino reconocer su superfluidad. Resulta ya imposible para el hombre apropiarse interiormente el sentido de intercesión del sacrificio, su significado de medio para la relación con Dios. Efectivamente, en el sacrificio expiatorio —y al aplicarse la idea de expiación al resto de los sacrificios, también en cualquier otro— es esencial la concepción de que el abismo entre el Dios airado y el hombre pecador no puede salvarse más que mediante un acto de reparación. Si Dios mismo señala el camino para que aparezca un sustituto expiatorio, se muestra a la vez como el Dios de la alianza que cuida de que ésta se mantenga a pesar de los pecados humanos. El antiguo Israel tenía una viva comprensión de la acción de Dios en el sacrificio expiatorio; y por eso la continuación del culto en el templo después del exilio fue considerada como la señal que sellaba la nueva consecución de la alianza. Los fariseos, en cambio, no se percataron de lo que Dios pretendía al instituir el culto expiatorio y sólo tuvieron en cuenta la acción puramente humana, considerando que ella por sí sola expiaba el pecado y merecía el perdón. En el sacrificio, como hombres piadosos que eran, se acercaban a su Dios exactamente con la misma confianza que en cualquier otro acto de obediencia. Por eso no fueron capaces de entender la rebosante conciencia de salvación de los salmistas, tan convencidos del soberano perdón del pecador que podía pedir que se prescindiera del sacrificio. Y justamente por eso el misticismo helenista eliminó el carácter de intercesión del sacrificio: al interpretarlo alegóricamente dejaba libre el camino para una unión directa del alma con Dios.

Ahora bien, *por ninguna de estas vías era posible liberarse verdaderamente del sacrificio.* Aun después de la ruina del templo el sacrificio, en cuanto problema de obediencia perfecta, seguía siendo preocupación para los fieles de la ley. Su desaparición del culto diario era tan irracional como su anterior función central. La disolución total de la institución sacrificial, sin que se perdiera, sin embargo, su efecto propio y necesario, sólo podía realizarse desde el sistema de relaciones con Dios fundado por Cristo. Pero esto no se lleva a cabo mediante la implantación de una nueva teoría del sacrificio, sino mediante *la fe de la primera comunidad en la intercessio Christi.* En la entrega de su vida apareció de forma impresionante la obra de Dios para la reconciliación de la humanidad al realizar el supremo acto reparador de expiación. Cristo, como sustituto de todos aquellos sobre quienes amenazaba la ira divina, realizó de una vez para siempre su servicio sacerdotal y así puso fin al culto sacrificial del Antiguo Testamento.

Esta sustitución expiatoria se reveló al mismo tiempo como la obra del Rey mesiánico enviado por Dios para la instauración de su reino. Se consigue, pues, lo que fue imposible en la antigua alianza: *la integra-*

ción orgánica de aquellas dos grandes metas de la vida religiosa. El reinado de Dios revelado en la realidad histórica y la consumación del mundo encontraron su punto de unión en la persona del Salvador, presente ya como resucitado, pero futuro en cuanto habrá de venir todavía en gloria. El testimonio elocuente de esta reconciliación de temas hasta entonces opuestos es "la aplicación alegórica de la teología sacrificial veterotestamentaria a la muerte del mediador entre Dios y el hombre" en el Nuevo Testamento[352]. Tan lejos de la especulación racionalista como de un apego servil a los detalles del culto, pone de manifiesto la tensión entre juicio y gracia tan plásticamente expuesta en el culto veterotestamentario, de forma que hace justicia a la majestad del Dios santo de la alianza y al mismo tiempo se ve constantemente liberada por ese amor que expía los pecados y que "con una sola ofrenda perfecciona a los santificados para siempre"[353].

c) La oración.

Sacrificio y oración van íntimamente unidos. Así lo indican las expresiones usadas para ambos; *hēʿetīr,* originariamente un término técnico del lenguaje sacrificial[354], es utilizado en hebreo para significar "orar". Y, al contrario, *biqqēš 'et-yhwh,* "buscar a Yahvé", puede servir para expresar "sacrificar"[355]. Algunas de tales oraciones que acompañaban al sacrificio se nos han conservado todavía en el salterio, como, por ejemplo, la súplica del rey que parte para la guerra[356], las oraciones para el voto y la acción de gracias[357], para las liturgias festivas[358], etc. Aunque la forma actual de tales oraciones sea con frecuencia verdaderamente reciente, la realidad de las mismas es tan antigua como el sacrificio. Es, por otra parte, característico de las fórmulas litúrgicas, el poder recoger y conservar formas fijadas en otros tiempos totalmente diferentes; esto permite llegar a sacar conclusiones válidas para épocas antiguas, aun cuando partamos del análisis de oraciones de composición reciente.

Aquí y allá pueden aún rastrearse *las huellas de elementos primitivos en la oración israelita.* Esto vale, por ejemplo, para gritar y llamar con fuerza que indican los términos más frecuentemente utilizados para expresar "orar"[359]. Rastros de antiguas costumbres de oración quedan en el uso de los verbos *hitpallēl,* propiamente "hacerse cortes", y *ḥillāḥ,* "acariciar"[360], que hacen pensar en la costumbre de herirse para llamar la atención de la divinidad[361], o de rozar con los labios o las manos la imagen o el símbolo de la divinidad[362], sin que esto quiera decir, naturalmente, que el orante yahvista siguiera siendo consciente de tal significación. También la costumbre de levantar las manos pudo tener originariamente un significado mágico[363]. No se puede decir con certeza si en algunos lugares palpita aún una forma de conjuro[364]. En cualquier caso, está claro que se trata de restos de usos primitivos que ya no tienen un significado propio y van pasando a la periferia de la fe yahvista, de la que poco a poco llegan a desaparecer totalmente. En 1Re 18, 27ss nos encontramos ya con una mofa deliberada de los ritos de oración ostentosos.

Esa tendencia de la religión yahvista se pone también de manifiesto en el papel que se reconoce a dos modos de invocar a la divinidad muy emparentados con la hechicería: *la bendición y la maldición.* Ciertamente también en Israel existe la creencia en el poder de la palabra pronunciada, considerándola como una especie de energía incontenible e independiente de la divinidad; esta fe deja entrever su conexión con ideas primitivas sobre el "poder" en general. El miedoso afán de neutralizar la maldición que los gabaonitas habían pronunciado contra Israel por un delito de sangre de Saúl hace que se ejecute a los descendientes de Saúl, a pesar del principio del libro de la alianza que prohibía que los hijos pagaran por las culpas de los padres[365]. Y la última instrucción de David a Salomón, de infligir castigo al benjaminita Semeí por su maldición de otro tiempo, es un buen testimonio de la creencia pertinaz en la eficacia casi automática de la maldición, a pesar de que haya habido después un acto de perdón y de que la persona afectada sepa que ha sido objeto de una maldición sin culpa[366].

Pero junto a esos testimonios hay también ejemplos que muestran cómo

[352] Cf. O. Schmitz, *op. cit.,* pp. 301ss.
[353] Heb 10, 14.
[354] Cf. el árabe *ʿatara,* "sacrificar", y Ex 8, 4.25; 9, 28; 10, 17, etc.
[355] Os 5, 6.
[356] Sal 20.
[357] Para el primero, cf. Sal 61; 65; para el segundo, Sal 21; 66; 100; 116; 118; Jon 2; Jr 33, 11.
[358] Sal 24; 50; 67; 81; 95.

[359] *qārā' bᵉšēm,* Gn 4, 26; 12, 8, etc.; *qarā' 'el,* Dt 15, 9; 1 Re 8, 43; Jr 11, 14, etc.; *zāʿaq,* Jue 3, 9.15; 6, 6s; 1 Sm 7, 8s; Os 8, 2; Miq 3, 4, etc.
[360] Ex 32, 11; 1 Sm 13, 12; 1 Re 13, 6, etc.
[361] Así lo dice el culto de Baal 1 Re 18, 28.
[362] Ex 17, 16; Os 13, 2.
[363] Ex 17, 11; cf. la oración babilónica con los brazos levantados.
[364] Suelen citarse sobre todo la canción de los pozos (Nm 21, 17s), la orden de Josué al sol y a la luna (Jos 10, 12), el simbolismo de las flechas de Eliseo (2 Re 13, 14ss); pero en todos estos casos son más lógicas otras interpretaciones: así, en el de Eliseo se trata de una simbolización enérgica de los acontecimientos que van a suceder por obra del hombre de Dios.
[365] 2 Sm 21.
[366] 1 Re 2, 8s. Cf. también la necesidad de una nueva bendición para suspender la maldición anterior, Jue 17, 2.

Yahvé se convierte en señor de la maldición y la bendición y se adueña de su carácter propio: la maldición se lanza en nombre de Yahvé[367]; por eso él se convierte en su ejecutor[368], pero puede también cambiar su objeto o neutralizarla totalmente[369]. Ya desde muy pronto no se utiliza el nombre de Yahvé cuando se trata de una maldición por venganza personal, y se castiga su uso sacrílego[370]. Con esto se posibilita que en lugar de la maldición de eficacia automática aparezca la oración pidiendo venganza, que deja el castigo en manos de la libertad divina[371]. Igualmente la bendición de quien goza de un poder especial[372] se ve reemplazada por la oración de intercesión[373], que ocupa en el culto un puesto preponderante[374]. También en este caso es la voluntad de Yahvé la que en definitiva determina el alcance de la capacidad de bendición que se puede asignar a un determinado intercesor[375]. Pierden fuerza, dentro de la esfera de la auténtica oración, la coacción y el uso mágicos. La bendición y la maldición se someten a condiciones de tipo moral: sólo en el caso de que cumpla los mandamientos de Yahvé, gozará Israel de su bendición, tal como ponen de manifiesto en forma especialmente clara las fórmulas de bendición y maldición al final de la ley[376]. De ahí que tampoco alcance cumplimiento la bendición del sacerdote indigno[377].

Así el carácter de conjuro desaparece totalmente de la oración veterotestamentaria. Las tres características del conjuro son el pronunciamiento mágico del nombre de Dios, la repetición reiterada de la oración con las mismas palabras y un tipo de recitación especial en tono de murmullo o susurro[378]; la ausencia de tales signos en la oración israelita es significativa. Cierto que el nombre de Dios se tiene en tal estima que a veces se convierte en objeto de tatuajes[379]; pero nada encontramos de una ocultación de tal nombre por considerársele un medio dotado de especial poder.

[367] 1 Sm 26, 19; 2 Re 2, 24; Dt 27, 14ss; cf. 1 Sm 17, 43.
[368] Je 9, 57; Dt 28, 20.
[369] Dt 30, 7; 2 Sm 16, 12.
[370] Ex 20, 7; Dt 5, 11; cf. Sal 59, 13; 109, 17; Job 31, 30.
[371] Jr 11, 20; 12, 3; 15, 15s; 17, 18; 18, 19ss; Sal 137.
[372] El Antiguo Testamento no presenta ningún ejemplo al respecto; una tenue influencia de la antigua creencia puede encontrarse en la autoridad de algunos intercesores especiales, a cuya oración se confía que otros sean escuchados (1 Sm 7, 8s; 12, 19; 1 Re 13, 6; 2 Re 19, 4).
[373] Cf. P. A. H. de Boer, *De Vorbede in het Oude Testament,* 1943, "Oudtestamentische Studien", vol. 3, y F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament,* 1951.
[374] 1 Sm 1, 17; 9, 13; 2 Sm 6, 18; Lv 9, 22s; Nm 6, 24-26; Dt 26, 15.
[375] Ex 32, 32; 1 Sm 15, 11; Jr 15, 1; Zac 3, 7; cf. p. 152.
[376] Dt 28; Lv 26, cf. Ex 32, 33.
[377] Mal 2, 2.
[378] Así J. Hempel, *Gebet und Frömmigkeit im A. T.,* 1922, p. 14.
[379] Is 44, 5; Zac 13, 6; quizás también 1 Re 20, 41.

Al contrario, lo fundamental de la revelación de Yahvé a Moisés consiste en la comunicación de su nombre[380], para ser invocado con él y para que sea recuerdo de su naturaleza de juez que castiga, pero también de señor misericordioso, al que pueden dirigirse sobre todo los pobres y oprimidos[381]. Nada encontramos tampoco de una preocupación porque la oración se repita varias veces, teniendo cuidado de que las palabras sean exactamente las mismas y de observar un cierto tono de recitación. El tipo normal de oración era en voz alta[382], y la recomendación de un formulario determinado[383] sólo contemplaba el caso de la confesión obligada en ciertas ocasiones.

Sobre esta no injerencia de ningún tipo de coacción irreligiosa en la oración nos habla la acentuada conciencia israelita del soberano señorío de Dios y que se manifiesta en el mismo gesto que se adopta para la oración: arrodillarse y levantar las manos para después dar con el rostro en el polvo responde a la postura del súbdito ante su rey y expresa el sometimiento del orante a una voluntad superior.

La autenticidad y peculiaridad de la vida de oración en Israel se nota no sólo en que sus oraciones y cantos cultuales están libres de todo "pathos" vano y de cualquier tipo de zalamería hinchada, a la vez que llenos de sencillez, sinceridad y confianza infantiles frente al que es su "Dios desde Egipto"[384], sino también en la poca distancia que separa la oración cultual de la privada, distancia palpable en otras literaturas de oración antiguas, por ejemplo en la babilónica[385]. No nos encontramos en el culto oficial con un formalismo muerto o con una articulación de conjuros degradantes, que provocaran el que la auténtica piedad tuviera que refugiarse en la oración privada; también en la oración pública late una auténtica adoración y un sentimiento religioso vivo. Los duros ataques de los grandes profetas contra una oración meramente externa[386], junto con su propio ejemplo[387], contribuyeron en gran medida para que el auténtico espíritu de oración se mantuviera vivo también en el culto. La aten-

[380] Ex 3. El silencio del nombre en las apariciones de ángeles (Gn 32, 30 y Jue 13, 18) pone de manifiesto que para el hombre la naturaleza de los seres divinos es inaccesible; aunque puede palpitar en eso todavía una reliquia del tabú que constituía el nombre.
[381] Sal 9 ,10; 25, 16ss; 40, 18; 70, 6, etc.
[382] Cf. 1 Sm 1, 12s.
[383] Dt 26, 13ss; 21, 7s.
[384] Cf., sin embargo, la opinión de F. Heiler sobre la antigua poesía ritual (*Das Gebet,* pp. 172ss).
[385] Cf., por ejemplo, O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer,* pp. 141s.
[386] Is 1, 15; 29, 13; Am 5, 23.
[387] 1 Re 19, 4ss; Am 7, 2.5.; Jr 12, 1ss; 15, 15ss; 16, 19s; 17, 12ss; 20, 7ss.

ción a la vida de oración exigida por el exilio, de la que es testimonio la rica colección de oraciones del salterio, sufrió menoscabo en el judaísmo posterior al verse el culto degradado a la categoría de un acto de obediencia a lo preceptuado: también la oración se convierte en una obra obligada y meritoria del hombre piadoso; para ello cuenta con un tiempo[388], unos formularios[389] y unos vestidos[390] especiales ya establecidos que sirven para recordarle esta obligación.

Como característica de la estructura de la piedad veterotestamentaria hay que señalar que entre los grandes motivos de la oración no aparece el de sumergirse por medio de la meditación profunda en el ser infinito de Dios[391]. La oración mística no tuvo cabida en Israel; la potente voluntad del Yahvé mosaico no permitió que apareciera este tipo de oración que tiende a la disolución del propio yo en el uno infinito. Al igual que el Dios del Antiguo Testamento no se reveló como un ser beatífico en su quietud, sino como voluntad soberana de Rey eterno, el fiel israelita no es un místico extraño al mundo, que goza con sumergirse en el más allá, sino un luchador que incluso en la oración intenta apropiarse una vida llena de energía dentro de la comunión con el Dios soberano. Su finalidad no es la realidad estática del *summum bonum,* sino la dinámica de la βασιλεία τοῦ θεοῦ[392].

5. *Resumen*

Por todo lo dicho se puede afirmar que, en cuanto acción expresiva y también como institución sacramental, el culto tiene dentro de la religión yahvista un papel importante e indispensable. Aunque algunos de sus elementos provienen de un proceso de asimilación, desde un principio la configuración total del culto divino recibe su cuño del carácter específico de la relación con Dios en el Antiguo Testamento. La relación viva entre fe y culto se expresa en la constante transformación y en el perfeccionamiento de las formas cultuales, poniendo de manifiesto la enorme capacidad de asimilación de la religión yahvista. La desaparición de las primitivas creencias en espíritus, poderes y hechizos, precisamente en el caso de

[388] Oración de la mañana y de la tarde (1 Cr 23, 30), oración tres veces al día (Dn 6, 11 Sal 55, 18).

[389] Las dieciocho bendiciones (*šᵉmōnēh ʿesrēh*) y la *šᵉmaʿ* surgida de la reunión de Dt 6, 4-9; 11, 13-21 y de Nm 15, 37-41.

[390] Unas borlas especiales, *ṣīṣiyyōt,* en el vestido en razón de Nm 15, 37ss; Dt 22, 12, y correas con bolsillos, *tᵉpillīn,* en razón de Ex 13, 9; Dt 6, 8; 11, 18.

[391] Puesto de relieve con razón por Hempel, *op. cit.,* p. 28.

[392] Es la formulación de F. Heiler, *Das Gebet,* p. 409.

los usos sagrados más antiguos, se pone de manifiesto el debilitamiento que las mismas han sufrido aun en sus posiciones más invulnerables; como demuestra la progresiva pérdida de valor de los objetos sagrados en la época mosaica, ese proceso se llevó hasta sus últimas consecuencias con una lógica implacable. Igualmente profundo fue el rechazo de la concepción naturalista de Dios, que contaba en el culto con un aliado fácil para introducirse: en su lucha contra la localización de la divinidad, contra la mística naturalista, contra la orgiástica y la falsa interpretación del sacrificio, el culto conservó y defendió su significado como forma de expresar y vivir la fe en el Dios espiritual y personal. Por otra parte, ganó en eficacia el empeño de la religión por impregnar la vida toda del pueblo[393]. Sólo el cambio que experimentó la piedad en el judaísmo tardío, por el que la religión yahvista se convirtió en una religión de la observancia, amenazó con oscurecer el carácter soteriológico del culto reduciéndolo a la categoría de acto de obediencia. Pero esto no brota del carácter propio del culto; es un resultado de la supeditación del mismo a los cánones ajenos del legalismo.

[393] Sobre los peligros del culto véanse cap. II, III, 1b, pp. 43s y cap. VIII, VI, 3b, pp. 331s.

V

EL NOMBRE DEL DIOS DE LA ALIANZA

Si alguna vez se ha cumplido el dicho de que *nomina sunt realia,* ha sido en el caso del nombre divino entre los antiguos. Por eso, preguntar por el nombre del Dios de Israel no es una cuestión ociosa; puede ayudarnos a penetrar de forma fundamental en su pensamiento religioso.

El nombre propio del Dios nacional israelita, el que, por así decirlo, estampa su firma bajo el acta de la alianza sinaítica, es el de Yahvé. Pero hay otras formas de designar a Dios más antiguas que este nombre, que merecen un análisis previo [1].

I. Denominaciones de Dios comunes entre los semitas

1. Una de las designaciones de Dios comunes entre los semitas y más antiguas es la de *'el.* Por lo regular su aplicación a Dios es rara en la prosa, e incluso en determinados pasajes parece evitarse con sumo cuidado; en cambio, en los libros verdaderamente poéticos de los Salmos y de Job su uso es frecuente. Que en este caso, como en tantos otros, la poesía conserva un vocabulario antiguo, lo demuestra el papel que *él* desempeña en el antiguo sistema onomástico semítico. Pues en Israel, al igual que en Babilonia y Arabia, los nombres antiguos no están formados con el nombre propio de cada dios particular, sino con el elemento común *el* [2].

[1] Se puede encontrar una buena reunión del material pertinente en A. Murtonen, *A philological and literary Treatise on the Old Testament Divine Names,* "Studia Orientalia Fennica", XVII, I, 1952.

[2] Para Israel cf. los nombres de las narraciones del Génesis: Ismael, Betuel, etc., y las listas de nombres de Nm 1, 7.13. Para el Canaán preisraelita, nombres como Milki-ilu, Rabili, Atanah-ili, de los documentos de Amarna y Taanac; para Babilonia, Ilumma-ila, Ibni-ilu, etc. Cf. H. Ranke, *Early Babylonian Personal Names,* 1905; para Arabia del Sur, Ilī-awwas, Yasma'-ilu, etc. Cf. F. Hommel, *Die israelitische überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung,* 1897, pp. 81ss.

La significación primera del término no está clara. Se conjugan derivaciones etimológicas de una raíz *'ul*, "ser fuerte" [3] o "ir delante" [4], y (más probablemente) de otra *'lh*, "ser fuerte, poderoso" [5] o "dirección, radio de acción" [6], o de la raíz "vincular", consiguientemente "poder vinculante" [7]; hay que elegir, pues, entre fuerte, caudillo y señor. Es de notar que cada una de las significaciones admitidas pone de relieve la distancia entre Dios y el hombre. Coinciden, por tanto, con un rasgo fundamental de la idea semita de Dios: en lugar de poner en primer plano el sentimiento de familiaridad con la divinidad, hacen hincapié en el estremecimiento que causa su extraordinaria grandeza. Es significativo, además, que no identifican a la divinidad con ningún tipo de objeto natural, sino que la designan como la fuerza que empuja a la naturaleza o la voluntad señora que la precede.

Hasta el segundo milenio esta denominación común de la divinidad interviene en la formación de dos nombres propios como elemento teóforo; sólo más tarde aparecen en el sistema onomástico las distintas divinidades naturalistas. Tal hecho sólo puede interpretarse en el sentido de que el individuo o las unidades mayores de la tribu, el estado-ciudad y el pueblo, cada uno en su ámbito específico, se dirigían sencillamente *al* dios, junto al que los demás dioses desempeñaban un papel de subordinación; se trata, pues, al menos de un politeísmo monárquico, y en algunas partes incluso de un monismo práctico que tras la multiplicidad de dioses añora una unidad superior [8].

Junto a esta tendencia hacia la exclusividad, el antiguo uso semítico de *'El* presenta una fuerte conexión de la acción divina con la vida social de la comunidad: son extraordinariamente frecuentes nombres como "Dios se apiada, Dios auxilia, Dios es juez", que demuestran que no estamos ante un ser espiritual de poca eficacia, sino ante una divinidad que incluye entre sus tareas la de atender a las necesidades morales y sociales de un pueblo o una tribu.

Si se compara con lo dicho el papel que representa el *'El* del antiguo Israel en las narraciones del Génesis, los trazos mencionados aparecen de una forma verdaderamente espectacular. Por primera vez nos encontramos entre las tribus nómadas hebreas de los primeros tiempos, con un culto a *'El* que, sin pretenderlo y de forma totalmente inconsciente para el narrador, está en abierta oposición con el Baal cananeo [9] y ratifica consiguientemente el carácter exclusivo, antes mencionado, del culto a *'El* [10]. Por otra parte, al nombrar a *'El* frecuentemente detrás de los patriarcas ("Dios de Abrahán" —31, 53—, "el Terrible de Isaac" —31, 42—, "el Fuerte de Jacob" —49, 24—) o como "Dios de los padres" (según el punto de vista de quien habla, "Dios de mi padre" "Dios de tu padre", etc. [11]) indica una especial relación de la divinidad con cada uno de los jefes: lo cual, habida cuenta de los fenómenos paralelos que posteriormente se dan entre los nabateos y los palmiranos, nos lleva a la existencia de una categoría religiosa distinta [12]. Su carácter distinto reside en que la divinidad no aparece relacionada con determinados lugares de culto, sino con personas que fueron las primeras en vivir su revelación y es en las familias de éstas en las que recibe culto; con lo cual aquélla presenta un carácter de relación con lo social y lo histórico que la mayoría de las veces falta a las simples divinidades locales: la asistencia y eficacia del Dios no se muestra en unas fuerzas de la naturaleza cualesquiera o en el derecho de propiedad sobre unos lugares determinados, sino en la suerte misma de la tribu o de cada fiel.

2. Esta peculiar idea de Dios unida al nombre de *'El* cobra aún mayor claridad por algunos *apodos del Dios-padre* que se le suelen añadir. Probablemente tenga que ver con el mundo religioso antiguo de Babilonia

[3] Así, por ejemplo, H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*[5], p. 405 n. 10.

[4] Así Th. Nödelke, "Monatsber. d. Akad. d. Wiss.", 1880, pp. 760ss.

[5] Así A. Dillmann, *Alttestamentliche Theologie*, p. 210.

[6] Así J. Hehn, *Die bibl. und die babyl. Gottesidee*, 1913, pp. 200ss.

[7] Así O. Procksch, *Die Genesis*, [2]1924, p. 439 y NKZ, 35 (1924), pp. 20ss.

[8] Esto está ya atestiguado por el uso del plural *ilani* aplicado a la "divinidad" en las cartas de Amarna.

[9] Todos los nombres divinos testimoniados por el Génesis llevan el elemento *'ēl* (con la única excepción de *paḥad Yiṣḥāq*, Gn 31, 42), lo que difícilmente puede explicarse por una corrección tendenciosa, ya que falta cualquier tipo de empeño en resaltar lo que se opone al Baal cananeo y además los nombres propios de los patriarcas, núcleo primitivo de la saga, designan a los sujetos como fieles de *'El*; también Isaac, Jacob y José son nombres propios teóforos que más tarde han perdido el elemento *'ēl*.

[10] Decimos aquí "exclusivo" sólo, naturalmente, en el sentido relativo de una preferencia del dios protector o del dios de la tribu y no en el de un estricto rechazo o incluso negación de otros dioses. El aferramiento a esa exclusividad se pone también de manifiesto en la negativa a todo connubio con los cananeos. La posterior conversión de *'ēl* en nombre propio está en la misma línea (cf. *infra*). Es digno de notar que los documentos de Ras-Samra dejan entrever una cierta oposición entre *'El*, el Dios altísimo y "padre de los años", y Baal, el dios fiero de la tormenta y rey de los dioses. Mientras que a *'El* se le sigue reconociendo su dignidad ancestral como dios altísimo, se ve superado y aventajado en importancia actual por el "vencedor", *Al'iyan Baal*, en torno del cual gira el gran mito de la fecundidad y de la vegetación. Mientras que la imagen de *'El*, padre de los dioses, encarna las relaciones con un círculo cultual mucho más amplio, Baal parece reflejar el desarrollo particularista de la religión cananea.

[11] Gn 26, 24: J; 28, 13: J; 31, 5: E; 31, 29.42: JE; 32, 10: J, etc.

[12] El descubrimiento y la apreciación de esta realidad se la debemos a A. Alt en su penetrante estudio *Der Gott der Väter*, 1929.

la designación de Dios como *'El Šādday*[13], que aparece también fuera de las sagas de los Patriarcas. Su origen podría estar en el modo babilónico de designar a la divinidad como *šadū*, "monte", es decir "señor", "el altísimo"[14], que insinúa como término originario el de *šāday*[15] y apunta a las relaciones de la religión israelita antigua con Mesopotamia. Incluso la época posterior, aun careciendo ya de una idea clara sobre el significado del nombre[16], parece haber seguido deduciendo de él el aspecto de excelsitud, a juzgar por el uso que de él hace el poeta de Job y la traducción de los LXX por κύριος o παντοκράτωρ.

Al igual que en el caso anterior, también se pone de relieve la significación peculiar de *'El* para sus fieles en el epíteto, bastante parecido, de *'elyon*[17], que designa a *Dios como el altísimo,* es decir, como el culmen del panteón. Esta estructura monárquica piramidal del politeísmo parece haber sido conocida en algunos círculos del Canaán antiguo. Su uso se atribuye después al rey sacerdote de Jerusalén Melquisedec, mientras que Filón de Biblos dice que es el nombre del dios de Biblos o *Gebal Eliun,* llamado el *Hypsistos.* Es curioso que en ambos casos se relaciona con este Dios altísimo la idea de la creación[18] y con ello se hace una clara distinción entre *'El* y una fuerza natural que también se menciona en otras partes.

Mientras que en época más antigua remite en gran medida el uso del nombre de Elyon[19], en el judaísmo gozó de especial preferencia, cuando por las circunstancias o por fines propagandísticos se comenzó a dejar en un segundo plano lo específicamente judío. Tal denominación, por su generalidad y falta de especificación, apareció como un medio fácil para indicar una especie de grado intermedio entre el judaísmo y el paganismo: se elimina lo nacional-israelita y se tiende hacia las concepciones paganas de dios más elevadas un puente que fue de gran utilidad sobre todo para el judaísmo de la diáspora. Así, además de Esdras[20], utilizan de buen grado el término de Elyon o ὕψιστος el Eclesiástico[21] y Daniel[22], y con mucha frecuencia Henoc, los Jubileos y el IV de Esdras. El matiz politeísta del término se ha olvidado totalmente y lo único que aún sigue palpitando en él es el sentido de excelsitud y omnipotencia.

Sólo una vez encontramos en época antigua el nombre de *'El 'ōlām*[23], y por cierto en relación con el lugar de culto de Berseba. Utilizado la mayoría de las veces como el nombre de la divinidad local allí venerada; acogido por los israelitas este nombre puede interpretarse como "*Dios de los tiempos pasados*" o "*Dios de la eternidad*": designa, por tanto, en cualquier caso, la permanencia de la divinidad por encima de todo cambio temporal. Cabe dentro de lo posible que tenga cierta relación con la antigua mística oriental del tiempo[24] y que por consiguiente el nombre existiera entre las tribus nómadas hebreas antes de la posesión de la Tierra. Pero, fueran cuales fueran las influencias que actuaron para la admisión de este nombre, es significativo que precisamente la idea del poder de vida que está por encima de todo tiempo entrara en relación con el *'El* venerado como señor sumo: se expresa con ello la resistencia a confundir a la divinidad con las mutaciones de los fenómenos naturales, como es inevitable en el caso de los dioses de la vegetación y la naturaleza, para los que tan importante papel tienen los misterios de la vida y la muerte.

Esta designación de Dios debió de pertenecer a época muy antigua: así lo atestigua el hecho de que el aspecto de la naturaleza divina por ella

[13] La fuente primera P lo pone en relación con Abrahán (entre otros, Gn 17, 1). Este nombre está también atestiguado por antiguos pasajes poéticos (Gn 49, 25; Nm 24, 4.16) e interviene en las listas de nombres como elemento teóforo (Nm 1, 6.12, etc.).

[14] Cf. Frd. Delitzsch, *Prolegomena,* pp. 95s; F. Hommel, *Altisraelitische Ueberlieferung,* pp. 109s; J. Hehn, *op. cit.,* pp. 265ss.

[15] La puntuación masorética *šadday,* que se inspira en la raíz *šdd,* "devastar", ha prosperado, pero no concuerda con el uso del nombre.

[16] Los traductores griegos en parte leyeron *šēdī,* "mi Dios protector", y en parte descompusieron la palabra en dos elementos: *šē* y *day* = "el que satisface", θεὸς ἱκανός.

[17] Gn 14, 18ss; cf. Nm 24, 16, donde se utiliza junto a šadday. Sobre el valor histórico de Gn 14, 18ss cf., por ejemplo, Gunkel, *Genesis*[8], pp. 285ss.

[18] Gn 14, 19: *qōnēh šāmayīm wā'āreṣ.* A excepción de este lugar, no podemos demostrar con seguridad la presencia de esta idea en el culto a *'El*: lo que no quiere decir forzosamente que le fuera extraña, ya que encaja perfectamente en la línea de los demás datos verificables.

[19] Persiste en la poesía. Cf. 1 Sm 2, 10 (emend.); 2 Sm 22, 14; Sal 21, 8; 46, 5; Dt 32, 8. Además, Sal 47, 3; 50, 14; 57, 3, etc.

[20] Esd 2, 2; 6, 30; 8, 19.21; 9, 46.

[21] Unas cincuenta veces.

[22] Dn 3, 26.32; 4, 21.29.31; 5, 18.21; 7, 18.22.25.27.

[23] Gn 21, 33. Su paralelo próximo es *šmš 'lm,* el Samaš eterno, en la inscripción de las puertas de Karatepe, siglos IX/VIII ("Welt des Orient" 4 [1949], pp. 272ss).

[24] Lo ha hecho notar especialmente R. Kittel, *Die hellenistiche Mysterienreligion und das Alte Testament,* 1924. Según el testimonio tardío de Damascius, los fenicios veneraron a un dios de nombre χρόνος ἀγήραος el tiempo que no envejece. Según Filón de Biblos, el más antiguo dios de los fenicios es Ἦλος, que también se llama *Cronos.* Dada la enorme influencia egipcia sobre Fenicia, también hay que tener en cuenta las especulaciones egipcias con el tiempo: a partir del tercer milenio la fiesta del nacimiento del sol celebra el comienzo del año nuevo como renacimiento de la divinidad, y en el canto al sol de Amenofis IV puede leerse: "¡Tú eres el tiempo de la vida y a ti se debe el vivir!". Probablemente las doctrinas sobre los ciclos del mundo en Babilonia tienen que ver con las primitivas especulaciones indias y persas sobre el tiempo infinito, *Zrvan,* como supremo señor y renovador de todo. Con todo, frente a esas relaciones difícilmente determinables, es preferible enlazar las expresiones sobre *'El'ōlām* con la actividad y el poder inalterables de Dios: cf. E. Jenni, *Das Wort 'Olam im Alten Testament,* 1953, pp. 53ss.

resaltado pasó a segundo plano, dentro de la religión yahvista, mucho antes que otras propiedades[25]. A pesar de la importancia que Bersebà conoció como lugar de peregrinación en la época dorada nacional, de la que Amós y Oseas nos son testigos[26], no volvemos a encontrarnos con el nombre específico del Dios de Berseba. A Yahvé sólo se le comienza a honrar como al Dios eterno e imperecedero cuando se llega a experimentar de la forma más dolorosa la caducidad de la nación y, como consecuencia, a muchos incluso se les plantean dudas en torno a la fuerza de vida del Dios nacional. Así, durante el exilio y después de él es frecuente oír hablar del Dios eterno al que obedecen los astros y ante el que tiembla este mundo caduco[27], del Rey eterno que desbarata a los ídolos[28], del Príncipe eterno que está por encima de los tiempos del mundo[29]. Al acentuar con énfasis la trascendencia de Dios, se incluye también entre sus predicados el de la eternidad.

Por su relación con la religión de Baal, la poco frecuente designación de *'El r°'ī, "Dios de la visión"* o "Dios de la aparición"[30], consigue una cierta importancia. Efectivamente, en las cartas de Amarna y en textos egipcios nos encontramos con un *ba'al r°'ī* como divinidad cananea, que gozaba de un culto especial hasta en Egipto[31]. Si en este caso hay que admitir influencias cananeas sobre el Dios tribal de los ismaelitas[32], la permanencia del nombre de *'El,* que se demuestra originario por el simple hecho de formar parte de la composición del nombre de Ismael, sigue siendo tan digna de atención como lo es el que se haga hincapié precisamente en la asistencia divina como signo distintivo de ese *'El*[33].

Donde mejor se pone de relieve la especial relación existente entre *'El* y sus fieles es en el nombre de *'El 'elōhē yiśrā'ēl,* al que, según Gn 33, 20, Jacob dedica un altar construido por él mismo. Tradúzcasele por "*'El, Dios de Israel*" o "*'El* es Dios de Israel", en cualquier caso, el apelativo

[25] Si entra aquí el *'abī-'ad* de Is 9, 5, es dudoso. Y lo mismo hay que decir de Sal 45, 7.

[26] Am 5, 5; 8, 14; Os 4, 15.

[27] Is 40, 28, cf. 60, 19; Sal 90, 2; 93, 2; 145, 13.

[28] Jr 10, 10.

[29] Is 26, 4; Dn 4, 31; 6, 27; 7, 14; 12, 7; además, Eclo 18, 1; 36, 19: 2 Mac 1, 25; Est 5, 10; Sab 7, 26; 17, 2, etc.

[30] Gn 16, 13.

[31] Cf. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit,* p. 290, n. 5, y AOT², p. 96.

[32] En cualquier caso, habría que tener en cuenta que, tratándose de un nombre de contenido tan general, no debe descartarse su aparición espontánea en círculos diversos.

[33] Según M. Noth (*Die israelitischen Personennamen,* 1928, pp. 99s), también la evolución del culto a *'El* está sometida a la regla por la que los dioses tribales primitivos, al pasar junto con sus fieles a una cierta vida sedentaria en lugares desde mucho tiempo antes sagrados, ocasionalmente se revistieron de atributos de las divinidades locales.

se ha convertido en nombre propio[34]; frente a este *'El* todos los demás *'ēlīm* ostentan sus nombres en vano: el único que se muestra real y verdaderamente como Dios, como Caudillo y Señor, es el Dios Protector de Israel.

Parecida significación pudo tener el nombre de *'El bēt-'el*[35], atribuido igualmente a Jacob; con todo, junto a la interpretación de una oración atributiva, "*'El está en Betel*", es igualmente posible traducir mediante una simple atribución, "El Betel", por analogía con Baal Peor, etc., de forma que la divinidad fuera designada sencillamente como el Dios protector de Betel.

3. Junto a *'elōah*[36], que nunca consiguió relieve especial por sí mismo, sí desempeña un papel importante la forma plural *'elōhīm*[37]. La significación plural del término está fuera de toda duda por la frecuente construcción del verbo en plural[38]. Pero es muy probable que originariamente *'elōhīm* fuera utilizado en contraposición a *'ēlīm,* en el sentido del llamado plural de abstracción o intensidad[39], que sirve para una generalización y vigorización del término, convirtiendo a la persona por él designada en representante universal de su especie[40]; en tal caso, la utilización en un sentido auténticamente plural, como "dioses", sería secundario. Ahora bien, como plural de abstracción, el término corresponde a nuestro "divinidad" y es apropiado para resumir el poder divino en una unidad personal.

En todo caso, la utilización de *'elōhīm* en este sentido dentro de Israel no es el resultado de una lenta superación del politeísmo mediante la progresiva reducción de los diversos númenes locales a la unidad[41]; las cartas de Amarna nos demuestran más bien que, en la mentalidad religiosa

[34] El mismo proceso puede documentarse en Siria, en épocas más antiguas y más recientes: *'El* aparece como nombre propio del padre de los dioses en Ras Samra (Cf. O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon,* 1951), y entre los siglos IX y VII se le encuentra como divinidad en Sendschirli (Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴, I, p. 626).

[35] Gn 35, 7 .

[36] De la raíz *'lh* cabe suponer una forma tan autónoma como *'ēl,* a lo que inducen además las formas paralelas en árabe, siríaco y arameo. Más explicaciones, en J. Hehn, *op. cit,* p. 210.

[37] Explicada la mayoría de las veces, como plural segolado de *'el;* según Procksch (*Die Genesis*²·³, 439), de *'elōah.* No es recomendable deducirla de una raíz árabe *'aliha,* "asustarse" cf. Ed. Köning, *op. cit.,* p. 135).

[38] Cf. Gn 1, 26; 20, 13; 35, 7; 2 Sm 7, 23; Ex 32, 4.8, etc.

[39] Operando una cierta reducción, Söderblom (*Das Werden des Gottesglaubens,* 1946, p. 301) habla de un plural de "extensión", que más o menos significaría "bastante, mucho", de una cosa.

[40] Cf. los plurales *b'e'ālīm* y *'adōnīm* para soberanía, señor, y además *q'dōšīm* (Prov 9, 10), *'elyōnīm* (Dn 7, 18), etc.

[41] Así, entre otros, E. Meyer, *Die Israeliten,* p. 211, nota.

no sólo de Babilonia sino también de la Palestina preisraelita, era corriente la unidad superior de los dioses y la reducción del panteón a un solo concepto. Al igual que, por ejemplo, el dios lunar Sin es designado como *ilani ša ilani,* "los dioses de los dioses", es decir, el dios altísimo, encontramos también en Siria este plural utilizado en relación con un dios en concreto y con el verbo construido en singular. Y los vasallos cananeos del faraón llegaron ya a dirigirse a su soberano, que desde antiguo se apropiaba una dignidad divina, no sólo como a *ilia,* "mi dios", sino, superando aún más la lisonja, como a *ilania,* "mis dioses" en el sentido de "mi divinidad" o "mi dios supremo". Se trata, pues, de un uso lingüístico de profundas raíces por el que, mediante la aplicación del plural "dioses", se designa a una persona divina concreta como detentadora de la plenitud de la vida divina. Por tanto, cuando en Israel, mediante el término de *'elōhīm* se quiso poner de relieve que el Dios del Sinaí era el Altísimo, no se hizo sino acudir a una fórmula expresiva de larga audiencia.

De hecho, *'elōhīm* se convirtió en la designación más frecuente de la divinidad. Puede ser que el sentido primero del plural de abstracción de *'elōhīm* no estuviera presente en la conciencia de todo el que usaba el término; en cualquier caso, se diferenciaba de *'El* por el fuerte acento que ponía en la excelsitud divina; precisamente por eso, en el uso normal sería preferido al término más modesto de *'El.* Esto pudo influir también en su aplicación a las divinidades principales de los pueblos vecinos[42]. Finalmente, en un paso de universalización mucho más acentuada, es empleado en el sentido de "naturaleza divina"[43]. Pero persiste también el uso como simple y verdadero plural, lo mismo que *'ēlīm*[44].

En el marco de la reflexión teológica consciente y de la educación religiosa del pueblo, el término aparece por primera vez en la fuente elohísta del Pentateuco. El argumento que Elías había blandido en su terrible lucha contra el Baal tirio: "¡Sólo uno puede ser Dios, Yahvé o Baal; y Yahvé es Dios!", será también el principio fundamental del Elohísta, que él pone de relieve en forma característica aplicando a Yahvé casi exclusivamente el nombre de *'elōhīm*". "Yahvé no es un *'ēl* particular, sino *'elōhīm,* la totalidad de los dioses, es decir, la divinidad simplemente, que, al menos para Israel, excluye a los demás dioses"[45]. El que esta denomi-

[42] 1 Re 11, 5 (Astarté); 11, 7 (Camoš y Milcom).

[43] Así se llama al espíritu de la muerte (1 Sm 28, 13); pero también los ángeles son *b'nē 'elōhīm* (Gn 6, 2.4; Ez 1, 6, etc.), donde *bn* no ha de entenderse en sentido genealógico, sino como expresión de pertenencia. Lo mismo hay que decir de *rūaḥ 'elōhīm,* "espíritu de Dios", en Gn 41, 38; Dn 4, 5s.15; 5, 11.

[44] Ex 12, 12; 18, 11; 34, 15, etc.

[45] Eichrodt, *Die Quellen der Genesis,* 1916, pp. 108s.

nación de Dios se mantuviera aún después de la introducción del nombre de Yahvé (Gn 3, 13ss), demuestra con qué enorme firmeza defendió el Elohísta la idea de Dios en él contenida.

Parecido es el caso cuando el autor de Gn 1 designa al Dios de la creación como *'elōhīm;* al elegir este nombre que, como síntesis de todo el poder divino, excluye a los demás dioses, destierra de la cosmogonía toda idea politeísta, presentando así al Dios de la creación como el Señor absoluto, ante el que toda otra voluntad es vana. Este término constituyó, por tanto, un medio precioso para fijar claramente los límites conceptuales que separan a la fe israelita del mundo religioso pagano.

II. Denominaciones de Dios específicamente israelitas

1. La nueva concepción de la naturaleza divina a que se llegó por obra de Moisés está estrechamente unida con un nuevo nombre de Dios, Yahvé. E (Ex 3, 14) y P (Ex 6, 3) expresan esta realidad haciendo que la decisiva revelación de Dios a Moisés culmine en la comunicación de su nombre. De hecho, a partir de este momento las diversas formas de expresión en torno a la revelación de Dios irán unidas a este nombre, y será precisamente por venerar ese nombre *y no otro* por lo que Israel se distinguirá de todos los demás pueblos. Quizás pueda extrañar que ni siquiera se haya pensado en dar al pueblo una explicación del nuevo nombre de Dios; lo que él recibe es sencillamente un mensaje: "Yahvé, el Dios de vuestros padres..., me ha enviado a vosotros" (Ex 3, 15), o bien "Yo soy Yahvé y os voy a sacar..." (Ex 6, 6). Sólo al fundador de la religión se le hace partícipe de una explicación de su significado, y por cierto sólo entre paréntesis, ya que las tintas se cargan sobre el mensaje de la liberación[46]. Podemos concluir de ahí que en Israel hay menos interés por la significación etimológica del nombre de Dios que por el contenido concreto que el mismo encierra y que se deduce de las demostraciones históricas de poder de este Dios. Con todo, no es cosa ociosa preguntarse por el significado del nombre de Yahvé.

Es sabido que el nombre aparece en una forma *más larga y en otra más corta*: como *tetragrama, yhwh,* y como *yh, yhh, yhw*[47]; durante mucho

[46] Aquí reside la parte de verdad que contiene la suposición de que se trata de una interpretación posterior: así P. Volz, *Mose,* ²1932, p. 58; W. R. Arnold, *The Divine Name in Ex. III, 14,* "Journal of Biblical Literature", 1905, pp. 107-165. Los tratados más recientes sobre el tema han abandonado casi todos, y con razón, esa suposición.

[47] Debe ser pronunciado *yāhū* como consta por la puntuación de la onomástica israelita, sobre todo en la escritura asiria de los siglos IX y VIII, donde aparece como *ya-u.* La pronunciación más sorda *yaho,* no muy diferente

tiempo la discusión ha girado en torno a cuál de ellas era la forma originaria y cuál la derivada. Por lo que respecta a la tradición del nombre dentro de Israel, se podría considerar como algo ya adquirido que *ambas formas nominales pertenecen a época primitiva* y han sido utilizadas la una junto a la otra. En cambio, sería más difícil decidir sobre la cuestión de si la forma corta sólo fue usual tal como casi exclusivamente a nosotros ha llegado, es decir, como elemento de los nombres propios teóforos y como forma exclamativa, o sea, principalmente en el lenguaje vulgar[48], mientras que *yhwh* sería el nombre usado en el culto oficial, o bien si la función de la forma corta era mucho más amplia, mientras que el tetragrama habría de ser considerado como una forma preponderantemente literaria. En cualquier caso, lo último es improbable por el simple hecho de que los testimonios antiguos que tenemos de la fórmula plena, las inscripciones de Mesa, naturalmente no utilizaron el nombre literario de Dios de Israel, sino el popular y de uso común.

En cuanto a la relación lingüística de ambos nombres, los testimonios *extraisraelitas* son muy importantes, pues parece que inclinan a pensar que la forma corta es de una época muy anterior a Moisés. Por nombres babilónicos del tercer milenio (por ejemplo, *Lipušyaum, Yaubani, Addaia, Akia*) conocemos ya la existencia del elemento *ya'u* o *ya'um;* independientemente de que se trate de un nombre divino en sentido estricto o de una sustitución del mismo mediante un término auxiliar[49], a partir de esos testimonios se hace difícil mantener que la forma corta provenga del tetragrama (opinión lingüísticamente posible y que ha prevalecido durante mucho tiempo; la relación probable es, más bien, la inversa[50]. Ahora bien,

de la anterior, debió de extenderse en época posterior y hay que suponerla en los papiros egipto-arameos (cf., sin embargo, M. North, *Die israelitischen Personennamen,* 1928, p. 104, que también en este caso leía *yāhū*). Con esto concuerda la expresión atestiguada por los Padres de la Iglesia 'Ιαφ. El *yw* que se halla en muchas asas de jarra y en las ostracas de Samaría es una abreviatura de *yahu.*

[48] Así piensa H. Grimme (*Sind yhw und yhwh zwei verschiedene Namen und Begriffe?,* "Bibl. Zs." 1925, pp. 29ss) y, al menos por lo que se refiere a la posterior evolución de la terminología israelita, también G. R. Driver (*The original form of the name "Yahweh": evidence and conclusions,* ZAW, 1928, pp. 7ss). De forma semejante se expresa G. J. Thierry, *The Pronunciation of the Tetragrammaton,* "Oudtest. Studien" (V, 1948), pp. 30ss. Por el contrario, A. L. Williams (*Yahoh,* "Journal of the Theological Studies, Vol. XXVIII, 1927, pp. 276ss) ve en la forma abreviada el verdadero nombre propio.

[49] Lo último lo defiende sobre todo J. Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee,* 1913, pp. 222ss.

[50] Actualmente los datos con que contamos no son suficientes para un juicio cierto. M. Noth (*Die israelitischen Gottesnamen,* 1928, pp. 108ss) de-

como en toda la tradición israelita[51] y en el único testigo extraisraelita, la inscripción de Mesa, aparece la forma larga del nombre como la propia, desde el principio, de la religión israelita, habrá que suponer, con muchas probabilidades de acierto, que el alargamiento de *yh* o *yhw* en *yhwh* va unido a la fundación de la religión por Moisés.

Toda la cuestión se dilucidaría mucho más si pudiéramos hacer afirmaciones seguras sobre el cambio de sentido que comportó el alargamiento del nombre. Pero, por desgracia, no tenemos esa posibilidad; el sentido originario de la forma corta sigue estando oscuro[52], y la mayoría de los estudiosos renuncian expresamente a avanzar una interpretación[53]. Por lo que respecta al tetragrama, Ex 3, 14 demuestra, al menos, que aquellas cuatro letras sonaban a los oídos israelitas al verbo *hwh* o *hyh.* La explicación propuesta de un imperfecto *qal* arcaico ha de ser considerada como la más probable y viene además a confirmar la pronunciación de *yahweh,* que en más de una ocasión había sido tachada de insegura sin razón suficiente[54]. Contra una posible derivación hifílica está el hecho de que esta forma verbal nunca aparece en otros lugares aplicada a las raíces *hayah* o *hawah.* Además, para significar "llamar a la existencia, crear" el hebreo dispone de otras raíces como *br'* o *'šh.* La interpretación que pretende ver en este término el significado de "el que lanza desde arriba" en el sentido de "el que lanza el rayo" o "el que desencadena los vientos" parte de una acepción que o cayó totalmente en desuso o por lo menos fue sumamente rara; se trata, en todo caso, de significaciones secundarias de la raíz. La

fiende una procedencia totalmente distinta de los elementos babilonios nominales ya-um, ya-u y ya y de los nombres divinos del primitivo Israel, así como el origen genuinamente israelita de los últimos. Con todo, cabe preguntar si el material con el que hoy se cuenta permite una decisión de ese tipo.

[51] Que ésta no presenta huella alguna de posteriores correcciones lo ha reafirmado especialmente, y con toda razón, F. C. Burkitt, *On the Name Yahweh,* "Journal of Biblical Literature", 1925 (44), pp. 353ss.

[52] Véase una última tentativa de explicación, aunque no convincente, en J. Hehn, *op. cit.* Más contribuciones sobre esta cuestión: Cohon, en "Hebrew Union College Annual" 23, pp. 579ss; Bowman, en "Journal of Near Eastern Studies" 3 (1944), pp. 1ss; G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH?,* en "Nouvelle Revue Théologique" 74 (1952), pp. 897ss; A. Murtonen, *A. Philosophical and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names El, Eloah and Yahweh,* 1952.

[53] Así, H. Gunkel, art. *Jahve,* en RGS², III, pp. 9ss. Mientras que F. C. Burkitt (*op. cit.*) sigue postulando una relación, imposible de especificar más, con la antigua forma del verbo "ser" *hyh,* G. R. Driver (*op. cit*) e igualmente A. L. Williams piensan que su origen se halla en un grito repetido, semiextático, propio de las celebraciones festivas, como en el caso del griego 'Ιακχός o Εὔιος.

[54] Cf. A. L. Williams, *op. cit.,* pp. 278ss; B. D. Eerdmans, *The Name Yahu,* "Oudtest. Studien." V (1948), pp. 1ss.

traducción más natural es, pues, la de "él es", "él existe", "él está presente" [55].

A la pregunta de cómo cuadra esta significación a la personalidad y la obra de Moisés hay que responder que encaja de forma excelente en toda la situación y que por eso puede considerarse sin dificultad como una nueva formulación, frente al antiguo *yahu,* para expresar *la idea de existencia en el nombre divino* [56]. No se habla, naturalmente, de un ser en el sentido metafísico, como aseidad, existencia absoluta, autodeterminación total y cosas parecidas, sino de explicar las intenciones con que Dios se dirige a este Moisés al que ha confiado su mensaje: "Yo soy el que soy", es decir, con toda verdad y realidad yo estoy presente, preparado para ayudar y actuar, como lo he estado siempre. Del ser de Dios puede hablarse de muchos modos. Hay nombres babilónicos antiguos que afirman la existencia de Dios en sentido general: *baši-ilu* y *ibašši-ilu,* "dios existe"; sólo el ateo y necio puede decir: no hay dios. Yahvé es distinto: se le siente con ardor y su afirmación es enérgica; no se habla de su existencia en general y de modo intemporal, sino que se hace hincapié en el aquí y ahora; *el acento se carga sobre una existencia no estática, sino dinámica* [57].

Ahora bien, así entendido, este nombre divino tiene una significación específica para la misión histórica. ¿Qué podía, en efecto, revestir más importancia para él y para su pueblo que el convencimiento de la presencia benéfica del Dios de los padres? En ese momento una especulación metafísica hubiera sido tan de poco provecho como la revelación de un poder natural, tratárase del dios de la tormenta que lanza el rayo o del viento que baja en la tempestad. Sólo el convencimiento, profundamente enraizado en el fundador de la religión y en su pueblo, de que la divinidad se mostraba como inmediatamente presente y actuante, podía constituir la base religiosa para un nuevo modo de ser en el pueblo.

Además, el nuevo nombre de Dios, proclamado por Moisés, concuerda

[55] Mayor parentesco guarda la forma árabe del nombre divino *yaguṯ* y *yaʿūk* (Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*², pp. 19ss).

[56] Así piensa con acierto A. van Hoonacker (*Une communauté Judéo-Araméenne à Eléphantine,* "Schweich Lectures", 1957, pp. 67-73): "Une modification, une adaptation du nom Yahou préexistent".

[57] Con toda razón, J. Hänel denomina "subrayado del aspecto de realidad" a la explicación que se da del nombre en Ex 3, 14 en relación con las frases de igual construcción de Ex 33, 19; Is 12, 25 (NKZ, 1929, p. 614). De modo semejante se expresaba ya J. Hehn, *Die bibl. u. die babyl. Gottesidee,* pp. 215ss. Pero además hay que añadir que en íntima conexión con el nombre están los aspectos de fidelidad inalterable y de intervención portentosa. Cf. también M. Buber *Königtum Gottes,* ²1936, pp. 80ss., y las sugerencias en el mismo sentido de Th. C. Vriezen, *'Ehje ʿašer-ehje,* en *Festschrift für Bertholet,* 1950, pp. 498ss.

de forma característica, con las antiguas denominaciones de Dios entre los hebreos. Pues participa de aquella *oposición a todo lo que es burdo naturalismo* o pertenece al mundo de lo fenomenológico, que es propio del culto a *'El.* Mas a la vez los nombres de Dios en boga hasta el momento se ven superados en una cosa: en la afirmación de la cercanía concreta y de la presencia irruptiva de Dios, que contrasta con las expresiones generales sobre su providencia y gobierno, su excelsitud y su eternidad.

Finalmente, la idea contenida en el nombre de Yahvé insiste en un rasgo esencial que aparece en cualquier aspecto de la fe mosaica en Dios: estar bajo el impacto de la *presencia,* unas veces terrible, otras benévola, pero *siempre conmovedora y eficaz,* del Dios que con increíbles demostraciones de poder afirma su señorío y garantiza la victoria [58].

Este significado del nombre de Yahvé, tan íntimamente unido a la revelación sinaítica, parece que siguió palpitando aún más tarde. Ciertamente, junto a la forma completa *"yahveh"* estuvo siempre en uso la corta *"yāhū",* especialmente en la formación de nombres (al principio del nombre, convertida en *yᵉhō* o *yō),* pero también en el lenguaje poético, abreviada en *yah* (Ex 15, 2; Sal 68, 5-19; 118, 5-17s y otros). Pero el que preponderaba era el nombre completo. El marcado hincapié en que el Dios de Israel se llama Yahvé o que se mostrará como Yahvé [59] debía hacer referencia a la afirmación contenida en el nombre de Yahvé, del Dios cercano y cuya acción es poderosa; igualmente, la expresión tan frecuente "y sabréis que yo soy Yahvé", tanto en tono de amenaza como de consuelo [60], alude siempre a la *presencia* de Dios, que aflige o bendice.

En el Deuteroisaías, en cambio, la utilización del nombre de Yahvé sigue otra orientación. Al prestar un mayor interés a las afirmaciones metafísicas sobre la trascendencia divina, el nombre de Yahvé se asocia en él *a la idea de eternidad* y aparece, de forma marcada, como el nombre del Dios que es el primero y el último, antes del cual nadie ha sido formado y después del cual nadie será [61]. En este contexto es lógico que el sentido del nombre haya pasado desde la arrolladora experiencia de su presencia activa a la inmutabilidad permanente de su esencia, preparando así la interpretación de los LXX, que con el término ὁ ὤν designan la inmutabilidad divina como la propiedad principal de Dios.

2. Una forma extendida del nombre de Yahvé se da en su unión con

[58] Cf. además cap. VI, I, pp. 192s.

[59] Os 12, 6.10; 13, 4; Dt 7, 9; Mal 3, 6. En Os 1, 9 la frase singular *wᵉ'ānōkī lō'-'ehyēh lākem* podría considerarse como una ojeada retrospectiva a Ex 3, 14 *'ehyēh šilaḥanī*: cf. Hehn, *op. cit.,* p. 215.

[60] Lo primero en Ez 6, 13; 7, 27; 11, 10; 12, 16, etc. Lo segundo en Ez 37, 13s; 34, 30.

[61] Is 40, 28; 41, 4; 43, 10s; 44, 6; 48, 12.

el plural *ṣᵉbā'ōt,* bien sea en la forma *yhwh 'ᵉlō'hē (ha)ṣᵉbā'ōt*[62] o en yuxtaposición directa: *yhwh ṣᵉbā'ōt*[63].

Para interpretar este sobrenombre es importante tener en cuenta que guarda estrecha relación con el arca[64] y, además, que su uso es preponderante en el lenguaje profético[65]: lo primero da constancia de que el sobrenombre *ṣᵉbā'ōt* designaba preferentemente al Dios de la guerra, ya que el arca fue durante largo tiempo como un estandarte de guerra[66]. Si se resalta unilateralmente esta observación hay peligro de suponer que los *ṣᵉbā'ōt* se refieren a los ejércitos de Israel, a los que el Dios de la guerra acompaña en la batalla: de hecho tanto la frecuente designación de los ejércitos israelitas bajo el título de *ṣᵉbā'ōt*[67] como el testimonio expreso de 1 Sm 17, 45 parecerían confirmarlo. Esta hipótesis, sin embargo, aun prescindiendo de otros fallos[68], no explica el uso del término en el lenguaje profético. Presuponer una reinterpretación y espiritualización del nombre de Dios relacionándolo con los ejércitos celestiales choca, en primer lugar, con el hecho de que a esos últimos no se les llama *ṣᵉbā'ōt*[69] y, segundo, con la naturalidad con que los profetas, sin ulterior explicación, dan por supuesta la familiaridad de sus oyentes con el nuevo significado del nombre, a pesar de que la omnipotencia sobrenatural y la trascendencia que para ellos significaba *Yahvēh ṣᵉbā'ōt* estaba en abierta contradicción con su carácter de caudillo de los ejércitos israelitas y debía dar ocasión a graves errores de interpretación. Si los profetas, precisamente en sus amenazas a Israel, aluden a *Yahvēh ṣᵉbā'ōt* como el juez que está por encima de su pueblo y de las naciones, debe ser porque tanto para ellos como para sus oyentes en este nombre se encierra un contenido distinto del del Dios nacional. Si no se quiere renunciar a todo significado[70], sólo queda admitir que *ṣᵉbā'ōt* no se refiere a unos determinados ejércitos, sino que significa ejércitos, masas, multitudes en general, el conjunto de todos los seres terrenos y celestes[71], tal como clarísimamente lo entendieron los LXX con su traducción de κύριος τῶν δυάμεων. A partir de esta significación el uso profético de la palabra cobra nueva luz y la idea de Yahvé del antiguo Israel adquiere una orientación universalista, poniendo de manifiesto que aquellas viejas ideas del *'El* altísimo no habían caído en el olvido. Que *Yahvēh ṣᵉbā'ōt* se pudiera aplicar por añadidura también al Dios de los ejércitos israelitas o al Señor de los astros, especialmente cuando se había perdido su sentido originario y las influencias del culto astral pagano exigían que se les pusiera coto, es totalmente comprensible. Igualmente, por su relación con el antiguo aparato del arca, existió el uso de la palabra como nombre cultual en los santuarios de Siló y Jerusalén[72].

Sigue sin estar claro cuándo y por qué influencias apareció este nombre expresivo de la soberanía de Dios. De su ausencia en el Pentateuco y en los libros de Josué y los Jueces sólo se podrían sacar ciertas conclusiones si estuviera descartada toda posibilidad de pensar en una exclusión redaccional posterior; tal posibilidad, sin embargo, no puede ser rechazada[73]. También sigue siendo oscuro si se ha de contar con influencias

[62] Con art.: Am 3, 13; 6, 14; 9, 5 LXX; Os 12, 6; sin art. es más frecuente: 2 Sm 5, 10; 1 Re 19, 10.14; Am 4, 13; 5, 14ss; Jr 5, 14, etc.

[63] Esta forma goza de una total preponderancia.

[64] 1 Sm 4, 3-5.7ss; 2 Sm 6, 2.

[65] ¡De un total de 278 casos, en 147! (E. Kautzsch, *Zebaoth, HRE,* vol. XXI, p. 622).

[66] Nm 10, 35s; Is 6, 4ss; 1 Sm 4, 3ss.21s; 2 Sm 11, 11; 15, 24ss. Lo mismo demuestra la utilización del nombre en lugares como 1 Sm 15, 2; 17, 45; 2 Sm 5, 10; 6, 18; Sal 24, 7ss.

[67] Ex 7, 4; 12, 41.51, etc.

[68] 1 Sm 17, 45 es un pasaje bastante tardío, y la mención de los *ṣib'ōt yiśrā'ēl,* que, además, la mayoría de las veces se refiere a la masa del pueblo en general y no de forma específica a los ejércitos de guerra, es propia de pasajes de las literaturas deuteronomista, sacerdotal y de los salmos.

[69] Tanto para los ángeles como para los astros se encuentra sola y exclusivamente el singular *ṣᵉbā yhwh,* Jos 5, 14 o *ṣᵉbā haššāmayīm,* 1 Re 22, 19; Sal 148, 2; Dn 8, 10 y Dt 4, 19; 17, 3; 2 Re 17, 16; Jr 8, 2; etc.

[70] Así, H. Gressmann, *Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie,* pp. 71ss; E. Kautzsch, *op. cit.,* p. 626.

[71] Así, R. Smend, *Lehrbuch der atl. Rel.-Gesch.,* ²1899, pp. 201ss; J. Wellhausen, *Kl. Propheten*³, p. 77, y, aportando nuevas razones, J. Hehn, *Die bibl. u. die babyl. Gottesidee,* pp. 250ss, que trae a colación la designación de Dios asiria *šar kiṣṣati,* "rey de las masas, de la abundancia, de la totalidad". Cf. también Gn 2, 1; Sal 103, 21. Que con el dios de la guerra se hacía referencia, sobre todo, a los poderes naturales causantes de perdición, es lógico y está testimoniado entre otros lugares por 1 Re 19, 14; Is 2, 12; 29, 6; 13, 13. B. N. Wambacq, *L'Epitète Divine Jahvé Seba'ot,* 1947, quisiera explicar mediante una lenta evolución del término el cambio por el que, de designar originariamente las filas de combate israelitas, pasó a significar las fuerzas de la naturaleza y las naciones del mundo; pero su argumentación no logra convencer. Está más cerca de nuestro modo de ver las cosas V. Magg (*Jahwäs Heerscharen,* 1950, "Schweiz. Theol. Umschau", 1950, números 3/4), que refiere los ejércitos a las potencias naturales míticas propias de las creencias cananeas, desprovistas de su poder en la época de los Jueces, viendo en ello un mito importante de la afirmación de la omnipotencia de Yahvé frente a todas las potencias adversas. De forma muy original intenta O. Eissfeldt dar cuenta del nombre, interpretando *ṣᵉbā'ōt* como plural de abstracción o de intensidad en el sentido de "poder" o en forma totalmente adjetiva, de "poderoso", uniéndolo en subordinación atributiva a Yahvé: "Yahvé, el poderoso" ("Miscellanea Academia Berolinensia", 1950, pp. 128ss). Desgraciadamente, esa evolución de *ṣābā'* hacia una plural intensidad en el sentido referido no se puede encontrar por ninguna parte, ya que el término sólo puede documentarse en el sentido de ejército de guerra, servicio de guerra, vasallaje, o también en el de masa, multitud.

[72] 1 Sm 1, 3.11; 2 Sm 6, 18; Is 8, 18; 31, 4s; 37, 16; Sal 46, 8.12; 48, 9, etc.

[73] Cf. A. Klostermann, *Geschichte des Volkes Israel,* 1896, p. 76.

extranjeras[74]. En cualquier caso, la elección precisamente de este sobrenombre para expresar todo el carácter de la fe yahvista es altamente significativa.

III. Sobrenombres de Yahvé

1. Mientras que en época tardía *ṣᵉbā'ōt* pierde cada vez más su sentido de apelativo y se convierte en un nombre propio (así el σαβαωθ de los LXX), otros sobrenombres mantienen su significado originario. Entre éstos está el de *melek*[75]. La idea y la designación de la divinidad como rey pertenecen al semitismo primitivo, como demuestran suficientemente la serie, hasta en épocas antiquísimas, de nombres de personas compuestos de *melek*[76]. La antigua significación semita de la palabra *melek* con el sentido de "jefe, consejero", hace posible su uso incluso en pueblos que no conocieron la monarquía, tendríamos, pues, que tener razones muy fuertes para negar a los antiguos hebreos una familiaridad con este modo de designar a la divinidad; y tales razones no existen[77]. Es muy problemático, sin embargo, que podamos decir algo acerca del carácter peculiar de un antiguo dios hebreo llamado así, ya que en el Antiguo Testamento nada encontramos sobre el culto a un Dios-rey en la época prehistórica de Israel y el culto real que surge en Judá en la época de los Reyes es con toda seguridad una importación extranjera.

[74] En ello parece pensar Hehn, *op. cit.*

[75] Cf. al respecto A. von Gall *Ueber die Herkunft der Bezeichnung Jahves als Köning,* en *Wellhausen-Festschrift,* 1914, pp. 145ss; W. Caspari, *Der Herr ist Köning,* en *Christentum und Wissenchaft,* 1928, pp. 23ss; O. Eissfeldt, *Jahve als Köning,* ZAW, 1928, pp. 81ss; M. Buber, *Königtum Gottes,* ²1936, pp. 49ss; G. von Rad, *melek und malkūt im Alten Testament,* en Th. W. z. N. T., vol. I, 1933, pp. 563ss; A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahves,* en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* I, 1953, pp. 345ss. Véase un intento de visión general del reinado de Dios en Israel en E. Lipinski, *La Royauté de Yahwe dans la poésie et le culte de l'Ancien Israel,* 1965. Sobre la ideología monárquica, cf. A. R. Johson, *Sacral Kingship in Israel,* ²1967.

[76] El material se encuentra en W. von Baudissin, art. *Moloch* en HRE³, vol. 13, pp. 269-303; *Kyrios,* III, 1928, pp. 44ss. 97ss.

[77] Y no está en contra de esto el que probablemente la mayoría de los nombres propios hebreos con *melek* estén tomados de los cananeos, ya que también existen tales nombres de formación auténticamente hebrea, como *malkīšūa'*, en 1 Sm 14, 49. En "Biblica" 38 (1957), p. 472, E. Vogt insiste en la necesidad de distinguir claramente entre el acádico *malik* (= "consejero") y el *malik* de los semitas occidentales (= "jefe, rey") y de no relacionar el primer vocablo con el rey. O sea, que nosotros debemos eliminar el significado de "consejero" de la utilización hebrea de *malik.*

Por lo que respecta a la idea mosaica de Dios, es curiosa la *actitud de reserva frente a esta denominación de Dios.* Nm. 23, 21 y quizá también Nm 24, 7.8a; Ex 15, 18 y Dt 33, 5 hacen suponer que ya la época premonárquica conocía el sobrenombre de "rey" aplicado a Yahvé. Además, la idea de Yahvé-dominador está demostrada para la época mosaica por la existencia del trono divino del arca sagrada [cf. cap. IV. II, 2], y la idea de una corte celestial a las órdenes de Yahvé, según algunas insinuaciones de la historia yahvista (Gn 3, 22; 6, 1ss; 11, 7; 18, 1ss), es perfectamente familiar a los tiempos anteriores a los Reyes[78]. Por tanto, afirmar que sólo fue posible hablar de Yahvé como rey después de la instauración de la monarquía en Israel[79] no es una conclusión obligada. Una familiarización con el reinado divino mítico propio de la religión cananea no se podría excluir ya a partir de la conquista de la Tierra[80]. Con todo, no podemos afirmar que el nombre de *melek* sea un signo principal del más antiguo culto a Yahvé. Su rara utilización tuvo que deberse a la firme convicción de que la realidad religiosa y política cananea con sus dioses-reyes y su concepción monárquica era algo extraño. Hasta la época de los Reyes no se da un giro en este sentido.

Distintas consideraciones inclinan a pensar que con la instauración de la monarquía se dio preferencia al título de rey aplicado a Yahvé. En primer lugar hay que recordar el nombre, específicamente hebreo, del hijo de Saúl, Melquisúa (1 Sm 14, 49), al que quizás hay que añadir además un *Malqui'el* entre los descendientes de Jonatán (1 Cr 8, 35; 9, 41 LXX). En segundo lugar, hay que hacer mención de un canto perteneciente con toda seguridad a la primera época de los Reyes (Sal 24, 7-10), en que el título de rey es aplicado con mucha más insistencia a Yahvé. Como se trata de un himno durante la procesión del arca, habrá que concluir que el culto al Dios Señor que tiene su trono en el arca es el lugar privilegiado para el uso frecuente del nombre de rey. La relación de la procesión del arca con la fiesta real de Sión[81] pudo igualmente ayudar a la nueva actitud ante este título, antes evitado. Viene a corroborar lo dicho el que sean precisamente los cantos de culto los que ofrecen la mayoría de los testimonios de la designación de Yahvé como rey. Junto al Sal 24 hay que citar pasajes como Ex 15, 18; Dt 33, 5; Sal 5, 3; 29, 10; 48, 3; 68, 25; 74, 12 y 84, 4, contra cuya existencia preexílica no existen razones fundadas. Los ambientes en que este vocabulario arraigó fueron sobre todo el sacerdocio de la capital y la corte.

Mucho más impresionante es el silencio de los profetas clásicos en este

[78] Cf. A. Alt, *op. cit.,* pp. 351ss.

[79] Así, von Rad, *op. cit.,* pp. 567s.

[80] Así, A. Aalt, *op. cit.,* pp. 353s.

[81] Cf. *supra,* pp. 112 ss.

terreno. Ni siquiera el tan mencionado pasaje de Is 6, 5 es capaz de quitar fuerza al hecho de que el título de rey aplicado a Yahvé falte en el resto de los discursos del profeta, incluso cuando se esperaría su mención, de forma que en el caso de la visión vocacional sería posible pensar en una excepción ocasional debida a otras circunstancias, por ejemplo, una liturgia festiva en el templo [82]. El pasaje de Is 30, 33 describe la derrota del asirio como un sacrificio ofrecido al rey Yahvé, si nos atenemos a la interpretación más probable. Con esta imagen, sin embargo, se pretende simplemente contrastar el honor debido al verdadero rey con los usos supersticiosos del valle Hinón, donde la idea de *melek* había sido deformada con un sentido pagano. El uso de este nombre (y en este supuesto habría que leer probablemente *l^e^melek* en lugar de *lammelek*) está cargado, sin duda, de una ironía polémica contra los falsos sacrificios a Melek, través de los cuales —con un equivocado concepto de la súplica— pretendían arrancar el favor de Yahvé. La presencia de este pasaje no nos autoriza, pues, a suponer que Isaías apruebe el uso de este nombre en otros contextos. Por los que se refiere a Jeremías, 8, 19 contiene sin duda un grito desesperado del pueblo, no del profeta. Existen, por otra parte, evidentemente profecías anónimas en las que se usa el nombre de rey [83]; éstas no deben, sin embargo, ser consideradas como ecos de la profecía isaiana; se insertan más bien dentro de la política de independencia nacional animada por los sacerdotes que alentaba, naturalmente, la esperanza en la intervención de la ayuda poderosa de Yahvé rey. En este caso, por tanto, seguimos dentro del mismo marco de mentalidad popular que más arriba suponíamos paladín de la idea de Dios rey. Sin embargo, 1 Sm 8, 7 y 12, 12 parecen dar a entender que también los *n^e^bi'im* eran seguidores de esta idea; la realidad es que la utilizan en la polémica contra las pretensiones de la monarquía terrena: se trata de un método de lucha que quizá en ciertos círculos proféticos más antiguos gozó de estima, hasta que se reconciliaron con la monarquía [84]. Al menos, a partir de entonces no volvemos a encontrárnoslo.

[82] La suposición, algunas veces expresada, de que se trataría de un empleo del título de rey con una intención polémica (Eissfeldt, *op. cit,* p. 104; Baudissin, *op. cit.,* p. 101) se ve desautorizada desde el momento en que se tenga en cuenta que la experiencia visionaria reviste un carácter marcadamente pasivo y no permite, por consiguiente, vislumbrar ningún tipo de polémica consciente. Como redaccional, Ez 20, 33s no entra en cuenta.

[83] Así, Miq 2, 13; 4, 7; Sof 3, 15; Jr 51, 57 (46, 18; 48, 15).

[84] Según A. Bentzen, nos hallaríamos aquí ante unos sacerdotes provincianos cuya reacción contra la policía del sacerdocio de la capital sería comprensible (*Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen,* 1926, pp. 58ss). Pero yo prefiero no seguir esa caracterización de las primeras fuentes de los Libros de Samuel.

La actitud crítica del profetismo clásico frente a la idea del Dios rey sin duda se reafirmó e incluso encontró audiencia en círculos más amplios cuando en los siglos VIII y VII, por influencias fenicias o amonitas, se introdujo en Jerusalén *el culto al melek con sus sacrificios de niños.* Desde luego, su rápida introducción estuvo condicionada por el punto de apoyo que encontró en el culto a Yahvé *melek* y por eso pudo fácilmente asimilarse al culto divino israelita: cf. Miq 6,7; Ez 20, 25s. Según 2 Re 16, 3; 21, 6, fueron precisamente reyes los celosos animadores de este culto. Con la victoria de los partidarios del auténtico culto a Yahvé en la reforma de Josías acaba, lógicamente, la antigua idea israelita del Dios rey; por eso en la literatura deuteronomista está tan proscrita como entre los profetas clásicos [85].

En este rechazo constante de un título divino común entre los semitas, por parte precisamente de los más serios paladines de la pureza de la teología yahvista, se pone de manifiesto una sensibilidad digna de admiración para todo lo que no sea compatible con la fe israelita. Según su opinión, desde esa perspectiva se corría el riesgo de una desfiguración de la imagen de Dios; porque la absoluta soberanía del Dios a cuyo servicio estaban entregados significaba para ellos algo totalmente diferente del capricho despótico de un tirano. En el Dios rey del sacerdote y de las capas dominantes veían *amenazado el aspecto personal y social de la relación con Dios* en provecho de un tipo de relación puramente formal, que con las fórmulas de una devoción externa sofocaba fácilmente la entrega personal y arrinconaba en una soledad de penoso acceso a ese Dios que, sin embargo, existía y estaba presente de igual manera para todos los miembros del pueblo. Al imponerse la actitud profética mediante el movimiento de reforma deuteronomista, quedó libre el camino para una nueva interpretación de este título divino que evitara los peligros del anterior culto a *melek* y presentara en forma más pura la idea de rey.

De hecho, el Deuteroisaías, al rehabilitar la aplicación del nombre de rey a Yahvé, empalma con el himno preexílico, pero a la vez alumbra una nueva vía en el significado de este título. De acuerdo con toda su predicación, el reinado de Yahvé tiene a partir de ahora el sentido de instauración del nuevo eón, en el que todas las naciones se someten al cetro de un mismo Dios universal. Cierto que hay todavía notas que suenan a particularismo cuando se habla del rey de Jacob o de Israel (41, 21; 44, 6) o cuando el pronombre posesivo hace expreso hincapié en la estrecha

[85] No se puede afirmar con seguridad que Ex 19, 6, donde Israel es llamado "reino sacerdotal", pertenezca a los escritos deuteronomistas. En caso afirmativo, tendríamos un intento de querer explicar la idea de Dios rey relacionándola con la realeza terrena y de interpretarla en sentido puramente teocrático.

referencia de Dios al pueblo (43, 15); también en la expresión "tu Dios es rey" (52, 7) se mantiene esa vinculación. Pero estos pasajes no se pueden separar de la esperanza profética de ecos universales: Yahvé se muestra como rey de Israel precisamente en cuanto que, con la liberación de su pueblo, trae la salvación a todas las naciones (cf. especialmente 52, 7 y 10). Esta estrecha *vinculación del nombre de rey con la salvación escatológica de Yahvé* es, con toda verdad, obra de este profeta[86]. La fiesta de la entronización de Yahvé, celebrada en el templo nuevo bajo la influencia del mensaje del Deuteroisaías[87], introdujo en la comunidad la proclamación de Dios como rey en este nuevo sentido[88]. Si es verdad que el viejo uso tuvo sus manifestaciones esporádicas aquí y allá[89], su papel fue ya prácticamente nulo. El uso del título de rey, precisamente para significar el reinado de Yahvé sobre las naciones, se fue enraizando más y más[90]. Y el título de rey se emplea, sin atender en absoluto al círculo de los súbditos, para significar, sencilla y simplemente, la majestad absoluta de Dios (cf. sobre todo Sal 95, 3 y Abd 21). No cabe duda de que la antigua idea del Dios rey se ha convertido en algo totalmente nuevo; sus defectos han sido superados por el hecho de verse liberada de la esfera del culto y asociarse indisolublemente a la idea de una religión universal. Frente a las pretensiones de gran rey y señor del mundo bajo el que tenía que vivir el pueblo judío, la aplicación del título de rey a Yahvé significaba una liberación interior[91]. Al poderío del soberano del mundo se oponía, como en forma de lema, la convicción de un orden superior y de que al final éste vencería definitivamente. En el título de rey aplicado a Yahvé se encontró la *fórmula para resumir toda la fe profética.*

Sin embargo, no se puede olvidar que esta nueva configuración de la idea del Dios rey conoció aún otro giro. Pasajes como Mal 1, 14; Jr 10, 7; Sal 103, 19; 145, 11-13 hablan de un reinado de Yahvé universal, y en este sentido prosiguen la línea iniciada por el Deuteroisaías; pero, además, resuena en ellos un nuevo matiz, porque el reinado universal de Dios no aparece como un objeto de esperanza, sino, más bien, como una situación que, aunque no todos la vean, está operando *en el presente.* A ella se ajusta el hombre que vive en la obediencia, y el hombre piadoso la ensalza

[86] Lo cual no excluye, naturalmente, que la idea de Dios rey presente siempre una "predisposición a la escatología"; así, Eissfeldt, *op. cit.*, p. 96.
[87] Cf. *supra*, pp. 115s.
[88] Sal 47, 7s; 93, 1; 95, 3; 96, 10; 97, 1; 98, 6; 99, 1.
[89] Por ejemplo, Sal 44, 5; 146, 10; Abd 21.
[90] Sal 22, 29; Is 24, 23; Zac 14, 16s.
[91] Es lógico suponer que esta situación histórica concreta influyó grandemente en un nuevo uso terminológico; pero hay que dudar que ella fuera su única causa.

con su alabanza confiada. Como resultado, se llega a concebir ***un reinado de Yahvé existente desde el principio, iniciado con la creación***: así lo vemos expresado en lugares como 1 Cr 29, 11; Dn 3, 33; 4, 31.34, y predomina en el judaísmo tardío[92]. Ahora, ya no es un aspecto de la acción de Dios, sino su misma esencia divina la que se resume en la fórmula del reinado de Dios: "Ser Dios y ser Rey es una misma cosa"[93].

Este uso absoluto del título de rey no se puede deducir simplemente de una debilitación y perversión de la idea de la relación humana con Dios en el judaísmo, que condujera a exagerar la omnipotencia divina. Si bien esto pudo contribuir a que el título de rey adquiriera popularidad, su nuevo sentido después del exilio corresponde en último término a la necesidad de encontrar respuesta a la cuestión, planteada con renovada urgencia, de la relación de Dios con el mundo dentro de la herencia religiosa recibida.

2. Entre los modos de designar a Dios comunes a los semitas está también el de *Baʿal, "el Señor", "el dueño"*. Utilizado unas veces como epíteto[94] y otras como nombre propio[95], designa principalmente al Dios de una determinada localidad. Como en su propiedad él no tiene a nadie que le haga la competencia, puede también ser llamado sencillamente *habbaʿal* sin ulterior especificación[96].

Este modo de designar a Dios en ningún sitio ha sido tan típico de la religión del país como en Canaán. Todas las innumerables aldeas de este territorio tienen su señor divino llamado Baal al que rinden culto como *dueño de la tierra y dispensador de sus dones.* Por eso, el Antiguo Testamento considera como signo distintivo común de todos los cananeos el culto a los *bᵉʿālīm*[97]. Esta multiplicidad religiosa no puede, sin embargo, hacer olvidar que los diferentes baales locales forman una cierta unidad en razón de unos rasgos fundamentales comunes. Está claro el carácter naturalista de estos dioses: su naturaleza está vinculada a los fenómenos naturales de su lugar concreto, a la vida vegetal y animal y a las fuerzas que la animan: las fuentes, los ríos, las tormentas y el sol. Por eso en su culto tienen un papel importante los ritos de fecundidad, en los que se imita de forma material los fenómenos naturales. La misma lógica sugiere la existencia de una diosa de la maternidad y el amor, que unas veces aparece como *Baʿalāh* y otras como Astarté o Aserá.

[92] Por ejemplo, Sal 2, 30; Eclo 51, 1; 3 Mac 2, 2; 5, 35; 1 Hen 9, 4; 81, 3; 84, 2, etc. cf. la visión general en W. Bousset, *Die Religion des Judentums*[8], p. 313.
[93] Baudissin, *op. cit.*, p. 219.
[94] Por ejemplo, Melcart, baal de Tiro.
[95] Baal de Sidón, baal de cielo en nombres propios: Adonibaal, Anibaal.
[96] Jue 2, 13; 6 ,25; 1 Re 16, 31; 18, 26, etc.
[97] Jue 2, 11; 3, 7; 8, 33; 10, 6.10; 1 Sm 7, 3s; 12, 10, etc.

Si es verdad que esta idea del Baal en cuanto *dios local de la vegetación* sugiere inmediatamente el polidemonismo, sin embargo el nivel en que nos encontramos es más elevado. Pues tras los baales individuales se halla la figura imponente de un gran soberano celeste, el *Baʿalšamēm,* que desde el segundo milenio gozó en toda Siria de un reconocimiento cultual que le consideraba por encima de todas las divinidades locales: como dios del trueno impera sobre las tormentas y regala la fecundidad, pero, además, en cuanto señor del universo y que tiene compasión con los individuos, es el personaje más destacado del panteón sirio[98]. De él derivan los atributos, desde muy pronto aplicados a Baal en Canaán, de dios del cielo[99]; su relación con el sol se llevó a cabo sin dificultad, por influjo de la doctrina religiosa egipcia, en el siglo XIV[100]. A partir del siglo XII a. de C.[101] se puede constatar su importancia a través de las inscripciones sagradas fenicias, palmiranas, púnicas, asirias y arameas. Por otra parte, la sublimidad de este señor celeste confirió a los baales locales, que la mayoría de las veces no eran más que concreciones localistas de su ser, un significado espiritual, convirtiéndolos en algo más que meras divinidades de la vegetación y que, a la hora del enfrentamiento con el mundo religioso israelita, supusieron un adversario no despreciable.

Por eso, donde cananeos e israelitas vivieron juntos fue posible un amplio acercamiento religioso que se notó, entre otras cosas, en que *los adoradores de Yahvé aceptaron el nombre de Baal.* Al igual que el *Baʿal bᵉrit* de los siquemitas, guardián de alianzas y juramentos al estilo del θεὸς ὅρκιος, pudo compararse con el *ʾēl bᵉrīt* de los israelitas[102], se podía dar el otro paso de aplicar a Yahvé el nombre de *Baal,* siempre en el sentido denominativo, ya que venía siendo venerado como señor del pueblo. Toda una serie de *nombres de personas* israelitas compuestos con

[98] Cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Cristianity,* ²1946, p. 176. Con toda razón O. Eissfeldt se ha referido a la importancia de este dios para el culto baálico con que el yahvismo se encuentra en Canaán (*Baʿalsamen und Yahwe,* ZAW, 16, 1939, pp. 1ss), aunque se pase de la raya al afrontar la cuestión del culto a baales locales autónomos. Las noticias sobre Baal en fuentes no israelitas se hallan reunidas en M. J. Mulder, *Baʿal in het Oude Testament,* 1912.

[99] *baʿalu ina šamē,* baal en los cielos, que se encuentra en las cartas de Amarna y en los textos egipcios de la época de Ramsés III, según demuestra Gressman, *Hadad und Baal,* en *Baudissin-Festschrift,* 1918, pp. 191ss.

[100] Cf. H. Gressman, *op. cit.,* pp. 205ss.

[101] *bʿl šmm* en la inscripción de Yehimilk de Biblos (R. Dussaud, "Syria" II, 1930, p. 306; J. Hempel, ZAW 48, 1930, p. 310), *bʿl šmyn* en la Siria aramea, en la inscripción del rey Zakir de Jamat, del siglo VIII (AOT², pp. 443s), etc.; cf. Eissfeldt, *op. cit.*

[102] Jue 8, 33, 9, 6.46.

baal, sobre todo entre las familias de Saúl y David[103], demuestran que entre los más decididos fieles de Yahvé no existía reparo alguno en utilizar el nombre divino cananeo. Y esto no significa en modo alguno que se pasaran sencillamente al culto de Baal (lo que realmente pudo darse en casos aislados), aun cuando con el nombre del dios pasaran adheridas todo tipo de formas conceptuales y cultuales. No se llegó, con todo, a una mayor confusión entre las dos divinidades; la causa fue la oposición instintiva entre el Dios del pueblo Yahvé y el dios de la naturaleza, ahistórico, Baal. Con el aumento en el país del elemento israelita en época de los Jueces y, sobre todo, con la unificación nacional bajo la monarquía se llegó a dar una preponderancia consciente al Dios de la nación; así, a partir de David comenzaron a imponerse nombres compuestos con el término "Yahvé". La conciencia nacional reconoció sin duda el carácter esencialmente espúreo del culto a Baal. Fue, sin embargo, el movimiento profético quien puso de manifiesto esa realidad en toda su profundidad religiosa, llegando, sobre todo desde la lucha enconada de Elías, a calar en la nación entera. La polémica apasionada de Oseas va dirigida, a la vez que a proscribir las formas cultuales cananeas, al destierro del nombre de *baʿal*[104]. Así, pues, la ingenua designación de Yahvé como "baal de Israel" fue considerada inaceptable y desapareció del lenguaje religioso[105]. En el judaísmo posterior este rechazo del nombre de baal se puso bien de manifiesto, incluso externamente, por la introducción de la lectura *bōšet,* "oprobio"[106], y así aparecen cambiados también los nombres propios en los libros de Samuel y Reyes[107]. La persistencia de la antigua forma en Crónicas y la ausencia de tal mutación en la forma original de los LXX parecen indicar que ese nombre divino execrado empezó a evitarse escrupulosamente sólo a partir del siglo II a. de C.[108].

3. El nombre de *ʾAdon*[109], *Señor,* no está en la lista de los que son comunes a todos los semitas; se emplea sólo entre los hebreos y cananeos. Su etimología no permite asegurar una derivación de raíz hebrea;

[103] Ešbaʿal, hijo de Saúl, 2 Sm 2-4; cf. 1 Cr 8, 33; Meribaʿal, hijo de Jonatán, 2 Sm 4, 4; cf. 1 Cr 8, 34. Beʿelyadaʿ, hijo de David, 1 Cr 14, 7. Se encuentran varios nombres personales formados con baʿal en las ostracas de Samaría que remontan con toda certeza a la época de Ajab, cf. el texto en H. Gressmann, *Die Ausgrabungen in Samaria,* ZAW, 1925, pp. 147ss.

[104] Os 2, 10.15.19; 13, 1; cf. Jr 2, 8; 7, 9; 11, 13, entre otros pasajes; Sof 1, 4.

[105] Todavía hay un eco en Is 54, 5.

[106] Jr 2, 24; 11, 13, etc.

[107] Išbošet, 2 Sm 2-4; Mefibošet, 2 Sm 4, 4 y otros; Jerubbešet, 2 Sm 11, 21. Los LXX leyeron ἡ αἰσχύνη por *baʿal,* por ejemplo, 3 Re 18, 19.25 o también ἡ βάαλ en el sentido de ἡ αἰσχύνη, Os 2, 10; 13, 1, etc.

[108] Así, Baudissin, *op. cit.,* III.63.

[109] Cf. sobre todo W. von Baudissin, *Kyrios* II y III.

esto significa que los hebreos recibieron la palabra en Canaán y que tal vez su origen no sea en absoluto semita. Al igual que en fenicio, tampoco en hebreo se emplea *'adon* como nombre propio de la divinidad, sino que se usa como epíteto[110] o junto a otros nombres divinos o bien como sustitutivo del elemento teóforo en los nombres de personas[111]. En el lenguaje social corriente el término aparece como tratamiento cortesano, para, de forma muy general, designar al otro como superior; de igual manera, al aplicarse a Dios, tiene sólo *un valor de título o de predicado honorífico,* y no se lo utiliza para expresar la soberanía de la divinidad[112]. Por eso, es sobre todo frecuente como fórmula para dirigirse a Dios en la oración[113], especialmente con el sufijo de primera persona: *'ᵃdōnī.* Sólo en época posexílica, y esto esporádicamente, se le encuentra empleado de forma absoluta[114].

Así, pues, antiguamente este nombre divino sólo tenía una importancia limitada. Si los textos actuales, sobre todo de los libros proféticos, dan otra idea y presentan frecuentemente la forma con sufijo, *'ᵃdōnāy,* como verdadero nombre de Dios, en lugar de Yahvé, o como atributo unido a Yahvé incluso fuera de todo contexto de diálogo directo o indirecto, se debe —como recientemente ha sido demostrado[115]— a una alteración posterior de los textos en razón de una actitud distinta frente al nombre de Dios. El horror a profanar el nombre santo de Yahvé llevó en los últimos siglos antes de Cristo a sustituirlo por otros nombres. Entonces se recurrió a los antiguos títulos utilizados en la oración. Favorecido también por la traducción usual de Yahvé por κύριος en los LXX,

[110] Ex 23, 17; 34, 23. Como título que precede al nombre divino: Is 1, 24; 3, 1; 10, 16.33; 19, 4.

[111] En fenicio: Adon-Esmun, Adon palat; en cananeo, Adonsiedak: Jos. 10, 3; en hebreo, Adoniram: 1 Re 4, 6; Adonia: 2 Sm 3, 4.

[112] Esto sólo sucede cuando un atributo designa expresamente la idea de señorío, como en el caso de la yuxtaposición *'ᵃdōn kol-hā'āreṣ.* Jos 3, 11.13; Miq 4, 13; Zac 4, 14; 6, 5; Sal 97, 5. Por tanto, por el simple hecho de la frecuencia de este nombre en el Antiguo Testamento, no se puede afirmar de que el señorío de Yahvé es la característica principal de la fe veterotestamentaria —de ella ciertamente recibe unas ciertas peculiaridades, pero nada más—, prescindiendo de que tal idea es de lo más normal en la idea de Dios semítica (en contra de L. Köhler, *Theologie des AT,* ³1953, pp. 11ss).

[113] Así aparece por doquier en el Pentateuco y no menos en los Profetas y Salmos. Cf. el cuadro de W. von Baudissin, *Kyrios* II, p. 60. En época tardía esta forma de dirigirse a Yahvé se hace más rara; es un signo de antigüedad. La vocalización con "a" larga es una diferencia artificial reservada a la forma nominal de la divinidad frente al profano *'ᵃdōnay* "mi soberanía". Pero al parecer tampoco esta forma plural es originaria, ya que al dirigirse a un hombre lo normal es el singular *'ᵃdōnī.*

[114] Mal 3, 1; Sal 114, 7.

[115] La demostración es mérito de W. von Baudissin, *op. cit.*

el uso de 'Adōnāy en lugar de Yahvé se introdujo, como muy pronto, a partir del siglo I a. de C., incluso en las Sagradas Escrituras, quedando libres de esta corrección sólo el Pentateuco, por su especial carácter sagrado reconocido desde antiguo, y algunos otros libros, como las Crónicas, poco utilizados o admitidos en el canon posteriormente. La posibilidad de considerar la forma con sufijo como nombre propio válido se veía favorecida por el hecho de que su uso frecuente había debilitado el significado del sufijo: se trata de un proceso que se puede observar en otras formas con sufijo, como por ejemplo *rabbi.* De este modo *'ᵃdōnāy* perdió la relación al adorador que en un principio comportaba y sirvió para expresar la idea de la soberanía universal de Dios con el sentido de "soberano"; se distingue claramente del κύριος de los LXX, en el que siempre permaneció vivo el significado de pertenencia del individuo, y que entró de lleno al servicio de la idea de Dios del judaísmo posterior, caracterizada por la trascendencia y la universalidad.

No han faltado quienes consideren curioso que, entre los numerosos nombres y sobrenombres de Yahvé, no se encuentre ninguno que recuerde la alianza y lo designe como Señor de ella. Es muy fácil contestar a esta cuestión. Uno de los nombres de Yahvé más frecuentes es el de "el Dios de Israel". En él se contiene todo lo que se pueda decir del Dios de la alianza, ya que lo que significa es que este Dios se ha entregado a Israel al entrar con él en una relación especialmente estrecha. Por eso en la oración se puede uno dirigir a él sencillamente como a "mi Dios" o a "nuestro Dios". Decir que la palabra *bᵉrit* tendría que aparecer de algún modo en la designación de Dios es de un esquematismo que no se puede llevar muy lejos. Por otra parte, tal vez el nombre del dios local siquemita, *'El bᵉrit* o *baʿal bᵉrit* (Jue 9), indica por qué la evocación expresa del *bᵉrit* a la hora de designar a Yahvé no ejercía ningún tipo de atractivo: lo más probable es que aquel nombre significara un dios de los contratos, una especie de *zeus horkios,* que era invocado como el garante divino de todos los contratos que se realizaran entre los hombres. En este contexto el uso de *bᵉrit* en el nombre de Dios hubiera conducido a una generalización incolora y consiguientemente a una falsa interpretación del verdadero sentido que la palabra tenía para Israel, en lo cual ciertamente no estaba interesado el pueblo de Yahvé.

La designación de Yahvé como el Dios de Israel sólo cobra un sentido especial en cuanto pone de manifiesto la relación peculiar y única de Yahvé con un grupo terreno. También en los pueblos vecinos de Israel se habla del dios del país o del dios de la capital. Por eso, para los asirios Yahvé es el "Dios del país de Samaría" (2 Re 17, 26s; 18, 34s). Sin embargo, los israelitas no lo designan de ese modo a pesar de que al país de Canaán se le considera con orgullo como la heredad propia. Los baales cananeos se distinguen según las ciudades y las regiones, y así

hay el baal de Acaron (2 Re 1), de Peor (Nm 25, 3), de Jasor (2 Sm 13, 23), etcétera. De Yahvé, sin embargo, no se habla así; él no es el Dios de Jerusalén, aunque no se tenga reparo en designar el templo como su morada. Así pues, en el nombre de Dios se pone de manifiesto el hecho de que Yahvé entra en una relación personal con el pueblo, pero que no se le puede localizar en ningún lugar de la tierra de forma que sea posible designarlo como el Dios de ese lugar. La designación de Yahvé como el Dios de Dan y de Berseba, que el profeta Amós censura (8, 14), es clarísimamente un uso cananeo introducido en Israel y que, por eso mismo, el profeta considera como apostasía.

Tanto en la acuñación de sus nombres divinos peculiares como en la elección de los que le vienen de fuera o surgen dentro de su seno, la fe israelita muestra una constante y clara tendencia a poner de manifiesto la *prodigiosa presencia y la trascendencia sobrenatural de la divinidad.* Así la contrapone a las múltiples fuerzas de la naturaleza y a la vez la concibe como una *unidad* que reúne en sí la multiformidad de aquéllas. Las líneas de la evolución de cada uno de los nombres dejan entrever en qué dirección se mueven las tendencias que los conforman. No se trata de conseguir una formulación única y constante, sino que la riqueza de una tensión siempre presente lleva a formulaciones nuevas y distintas del conocimiento de Dios, a la búsqueda de una realidad divina que está más allá de la razón y que, por consiguiente, sólo puede expresarse a base de formulaciones contradictorias.

VI

NATURALEZA DEL DIOS DE LA ALIANZA

A) *AFIRMACIONES SOBRE EL SER DIVINO*

I. Carácter personal de la divinidad

Las expresiones sobre el ser divino directamente ligadas a la fundación de la alianza apuntan en tres direcciones. En primer lugar, la divinidad presenta un *carácter personal* expreso. Ya la alta estima en que se tiene el nombre divino y el modo como se hace uso de él se mueven en esa dirección. Pero el anuncio del nombre divino va tan íntimamente unido a la revelación del mismo Dios que las diferentes épocas de la revelación podían distinguirse precisamente por nombres divinos diferentes [1]. Al darse Dios su propio nombre se muestra a sí mismo como determinado, un Dios que puede distinguirse de los demás, individual. Con ello se afirma algo totalmente opuesto a una idea abstracta de Dios o a un fundamento anónimo del ser, queda descartada una falsificación tanto intelectualista como mística de Dios.

Hasta qué punto esa proclamación del nombre divino era estimada como el hecho por el que un Dios sale de su condición oculta y se ofrece en comunión, lo demuestra el uso celoso que del nombre de Dios se hace cuando se quiere tener seguridad de su presencia y eficaz asistencia. En el nombre de Yahvé, *b^e^šēm Yhwh,* es decir, invocando ese nombre, se ora y se jura, se bendice y se maldice, se lucha y triunfa [2], y se tiene conciencia de que con ello se provoca la presencia de Dios. Al igual que el mismo Yahvé anuncia su presencia haciendo resonar su nombre [3] y consagra el lugar en que se le ora como sitio donde se le nombra [4], tam-

[1] En E y P, en el Pentateuco.
[2] Gn 4, 26; 12, 8; 13, 4, etc.; 1 Sm 20, 42; 2 Sm 6, 18; 2 Re 2, 24; 1 Sm 17, 45; Sal 20, 8.6.
[3] Ex 33, 19; 34, 5.
[4] Ex 20, 24.

bién sus fieles confían en que, al conjuro del nombre que él les ha comunicado, moverán a Dios mismo a que intervenga con su poder y su ayuda. Porque con el nombre se les ha entregado el mismo Dios, que les ha descubierto una parte de su propia naturaleza y abierto el acceso a ella.

La estrecha relación que aquí se da entre el nombre y la naturaleza de Dios sólo puede comprenderse, por supuesto, sí se entiende lo que suponía la fe primitiva en el nombre. El nombre no es simple designación de la persona, sino que está íntimamente ligado a la existencia de la misma, de forma que puede convertirse en su doble[5]. Por eso el conocimiento del nombre es algo más que la diferenciación externa de la persona; dice referencia a su naturaleza. Así, pues, cuando los sacerdotes bendicen a Israel en el nombre de Yahvé[6] se trata de algo más que de la expresión de unos deseos de bendición: ponen en movimiento una auténtica virtud de bendición cuando "extienden sobre el pueblo" el nombre de Yahvé.

Está claro —y no han faltado ejemplos en el Antiguo Testamento— que todo esto se acerca peligrosamente a la magia y la hechicería que utilizan el nombre para violentar a quien lo detenta. Pero la trascendencia de la persona divina que se invoca en el nombre queda bien patente, primero, en que ella no tiene necesidad alguna de mantener su nombre en secreto[7], sino que lo comunica de forma expresa a sus fieles para que lo utilicen con plena libertad[8] y, segundo, porque al mismo tiempo cualquier abuso del mismo amenaza con castigarlo severamente[9], surgiendo así un trato verdaderamente personal entre el hombre y su dios. De hecho, sería vano buscar en el Antiguo Testamento ejemplos de un uso mágico del nombre divino; tan contraria a ello resultaba toda la atmósfera de la fe en Yahvé que ese peligro no llegó a desarrollarse y sólo pueden encontrarse ciertas huellas borrosas, por lo demás frecuentes en todo lenguaje religioso, testigos de la superación de unos usos del género, anteriores al yahvismo[10]. La conciencia de que en el nombre divino se tenía una garantía de la presencia de Yahvé fue un don del Dios soberano; y este Dios está libre de toda presión humana e incluso frente a los hombres que lo invocan conserva su libertad.

[5] Cf. Fr. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnames*, 1901, pp. 68ss; B. Jacob, *Im Namen Gottes*, 1903, pp. 72ss; W. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, 1903, pp. 132ss; y las obras de historia de las religiones que en ellos se citan.

[6] Nm 6, 24ss.

[7] Que tuvo especial importancia en la religión egipcia y también entre los romanos.

[8] Ex 3, 13ss.

[9] Ex 20, 7.

[10] Cabe interpretar así la forma más utilizada para la invocación de Yahvé, *qārā' b^ešēm yhwh*, en cuanto que literalmente significa: "llamar por medio del nombre Yahvé" y que, empleada en sustitución del simple *qārā^e 'el-yhwh*, permite suponer que el nombre ejercía una fuerza imperiosa sobre el que lo llevaba. El tatuaje del nombre de Dios, testimoniado probablemente en lugares como Is 44, 5; Zac 13, 6, podría ser una reliquia de un uso del mismo en forma de amuleto. Las bendiciones y maldiciones en nombre de Yahvé presuponen que Yahvé actúa autónomamente, cf. Sal 129, 8; Nm 6, 27, al igual que la maldición y la bendición en general se colocan bajo la voluntad de Yahvé (Jue 17, 2; Jos 6, 26). Y en consonancia con ello hay que entender casos como 2 Sm 6, 18; 2 Re 2, 23s; Sal 44, 6. Cf. cap. IV, II, 4c, pp. 156ss.

Finalmente, la estrecha relación del nombre divino con el culto[11] demuestra cómo era viva la conciencia de que en el nombre del Dios de la alianza accedía uno a su persona y experimentaba su acción. Precisamente por eso el nombre se convierte en un sinónimo de Yahvé[12]. Para el pensamiento religioso resulta tan normal resumir en él la acción espiritual y personal de Yahvé, entendida como su aspecto vuelto hacia el mundo, que mediante este término el círculo deuteronomista asegura la presencia, real presencia, de Yahvé en los lugares de culto, a la vez que puede evitar cualquier concepción física y sensible de la misma: un fenómeno que sólo en Israel se puede constatar[13].

Al igual que el nombre de Dios en general, los distintos nombres divinos concretos, comenzando por *'El*, apuntan al carácter personal del Dios que designan. Y, en este sentido, es de gran importancia notar que no reflejan una acción de Dios en la naturaleza, sino que revelan la estrecha relación de la divinidad con la regulación de la vida de sus fieles[14], y con tal fuerza que junto a ella no entra en consideración ninguna otra voluntad. Dondequiera que el ser divino recibe su contenido y especificidad de fuerzas misteriosas de la naturaleza, corre el peligro o de dividirse o de esfumarse. Por su propio carácter polimorfo la naturaleza lleva a la afirmación de una multitud de espíritus poderosos; la consecuencia es el

[11] Junto a la expresión frecuente *qārā' b^ešēm yhwh* para significar la oración, hay que citar la frase "profanar el nombre divino" que aparece muchas veces en la ley de santidad y la costumbre frecuente, sobre todo en los Salmos, de relacionar el nombre y verbos de acción de gracias, honra, bendición, honor y amor.

[12] Cf. Sal 5, 12; 7, 18; 9, 3.11; 18, 50, etc., y las formas de empleo del nombre de Dios citadas en la nota 11.

[13] Cf., además cap. IX, I, 2b, pp. 372s. De este proceso que aquí se inicia, de independencia del nombre como forma de revelación y aparición de Yahvé, nos ocuparemos en otro contexto, cf. vol. II, cap. XII. Sobre la significación del nombre de Dios en general trata el trabajo, verdaderamente documentado y fundamental, de O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*, 1932.

[14] Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter*, 1930, pp. 46-66.

polidemonismo y el politeísmo. Y si en la multiplicidad de los fenómenos se descubre una unidad superior, entonces los diferentes poderes aislados se reúnen en una naturaleza divina universal: el panteísmo venera a una vida divina que se manifiesta por doquier, con la que hay que llegar a unirse.

Pero las cosas suceden de otro modo cuando no es en los misterios de la naturaleza donde se encuentra a Dios, sino cuando es en la propia configuración de la vida individual y social donde se enfrenta uno con una voluntad sobrenatural que exige sometimiento no en cosas vagamente generales, sino en los detalles concretos de la vida diaria, en la migración y en la guerra, en la administración de la ley y en la confederación tribal, en el matrimonio y en la familia e incluso en la consecución del alimento necesario para la vida. Una voluntad divina que de modo tan expreso tenga como meta una comunión humana no puede entenderse como un oscuro poder impersonal ni como una fuerza inconsciente de vida; hay que concebirla en analogía con la voluntad humana, es decir, según el esquema de la personalidad humana, como un ser que piensa desde sí mismo, que quiere y actúa.

A partir de Moisés esta forma de entender la naturaleza divina se hace más clara e intensa, adquiriendo un relieve especial a lo largo del período clásico de la religión israelita. Ni antes ni después de esta época será sentida la acción divina de modo tan inmediato, como la violencia estremecedora y ardiente de la presencia divina. En otros períodos el poder divino da la impresión de actuar desde más lejos y a veces incluso parece difuminarse como una voluntad providente general. En cambio es característica, sobre todo de las afirmaciones sobre la acción de Dios influidas por la revelación del Sinaí, la exigencia divina llena de terrible energía. El designar a Dios como *'El qanna'* (Ex 20, 5; 34, 14) es una forma feliz de despertar esa impresión [15]. Pero incluso cuando el término no aparece expresamente, es siempre el Dios celoso el que determina todo el carácter específico de la religión mosaica con su apasionada defensa de la soberanía absoluta de Yahvé y del sometimiento incondicional del

[15] Sobre el celo de Dios se habla en todos los períodos de la religión veterotestamentaria: cf. Jos 24, 19; Dt 4, 24; 5, 9s; 6, 15; 32, 16.21; Nm 25, 11; Is 9, 6; 37, 32; Nah 1, 2; Sof 1, 18; 3, 8; Ez 5, 13; 16, 42; 23, 25; 36, 5s; 38, 19; 39, 25; Is 42, 13; 59, 17; 63, 15; Zac 1, 14; 8, 2; Jon 2, 18. La estrecha relación de este carácter intensísimamente personal de Dios con el concepto de santidad, J. Hänel la ha expresado diciendo que consideraba característica distintiva de la idea de Dios mosaica "la santidad celosa" (*Die Religion der Heiligkeit*, 1931, pp. 49s; 196ss). Si es verdad que debemos admitir su teoría, no podemos estar de acuerdo con él al reducirla únicamente a un período de la religión israelita; ha de ser reconocida como un componente esencial de toda la teología veterotestamentaria.

hombre a su voluntad. Y en la figura de todos y cada uno de los hombres de Dios, desde Moisés hasta Ezequiel, se refleja esta imposibilidad de escapar a la presencia poderosa de Dios. Sea que se utilice la espada para hacer valer la voluntad de Yahvé [16], sea que, como más tarde sucede, se deje sentir su acción mediante la palabra vigorosa, siempre, incluso en los profetas, la actitud fundamental es la de una vigilancia apasionada para que el señorío de Yahvé sea real y exclusivo, un señorío que no admite compromisos y castiga cualquier atentado desconsiderado contra él. Si algo hay extraño a esta concepción de Dios es la neutralidad del deísmo y el culto vago a un orden divino universal.

Aun en los momentos en que este sentimiento de la inmediata presencia de Dios se debilita, la arrolladora conciencia de que la voluntad divina es soberana se impone con la misma naturalidad con que se mantiene que la existencia divina es el fundamento de todo pensar, la piedra angular inamovible de todo el mundo y de la vida toda, míreselos como se los mire. Aun cuando se atraviesen las más angustiosas dudas y luchas sobre el comportamiento de Dios —como en el caso de Job o Cohelet—, la existencia de Dios queda siempre intacta: sencillamente, está fuera de discusión.

II. Naturaleza espiritual de Dios

Desde esta imagen concreta de un Dios personal se evita evidentemente confundirlo con las fuerzas de la naturaleza que actúan ciegamente y como por inercia; pero no debemos olvidar que va en ella latente el peligro de *antropomorfizar a la divinidad*. Involuntariamente se tiende a trasladar a la idea de Dios las limitaciones que encorsetan la vida de la persona humana. En otras palabras, la inmanencia de Dios amenaza con empañar su naturaleza trascendente. La cosa aparece con mayor claridad en los antropomorfismos y antropopatismos tan marcados que se aplican a Dios. Es sabido cómo a Dios no sólo se le atribuyen los distintos miembros del cuerpo humano: manos, ojos, oídos, faz, etc. [17], sino que además, hablando de él, se le asignan con toda tranquilidad sentimientos humanos como el odio, la ira, la venganza, la alegría o el arrepentimiento y otros parecidos [18] o acciones físicas como reír, oler, silbar, etc. [19]. Sería

[16] Cf. Ex 32, 19ss.27ss; Nm 25; Dt 33, 9; Jos 6, 16ss; Jue 20s; 1 Sm 15, 32s; 1 Re 18, 40; 19, 15ss.

[17] 1 Sm 5, 11; Sal 8, 4; Is 52, 10; 2 Re 19, 16; Nm 11, 1; Gn 3, 8; 32, 31.

[18] Dt 16, 22; Is 61, 8; Ex 22, 24; Gn 9, 5; Dt 32, 35; 30, 9; Is 62, 5; Gn 6, 6.

[19] Sal 2, 4; 37, 13; Gn 8, 21; Is 7, 18.

despreciar la importancia que tales hechos encierran. Si en ellos no se viera más que una forma infantil e inocente de hablar sobre verdades espirituales o un simple ropaje poético de verdades religiosas. Es verdad que ambos elementos intervienen y desempeñan su papel —que tendremos que tener en cuenta—, pero no lo es menos que nos encontramos así con un paralelo del modo pagano de hablar de sus fuerzas de la naturaleza personificadas. Nos ocultaríamos la realidad y nos cerraríamos al carácter específico de la fe israelita si paliáramos lo que ésta tiene en común con las concepciones paganas. Por otra parte, si valoráramos como es debido la antropomorfización de la divinidad en el Antiguo Testamento, ello nos llevaría a reconocer que la base de la fe veterotestamentaria no es la naturaleza espiritual de Dios, sino su carácter personal vivo y su plenitud de vida personal, que inconscientemente son interpretados en sentido humano. No cabe duda alguna de que la gran masa del pueblo, y sobre todo en los tiempos más antiguos, concibió a la divinidad como ligada a fenómenos y formas de vida físicos, interpretando los antropomorfismos de modo totalmente literal y concreto, adquiriendo así una idea de todo punto insuficiente de la superioridad divina.

Pero está claro que para los guías espirituales de Israel no fue ese posible fallo el más peligroso. Precisamente los profetas, al hablar de la acción de Dios, utilizan tal cantidad de expresiones antropomórficas y antropopáticas que suponen un impedimento constante para una persona hecha a la reflexión filosófica. El Deuteroisaías hace gritar y resollar a Dios como una parturienta (42, 14). Y otros no se horrorizan ni siquiera de aplicar a Dios acciones propias de las fieras, como cuando Oseas habla del animal de presa o de la carcoma (Os 5, 14, 12). Nada tiene de extraño que el receloso formalismo del judaísmo tardío y de la filosofía alejandrina no simpatizara en absoluto con lenguaje tan desenvuelto e intentara contrarrestarlo a través sobre todo de una exégesis alegórica. Se ha hablado precisamente a este respecto de una especial asistencia divina para cuidar del carácter de su revelación; de hecho, está bien claro que a los encargados de anunciar la voluntad divina les pareció mucho menos perjudicial el que se anduviera a tientas en las cuestiones referentes a la naturaleza espiritual de Yahvé que el mantener la ignorancia sobre el carácter personal de su acción y de su obra. En vano buscaríamos por todo el Antiguo Testamento una doctrina de talante filosófico sobre el carácter espiritual de Dios; sólo en Jn 4, 24, se hace posible la expresión: "Dios es espíritu".

Pero si damos una ojeada a la historia de las religiones, podemos hacernos una idea de por qué el Antiguo Testamento no tenía por qué sentirse obligado a hablar del carácter espiritual de Dios[20]. En realidad

[20] "Dios mismo destruye los conceptos e imágenes espiritualizantes en

dondequiera que encontramos esa conceptualización de origen académico vemos cómo pierde inmediatez la relación religiosa y se tambalea la auténtica comunión con Dios. La religión se confunde con un frío deísmo o con una filosofía moral racional o bien cae en especulaciones panteístas e intenta saciar la necesidad religiosa mediante una mística sentimentalista. Sólo la fe cristiana es capaz de reconocer el carácter espiritual de Dios sin que sufra para nada su inmediatez en la religión, precisamente porque tiene su centro en la persona de Jesús y encuentra en ella, como consecuencia, el testimonio infalible del Dios personal; con todo, los peligros que esta cuestión encierra más de una vez han puesto las cosas difíciles para el mismo cristianismo.

Por eso, consideramos un sabio método que Dios se manifieste primero como persona y haga que así se le entienda, quedando entre tanto su naturaleza espiritual como cubierta por un velo. Pero, en todo caso, cuidó mucho de que existieran *ciertos contrapesos* que no permitieran una excesiva aberración por los caminos limitados de lo humano. Tal fue, principalmente, el que en todos los encuentros con Dios en el Antiguo Testamento se hiciera la íntima experiencia de la *infinita superioridad* del ser divino sobre todas las propiedades y capacidades humanas. Nada hay en ellos, ni siquiera en las imágenes tan especialmente confiadas de las narraciones patriarcales, de esa amistosa nivelación de planos entre Dios y el hombre tan característica de la mitología griega, de los mitos indios y de muchos babilonios y egipcios. La total superioridad de Dios sobre cualquier realidad humana resuena por doquier con tal claridad que muchos cristianos ni siquiera echarían de ver las lagunas que aún subsisten en esta imagen de Dios.

Las experiencias habidas de Dios, precisamente por la profunda impresión que dejan —para cuya descripción hay que recurrir a imágenes—, son reproducidas de tal forma que remiten a una personalidad *suprahumana.* Se conoce a Dios como el Altísimo, El Sadai, Elohim, Yahvé Sebaot y, precisamente por eso, como libre de toda necesidad de satisfacción física, ya que posee una vida inagotable que no necesita ningún tipo de servicio humano. En este sentido es interesante notar con qué fuerza es sentida la divinidad como *viviente.* El mismo nombre de Yahvé pone el acento en una operación y actividad divinas directas y siempre experi-

que los hombres intentan plasmarlo; viene a su encuentro en realidad, como persona viva. Se aliena y abandona su figura divina, se rebaja y toma figura humana. Se aparece a los hombres no como el pensamiento lejano o la idea elevada, no como el absoluto, el incomprensible y el infinito, sino como el más cercano de todos, como el amigo o el enemigo más personal" (W. Vischer, *Zwischen den Zeiten,* 1931, p. 365).

mentables. Y cuando se acude a Yahvé como testigo de la verdad de lo que se dice, entonces mediante la fórmula *ḥay Yhwh* lo que se recuerda es su presencia viva. Por eso mismo, ya desde bastante pronto Yahvé es llamado *'El ḥay* de forma enfática y a cada momento se le honra así en su absoluta superioridad[21]. En cuanto viviente, él es la fuente de toda vida[22] y con su incansable y portentoso obrar demuestra la realidad de su existencia frente a la nulidad de los inertes ídolos paganos[23]. Esta contraposición entre la vida divina duradera y vigorosa y la vida aparente terrena encontró su formulación conceptual en Isaías, cuando éste opone el poder amenazante del mundo, al que llama *'ādām* y *bāśār,* a Dios, que es *'ēl* y *rūaḥ*[24]. Naturalmente, este detentador del grado supremo de vida no puede hallarse encajonado en los límites que enmarcan a la persona humana. Y así, dondequiera que la reflexión afronta esa cuestión, nos encontramos con que expresamente se niegan tales limitaciones a la existencia divina. Ya la ridiculización que hace un Elías del Baal que duerme o que se halla en viaje o tiene la cabeza llena de otras ideas demuestra el empeño por entender al Dios de Israel como el único *perfecto.* Y lo mismo se expresa más tarde en formulaciones apodícticas: Dios no duerme (Sal 121, 4), no tiene ojos como los del hombre (Job 10, 4s), pues él penetra los corazones y no tiene necesidad de impresiones externas (1 Sm 16, 7; Sal 44, 22; 139, 23s). Incluso en los relatos primitivos de Gn 1-11, que se mueven a un nivel tan popular, tras el Dios que se pasea por el jardín, cierra las puertas del arca o se asoma a la torre de Babel, se vislumbra el juez supremo y señor de la humanidad que, aun cuando toma figura humana, está libre de todas las deficiencias y limitaciones propias del hombre.

Junto a este tipo especial de experiencia de Dios en Israel, que permite entenderlo, sencillamente, como el supremo, el viviente y el perfecto sin más, aparecen también *reacciones específicas contra todo intento de limitar y materializar a la divinidad,* que pudiera menoscabar su naturaleza supramundana.

Tales reacciones podemos conocerlas estudiando las formas en que la divinidad se manifiesta. Ya desde muy pronto surgió en diversos círculos nacionales el intento de crear formas de expresión con las que poder describir la irrupción de Dios en la realidad mundana y que fueran adecuadas a su trascendencia espiritual. Cada vez que se habla del *mal'ak Yahweh* de *pānīm, kābōd* o del *šēm* de la divinidad, se está sintiendo la tensión entre la inmanencia y la trascendencia de Dios y se busca una solución[25].

[21] Gn 16, 14; Or 2, 1; 1 Sm 17, 26.36; 2 Re 19, 4.16; Dt 5, 23; 32, 40; Jos 3, 10; Jr 10, 10; 23, 36; Sal 42, 3; 84, 3.

[22] Jr 2, 13; 17, 13; Sal 36, 10; Dt 30, 20.

[23] Cf., sobre todo la prueba que el Deuteroisaías aduce en pro de la viva presencia de Yahvé: Is 40-43; además, Sal 135, 5ss y Jr 10, 1-16.

[24] Is 31, 3; véase más adelante p. 198.

Otra expresión de esta conciencia de que el mundo no puede contener a Dios la tenemos en la *prohibición de las imágenes en el Decálogo*[26]. No cabe poner en duda que, en el rechazo de toda plasmación de Yahvé, opera el convencimiento de que el Dios cercano no puede ser representado con justeza por ninguna forma natural o, mejor, que, en cuanto se le quiera encerrar en una forma, necesariamente se dará de él una versión falsa y saldrá quebrantada su dignidad. Y con ello no se quiere decir, desde luego, que Dios sea una mera idea, un puro concepto o pensamiento, como han afirmado a veces los adversarios del origen mosaico del Decálogo. Tampoco en este caso se afirma la trascendencia de Dios de forma abstracta y con una lógica estricta; pero hay la intención expresa de evitar el peligro de una localización o materialización de la divinidad. En la misma línea nos hallamos cuando más tarde, precisamente en la revelación del Sinaí, a pesar de tener en ella los símbolos de la naturaleza tan importante papel, se pone de relieve la invisibilidad de Yahvé (Ex 20, 22; Dt 12.15-18).

De forma diferente han defendido la superioridad de Yahvé sobre todas las criaturas los *escritores de primera categoría del Antiguo Testamento.* En los narradores del Pentateuco, tanto en el Elohísta como en el Sacerdotal, descubrimos una preferencia[27] por el nombre divino de *Elohim,* preferencia que en ambos se debe a la clara intención teológica de designar a Yahvé como el único ocupante de la esfera divina. La misma idea está expresada, con una vigorosa carga de sentido, en la oposición de Isaías antes citada entre carne y espíritu[28]: tampoco en este caso se trata de Dios considerado como espíritu frente a la materia como principio de lo físico y finito. El espíritu es la divina energía inagotable de vida que da origen a toda vida, mientras que *bāśār* es la vida terrena perecedera, que, como todo lo creado terreno, nada produce de vida. Esta antinomia aparece bajo una nueva luz cuando *rūaḥ* se relaciona con el aspecto ético: la vida divina de Yahvé, por encima de todo lo creado, tiene su razón más profunda en la perfección moral; la oposición entre mundo perecedero y mundo perdurable cobra sus resonancias más pro-

[25] Cf. vol. II, cap. XII.

[26] Ex 20, 4.

[27] Cf., *supra* pp. 169s.

[28] Is 31, 3.

fundas cuando se convierte en oposición entre la voluntad moral que todo lo configura y la que se somete a fines egoístas y materiales.

Con esta clara conciencia de la superioridad de la persona divina está en perfecto acuerdo el hecho de que *los profetas* posean un fino olfato para detectar dónde la humanización de Dios puede acarrear un oscurecimiento de su verdadera imagen; será entonces cuando los profetas harán oír sus protestas. Lo que les inquieta en este sentido no es el antropomorfismo en sí. Para ellos, el espíritu y el mundo de los sentidos no son dos contrarios que se excluyen, y por eso continúan, en la línea de las antiguas sagas, buscando cómo hacer asequible lo suprasensible por medio de formas sensibles. Para darse una idea de la magnífica despreocupación que muestran en este sentido basta con leer la grandiosa descripción de Isaías sobre la aparición de Yahvé para el juicio (30, 27ss). Cuando ciertos antropopatismos, sin embargo, amenazan la pureza de la idea de Dios, escuchamos réplicas tajantes: "Dios no miente como el hombre ni se arrepiente a lo humano", se lee en Nm 23, 19, y en 1 Sm 15, 29, para descartar el equívoco de pensar que Dios cambia fácilmente de opinión y que no hay que tomar en serio sus amenazas y promesas. Y frente a la acusación de que su Dios se deja llevar al castigo por una pasión caprichosa, Oseas protesta con las palabras: "No cederé al ardor de mi cólera..., que soy Dios y no hombre, santo en medio de ti, y no vengo a destruir como un león rugiente" (Os 11, 9).

Pero con tales protestas ellos no pretenden, ni mucho menos, quitar valor a otras formas de hablar sobre Dios. Pues resulta a todas luces imposible describir en un lenguaje popular una vida consciente y personal sin recurrir a las imágenes que se emplean para la vida psíquica humana. El vivo dinamismo de la acción divina con la humanidad desaparece cuando toma la palabra la abstracción filosófica. El profeta, en cambio, intenta describir al Dios personal, hacer propaganda de su amor por los suyos, que no puede quedarse frío e indiferente frente al rechazo de éstos: así, hablan con frecuencia y expresividad de la ira y celo de Dios, de su amor y fidelidad. Resulta fácil, pues, adivinar los valores inalienables que se encierran en ese lenguaje. "El arrepentimiento de Dios es la conciencia de que la evolución humana no es para Dios un espectáculo vacío e indiferente, sino que precisamente la inmutabilidad interna de su ser excluye ese inmovilismo inerte que aparece como externamente idéntico incluso cuando las situaciones son cambiantes. El celo de Dios es expresión de que él no es una fuerza natural ciega que haga partícipe de su plenitud a cualquiera, sino que le importa el amor del hombre. El temor de Dios quiere decir que Dios es un Dios con unos fines, que siempre mantiene la evolución del mundo dentro de los límites de su ordenación, que su sabiduría no permite que la corta visión del hombre se crea más de lo que es. La ira y el odio de Dios son expresión de su

majestad y de la autoafirmación de su ser vivo" [29]. Por eso, junto al celo puede persistir la actitud amistosa que regala la vida y la bendice; junto al arrepentimiento, la inmutabilidad de su designio; junto al temor, un Dios que triunfa sobre las furias de los poderes del mundo, y junto a la ira, el poder bienhechor de Dios. Sería por cierto un grave error querer sacar uno sus propias conclusiones sobre la idea de Dios a partir sólo de una serie de expresiones, olvidando las otras; error que no siempre ha sabido evitar la ciencia veterotestamentaria.

Esta es la actitud característica de los profetas. El interés que predomina en ellos no es el de la especulación, sino el de la piedad y, por eso, sólo procuran mantener lejos de Dios aquellas limitaciones que puedan atentar contra la confianza exclusiva en él o el respeto que se le debe; pero quien lo haya reconocido como la vida y la verdad, ése puede concebirlo sin problema alguno en términos propiamente humanos.

En motivos radicalmente diferentes se basa el pensamiento sacerdotal con su oposición decidida a este tipo de antropomorfización de Dios propia de la mentalidad popular. En él ocupa un lugar fundamental la descripción, radicada en ideas tabuistas, de la inaccesible majestad de Dios, que desemboca en una tajante distinción entre la realidad divina y todas las realidades profanas terrenales. La absoluta soberanía de Dios, que también anuncian los profetas —sólo que bajo la forma dinámica de la lucha victoriosa de Dios contra todos los poderes antidivinos— es aquí contemplada en una tranquilidad estática, como la superioridad del mundo del más allá, que vive en una luz que nadie puede alcanzar. Sólo en el recinto cuidadosamente delimitado del tabernáculo o del templo se hace la presencia de Dios sensiblemente asequible en el *kābōd,* sólo en la revelación de su nombre entra el tú divino en la esfera humana y por la oración se hace solidario de la suerte del hombre, y los portentos divinos son realizados por mediadores supraterrenos, ángeles y enviados del Altísimo, cuando no es la simple palabra, o sea, el elemento menos material del ámbito de nuestra experiencia, la que los realiza, como sucedió con la creación. Así, dentro de la corriente sacerdotal, tal como podemos seguirla en la fuente P del Pentateuco y también en las Crónicas, en las memorias de Esdras y en la lírica cultual, la trascendencia de Dios alcanzó una elaboración intelectual de tal nitidez que redujo al silencio o, cuando menos, aplicó un fuerte correctivo a la ingenua humanización de Dios.

No hay que olvidar tampoco que la forma sacerdotal de hablar de Dios exigió la formación de un pensamiento teológico conceptual y echó las bases para un monoteísmo definido en términos abstractos. El peligro de perder con ello la cercanía de Dios de que gozaba la fe y de, ante el Soberano universal, hundirse en la nada o en la desesperación, la teolo-

[29] H. Schultz, *Alttest. Theologie,* pp. 501ss.

gía sacerdotal pudo superarlo porque para ella el Dios trascendente siguió siendo el Dios de la alianza, cuyas promesas aseguraban acceso directo a su intimidad a todos los miembros del pueblo y cuya ley hacía palpable en todas las circunstancias concretas de la vida su voluntad providente y bienhechora. Pero, cuando se perdió la energía necesaria para considerar la ley como revelación de la voluntad personal de Dios y, dada la difícil situación de la comunidad judía después del exilio, apareció en su lugar un legalismo formalista frente a la letra de la ley o una huida enfermiza de la dura realidad hacia los terrenos fantásticos de la apocalíptica, entonces la exageración de la trascendencia divina se convirtió ya en lejanía de Dios desembocando con ello en una satisfacción ilegítima del ansia religiosa. Así aparece, en primer lugar, en la actitud recelosa de la reflexión bíblica de época posterior en contraste con los testimonios de la vigorosa vida de fe de los tiempos proféticos. Ya no se sabía qué hacer con sus fuertes expresiones sobre el Dios cercano que penetra toda la vida. Se pensaba que era obligado, dada la superioridad de Dios, separarlo lo más posible de todo comercio con formas de ser y sentir humanos y describirlo lo más elevado y abstracto posible[30]. Esa misma idea inficionó también la instrucción popular cuando, como consecuencia de la desaparición de la lengua hebrea, la Sagrada Escritura hubo de ser explicada en arameo en los llamados targumes y ofrecida a la diáspora en su traducción griega. Entonces se prefirió sustituir las imágenes concretas de Dios por nombres abstractos[31]: en el puesto del Dios que se aparece nos encontramos con el ángel de Dios[32], el lugar sagrado[33] o la gloria[34]. Se emplean así nuevos nombres de Dios: como si en el nombre concreto hubiera que ver una falta de respeto a la trascendencia de Dios, se le buscan equivalentes como "el cielo", "las alturas"[35], "la palabra"; *mēmrā'*, "la morada"; *haššekīnāh*[36], "el poder"[37], "la gran majestad". Pero el sustitutivo más frecuente fue "el nombre"; *haššēm*[38].

El reverso de este proceso por el que la acción real de Dios se va alejando del contexto natural del mundo está en una exagerada búsqueda

[30] Cf., por ejemplo, la reproducción del relato del Génesis en los Jubileos.
[31] Cf. LXX: Jos 4, 24; Ex 15, 3.
[32] LXX: Is 9, 5; Sal 8, 6; 137, 1; Job 20, 15; además, Jub 3, 1; 12, 25; 16, 1ss; 18, 14; 48, 13.
[33] LXX: Ex 24, 10s; es frecuente en la Mišna.
[34] LXX: Nm 12, 8; Targ. Onk.: Ex 3, 1; Eclo 17, 13; Tob 3, 16.
[35] Dn 4, 23; Tob 4, 11. Muy frecuente en los libros de los Macabeos y en la Mišna. LXX: Sal 72, 8; Lc 1, 78; 24, 49; Man 9.
[36] Muy frecuente en los Targumes.
[37] Mk 14, 62.
[38] Especialmente en la Mišna.

de lo maravilloso y en la consideración del nombre divino como dotado de poder mágico. Si Dios interviene en la vida eso ha de suceder en la forma más inexpresable e inesperada posible[39]. Y si el nombre de Dios es tan santo que no debe ser pronunciado, entonces la superstición lo acecha con especial prontitud, pues se asigna a ese nombre una virtud oculta que puede desencadenarse por sí sola con tal de que se observen ciertas reglas: tanto escrito como pronunciado, sus servicios son especialmente eficaces frente a los demonios y espíritus[40]. Incluso existe el convencimiento de que el juramento en el nombre oculto de Dios tiene eficacia máxima[41]. Así, por un supuesto respeto máximo a Dios surge algo que el Antiguo Testamento desconocía: el culto al nombre divino que había sido exclusiva del paganismo. Es cosa muy instructiva notar que incluso la religión que se distingue por la más decantada trascendencia de la divinidad, el Islam, haya conocido también un florecimiento del culto al nombre.

En cualquier caso, esto no es más que una corriente dentro del judaísmo, y sería injusto desconocer que dondequiera que tiene fuerza la influencia de los escritos veterotestamentarios sigue brotando aún algo de la viveza y el ardor de la antigua fe en Dios (como en muchos lugares de las Crónicas y de Daniel); también en Tobías y en Jesús el Sirácida nos encontramos con una piedad de corte totalmente veterotestamentario, en la que, por mucho que se impongan los intermediarios, no ha desaparecido totalmente ese sentido vivo de la relación de Dios con el mundo.

III. Unicidad de Yahvé

Lo mismo que con el carácter espiritual de Dios sucede en Israel con el conocimiento de su *unicidad*. No se puede hablar en absoluto de que al principio de la historia del pueblo existiera un monoteísmo estricto en el pleno sentido de la palabra, es decir, que se pensara que fuera de Yahvé no existían otros dioses. Por otra parte, el estudio de la historia de las religiones demuestra claramente que la cuestión del nivel de una religión no puede decidirse por su relación con el monoteísmo: por muy digno que sea este concepto de Dios, no puede ser considerado como criterio decisivo de la verdad de una religión, como piensa el tratamiento

[39] Cf. 2 Mac 3, 24ss; 5, 2ss; 10, 29; 3 Mac 6, 18s, etc., y además, cuando los fariseos exigen un signo del cielo: Mt 12, 38s.
[40] Cf. W. v. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch. I*, 1876, pp. 179ss, y *Kyrios*, II, pp. 119ss, 206ss; O. Eissfeldt, *Jahvename und Zauberwesen*, "Zitschr. für Miss. u. Religionswiss.", 1927, pp. 170ss; F. Weber, *System der altsyn. palästin. Theologie*², 1897, pp. 85, 257ss.
[41] Cf. Hen 69, 14ss.

racionalista de la religión que sólo la considera como una construcción intelectual. Hay religiones monoteístas o cercanas al monoteísmo que, sin embargo, en lo más íntimo de su ser derivan de actitudes no monoteístas: por ejemplo, la religión solar de Egipto o el Islam. Por eso, hace mucho tiempo que para nosotros la cuestión del monoteísmo en la religión veterotestamentaria ha dejado de ser tan palpitante como para las generaciones anteriores, cuando de la respuesta que a ella se diera dependía decidir si la religión veterotestamentaria llevaba razón o no al proclamarse revelada.

En primer lugar, no es difícil demostrar que en el antiguo Israel se contaba con la realidad de otros dioses junto a Yahvé. Ya el simple hecho de que se elija un nombre concreto para la divinidad —por más que el significado de tal nombre indique una concepción muy elevada de su naturaleza— significa que se sentía la necesidad de distinguir mediante un nombre al propio Dios de los demás dioses cuya existencia se presuponía sin más reparos. Pero existen además expresiones inconfundibles al respecto. Entre las más conocidas está la de Jue 11, 23-24, donde Jefté responde a las pretensiones de los moabitas a una parte de la Transjordania diciendo que la única posesión justa de moabitas e israelitas es la que, respectivamente, han recibido de Camós y Yahvé. 2 Re 3, 27, presupone que todo pueblo y país cuenta con su propia divinidad protectora, que puede hacerse valer incluso contra Israel. Según 1 Sm 26, 19, en tierra extraña debe servirse a dioses extranjeros. Podría hacerse valer aquí la teoría de que en tales casos lo que se expresa es ese nivel inferior en que el pueblo ve las cosas, frente al que habría que tener en cuenta para obtener un cuadro completo, la convicción de sus jefes religiosos; esta explicación no carecería de base en cuanto que, como veremos, tales testimonios no son únicos ni agotan lo que son las relaciones de Yahvé con los dioses, aunque —debemos reconocerlo— cobrarán un fuerte impulso en los himnos que cantan a Yahvé como al supremo e inigualable de los dioses (como Ex 15, 11; Sal 89, 7; 95, 3; 97, 9) o describen su juicio sobre los dioses (como Dt 32, 8; Sal 82, 1).

Con esta aceptación sin problemas de la existencia de muchos dioses coincide el hecho de que en los escritos más antiguos del Antiguo Testamento nunca encontramos en términos claros la idea monoteísta. Hasta el siglo VII no se conoce la fórmula monoteísta que describe a Yahvé como el verdadero Dios en todos los reinos de la tierra, que es el único Dios y frente al que todos los dioses son nada (1 Re 8, 60; 2 Re 19, 15-19; Dt 4, 35; Jr 2, 11; 10, 7; 16, 20, etc.). Será sobre todo el Deuteroisaías quien cargará las tintas una y otra vez sobre esa idea en sus cantos (41, 29; 43, 10; 44, 8; 45, 5.6.14.21s; 46, 9). En la forma de contraponer a Yahvé y a los dioses paganos y de acentuar la nulidad de éstos frente al Dios de Israel se expresa la alegría triunfante por un nuevo e

impresionante descubrimiento que supone una liberación espiritual y es utilizado como arma eficaz para rebatir la religión pagana[42].

Pero antes de llegar a ese punto hubo que dejar atrás un largo camino. También a este respecto hay que notar que la revelación divina no destruye las leyes por las que se rige el conocimiento del hombre ni dispensa del trabajo del espíritu humano; se conforma con aportar un material cuya aceptación voluntaria supone una clarificación y un enriquecimiento del conocimiento del espíritu. El reconocimiento intelectual de la singularidad de Dios presupone la experiencia de su realidad singular. Hemos visto que ya la religión de los Patriarcas acentuaba la exclusividad de la relación con su *'El* y que atribuía un valor singular a la divinidad de la tribu. Pero hasta la época mosaica no aparece de forma impresionante la convicción de la *singularidad* de Yahvé. También otros pueblos han considerado único a su propio Dios y como funesto cualquier atentado contra su soberanía nacional. Pero lo que da a esa idea *un peso incomparable en Israel* es que, primero, *excluye toda divinidad rival;* segundo, que *no se limita únicamente al culto oficial,* sino que todo individuo se siente responsable al respecto, y, tercero, que en todas las épocas *se impone con tal fuerza* que nada semejante podemos hallar en ningún otro pueblo civilizado.

Por lo que se refiere a lo primero, el documento principal es el primer mandamiento del Decálogo (Ex 20, 3, con sus paralelos, en el *Libro de la alianza,* Ex 22, 19, y además Ex 34, 14; Dt 12, 29ss; 13, 1ss). Incluso los investigadores que no reconocen al Decálogo carácter mosaico admiten, sin embargo, que esta intolerancia frente a toda deidad rival es un distintivo inalienable de la religión mosaica. Tal es la claridad con que ella penetra los cantos y los relatos, la fuerza con que aparece el poder de Dios abarcando y determinando toda la vida. Ese poder de la autoafirmación divina aparece reflejado, como en un espejo, en la energía y la entrega sin cuentos que caracteriza a todos los jefes, empezando por Moisés y siguiendo por toda la lista de los profetas. La peor crisis que conoció el pueblo israelita, la guerra civil en contra de la dinastía de los Omridas en el siglo IX, tuvo su base en la cuestión de si,

[42] Cf., para toda esta cuestión, B. Balscheit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion,* BZAW, 69, 1938. Cuando Albright considera ya al mismo Moisés como representante del monoteísmo (*From the Stone Age to Christianity,* 2, 1946, p. 207), podría deberse a una definición menos estricta del monoteísmo, a no ser que la frase decisiva: "El término 'monoteísta' se aplica a quien afirma la existencia de un solo Dios", incluya la negación de la existencia de otros dioses. Pero precisamente eso no puede documentarse con las noticias que sobre Moisés y la época israelita primitiva nos da el Antiguo Testamento. Y lo mismo hay que decir de E. Auerbach, *Moses,* 1953, pp. 226 y 241.

junto a Yahvé, podía ejercer sus derechos soberanos en Israel el baal de Tiro.

También es digno de notarse, en este sentido, que queda igualmente excluida la división de la divinidad en un principio masculino y otro femenino. Yahvé nunca ha conocido una compañera de trono y, con ello, ha rechazado siempre ese complemento propio de todos los dioses principales semitas. Es cosa muy significativa que en hebreo, incluso en el lenguaje hablado, no existe un equivalente de "diosa": hay que arreglárselas con *'ēl* o *'ᵉlōhīm* para designar a las diosas paganas. No faltarán en Israel los intentos por colocar junto a Yahvé a una diosa madre; prueba de ello es la protesta contra el culto de Astatté o de Aserá que surgió en los momentos de reforma cultual y en los profetas: cf. 1 Re 14, 23; 15, 13; 2 Re 18, 4; 23, 6; Dt 16, 21; Jr 2, 27, etc. Si siempre se consideró como ilegítimo el erigir un palo sagrado, símbolo de la diosa, se permitieron de buena gana las estelas. Los papiros de Elefantina, donde en el siglo VI tuvo su culto junto a Yahvé una diosa, Anat-Betel, llamada también Anat-Yahu, son un testimonio de cómo esta tendencia pagana puede llegar a imponerse en una comunidad yahvista cuando se separa de la comunidad madre.

Para la implantación total del reconocimiento exclusivo de Yahvé fue importante el hecho de que entre el culto oficial y el privado no existieran diferencias al respecto. El Decálogo y el *Libro de la alianza* se dirigen a los israelitas, en cuanto individuos, y también el Dodecálogo siquemita (Dt 27, 15-26) dirige su anatema contra el individuo transgresor. Como la propensión hacia los dioses ajenos se manifestaba sobre todo en la magia y el empleo de amuletos, hay que contar también en este capítulo las prohibiciones de idolillos y hechicería (cf. Ex 20, 4; 22, 17 y paralelos). En otros pueblos, en cambio, hubo siempre mucha tolerancia con los protectores divinos privados, con tal de que quedara a salvo el respeto hacia la divinidad oficial.

Por último, lo que dio una intensidad devoradora a la exigencia religiosa convirtiéndose en un testimonio permanente —en lo que ninguna otra religión puede comparársele— fue la vivencia del Sinaí y sus consecuencias: el temor a la majestad divina, que sólo puede venerarse con temblor, se impone con toda su profundidad. De la imagen mosaica de Dios flamea una pasión de autoafirmación y autoimposición que en todo tiempo suscita en el hombre, a la vez que miedo, un agradecimiento tembloroso, y lo fuerza a una defensa abierta de las pretensiones divinas de soberanía[43].

Para el antiguo Israel la santidad devoradora de Dios y la vivencia de su majestad aniquiladora era un sustituto de esa doctrina monoteísta que

[43] Véase *supra*, pp. 190 ss, y cf. M. Buber, *op. cit.*, p. 92.

faltaba. Sólo así fue posible que la falta de claridad en la relación de Yahvé con los demás dioses no llegara a convertirse en un peligro para el papel supremo de Dios en Israel. Al ensancharse, sin embargo, el horizonte espiritual y desarrollarse la cultura nacional pudo darse sin dificultades el reconocimiento de la singularidad de Yahvé que serviría a la configuración formal de la imagen de Dios. Es muy probable que ya antes alumbraran en ciertos espíritus avanzados ideas de talante monoteísta; por ejemplo, a un Moisés se le podría conceder tal atisbo sin más problemas, sólo que nosotros no poseemos tradición alguna al respecto. Es más, todo el que discuta que en los primeros tiempos israelitas existió una concepción superior de Dios, tendría que pensar despacio que en la época en que, bajo la égida de Salomón, el aspecto cultual de la religión conoció un gran avance, nos encontramos ya con un escritor que testimonia un pensamiento religioso muy desarrollado: el yahvista. Su Dios, de los cielos, Yahvé, dirige a los suyos en sueños —a Abrahán— o mediante ángeles, como a Eliezer; pero aun cuando visita a sus fieles en figura humana, sigue siendo señor soberano del mundo y juez de los hombres, y no conoce limitaciones nacionales: saca a Abrahán de Babilonia y lo protege en Egipto, acompaña a Eliezer y Jacob hacia el este y delante de los señores del mundo salva a su pueblo de la esclavitud. En realidad para el yahvista no hay ningún competidor serio al lado de Yahvé. Es monoteísta con toda su alma, aun cuando no haya encontrado todavía la fórmula justa para expresarlo. No se le puede culpar cuando en más de una ocasión nos manifiesta una teología poco desarrollada, propia del tesoro de sagas que él ha recibido de la tradición.

Más tarde tuvo trascendencia, hasta el punto de hacer época, la lucha de Elías contra el Baal de Tiro[44]; las memorables palabras que nos han llegado del punto culminante de esa lucha: "Si Yahvé es Dios, seguidle a él, y si lo es Baal, id tras él" y después la oración "Escúchame, Yahvé, para que este pueblo reconozca que tú, Yahvé, eres Dios" (1 Re 18, 21.37) demuestran claramente que se trata de algo más que de una lucha de fuerza entre dos divinidades por sus respectivos dominios. Esa idea, presente todavía en las palabras de Jefté en Jue 11, 24, ha sido ya superada; se trata de saber quién es "el Dios": Yahvé o Baal. En las palabras de

[44] Según O. Eissfeldt (*Der Gott Karmel*, 1953), el cual, en contra del poco valor que hasta ahora se solía atribuir al pasaje, por el contexto del relato de 1 Re 16, 29-19, 18, considera la lucha de Elías como "un cuadro ajustado a la realidad histórica", se trata en principio de un dios local del Carmelo, pero que en la época de Elías había sido identificado con el *Ba'alšamēm* tirio. Y en el mismo sentido nos orienta el material del campo de la historia de las religiones, aportado a la vez por K. Galling, *Der Gott Karmel und die Aechtung der fremden Götter*, en *Alt-Festschrift*, 1953, pp. 105ss.

Elías palpita la convicción de que en realidad, fuera del Dios de Israel, no hay más dios que merezca tal nombre: es decir, que estamos a todas luces ante un monoteísmo práctico.

Si en este caso la lucha contra una religión naturalista ocasionó un más profundo conocimiento de la unicidad de Yahvé, sucederá lo mismo cien años más tarde al tener que habérselas con unas potencias que amenazan con aplastar a Israel. En esta ocasión será Isaías quien, con un fe imponente, anuncie la nulidad de todos los dioses, a los que puede ya designar como simples *'elīlīm,* "nadas" (Is 2, 8.18; 10, 10; 19, 3). En una imagen grandiosa describe la aniquilación de los dioses por Yahvé, que impone su soberanía universal (2, 18s; 10, 4)[45]; al igual que había puesto a Yahvé, como *'El* y *rūaḥ* por delante de todos los poderes (31, 3), vio cómo en el futuro el imperio de este único Señor se extendería a todos los pueblos (2, 2-4), con lo que se haría realidad la visión, del momento de la vocación, del rey que llena con su gloria toda la tierra (6, 3).

Nada tiene de extraño que, tras esta clara intuición profética de la universalidad de Dios, aumentaran los testimonios que, hasta en el nombre, niegan a los dioses paganos toda existencia: *hebel; hᵃbālīm* (propiamente "aliento", y después "nada, ilusión") se les llama en Jr 2, 5; 10, 8; 14, 22; *hablē šawᵉ'* Sal 31, 7; *lō' 'ᵉlōhīm* Jr 2, 11; 5, 7. Sus imágenes comienzan a ser cubiertas de desprecio y ridiculizadas como obra de manos humanas, *maʿᵃśēh yādayīm,* abominación, y *šiqqūṣīm,* fetiches, son las expresiones preferidas por el estilo deuteronomista y por Ezequiel. Una cruda mofa de la fabricación de ídolos encontramos en Jr 2, 26-28; 10, 1-16 (que no es de Jeremías); Is 40, 18-20; 41, 4-7; 44, 9-20 (que no es del Deuteroisaías), y también en Sal 115 y 135. Si es verdad que esta polémica, con frecuencia verdaderamente dura, no hace justicia a las ideas de Dios más elevadas de los pueblos paganos, sí ataca enérgicamente a la religión pagana vulgar. Hay que tener en cuenta que ella pretende poner de manifiesto ante sus conciudadanos la insensatez y el mal gusto de un culto a las imágenes que, por su aparato externo, amenazaba con deslumbrar a muchos judíos en un momento de desintegración política. Una polémica de nivel especial nos presenta el Deuteroisaías al demostrar la impotencia de las divinidades astrales por la prueba viva del poder de Yahvé, que mediante su palabra rige los astros todos (Is 40, 26) y conforma la historia desde lejos, mientras que la revolución universal de Ciro encuentra desamparados a los ídolos y a sus fieles (Is 41, 1ss.21ss; 43, 9ss; 44, 6ss, etc.)[46].

[45] Según la lectura de Euting y de Lagarde, se refiere al derrocamiento de Osiris y Beltis por Yahvé, cf. Duhm, *Jesaja*³, ad locum.

[46] En cualquier caso, Job 31, 26-28, sigue considerando el culto astral como una seria tentación para los piadosos.

Este progreso aparece en forma confesional dentro del judaísmo en la oración del *šᵉmaʿ*. Es también el contenido de la primera parte de Dt 6, 4-9, que por eso comienza con la frase: *šᵉmaʿ yiśrā'ēl yhwh ᵉlō'hēnū yhwh 'eḥād.* Esta frase se remonta a la época de Josías y ha conocido varias interpretaciones[47], pero en todo caso se ha convertido en la confesión básica del monoteísmo absoluto. "Con ello la unicidad de Dios se ha convertido en el artículo más importante y fundamental del conocimiento humano no sólo desde el punto de vista meramente religioso, sino también desde el teológico y el metafísico. A partir de Esdras la conjugación de Dios con otros *'ᵉlōhīm* se hace cada vez más incomprensible; en la preponderancia de nombres como Dios de los cielos y Altísimo se traduce el cultivo consciente de un concepto monoteísta de Dios[48]. El judaísmo intenta más tarde dar una explicación del origen de la idolatría, demostrando un empeño de criticismo lógico. Así Sab 13 y 14 considera el error de quienes adoran como poderes divinos el fuego, el viento, el aire, el agua y los astros menos censurable que la idolatría, cuyos orígenes se explican por el culto a los difuntos o al señor ausente. Por otra parte, aparece un nuevo realismo demonológico en la interpretación de los ídolos como demonios, según se ve en algunos apócrifos[49] y en distintos pasajes bíblicos de los LXX como Sal 95, 5; 105, 37; Dt 32, 17; Is 65, 11[50]. Aquí se vuelve a reconocer a los ídolos una cierta existencia, que delata la enorme diferencia existente entre la mentalidad judía y la profética. Pero de ahí no podía ya surgir ningún serio ataque contra el credo monoteísta fundamental.

Para que surgiera un monoteísmo vivo y ético —así lo demuestra el desarrollo de la fe veterotestamentaria— el factor fundamental fue, no la especulación filosófica, sino la experiencia del Dios vivo y realmente cercano. Si este proceso hubiera comenzado en Israel por la especulación, el monoteísmo no habría pasado de ser una abstración sin fuerza interior. Así lo demuestran las ideas monoteístas sobre Dios alcanzadas por vía especulativa, desde el Aton de Amenofis IV hasta el Brahman de los

[47] Lingüísticamente puede justificarse la traducción: "Yahvé, nuestro Dios, es un Yahvé único", es decir, uno al que no podría dividirse en diferentes dioses y poderes, como los baales de Tiro, Asor o Siquén, etc., sino como una persona que reúne en sí todo lo que el israelita piensa que es propio de Dios (Dillmann, 238). Pero también es posible otra traducción: "¡Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé!", en la que se tendría más en cuenta su exclusividad frente a las demás divinidades. C. A. Keller ha llamado la atención sobre la importancia de los signos cumplidos en Egipto para el conocimiento de la singularidad de Dios en la literatura deuteronomista: *Das Wort Oth als Offenbarungszeichen Gottes,* 1946, pp. 117ss.

[48] H. Schultz, *op. cit.,* p. 505.

[49] Hen 19, 1; 99, 7; Jub 11, 4s; 19, 28; 22, 17.

[50] Cf., ya MT: Os 12, 12 (*laššēdīm* en lugar de *šᵉwārīm*); Dt 32, 17; Sal 106, 37.

indios o el Πρῶτον κινοῦν de los griegos. Sólo la proximidad de un Dios, Yahvé, que domina en todos los niveles de la vida, y la experiencia inmediata de su realidad hicieron posible la imagen que Israel llegó a formarse de su Dios y que sus conceptos evolucionaran sin peligro para la vitalidad interna de la religión.

VII

NATURALEZA DEL DIOS DE LA ALIANZA
(Continuación)

B. *AFIRMACIONES SOBRE LA ACTIVIDAD DIVINA*

I. El poder de Dios

Ya desde los comienzos de Israel aparecen con más fuerza ante los ojos del observador las líneas fundamentales de la actividad divina que las del ser de Dios. Si éstas son esencialmente líneas de contorno sin una mayor profundidad especulativa o metafísica, la descripción de la actividad divina se hace en términos precisos y concretos de acuerdo con el carácter totalmente voluntarista de la revelación de Dios veterotestamentaria, a la que importa menos una teología que la manifestación de la voluntad divina.

En los tiempos remotos de Israel fue sin duda la actividad guerrera de Yahvé, en la cual se hacía palpable su poder, lo que suscitaba en los hombres la respuesta más vigorosa. Los más antiguos cantos ensalzan al Dios de la guerra: él sepulta a los egipcios en el mar [1], a él le siguen los poderes del cielo y los ejércitos de la tierra cuando baja del Sinaí para aplastar a los cananeos ante su pueblo [2]. La táctica de la guerra obedece a su sabio oráculo [3], a él se consagra el botín [4] y su ira se ensaña contra los culpables cuya traición ha arrebatado la victoria al pueblo o que se han resistido a su llamamiento [5], al igual que está asegurada su bendición para el que pelea con valentía [6]. Son muchos los sobrenombres con que se

[1] Ex 15, 21.
[2] Jue 5, 20s; Jos 10, 11ss; 1 Sm 7, 10; 2 Re 3, 22; Ex 23, 28; Dt 7, 20.
[3] Jue 1, 1; 20, 18.23; 1 Sm 14, 37; 23, 2; 28, 6; 30, 8; 2 Sm 5, 19; Nm 14, 40ss; 21, 2s.
[4] Jos 6, 17ss; 1 Sm 15, 3; Dt 13, 16ss.
[5] Jos 7, 16ss; 1 Sm 14, 37ss; Jue 5, 23; 1 Sm 11, 7.
[6] Gn 49, 23ss; Dt 33, 21; Jue 5, 9.14s.24.

honra a Yahvé en que está reflejada la impresión que produce en los piadosos esta experiencia de Dios: en los himnos el Dios de Israel es cantado como un héroe de guerra lleno de fuerza y apreciado por encima de todos, temible y magnífico en su santidad, poderoso y hacedor de portentos[7]; esta demostración de poder que hace en la guerra ha encontrado una especial expresión en el sobrenombre de "Yahvé de los ejércitos". Es sabido —y no hace falta ilustrarlo con ejemplos— cómo este aspecto de la imagen de Dios se mantuvo vivo en todas las épocas de la historia israelita, adornado de rasgos míticos tomados de la lucha con el caos y alcanzando sus colores más subidos en el lenguaje florido de los profetas[8].

El hecho de que junto al poder y la grandeza resaltan tanto en este contexto los rasgos temibles, feroces y terroríficos de la imagen de Dios, ha sido causa de que muchos estudiosos hayan pintado al Dios del antiguo Israel como "un ser proclive a la ira, por la que se deja llevar de forma temible y espantosa", en el que en balde se buscarían propiedades de amorosa solicitud y misericordia[9]. Y, sin embargo, no debería olvidarse que también aquí tiene validez lo que antes hemos dicho sobre el ser personal de Dios: el carácter terrible de Dios no es vivido como la cólera incomprensible de un poder caótico, como un misterio inexplicable, sino como la autoafirmación de una voluntad personal y, prescindiendo del hombre y de sus deseos, es la traducción de un valor absoluto que, aun con todo el miedo que le inspira, bendice al hombre mortal[10]. Hay que añadir, por otra parte, que los testimonios veterotestamentarios aducidos no intentan presentar un dios cualquiera de carácter "catastrófico", sino al soberano divino del pueblo, que en virtud de su alianza emplea la fuerza en pro de Israel. Y eso es así incluso cuando ejerce justicia terrible contra su propio pueblo; también en el tembloroso respeto con que la gente se acerca a este Dios palpita la conciencia cierta de que es un ser misericordioso, solícito y fiel; esto es lo que hace posible la gozosa afirmación de su poder aun en medio de sus arrebatos destructores y terroríficos. Así pues, si se ensalza tanto su poder guerrero, no es solamente porque se le reconozca como un bárbaro destructor, sino porque ello constituye la prueba más impresionante y más directamente convincente de sus derechos señoriales sobre Israel, cuyos símbolos, el trono del arca, la vara de Dios y el oráculo de la suerte, son los objetos sagrados más importantes de la

[7] Ex 15, 21.3.11; Sal 24, 8.

[8] Cf., por ejemplo, el bello esbozo de Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament,* 1926, pp. 30ss; además, H. Frederikson, *Jahve als Krieger,* 1945.

[9] B. Stade, *Bibl. Theologie des AT,* 1905, p. 91; H. Gressmann, *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion,* 1909, p. 78, entre otros.

[10] Cf., también lo que se dice sobre la ira y la santidad de Dios, pp. 236ss y 246 ss, *supra.*

comunidad yahvista mosaica y cuya confesión está representada por el jubileo de las multitudes que se reúnen para celebrar su reinado[11].

Por eso, una mirada más atenta descubrirá que la alegría por las demostraciones de poder de Yahvé reconoce, junto a los trazos lúgubres, ásperos y destructores, también los vitalizadores y creadores de su poder portentoso. Prueba de ello es toda la serie de portentos que sirvieron para preservar la vida del pueblo durante la travesía del desierto. Ellos forman parte de las afirmaciones posteriores sobre la actividad de Yahvé con la misma naturalidad que los portentos guerreros[12]. Y cuando se dibuja la bienaventuranza de la salvación escatológica, aparecen, ya en los testimonios más antiguos, las imágenes apacibles de la prosperidad natural, cuya coloración mitológica corrobora su origen preprofético, desempeñando un importante papel junto a los triunfos guerreros[13]. Es natural que esta cara del poder milagroso divino se acentuara más a partir de la entrada en Canaán y del asentamiento en una civilización desarrollada, y que fuera ilustrada con nuevos trazos; no tiene por qué ser explicado recurriendo al plagio de las divinidades de esa civilización. Cabría preguntar, más bien, si, cuando Israel llegó a prestar atención al portento del gobierno divino en la callada regularidad de los fenómenos naturales, en el cambio de las estaciones, en el curso de los astros, en la aparición de la vida, fue precisamente debido a influencias extranjeras. No cabe duda que los mitos babilonios de creación[14] y el modo como los egipcios interpretaban la naturaleza[15] suministraron distintos elementos e influyeron de muchas maneras, tal vez a través de las fiestas cananeas y de los cantos cultuales[16], en el pensamiento israelita. Pero no hay que olvidar que la base más impor-

[11] Nm 23, 21; 24, 7; Ex 15, 18; Dt 33, 5.

[12] Ex 15, 25; 16, 1ss; 17, 6; Nm 11, 31ss; 20, 11; Jue 15, 18s; 1 Re 17, 2ss.8ss; 18, 34ss; 2 Re 3, 17; 4, 16.34; 20, 10; Is 38, 8.

[13] Cf. Gn 49, 11s; Nm 24, 6; Dt 33, 13ss, y H. Gressmann, *Der Messias,* 1929, pp. 149ss.

[14] Cf., los restos de ideas creacionistas babilónicas en Gn 1, y las concordancias con las mismas en el lenguaje poético de Is 51, 9; Sal 89, 11; Job 9, 13; 26, 12 y otros lugares; y, además, los puntos de contacto con la fiesta de entronización sugeridos por S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* II.

[15] Si se compara su documento clásico, el himno a Atón (Ranke, en AOT², 1926, pp. 15ss), con el salmo 104, no puede caber duda sobre la existencia de influencias egipcias. De forma distinta se expresa G. Negel, *A propos des rapports du Psaume 104 avec les textes égyptiens,* en *Bertholet-Festschrift,* 1950, pp. 395ss.

[16] Está claro que la aceptación de las fiestas agrícolas en Canaán favoreció tales relaciones. Sobre la cuestión de las influencias cananeas en la lírica israelita, cf. F. M. Th. Böhl, *Theol. Lit. Blatt,* 1914, pp. 337ss; Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament,* 1923, pp. 220ss; A. Alt, *Hic murus aheneus esto,* ZDMG, 1932, p. 33ss; W. v. Baudissin, *Adonis und Esmun,* 1911, pp. 385ss.

tante y fundamental para subordinar toda la vida natural al gobierno poderoso del único soberano divino, tal como se dio en la primitiva fe israelita, estaba en el Dios de la alianza, que no sólo precede a su pueblo en la guerra, sino que le hace entrega de Canaán como herencia suya y que naturalmente es venerado por eso mismo como dispensador de los dones de la naturaleza y de todo lo que trajo consigo la vida en un país civilizado. La importancia de tales presupuestos para el modo como los israelitas consideraban la naturaleza se hace patente con sólo tener en cuenta la formación autónoma de su idea de creación, que el narrador yahvista resalta en su enérgica exclusión de mitos politeístas y en la deliberada relación de la creación con la historia. El resultado fue la lógica repulsa de las especulaciones paganas sobre el misterio de la vida y la muerte, que no fueron desconocidas para Israel (el culto de Osiris y Adonis, el mito de la resurrección de Bel-Marduk). En su lugar se afirmó la inmediata dependencia en que el hombre y toda la creación están con respecto a la imperiosa voluntad soberana de Yahvé, el único Dios eterno. Con esto se hace difícil titubear a la hora de señalar el factor decisivo en aquella característica creencia de Israel que subordinaba la vida de la naturaleza a la soberanía divina; no fue otro que la experiencia de la providencia histórica de Yahvé y de su voluntad previsora y perseverante en la consecución de sus fines que no admite réplica posible a su autoridad.

Por eso, para valorar correctamente los testimonios sobre el poder portentoso de Yahvé, es indispensable tener siempre presente el presupuesto de base: que se trata siempre del poder del Dios de la alianza. El relativo aislamiento en que aparecen a veces las expresiones sobre ese poder ha de ser considerado en relación con una actitud característica del espíritu israelita: entregarse con total exclusividad a una impresión o imagen aislada, pero teniendo presente al mismo tiempo la totalidad de la que ellas forman parte y son testimonio. Este "impresionismo" [17] del pensamiento israelita previene contra el peligro de elevar a dogma el aparente aislamiento de tales expresiones, y exige una cuidadosa atención a la actitud básica que hay tras cada una de ellas.

Esta premisa la juzgamos de fundamental importancia, ya que pone de manifiesto cómo la comunidad de alianza entre Yahvé e Israel encontró su expresión adecuada no tanto en los predicados de poder —que aparecen más o menos iguales en todas las religiones— cuanto en una serie de expresiones diferentes. Entre éstas está en primer lugar la misericordia de Yahvé.

[17] Así llama J. Hempel a la especial estructura del genio israelita, en su estupendo estudio: "El lugar del Antiguo Testamento en la historia de la conciencia religiosa, como problema de teología sistemática" (*Altes Testament und Geschichte,* 1930, pp. 65ss).

II. La misericordia de Dios (*ḥesed Yahweh*)

Cuando las relaciones entre los hombres están reguladas por un *bᵉrīt,* la conducta que por lo general se espera de quienes se han comprometido así se califica de *ḥesed.* En razón de la alianza que existe entre los dos, David espera *ḥesed* de Jonatán y lo mismo pide Jonatán a David en orden a su futuro reinado [18]. Se trata de la camaradería y fidelidad fraternales que un miembro de la alianza ha de prestar al otro. Por tanto, *ḥesed* "constituye el objeto propio de un *bᵉrīt* y casi puede decirse que es su contenido. La posibilidad de que se concluya y persista una alianza descansa sobre la presencia de la *ḥesed*" [19]. Por eso también *ḥesed* y *bᵉrīt* son utilizados frecuentemente como testimonio firme [20].

En cuanto comunidad basada en una alianza, la relación de Israel con Dios también conoce contenidos relacionados con esta forma de la vida jurídica, aun cuando modificados por la grandeza del pactante divino. También aquí la estipulación del *bᵉrīt* llevaba íntimamente aparejada la fiel predisposición a un mutuo servicio leal como conducta exigida por la relación entablada; sin la referencia a la *ḥesed* por ambas partes era impensable el mantenimiento de la alianza. Por esto en Israel aparece viva y bien arraigada la convicción de que el auxilio y la bondad de Yahvé eran algo que cabía esperar de él, dado que había fundado una relación de alianza. Al igual que ya la salvación de Egipto fue interpretada por un hecho nacido de ese amor solícito [21], así también el Dios del Sinaí, con todo su terrible poder, es el Dios amoroso y dispuesto a prestar su auxilio, el Dios que permanece fiel a sus promesas y hace intervenir su portentoso poder en pro del pueblo de la alianza. Justamente al comienzo de las cláusulas de la alianza está la fórmula que expresa que él quiere ser el Dios de este pueblo: ¡Yo soy Yahvé, tu Dios! (Ex 20, 2); su eco se encuentra en las aclaraciones que este Dios da de sí mismo, por las que asegura su fidelidad y lealtad a la relación de alianza [22], en el modo portentoso como conduce a su pueblo a través del desierto y en el perdón de sus transgresiones [23]. Su voluntad puede así ser ensalzada como una voluntad de benevolencia que nada ni nadie puede desviar [24], contra la que tienen que estrellarse necesariamente todos los planes enemigos de perdición y

[18] 1 Sm 20, 8.14s.
[19] Nelson Glück, *Das Wort ḥesed,* 1927, p. 13. Cf., también W. F. Lofthouse, *Hen and Hesed in the Old Testament,* ZAW, 1933, pp. 29ss.
[20] Dt 7, 9.12; 1 Re 8, 23; Sal 89, 29; Is 54, 10; 55, 3, etc. Todos los pasajes están citados en N. Glück, *op. cit.,* p. 13, n. 1.
[21] Cf. Ex 3, 7ss.
[22] Ex 20, 6; 34, 6s.
[23] Ex 15, 13; Nm 14, 18-20; Ex 32, 11s.31s.
[24] Nm 23, 8.19.

todas las potencias demoníacas[25]. En especial, David, y su casa con él, puede contar con la bondad divina, porque con sus promesas Yahvé se ha comprometido con él en una relación especial[26]. Esta fidelidad del auxilio de Dios, que hunde sus raíces en la comunión de alianza, tiene una expresión cargada de sentido en la yuxtaposición de *ḥesed* y *b^erīt* como signos afines de la benevolencia divina[27]. No excluye el castigo de los pecados, sino que se manifiesta precisamente en el empleo del castigo para el restablecimiento de la relación de alianza rota[28].

Por eso en las situaciones difíciles se recurre a la *ḥesed* de Yahvé (Gn 24, 12; 1 Re 3, 6); en las despedidas se desea a los que parten que experimenten siempre esta fidelidad de Dios que asegura su comunión (2 Sm 15, 20) y lo mismo a quienes se han comportado fielmente (2 Sm 2, 6); se la cita con agradecimiento y confianza en las fórmulas fijas de la liturgia, en las súplicas y acciones de gracias: "Dad gracias a Yahvé porque es bueno, porque es eterna su *ḥesed*"[29]. La imposibilidad de que sufra ruptura el amor divino tiene un bello reflejo cuando la especial fidelidad de un hombre es designada como *ḥesed ʾelōhīm* o *yahwēh*, fidelidad al amor tal como lo quiere Yahvé y él mismo lo demuestra (2 Sm 9, 3; 1 Sm 20, 14). El mismo sentido tiene su conexión frecuente con *ʾemet*, fidelidad[30].

En un primer momento se estaría dispuesto a afirmar que estas confiadas expresiones sobre la fidelidad y el auxilio de Dios se hallan en la misma línea que los testimonios existentes en otras religiones sobre la

[25] Nm 23, 21.23; 24, 9; Jue 5, 31.

[26] 2 Sm 7, 15; 22, 51; 1 Re 3, 6.

[27] En paralelismo, 2 Sm 7, 15ss; Sal 25, 10; 29.34. 50, cf. 4: 106, 45; 103, 17s; Is 54, 10; 55, 3. Igualmente, la yuxtaposición de *ḥ^asīdāy* y *kōretē b^erītī*, Sal 50, 5. Como *endiadis* con la significación de "fidelidad a la alianza": Dt 7, 9.12; 1 Re 8, 23; Neh 1, 5; 9, 32; Dn 9, 4; 2 Cr 6, 14. Las consecuencias que para el significado de *ḥesed* saca J. Elbogen de esta yuxtaposición no son sostenibles, aunque parten de una observación correcta (cf. *ḥsd, Verpflichtung, Verheissung, Bekräftigung*, en *P. Haupt-Festschrift*, 1926, pp. 43ss).

[28] Ex 34, 7; Nm 14, 20ss; 2 Sm 7, 14ss; cf., el contexto en que se halla la fundación del santuario, Ex 33, 5ss.

[29] Jr 33, 11ss; Sal 100, 5; 106, 1; 107, 1.8.21.31, etc. No es lícito interpretar ya *ḥesed* como gracia, sinónimo de *raḥ^amīm* (J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Prophenten*, 1930, p. 33).

[30] Gn 24, 27; 32, 11; 2 Sm 15, 20. Unas veces con mayor interrelación y otras con menos, ambos conceptos se encuentran unidos con enorme frecuencia en los Salmos, por ejemplo: Sal 25, 10; 40, 11s; 61, 8; 85, 11; 89, 15; y no raras veces con una referencia expresa a la relación de alianza existente. En lugar de *ʾemet* aparece también con frecuencia *ʾemūnāh*. Todos los pasajes, en Bertholet, *Bibl. Theol. des A. T.*, II, 1911, p. 244, n. 1.

bondad y misericordia divinas. Ya las antiguas inscripciones sumerias demuestran que de dios y, especialmente, del dios local se esperaba una asistencia fiel, a la que, en cierto sentido, lo obligaba su situación de fundador y protector de la ciudad[31]. Entre las divinidades babilonias estaban Samaš y, sobre todo, Marduk, del que se ensalzaban como propiedades principales su sentido de la justicia y su compasión; como hijo de Ea, el supermago de los dioses y coadministrador de sus misterios, se convirtió en dios redentor, capaz de dejar sin efecto cualquier hechizo malo y cuya justicia y misericordia asistía con toda seguridad a quienes sufrían necesidad[32]. En los oráculos, por ejemplo, la misma divinidad recuerda sus anteriores intervenciones en situaciones difíciles y exige confianza en su ulterior disposición para el auxilio[33].

A pesar de estos rasgos comunes en la imagen de la divinidad, no pueden olvidarse las diferencias que existen en ambos casos: sobre todo, la conexión de la *ḥesed* de Yahvé con la relación de alianza da a la bondad divina una raíz incomparablemente más firme. Israel podía hablar de un Dios cuya exigente voluntad pretendía configurar toda la vida con una exclusividad celosa, con ello la bondad auxiliadora de este Dios encontraba una fundamentación interior que en vano buscaríamos entre los dioses babilonios de la naturaleza. La *inseguridad que aquí persiste*, a pesar de algunos bellos rasgos aislados, aparece, en primer lugar, en que constantemente se cuenta con una segunda voluntad divina adversa capaz de malograr a la bondadosa[34] y, segundo, en el reaseguro que siempre se tenía al alcance en la persona dedicada al conjuro por profesión, para no depender exclusivamente de la libre voluntad de la divinidad. El hecho de que en Israel se proscribiera la mántica y la magia habla de una conciencia cada vez más arraigada de que el hombre depende sólo de la bondad de Dios. Por otra parte, al extender de forma agradecida la acción rectora y salvadora de Dios con su pueblo hasta los tiempos de los Patriarcas, acción que tan importante papel tiene en todas las obras históricas israelitas, el teatro del fiel amor divino se amplía hasta abarcar todo el curso de la historia y revela su inalterable integridad de una forma sólo aquí conocida. El carácter propio de las expresiones israelitas sobre la bondad de Dios

[31] Esto aparece especialmente bien en la oración de Gudea, rey de Lagaš, a la diosa de la ciudad, Gatumdug; cf. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, 1907, pp. 91ss.

[32] Cf. La imagen que Zimmern hace de este dios en *Keilschriften und AT*, 1905, pp. 372s. Uno de los 50 nombres de Marduk es "misericordioso, de quien es propio dar vida"; cf. J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, 1906, p. 288; además, pp. 325, 328, 336, 372.

[33] Así, en el oráculo de la Ištar de Arbela a Asarhaddon, AOT², pp. 281s; compárese la coincidencia formal de las palabras de Dios en Gn 15, 7 y 26, 24.

está constituido, pues, por la exclusividad y por la relación a la historia.

Para ilustrar la conducta divina que *ḥesed* significa sirven también las imágenes que designan a *Dios como padre y pastor de su pueblo.* La relación padre-hijo presupone en sus componentes la *ḥesed* como conducta obligada[35]. Desde luego, junto a la idea del amor, en el concepto semita de paternidad está fuertemente acentuado el aspecto de soberanía, de autoridad y propiedad. Así, es frecuente su sugerencia en los himnos babilónicos[36], mientras que en las lamentaciones se apela a la compasión del "padre misericordioso"[37]. Ambas cosas aparecen por igual en el precioso himno al dios lunar Sin[38]. En el empleo israelita de "padre" resalta la idea del creador de la existencia nacional, que tiene derecho a que su pueblo le sirva en correspondencia por sus desvelos[39]. Con todo, no falta el recurso a la misericordia del padre celestial cuando se implora su ayuda, y entonces se le reconoce como padre de los que caminan en la orfandad[40]. Bajo la influencia profética el maestro deuteronomista de la ley dará un paso más adelante descubriendo en los castigos de Yahvé la intención de un padre que no pretende simplemente castigar, sino educar castigando (Dt 8, 5; aplicado al caso individual, Prov 3, 12). La misma significación prepondera en el judaísmo tardío, en el que el empleo del término "padre" llega a ser incluso excesivo, siendo de notar su estrecha conexión con la idea del reinado de Yahvé: el amor queda arropado por el señorío divino[41].

También la imagen del pastor designa la bondad de Yahvé entendida

[34] En el oráculo citado, Ištar tiene que influir en la voluntad de Asur en pro de su protegido; nada se sabe de si esto acaecía con todos los dioses.

[35] Cf. Gn 47, 29.

[36] El dios soberano Enlil aparece como "Padre de la patria"; cf. St. Langdon, *Sumerian and Babyloniam Psalms,* 1909, p. 103. El Dios de la tormenta Adad recibe el nombre de padre como el dios potente y altísimo, AOT², p. 249.

[37] Cf. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk,* n. 21, p. 365, y, además, n. 14, p. 352.

[38] AOT², 241.

[39] Ex 4, 22; Nm 11, 12; Dt 32, 6.18; Is 64, 7; Mal 3, 17. Hacen hincapié en la obligación del pueblo, Is 1, 2; 30, 1.9; Dt 14, 1; Is 45, 9-11; Mal 1, 6; 2, 10. Igualmente hay que contar también aquí que Yahvé es de forma especial el padre del rey (2 Sm 7, 13ss; Sal 2, 7); sobre este elemento del estilo cortesano del antiguo Oriente, cf. caps. IV, II, 3, p. 114 y XI, I, pp. 440ss.

[40] Is 63, 15s; Sal 89, 27; 68, 6. Sobre una utilización más profunda de esta imagen, cf. *infra.*

[41] Jub 2, 20; 19, 29; Apoc. Bar. 78, 4; Sab 11, 10; 14, 3; 3 Mac 2, 21; en este contexto supone un principio cósmico Apoc. Mois. 37.38.42; Sib III.550; V, 328. También la designación rabínica "padre de los cielos" significa sobre todo la soberanía sobre el mundo; cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums,* ³1926, pp. 377s.

como cumplimiento de una relación con Israel iniciada por él mismo. El recurso al pastoreo para significar la tarea real está muy extendido en todo el Oriente Próximo[42] y, en formas con frecuencia estereotipadas, se predica tanto de reyes como de dioses. Este elemento de estilo cortesano tiene un carácter absolutamente oficial: el amor y la providencia aparecen como predicamentos lógicos de un fiel cumplimiento del oficio y se convierten, por consiguiente, en atributos auténticamente impersonales del príncipe divino o humano[43]. También en el Antiguo Testamento el nombre de pastor, de utilización constante desde el principio hasta el final[44], se convierte muchas veces en una fórmula estereotipada con la que se designa al señor divino del pueblo; pero hay que añadir también que, gracias a vivencias personales fuertes, esa forma de hablar adquiere en cada momento colores frescos y recobra su calor originario, como aparece especialmente claro en el Deuteroisaías[45]; con el convencimiento de la grandeza inigualable del Dios de Israel, la conciencia de poderse llamar "pueblo de Yahvé y ovejas de su rebaño"[46] estuvo preñada de un 'pathos' totalmente diferente del que cabía en el politeísmo no israelita. Especialmente significativo para comprender la relación del uso de la imagen del pastoreo con un fuerte sentimiento de seguridad es su individualización en el vocabulario de las oraciones privadas, que parece remontarse a época bastante antigua[47].

Esta relación de comunidad por la que se rige la acción de Dios con su pueblo, recibe una nota peculiar en la época del profetismo, cuando se reconoce el pecado del pueblo en toda su gravedad, es decir, como una infidelidad irreparable que destruye sin remedio la relación de comunidad. Presenta entonces nuestro término un giro que carece de paralelo en todo el antiguo Oriente. La amistad que Yahvé amenaza con retirar al pueblo (Jr 16, 5) tiene por contenido *ḥesed* y *raḥᵃmīm,* misericordia y compasión, y retirarla significa acabar con la comunión de la alianza, lo cual significa entregar al pueblo a la muerte. Si, a pesar de todo, Yahvé hace valer su *ḥesed* en pro del pecador, con tal que éste se arrepienta, es de suponer que estamos ante una restitución de esa comunión, debida a la

[42] Cf. L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der isr.-jüd. Heilandserwartung,* 1925, pp. 116ss.

[43] Así, por ejemplo, la bella frase del "pastor que reúne a los dispersados", que aparece repetidas veces en el estilo cortesano babilónico de los primeros tiempos y de los posteriores; cf., la introducción del Código de Hammurabi, la inscripción de la estela fronteriza de Merodachaladan, II, y Miq 4, 6.

[44] Gn 49, 24; Ex 15, 13; Os 4, 16; Miq 2, 12; 4, 6ss; Sof 3, 19; Jr, 31, 10; Ez 34, 23; 37, 24; Sal 44, 12.23; 48, 15; 74, 1; 77, 21; 78, 52s, etc.

[45] Is 40, 10; 49, 10; y también Ez 34, 12ss; Sal 80, 2.

[46] Sal 79, 13; 95, 7; 100, 3.

[47] Gn 48, 15; Sal 23, 1-4; 31, 4; 107, 41.

benevolencia o la gracia. Quedan superados los límites de la *ḥesed* en el sentido antiguo y resplandece ahora la compasión, *raḥᵃmīm,* que no está sometida a ningún tipo de deber y supone una manifestación espontánea del amor. Los profetas, empero, siguen aferrados al vocabulario antiguo precisamente para señalar cómo la grandeza de su Dios está por encima de toda medida humana: Yahvé demuestra el carácter divino de su *ḥesed* al restituirla al pecador. Así Yahvé se casa con Israel, su mujer infiel, en *ḥesed* y *raḥᵃmīm,* que son a la vez el precio que él paga por comprarla y a las que Israel responde con fidelidad y penetrándose del Señor (Os 2, 21). Según Jr 3, 12s, a su esposa Israel, convencida ya del propio pecado, Dios la acoge *ḥāsīd,* mostrando un amor a la altura de la alianza pero por encima, desde luego, de toda medida humana; es más, a esta esposa recuperada la quiere con misericordia eterna (Is 54, 7s) [48]. Esta transformación del término *ḥesed* aparece también en una profundización característica de la idea de padre aplicada a Dios: gana en ternura cuando Oseas nos lo muestra como el padre que coge y alza en sus brazos al niño pequeño [49] o cuando Jeremías describe la queja de Dios por la infidelidad de su pueblo como la sorpresa del padre que, habiendo dispuesto equiparar en la herencia a la hija con los hijos —en contra del uso jurídico— y esperando de ella que le llame "padre mío", sólo recibe ingratitud [50]. Y, todavía más, el mismo Jeremías utiliza la relación de paternidad para ilustrar el amor que nunca muere, capaz de rodear con sus brazos, emocionado, al hijo que vuelve arrepentido, que es el primero en sorprenderse de esta compasión que triunfa sobre las exigencias justificadas de la ira: su propia conducta le resulta como un misterioso imperativo interior [51]. Si se tiene en cuenta que la *ḥesed* se vuelca sobre hombres que no tienen ya ningún derecho a ella sino que, según la ley del talión, sólo tendrían que esperar la exclusión de la comunidad, aparecerá con mayor claridad su condición de don gracioso: la *ḥesed* que acompaña lógicamente al *bᵉrīt* se ha convertido en una fidelidad de amor, más fuerte mientras más duras pruebas atraviesa, cuya maravilla no se explica ya por la condescendencia del Dios altísimo [52], sino por el misterio de una voluntad divina de comunión. Bajo la influencia de esta profundización profética se hallará el autor de Dt 32 cuando, para describir los portentos de Dios con su pueblo, encuentra la imagen entrañable del hijo predilecto [53] que el padre cuida como a la niña de sus ojos; y lo mismo en Dt 1, 31. La interpretación profética de la imagen del padre reflejada en la oración individual aparece en el Sal 103, 13, en los términos más bellos.

[48] Cf., además, Miq 7, 18; Is 63, 7s; Jr 31, 3; Sal 90, 14; 25, 6; 40, 11s; 51, 3; 69, 14.17; 86, 5.
[49] Os 11, 1-3.
[50] Jr 3, 19.
[51] Jr 31, 20.
[52] Cf., el canto a las pruebas de *ḥesed* como maravillas: Sal 4, 4; 17, 7; 31, 22; 106, 7; 107, 8.15.21.31; 136, 4.

A este proceso de profundización se añade además la ampliación que la imagen conoce en el judaísmo, cuando la bondad divina es considerada como el contenido más profundo de la relación entre criatura y Creador, o, dicho de otra forma, cuando la criatura es elevada a relaciones de comunión. Entonces cabe ya hablar de que toda la tierra está llena de la *ḥesed* de Yahvé (Sal 33, 5; 119, 64) y de que ésta alcanza a todas las criaturas (Sal 36, 7; 89, 15; 145, 9); es más, la creación misma es una obra de la bondad divina (Sal 136, 1-9). Esta concepción universalista de la *ḥesed* divina se mantuvo siempre, aun cuando recibiera una restricción importante del hincapié en la ira divina y en su juicio sobre el mundo presente [54]. Encaja admirablemente en la fe judía en el señorío actual y eterno de Dios sobre el mundo —que había encontrado su mejor formulación en el mundo sacerdotal—; pero su carácter es mucho más racional que la idea profética de *ḥesed,* rebosante de dinamismo y calor por su fervor escatológico. Aparece aquí ya esbozada a lo lejos una polaridad de la teología israelita que encontraremos más tarde configurada con mayor precisión [55].

III. La justicia de Dios

Una de las manifestaciones de la fidelidad amorosa de Dios a su alianza es la justicia. Al igual que en el hombre la *ḥesed* de Dios participa lleva consigo el que practique la justicia, porque respetar el derecho de los demás no es más que un aspecto importante de la misericordia que inspira la comunión [56], así también en Dios se demuestra su benevolencia realizando el derecho y la justicia [57].

A la hora de fijar el significado del concepto justicia de Dios nos encontramos con la dificultad de que resulta imposible establecer la significación original de la raíz *ṣdq.* La forma de hablar el Antiguo Testamento hace pensar por lo general en una conducta o condición rectas que puede predicarse de las cosas, del hombre y de Dios. Naturalmente, las

[53] Dt 32, 10: léase con Marti *yᵉdīdō śāmō* en lugar de *yᵉlel yᵉšīmōn* (*Die heilige Schrift des AT*⁴, p. 319).
[54] Eclo 39, 22; 50, 22-24; Sab 11, 24-26; 4 Esd 8, 47.
[55] Véanse caps. VIII y IX.
[56] Os 10, 12; 12, 7; Prov 21, 21.
[57] Jr 9, 23; 3, 12s; Sal 145, 17ss.

expresiones sobre la justicia humana son las que describen un terreno más amplio, ya que se refieren a comportamientos sociales, éticos y religiosos, aunque en cualquier caso el aspecto forense queda siempre bien marcado, pues a él dice referencia principal la raíz verbal *ṣdq*. Aplicado a la acción divina, el término sufre una reducción y se utiliza casi exclusivamente en sentido forense. La *ṣᵉdāqāh* o *ṣedeq* divinas son el medio ajustado a la alianza con que Dios protege el derecho. Esta constatación, sin embargo, no debe inducirnos al peligro de pensar únicamente en una *iustitia distributiva* tal como nosotros solemos concebirla por el Derecho Romano. En hebreo derecho no es un concepto formal abstracto que haya que someter a una norma objetiva y que presuponga una idea general de justicia. El empeño de E. Kautzsch [58] de encontrar por ese camino el criterio único para interpretar todas las significaciones de la justicia, donde la relación se establecería ora con la norma objetiva de la verdad o con la subjetiva de la rectitud, ora con la ley divina o con la conciencia, ora, incluso, con la idea de Dios o del hombre, introduce un concepto totalmente extraño al mundo hebreo, que no encuentra consistencia alguna en la mentalidad ingenua y realista del israelita. Ya H. Cremer [59] se dio cuenta de ello con visión genial y concibió *ṣdq* como un concepto relacional, que indica una verdadera y auténtica relación entre dos y significa una conducta que corresponde y está a la altura de los derechos que surgen de esa relación. Esta tesis, vulnerable en puntos concretos, en lo fundamental ha sido brillantemente confirmada por los estudios de M. Weber [60] y de J. Pedersen [61] desde los puntos de vista sociológico y psicológico, al poner de relieve el primero la importancia central de la idea de alianza para la vida y el pensamiento israelitas y al señalar el segundo, fijando las bases de la psicología israelita, la función de la relación de comunidad en toda la concepción vital de este pueblo. Según eso, lo que constituye la estructura jurídica depende, lógicamente, de las circunstancias concretas y de las exigencias que de ella resulten; no de una norma general. Fijándonos especialmente en la justicia del juez, no se trata solamente de imparcialidad en la aplicación de una norma jurídica formal, sino de satisfacer verdaderamente los derechos dimanantes de circunstancias concretas muy determinadas; "derecho", *mišppāt*, no es una realidad abstracta, sino que designa los derechos y deberes de una persona, resultantes de la relación concreta de comunidad en que ella se halla inmersa. Así, cada cual tiene

[58] *Die derivate des Stammes ṣdq im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, 1881.

[59] *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, 1899.

[60] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III. Das antike Judentum*, 1921.

[61] *Israel, Its Life and Culture*, 1926.

su *mišppāt* especial: el rey, la divinidad, el sacerdote, el primogénito, los israelitas en conjunto, etc. Hacerlo valer —y hacer valer también los derechos que comporta— en forma conveniente, de modo que el bienestar de todos quede asegurado en una comunidad de derecho, es la tarea de la justicia. Y debemos perder eso de vista porque *mišppāt* designe con frecuencia el juicio o la sentencia, o sea, además de lo que es fin, el medio de hacer justicia, la actividad forense específica. La preservación del derecho es una actividad positiva, constructiva, en pro del bien de la comunidad; la *ṣᵉdāqāh* es *iustitia salutifera* (Gremer) [62]. Así también el verbo *šāpat*, que con frecuencia designa la acción de justicia, se refiere antes que nada a "hacer justicia", la actividad principal del príncipe, como también connota muchas veces el significado de "gobernar" [63].

Si, según esos prenotandos, al hablar de justicia de Yahvé se trata del comportamiento justo que defiende la ley en Israel mediante la acción judicial, la justicia de Israel está determinada, por su parte, por su condición de pueblo de la alianza gracias a la cual puede contar con la intervención protectora de su Dios en todos los peligros que amenacen esa su situación. A pesar de lo dicho, parece que *en los primeros tiempos israelitas* sólo se habló de la justicia divina refiriéndose a la protección contra los enemigos exteriores. Yahvé guarda el "derecho" de Israel en cuanto que protege la vida de su pueblo proporcionándole gloriosas victorias sobre sus enemigos; por eso los triunfos militares de Israel son demostraciones de la justicia de Dios, *ṣidqōt yhwh* [64]. Aun cuando el término no aparece explícitamente, es frecuente la relación de la actividad judicial de Yahvé con la derrota de los enemigos externos: Jefté, por ejemplo, recurre a la sentencia judicial de Dios en el conflicto entre israelitas y moabitas (Jue 11, 27), y la victoria de David sobre Absalón es interpretada como que Dios protege su derecho (2 Sm 18, 31). No de otro modo habrá que explicar la ejecución de la justicia de Yahvé por obra de Gad (Dt 33, 21) [65].

También es considerado Yahvé como protector del derecho contra cualquier perversión de la justicia en el seno del mismo Israel. Puesto que Moisés manipula y reordena la ley (Ex 18, 13ss) por autoridad divina,

[62] Esto mismo lo ha resaltado también, y acertadamente, Ed. König, *Theologie des Alten Testaments*[8], 1923, pp. 178ss.

[63] Cf., al respecto, además de Pedersen, *op. cit.*, pp. 336ss, H. W. Hertzberg, *Die Entwicklung des Begriffes mspt im AT*, ZAW, 1922/23, pp. 256ss y 16ss, y K. Cramer, *Amos*, 1930, pp. 165ss.

[64] Jue 5, 11; más tarde el vocabulario sigue siendo el mismo: Miq 6, 5; 1 Sm 12, 7.

[65] En cambio, Ex 29, 27, donde Yahvé es llamado *ṣaddīq* por el Faraón, ha de ser entendido como "estar en lo justo", "tener razón". E igualmente en Jr 12, 1, si no es que hay que leer *ṣādaqtā*.

toda la ley deriva en último término de la legislación divina promulgada en el Sinaí. Existe, es verdad, en todo el mundo antiguo una consideración de la divinidad como protectora de la justicia que ha quedado expresada con especial belleza, por ejemplo, en los himnos a Samaš[66] y que deja traducir una idea verdaderamente elevada de la justicia divina en muchas confesiones de pecados[67]; pero en nuestro caso queda superada por la valoración de la ley de la alianza como una manifestación clara y unitaria de la voluntad divina. Pues mientras aquélla, dado el carácter de sus divinidades —fuerzas de la naturaleza personificadas— ni ofrecía unas líneas fundamentales unitarias en sus exigencias ni excluía totalmente la posibilidad de arbitrariedades caprichosa, la ley de la alianza ofrecía, en cambio, el conocimiento inequívoco de la voluntad de comunidad de Yahvé, de una voluntad no discutida por ninguna otra. Y precisamente la total inflexibilidad con que exigía obediencia hizo crecer, de rechazo, la firme convicción de que su propio gobierno se atenía a esa norma. Por eso, mientras en Babilonia encontramos, a pesar de su evolucionada ciencia de los oráculos y los presagios, una impresionante incertidumbre sobre el comportamiento de dios con el hombre[68], el israelita está plenamente seguro de que la conducta divina se atendrá a unos principios jurídicos que son los mismos que rigen su vida. Y nuevamente es la historia del pueblo, ya desde la salida de Egipto, la que le ofrece ejemplos de ese principio de reciprocidad. Fue así posible que los diferentes actos concretos fueran aunándose hasta configurar un modo unitario de comportamiento divino. A pesar de su rigidez, el grandioso esquema de la historia del Deuteronomista no es más que la consecuencia de la contemplación, profundamente enraizada en el pueblo, del justo juicio de Dios en la vida de la nación. La fuerza de esta convicción de una autoridad judicial de Dios puede verse en el hecho de que con ese mismo tinte se colorara su acción sobre toda la tierra, tal como aparece en los relatos del diluvio, de la torre de Babel y de la destrucción de Sodoma[69]. Y son numerosos los ejemplos de que disponemos para poder afirmar que, aparte de la retribución colectiva, no se olvidó la relación de Dios con cada uno de los miembros del pueblo; tampoco el individuo vacilaba en esperar de Yahvé la protección de sus derechos[70]. Y el mismo interés apasionado por el juicio imparcial de Dios se manifiesta cuando un David o un Abrahán basan su intercesión en el inconveniente de que sufran justos por pe-

[66] Cf. A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer,* 1921, pp. 185ss.
[67] Cf., la bibliografía citada en 3, p. 37, n. 15.
[68] Cf., *infra,* pp. 237s.
[69] No sería argumento en contra el que el título "juez de toda la tierra", de Gn 18, 25, no se debiera al yahvista sino al autor deuteronomista.
[70] Cf., por ejemplo, Gn 16, 5; 20, 3ss; 31, 7.50; 1 Sm 24, 13ss; 25, 39; Ex 22, 20-26; etc.

cadores o David mismo se ofrece para recibir el castigo como responsable[71]. Tenida en cuenta su concepción global de Dios, semejantes oraciones eran imposibles en Babilonia.

Si, a pesar de todo, en los casos citados no se habla de la "justicia" de Yahvé[72], hay una explicación: puesto que en la masa del pueblo predominaba la convicción de que, no obstante sus muchos defectos, era un pueblo agradable a Dios y para sus justos derechos sólo le era posible prever amenazas provenientes del exterior, en su conciencia ese aspecto de la autoridad judicial divina no emergió con tanta fuerza como el de la preservación de los derechos del pueblo de la alianza. Hacía falta el cisma político y social de la nación en la época del profetismo, por el que se introduce la duda sobre el carácter de entidad una del pueblo de la alianza, para que se avivara la conciencia de una justicia divina que se revela en la misma vida interna del pueblo.

Estos son los hechos, por otra parte, que dan pie a la opinión, expresada por algunos[73], de que en los primeros tiempos israelitas Yahvé no fue la predominante. Ciertamente *el israelita de los tiempos antiguos no coloca la ṣᵉdāqāh en el centro del gobierno de Dios,* pero la única razón es que aún no veía amenazados en el interior los derechos del pueblo de la alianza. En todo caso, no cabe duda que la *iustitia distributiva,* que tanto suele atraer el interés de los críticos modernos, atendida la estructura total del pensamiento israelita, nunca pudo desempeñar en él un papel determinante. Teniendo en cuenta esta advertencia se soluciona toda una serie de problemas que se plantean a la moderna sensibilidad jurídica al afrontar la forma con que naturalmente consideraban los narradores israelitas la acción de Yahvé en favor de su pueblo: ésta no siempre corresponde, hay que repetirlo, a la justicia formal, pero para el hombre piadoso del Antiguo Testamento está siempre en consonancia con la elección de Israel, y orientada a conseguir un pueblo santo portador de bendiciones para todo el mundo; esto le permite superar las cotas de una simple *iustitia distributiva*[74].

Cuando aparece la *profecía* en Israel se habla de forma nueva de la justicia de Dios[75]. Esta se encuentra con una situación en la que la exis-

[71] 2 Sm 24, 17ss; Gn 18, 22ss.
[72] La excepción de Gn 18, 25, se debe al vocabulario deuteronomista antes mencionado.
[73] Cf., por ejemplo, Stade, *Bibl. Theologie des AT,* 1905, pp. 88ss; R. Smend, *Lehrbuch der alt. Religionsgeschichte,* 1899, pp. 105ss; W. Gossmann, *Die Entwickung des Gerichtsgedankens bei den atl. Propheten,* 1915, pp. 3ss.
[74] Cf., además, sobre este punto, p. 260, *infra.*
[75] Cf. F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den Vorexilischen Propheten,* 1915.

tencia del pueblo de la alianza se ve amenazada por la conmoción sufrida en su orden interno. Por eso, al describir la conducta del Dios de la alianza apropiada para tal situación, halla en el concepto de justicia la fórmula comprensible también para el pueblo de designar el motivo y la finalidad de la intervención divina. Así, Oseas, entre los regalos de boda que Yahvé hace a su pueblo con el que ha establecido una nueva alianza, menciona en primer lugar la justicia y el derecho[76], los cuales, según la forma en que el profeta habla en otros lugares de la renovación de su pueblo[77], no tienden a restaurarlo frente a los demás pueblos, sino a *crear en su interior una situación conforme a la voluntad divina,* de acuerdo con su carácter de pueblo de la alianza. La mejor confirmación de lo dicho la tenemos en la actividad del Príncipe de la paz de *Isaías* que consolida su principado mediante el derecho y justicia (Is 9, 6), y que eliminará toda opresión y violencia, de forma que lo que dé cohesión a su pueblo será la armonía con la voluntad divina (Is 11, 3-5.9). El reverso de esta acción de proteger la justicia consiste en castigar al transgresor de la alianza: un acto que aparecerá con mayor fuerza aun cuando Isaías describa la acción salvadora de Yahvé al instaurar su reino. Porque entonces el profeta utiliza el término de justicia con un sentido característico parecido al de santidad[78], estableciendo una relación indisoluble entre la buena nueva de la intervención de Yahvé en pro de su pueblo *y la profunda seriedad del juicio* que amenaza a este mismo pueblo objeto de tales preferencias[79]. Sólo así escapará de la destrucción decretada para todo el mundo (10, 22) la comunidad aunada en la fe (28, 17), en la que impera el antiguo derecho de la alianza (1, 27), y el Dios santo será reconocido y venerado como el Señor todopoderoso (5, 15s)[80]. Por la unión estrecha entre justicia y santidad —aquélla es manifestación de ésta— la intervención de Yahvé para restaurar el pueblo de la alianza queda anclada en la esencia divina del Señor del universo y a la vez se ve libre de todos los

[76] Os 2, 21; la supresión, muchas veces preferida, de este par de palabras no está suficientemente fundada. Naturalmente, no se trata todavía de esas propiedades del pueblo debidas al don de Dios que sólo aparecen en el v. 22.

[77] Os 10, 12; 12, 7.

[78] Cf., *infra,* p. 255.

[79] Cremer habla, refiriéndose a este contexto, de una "experiencia sorprendente, inesperada, de la justicia de Dios, de un aspecto fundamental de la misma con el que se contaba" (*op. cit.,* p. 32).

[80] Is 1, 27 y 10, 2, se consideran muchas veces como no isaianos; con todo, estas sospechas justificadas (sobre todo, 10, 22, sólo puede ser considerado como un fragmento reelaborado) pueden quedar superadas si su contenido ideológico se examina a la luz de la visión general de Isaías. Aún más vale lo dicho de los versos 5, 15s, a veces discutidos, cuyo lugar original es detrás de 2, 9.

egoísmos nacionalistas y encajada dentro de los objetivos universales del gobierno divino. Que, a pesar de todo, la justicia sigue siendo en su tendencia fundamental una acción salvadora, lo demuestra su referencia a la fe como a la conducta propia del hombre frente a su actuación (28, 16s); y en general en todo Isaías las exigencias divinas culminan en la exigencia de la fe.

También en época posterior la justicia de Dios siguió refiriéndose a la instauración del derecho dentro del pueblo de la alianza, acción por la que Yahvé protege al individuo (Jr 11, 20), salvaguarda la santidad de sus preceptos (Jr 9, 23; Sof 3, 5) y equipa al rey para su oficio de juez (Sal 72, 1). Al igual que Isaías, *Jeremías* ve encarnada esa acción de Yahvé en el rey mesiánico (23, 6), pero, al poner en boca del pueblo su nombre de *yhwh ṣidqēnū,* "el-Señor-nuestra-justicia", acentúa la obra mediadora del príncipe de la paz que da a Israel su auténtica índole de pueblo de la alianza hacia dentro y hacia fuera, en cuanto piedad y en cuanto salvación. Por otra parte, sigue aún conservándose la antigua forma de hablar que parece ver la justicia de Yahvé en la victoria de Israel sobre sus enemigos (Miq 6, 5; Dt 32, 4.36).

El término justicia de Dios sólo llega a abarcar en su significado toda la acción salvadora de Dios a partir del *Deuteroisaías,* desglosando ya perfectamente las implicaciones presentes en Isaías. El profeta enseña a considerar como actividad de la justicia de Yahvé su obra salvadora en orden a restaurar el pueblo de la alianza, estableciendo para ello una relación entre ella y los bienes de la alianza que son la misericordia, la fidelidad y el auxilio divinos[81]. Ciertamente, esa justicia puede traducirse también en castigo condenatorio de los paganos[82], con lo que vuelve a utilizarse el antiguo modo de hablar; pero lo decisivo es la salvación tanto de Israel como de las naciones[83] por la instauración de la alianza. A ella corresponde por parte del hombre una nueva situación de justicia, a saber: de prosperidad externa y de acierto en la configuración de la vida pública y en la relación con Dios[84]. Se ajusta, por otra parte, a la concepción característica que el profeta tiene de la alianza[85] el que la actuación de la justicia, nacida en principio de la relación de alianza, adquiera ahora un sentido universal y defina la conducta del Señor del universo. Diríase que a la luz de la plenitud escatológica la relación del Creador con sus criaturas está dentro del terreno de la alianza y que la maravilla del amor divino consiste en dar al hombre un título jurídico para poder reclamar su

[81] Is 42, 6.21; 45, 8.13; 46, 13; 51, 6.

[82] Is 41, 2.10ss; 58, 2; 59, 16s; 63, 1; los tres últimos lugares son anexos del Libro de la Consolación, que reflejan una situación distinta.

[83] Is 51, 5; cf. 45, 24.

[84] Is 45, 8.24; 48, 18; 51, 7; 60, 17; 61, 3.10s; 62, 2.

[85] Véase *supra,* pp. 56s.

auxilio. Al mismo tiempo, el designar esta prontitud a la ayuda como *ṣᵉdāqāh* hace caer en la cuenta de que se trata del coronamiento de una relación de comunión en la que se ha puesto de manifiesto el fallo radical del hombre, mientras ha aparecido con nueva luz la continuidad de la conducta divina, su fiel respeto al plan fijado. *La preservación de la comunión se convierte así, en justificación del impío*: sólo el don de la justicia divina y no la obra humana, puede crear una conducta verdaderamente ajustada a la alianza. Desde esta perspectiva la misma relación de obligación legal queda convertida en relación de gracia.

Esta proclamación de la justicia divina tuvo una marcada influencia en la *piedad del judaísmo* y encontramos su eco en muchos salmos. Una y otra vez la justicia de Dios es ensalzada como el refugio de la miseria, que pone en manos del juez divino su causa y su derecho, *rīb y mišppāt* [86]. Con frecuencia aparecen en paralelo justicia y gracia [87], y con razón, porque ambas son expresión de una forma de actuación divina ajustada a la vida de comunión. Es más, *la justicia puede ser invocada incluso como fundamento para el perdón de los pecados* [88]: es una muestra impresionante de hasta qué punto está ya enraizada la conciencia de que el Dios justo es un Señor dispuesto a mantener la alianza y restablecer la justicia de todos sus miembros. Ante él todo miembro de la alianza que conozca el dolor y la opresión tiene una causa justa; incluso el pecador que se humilla ante el juicio justo de Dios y, mediante una confesión sincera de sus pecados, pide ser perdonado tiene derecho a esperar de la justicia divina absolución y protección. Precisamente porque incluso en el pecado está pisando ese terreno firme de la comunión de alianza en el que el perdón y la gracia son ley, a diferencia de quienes impía y descaradamente traspasan los preceptos de la ley divina y humana. La esperanza confiada que el Deuteroisaías enseñara a su pueblo con respecto a la sentencia divina definitiva se ha convertido ahora en actitud del hombre piadoso individual, que precisamente por eso puede contarse entre los justos que Yahvé aceptará. Con ello, la justicia escatológica ha pasado a ser la solución del conflicto entre la suerte individual y el curso de la historia.

Si la idea de Dios del Deuteroisaías, aun con ciertas modificaciones, llegó a ser norma de la comunidad en cuanto que se reconoció en la justicia de Dios una acción salvadora, *no puede decirse lo mismo del aspecto universalista* que para el profeta está indisolublemente unido a la *ṣᵉdāqāh*. En las agotadoras luchas intrajudías muchas veces se perdió de vista ese

[86] Sal 9, 5; 35, 23s; 43, 1; 76, 10; 94, 2; 129, 4; 143, 1.3.11; cf. Mal 3, 20.

[87] Sal 31, 2; cf. 8; 33, 5; 36, 11; 48, 10s; 85, 11; 89, 15; 103, 17; 143, 11ss; 145, 17.

[88] Sal 51, 16; 143, 1.2; Miq 7, 9; utilizando negativamente en la petición de Sal 69, 28, de que los enemigos no alcancen la justicia de Dios.

aspecto y sólo se pensaba en la restauración del pueblo de la alianza. Y con respecto a los paganos, la opresión por parte de soberanos extranjeros dio pie a que se solicitara de la justicia divina el castigo de las naciones [89]. A pesar de todo, también en este sentido siguió ejerciendo su influencia el pensamiento profético y encontró muchas expresiones maravillosas sobre todo en los himnos [90]. Cosa tanto más importante, cuanto que la mayoría de las veces se trata de cantos cultuales que, en una época de particularismo legalista, ven en la justicia divina el fundamento de la salvación del mundo. Y no debemos pasar inadvertido, desde luego, cómo las fronteras entre el reino de Dios futuro y el presente se confunden, y se evita toda mención de una clara ruptura con el presente [91]. La persistencia de tales voces en el culto resulta más notoria si se considera que el *judaísmo tardío* no fue ya capaz de adoptar esa postura. Cierto que también en él se encuentran no pocas expresiones sobre la justicia de Yahvé que aporta la salvación al mundo entero y que está íntimamente unida a la gracia [92] o sobre la relación, en referencia ya a Israel, entre la justicia de Dios y su misericordia [93]; pero, de acuerdo con el camino seguido por las bases de la piedad judía al convertirse gradualmente en una justicia de las obras, también *la justicia divina recibe un sentido preponderante de iustitia distributiva* por la que se administra imparcialmente la recompensa o el castigo conforme a la ley [94]. Para los paganos, como pecadores sin ley, sólo se considera en serio la posibilidad de la justicia punitiva [95]. Nada quita a lo que acabamos de decir la bella frase de Akiba: "El mundo será juzgado conforme a la gracia divina" [96]. En cambio, gana ahora en importancia una idea a la que antes se había prestado poca atención: la de la *justicia educadora* con la que Dios cuida a su pueblo para devolverlo en el momento debido al camino de la ley y no tener que someterlo, como a los paganos, a su juicio destructor [97]. Naturalmente, la antigua idea de

[89] Sal 9, 5; 43, 1; 48, 11; 76, 10; 129, 4; Miq 7, 9.

[90] Sal 33, 5; 36, 11; 96, 10.13; 97, 2; 98, 2; 145, 17.

[91] Cf. pp. 391s., *infra*.

[92] Por ejemplo, 4 Esd 11, 46.

[93] Hen 71, 3; Jub 1, 6; 4 Esd 8, 36.

[94] Cf., las citas en Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der atl. Apokryphen und Pseudepigraphen*, 1907, pp. 43s; además, A. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, II, p. 364, y W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2, pp. 385ss.

[95] Cf., la justificación del castigo del Faraón en Sab 12, 15ss.

[96] *Pirke Aboth*, III. 16. La continuación "y todo acontece conforme a la multitud de las obras" indica que aquí, como en Sab 12, 15, sólo se piensa en la resignación ante una omnipotencia que lo destruye sin posibilidad de ser contrarrestado.

[97] Cf. Sal 3, 5; 8, 26 y las citas aducidas por Bousset, *op. cit.*, pp. 385.

la *iustitia salutifera* sólo queda recobrada en una pequeña proporción y, además, desfigurada en el sentido de una retribución imparcial[98].

Así, pues, la esencia de la idea bíblica original de justicia divina no reside en el postulado ético de un orden moral universal ni en el ideal de una retribución imparcial que se impone con necesidad intrínseca o en personificar en Dios la idea de lo ético. Reside, *por encima de todas las ideas éticas abstractas, en la fidelidad a una relación de comunión concreta;* naturalmente, que se halla fuertemente vinculada a la ley, en cuanto que es base de la comunión, pero no se agota en la función de justicia retributiva. Se trata, más bien, de *una cualidad personal por encima de toda norma y ley* que da consistencia a una comunión que se quiebra una y mil veces frente a la ley, centrando siempre un camino nuevo para rehacer los lazos rotos, ofreciendo así al hombre la oportunidad de conseguir el objetivo de la ley, el de honrar el nombre de Dios mediante la entrega voluntaria a los hermanos. Por tanto, la justicia de Dios es un *concepto fundamentalmente religioso* que se resiste a quedar resuelto a un cuadro cualquiera de ideas éticas, y cuyo contenido sólo se ve totalmente satisfecho cuando se vincula, como con su efecto necesario, con la soberanía de Dios.

IV. El amor de Dios

A diferencia de las expresiones sobre el ser de Dios directamente implicadas en la relación de derechos y deberes de la alianza y que dan una determinada orientación a la voluntad de comunión divina, el amor se halla entre esos sentimientos espontáneos que, sin buscar su justificación en otra cosa, fundamentan una relación personal de autoridad inmediata.

Dentro del rico *léxico* con que cuenta el Antiguo Testamento para designar esta realidad, aparece en primer lugar la raíz *'hb,* que si tiene sus bases vitales en la poderosa pasión entre hombre y mujer[99] también se usa para indicar el mutuo afecto de los que están unidos por la sangre, la amistad desinteresada y la solidaridad social, aunque conservando siempre el tono apasionado de un total compromiso de la voluntad acompañado de un sentimiento profundo. De forma semejante se emplean también *dbq* y *ḥšq*: "adherirse a alguien por medio del amor"; en cambio *rḥm,* que especifica ya el concepto de amor en el sentido de misericordia por el necesitado, parece provenir del sentimiento de parentesco y, más concretamente, del de la madre frente al hijo desvalido[100]. La raíz *ḥnn,* usada

[98] Cf. Apoc. Bar. 13, 1ss.
[99] Cf. Cant 8, 6s.
[100] Cf., *reḥem,* seno materno.

frecuentemente en sentido sinónimo, designa la atención condescendiente del que está en una posición superior[101], especialmente la del rico hacia el pobre; mientras que *rṣh y ḥps,* términos probablemente del argot sacrificial y de la etiqueta cortesana, respectivamente, parecen acentuar el aprecio objetivo más que el sentimiento[102].

Es curioso que en los primeros tiempos de Israel se hiciera poco uso de todo ese rico léxico para designar la conducta divina[103]. No se ignora, es verdad, el afecto de Dios por su pueblo, que se manifiesta en hechos salvadores y que despierta en el pueblo una entrega y un entusiasmo gozosos; pero para designarlo se prefiere recurrir a expresiones, enraizadas en la relación de alianza, como misericordia, fidelidad y justicia, y se evitan los términos de la esfera de sentimientos libres. No se llega aún a reflexionar sobre el motivo que fundamenta la acción divina de la elección. Con total objetividad se observan aún estrictamente los límites de lo que Dios ha prometido y ofrecido, sin que la sensibilidad religiosa se permita desbordarse en una superabundancia de sentimientos[104]: una actitud importante frente a los amoríos divinos cananeos.

Sólo el profetismo, por el influjo impresionante de la revelación directa de Dios, se atreve a saltar los límites anteriores. Y por cierto que en el primero que se da ese salto, en *Oseas,* encontramos la expresión de amor más rica y más profunda de todo el Antiguo Testamento. No cabe negar que el paso de la idea de alianza a la del matrimonio entre Yahvé e Israel estaba facilitado por el elemento de contracto bilateral que define a ambas relaciones[105], pero era necesaria la experiencia sobrecogedora de un profeta entregado con todo su ser al servicio de Yahvé para poder convertir la alianza matrimonial de Yahvé con Israel en imagen central de la relación con Dios. Por otro lado, el empleo de esta imagen, que había costado al profeta sangre de su propio corazón, trajo a un primer plano *la fuerza irracional del amor como la base más profunda de la relación de alianza* e iluminó con la dialéctica propia de la idea de amor el conjunto todo de la historia nacional. La gravedad y profundidad de la infidelidad que está a la base del alejamiento de Israel frente a Dios y que merece

[101] Cf. W. F. Lofthouse, *Hen and Hesed in the Old Testament,* ZAW, 1933, p. 30.
[102] Am 5, 22; Jr 14, 12; Ez 43, 27; Lv 7, 18; Gn 33, 10; Mal 1, 8; 1 Sm 18, 22; 2 Sm 15, 26; 20, 11; 24, 3; Est 6, 6; Nm 14, 8; Sal 18, 20.
[103] De forma indudable sólo se nombra la misericordia de Yahvé en 2 Sm 24, 14, y el afecto gracioso de Yahvé en Nm 6, 25; Gn 33, 5.11; 43, 29. Ex 22, 26; 33, 19; 34, 6, no se pueden datar con seguridad, ya que disponemos de un texto reelaborado.
[104] En el lenguaje exaltado del himno se llega a designar la fidelidad de Yahvé como amor de Yahvé (Jue 5, 31). Ex 20, 6, tiene un carácter deuteronomista.
[105] Cf. J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten,* 1930, pp. 73ss.

el más terrible castigo, la incomprensible condescendencia de Yahvé y su apego, imposible ya de volcar en categorías humanas, a un pueblo infiel, así como la lucha, dentro del mismo pueblo y que tan profundamente ha afectado a su historia, con potencias de culto naturalista extrañas a Dios, encuentran su expresión apasionada en la conducta del esposo que entrega al castigo a la esposa infiel, pero luego intenta ganársela de nuevo, ablandando su corazón de madre por la súplica de los hijos. El uso que el profeta hace de la imagen del matrimonio traduce más que una relación jurídica, una comunión de vida y de amor que exige para sí la totalidad de los amantes y no se conforma con el cumplimiento externo de unos deberes. El hecho de que la voluntad divina persista en esa comunión incluso con relación a la adúltera y la prostituta indica con toda claridad la insuficiencia de las categorías jurídicas para describir la relación con Dios; la consecuencia necesaria es la reelaboración de los derechos y deberes antes mencionados[106]. Por otra parte, gracias a la estrecha relación que guarda con la experiencia histórica del pueblo[107], el amor divino está preservado de toda falsa interpretación erótica, como la que podía amenazarle de parte de los cultos de fecundidad cananeos. El elemento instintivo y violento del amor natural queda desplazado por una atención y prontitud voluntarias, que se manifiestan en la elección de un pueblo entre todos los demás y en su educación fiel. Por eso, tampoco la imagen de Oseas[108] está fuera de lugar.

Pero esta demostración de la idea de amor en la historia está muy lejos de convertir el amor de Dios en un principio racional, en algo así como una "ley ética del universo". Ese proceso se evita *acentuando fuertemente la paradoja inexplicable de la capacidad amorosa de Dios,* que se describe como el cortejo a una prostituta, o sea, como algo incluso grotesco, una conducta que choca tanto a la moral como al derecho, y también haciendo hincapié con la misma intensidad y pasión en la ira divina con sus amenazas tajantes y terribles anuncios de castigos, una ira que jamás encontró tonos más subidos en otro profeta[109]. El *amor airado* de Dios es expuesto íntegramente, en toda su realidad paradójica, e incluso alcanza la profundidad de una lucha dentro del mismo Dios que aparece sufriendo y desconcertado por la falta de amor de su pueblo (11, 8; 6, 4). La lucha acaba, desde luego, con la victoria del amor (11, 9); pero, al quedar encajado este amor irracional dentro de la santidad y ser interpretado como su nota más específica, su *incomprensibilidad entra a formar parte del misterio aún mayor de la misma persona divina* y aparece como algo contrapuesto a todas las posibilidades humanas. Considerando el mensaje profético en su totalidad, no cabe interpretar sus palabras como una enseñanza racional sobre la naturaleza; sólo mediante la fe es posible penetrar a través de la ira, el *opus alienum* de Dios, hasta dar con el amor, que aparece como su capacidad última y decisiva. Por eso pueden hallarse juntas las más terribles expresiones sobre la ira y las más bellas imágenes del perdón al Israel nuevo, el "no volveré a amarles" (9, 15) y el "los amaré sin que lo merezcan" (14, 5): una muestra de que la fe profética no conoce términos medios, sino que salta del Dios airado al Dios amoroso. Es una actitud que sólo es posible en la situación decisiva y característica que se crea ante la presencia inminente de un gran giro de la historia como el que anuncian los profetas.

También en *Jeremías,* el único que acogió totalmente la predicación de Oseas, se advierte esa relación entre el amor de Dios, que despreciado por Israel se convierte en ira, y la expectación del final. Por grande que sea el esplendor con que aparece en el pasado la época del primer amor[110], el presente ha supuesto la ruptura de los lazos de amor entre Dios y el pueblo[111], la amada es entregada en manos de sus enemigos[112], el amor se trueca en un odio que no conoce misericordia ni compasión[113]. Naturalmente, incluso en el rechazo sigue presente ese amor que corteja a su pueblo y sufre por su dureza; será siempre el amor del esposo o del padre, nunca una fría autoridad, el que determine la suerte de Israel. Y él está dispuesto incluso a lo más grande, a librar del juicio al pueblo repudiado en cuanto encuentre en su interior el más mínimo sí a la proposición de Dios[114]. Pero la grandeza de su oferta es lo que hace tan peligrosa la situación: porque el amor que exige hasta lo último, la entrega de la voluntad

[106] Véase *supra,* pp. 217s, 224s. Esto no significa menospreciar o desechar el aspecto jurídico de la relación con Dios, sino interpretarlo desde la base del amor que todo lo domina. Oseas no ignora, desde luego, la existencia de la ley como mensajera de la voluntad divina (cf. 4, 6ss; 2, 12s; 13, 1, y quizá también 6, 5s). Pero "él destruye el edificio de la alianza descubriendo su fundamento verdadero que es el amor de Dios, y después lo reconstruye sobre *ṣedeq, mišppāt, ḥesed* y *'emūnāh*" (Quell, en *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament,* I, p. 31).

[107] Os 11, 1; 12, 10; 13, 4 Dios desde Egipto; 13, 5 guía en el desierto; 4, 6; 6, 7; 13, 1 la conclusión de la alianza; 13, 6 la conquista de Canán; 4, 6; 12, 14 guía mediante los profetas; 7, 15; 11, 7 fortalecimiento del pueblo.

[108] Os 11, 1.3.4.

[109] Cf. las imágenes de Yahvé como polilla, carcoma, león, pantera, osa a quien roban las crías (5, 12-14; 13, 7s) y las terribles imágenes de la destrucción del país (9, 12.16; 10, 13s; 14, 1) y de su aniquilamiento mediante la muerte y el infierno (13, 12ss).

[110] Jr 2, 2.

[111] Jr 3, 1.

[112] Jr 11, 15; 12, 7-9.

[113] Jr 12, 8; 13, 14; 16, 5; 21, 7.

[114] Cf. 3, 1ss.12ss.22ss; 4, 1.

personal[115], destruirá al que le responde de mala gana, no olvidando jamás el rechazo. Ahora bien, precisamente porque su aceptación significa renunciar uno a sus propios derechos y reconocer claramente que ante Dios no valen méritos y derechos de este pueblo que se halla bajo un enigmático destino de malas inclinaciones no cabe esperar ningún tipo de decisión saludable. Por eso, en este presente que ha incurrido en el juicio de la ira divina, lo único que queda es el recurso al amor creador de Dios que supera toda imaginación humana y que, a pesar de la ira, conseguirá lo que es el objetivo de su gracia: un Israel nuevo, convertido interiormente[116].

Al anuncio entusiasmado de este amor de Dios, que ahora va a llevar a la perfección su magna obra, está dedicado el libro de la consolación del *Deuteroisaías*: con tonalidades siempre nuevas sabrá cantar este inagotable amor salvador que saca de su miseria a la esposa repudiada, convertida en esclava, deshonrada en prisión, cubierta de oprobio como viuda sin hijos, para colmarla de felicidad superabundante como esposa amada y llena de gozo, rodeada por sus hijos, como princesa que vuelve a ocupar su trono de honor[117]. Jamás se ha hablado con tanta ternura y cariño del amor de Yahvé, recurriendo especialmente a la inigualable imagen del amor materno[118]. Y, sin embargo, la consideración del amor divino no es ya tan profunda como en los autores anteriores, no penetra tanto en su índole incomprensible e incluso paradójica: ha desaparecido totalmente la imagen de la prostituta recuperada y con frecuencia se prefiere designar el repudio como una postergación pasajera[119], e incluso llega a acentuarse expresamente que no hay dificultad jurídica alguna para la readmisión, puesto que no existe un libelo de repudio[120]. No se disimula, desde luego, la gravedad de la culpa, como demuestran las reprimendas que se intercalan[121], en las que el profeta resalta la grandeza del perdón a un pueblo poco dispuesto a la penitencia y anima a sus obstinados y desalentados miembros a que acepten en la fe la nueva oferta de amor. Pero *en la forma como Dios demuestra su amor pesan más los rasgos "racionales", al alcance de cualquier mente.* En el pacto matrimonial de Dios con Israel se pone también de manifiesto el aspecto jurídico, y por eso Yahvé es el *go'el*, el redentor, que está obligado a pagar el rescate por los miembros de la familia[122]; la esposa afligida con doble castigo necesita de promesas tranquilizadoras

[115] A esto tiende, tanto aquí como en Oseas, la exigencia de la *da'at Yahveh*, del conocimiento de Dios.
[116] Jr 31, 3ss.20.31ss.
[117] 40, 2; 49, 14ss.20ss; 50, 1; 51, 17ss; 54, 1s.6s; 60, 4ss.15; 62, 4.
[118] 49, 15.
[119] 49, 14; 50, 1; 54, 6s; 60, 15.
[120] 50, 1.
[121] 42, 18-25; 43, 22-27; 45, 9-13; 48, 1-11; 50, 1s.
[122] 43, 3; 49, 26; 60, 16.

para poder olvidar su miseria[123]; el amor de Yahvé es un favoritismo que ha de traducirse en una situación de privilegio de Israel frente a las demás naciones[124]. Aunque, al quedar insertados en el mundo maravilloso de la escatología, todos esos rasgos pierden su sentido calculador, no por eso dejan de indicar un debilitamiento del misterio del amor divino, que vuelve a asemejarse al comportamiento normal en las relaciones comunitarias humanas.

Esto aparece de forma especialmente marcada en *Ezequiel*. Ya Jeremías, ocasionalmente, al aplicar la imagen del matrimonio a la relación de Yahvé con las dos hermanas Judá e Israel, lo había hecho dando a la interpretación de esta imagen el sentido de una parábola pedagógica[125]. Sus contemporáneos se servirán de ella ahora para anatematizar la idolatría y la política de Israel como adulterio y prostitución[126]. Más que el amor, aparece aquí el derecho de propiedad de Dios sobre Israel. A la hora de describir el día de la salvación, la imagen del matrimonio no tendrá ya papel alguno[127].

Por influencia de los profetas se introdujo *entre los doctores de la ley deuteronómica* la idea del amor, pero con un cuño propio y característico. Frente a la disolución de los lazos que mantenían vinculado al pueblo al derecho y la moral tradicionales, el legislador intenta devolver obligatoriedad al orden nacional roto cimentándola en la idea del amor de Dios y de la correspondencia, igualmente amorosa, del hombre. *La ley* no es un duro yugo de un tirano inflexible, una rígida ordenación jurídica, sino *un regalo del amor,* en el que el hombre se encuentra con el Dios amoroso que le ha entregado su favor[128]. Yahvé otorgó la ley con el fin de formar un pueblo en el que poder gozarse y al que poder cubrir con sus bendiciones[129]. El que se haya fijado precisamente en Israel, este pueblo lleno de debilidades y fallos, demuestra su capacidad de amor en toda su incomprensible grandeza[130]. El amor aparece en la fundamentación de toda la relación con Dios como la maravilla de una condescendencia generosa[131] que exige la entrega personal como nervio último de toda la obediencia a la ley[132], pero es a través de la ordenación jurídica de

[123] 40, 2; 54, 6ss.
[124] 43, 4; 49, 22ss; 52, 4s; 60.
[125] Jr 3, 6ss.
[126] Ez 16 y 23.
[127] Ez 16, 60-63 no parece ser original. Cf. *supra, p.* 55, nota 63.
[128] Dt 4, 5-8.32ss.36s.
[129] 28, 63; 30, 9s.11-14.
[130] 4, 37; 7, 6ss; 10, 14ss; 23, 6.
[131] Nótese cómo se acentúa el aspecto afectivo mediante *ḥṣq*: Dt 7, 7; 10, 15.
[132] 6, 4s, etc.

la alianza como ese amor se expresa, se verifica y se capta. El es la fuerza que inspira las prescripciones salutíferas de la alianza, quien garantiza su éxito y colma de bendiciones[133] al que guarda sus "mandamientos"[134] y "sigue sus caminos"[135]. La idea de amor aparece aquí en conexión con el concepto racional de derecho, como demuestra el que se la pueda mencionar en íntima conexión con el juramento hecho a los Padres y la *ḥesed* que acompaña al *b^erīt*[136]. Para que se realice ese amor, que es ya en sí un capital disponible, sólo hace falta el hecho concreto de seguir la ley: así surge, dentro del orden del mundo terreno, un pueblo de Dios santo, separado de las naciones. A diferencia del que aparece en los profetas, tendente a un nuevo orden del mundo, el amor divino es aquí interpretado como la *fuerza sostenedora del orden presente,* que mantiene firme la alianza como *restauratio,* no como *renovatio omnium,* aunque los hombres puedan contravenir sus preceptos y, con ello, verse privados de su goce[137]. Este amor resplandece inalterable como el sol en el firmamento, y es la fuerza más íntima del orden eterno de Dios.

Esta interpretación del amor de Dios, bastante suavizada si se compara con la predicación profética y desprovista de su grandeza escatológica, predomina también en la *época posexílica.* Es significativo al respecto el sntido mitigado en que suelen utilizarse muchas veces las raíces *'hb* y *rḥm*: con frecuencia tienen la significación de *bḥr* "elegir"[138] y, más en general, se emplean para indicar la acción divina por la que protege al hombre justo y pone fin al tiempo de aflicción[139]. Y cuando se utilizan para significar el amor escatológico de Yahvé, posponen el aspecto afectivo al del cambio de situación externa, de forma que casi son sinónimos de *šūb š^ebūt,* "cambiar (la suerte)"[140]. El hecho de que ahora el adjetivo *ḥannūn* se una invariablemente a *zaḥum* para significar con frecuencia el amor de Yahvé[141] y que de pronto *raḥ^amīm* casi constituya una fórmula junto con *ḥesed*[142] ha de ser interpretado como consecuencia de que el amor de

[133] 7, 13.
[134] Dt 5, 10; 7, 9; 11, 1; 1 Re 3, 3.
[135] Dt 10, 12; 11, 22; 19, 9; 30, 16; Jos 22, 5; 23, 11.
[136] 7, 8s.12s. También hay que citar aquí la idea de padre en cuanto que se refiere a la educación fiel del pueblo: Dt 8, 5.
[137] Cf. *supra,* pp. 48 ss. En cuanto *ēl raḥūm,* Yahvé mantiene la alianza ratificada mediante juramento con los Padres, Dt 4, 31: su gracia coincide con su fidelidad a la alianza.
[138] Is 48, 14 (referido a Ciro); Is 14, 1; Mal 1, 2.
[139] Sal 146, 8s; Prov 15, 9; 22, 11; Zac 1, 12; 10, 6.
[140] Así ya Jr 30, 18; Ez 39, 25; y después Dt 30, 3; Jr 33, 26; Jr 12, 15 refiere la misericordia de Dios a la vuelta a la patria de los exiliados.
[141] Sal 86, 15; 103, 8; 111, 4; 145, 8; Jl 2, 13; Jon 4, 2; Neh 9, 17.31; 2 Cr 30, 9.
[142] Sal 25, 6; 42, 12; 51, 3; 69, 17; 119, 76s.

Dios se concibe ya más encajado dentro de la conducta propia de la comunión de alianza.

Más significativa resulta por eso la fuerte *referencia que ese amor divino dice al individuo en el lenguaje oracional.* La total dependencia de la misericordia divina, que no sólo regala al hombre la vida y se la mantiene, sino que incluso, cuando por el pecado se separa de Dios, lo salva en forma de gracia de perdón y no lo aleja de su comunión para siempre, que aun en el castigo le deja entrever intenciones de salvación, alcanza ahora expresión viva[143]. Con ello se ha convertido ya en posesión de la unidad un aspecto fundamental de la proclamación profética del amor divino.

La época de encuentro con el helenismo, que metió una vez más al judaísmo en el contexto del proceso de la historia universal, dio a sus expresiones sobre el amor divino mayor amplitud y una resuelta pleroforia[144]. Con nuevo gozo la situación privilegiada de Israel entre las naciones por estar en posesión de la revelación divina es cantada como don del amor de su Dios que lo ha hecho objeto de su elección. El ama a su criatura más de lo que pueda amarla cualquier hombre, y concretamente, ama a Israel[145]. Y en este sentido la donación de la *tōrāh* es la mejor muestra de amor[146]. La delicadeza y la fidelidad de este amor se exponen con grandiosidad, por ejemplo cuando el Cantar de los Cantares ensalza a Dios como al amado siempre cercano y presto a la ayuda o cuando se utiliza la imagen del rey que acoge de nuevo en su gracia a la esposa repudiada. Tanto en lo dicho como en el hecho de que los traductores de los LXX prefieran el griego ἀγάπη y abandonen el ἔρως se manifiesta una clara conciencia de la diferencia que separa al amor divino de todo erotismo místico: esta fidelidad de amor que no ahorra a los suyos el sufrimiento y ni siquiera el martirio tiende a una comunión de voluntades llevada hasta el extremo, pero a la vez regala al que guarda fidelidad toda la felicidad de una bienaventuranza, la suya, que supera cualquier bien de la tierra. Esta íntima relación con el Dios de amor incluso en la piedad individual encuentra su expresión en un uso más acentuado del nombre "padre" en la oración del individuo[147].

Sin embargo, la conciencia del amor de Dios se fue viendo amenazada de día en día, en la medida en que una más profunda conciencia del pe-

[143] Además de los lugares citados en las notas 141 y 142, cf. Job 33, 19ss; 36, 15; Lam 3, 22ss; Eclo 2, 5; 4, 17-19; 36, 1.
[144] Sobre este período cf. E. Stauffer, en *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament,* de Kittel, I, pp. 38ss.
[145] 4 Esd 8, 47; Sab 11, 24; Sal Salo 18, 3s; 3 Mac 2, 10; Tob 13, 10; 4 Eso 5, 33; 8, 30; Apoc Bar 78, 3.
[146] Pirke Aboth III.15; Schab. 88b (Talmud bab.).
[147] Eclo 4, 10s; 23, 1.4; 51, 10; Hen 62, 11; 3 Mac 5, 7; 6, 8; 7, 6; Sab 2, 16ss; Jub 1, 24s.

cado hizo que la justicia retributiva fuera convirtiéndose en el contenido decisivo de la soberanía de Dios sobre Israel. Aunque la problemática que esa justicia planteaba surgiera sobre el terreno de la revelación veterotestamentaria, la solución, sin embargo, hubo de ensayarse desde perspectivas diferentes.

V. La ira de Dios

Al igual que el amor, la ira es un sentimiento espontáneo que llena el alma con una fuerza fulminante adueñándose de sus reacciones. Como manifestación de la vida de la persona que se defiende de los ataques del entorno, cuando se predica de la divinidad, expresa de modo enfático su carácter personal. Tanto la variedad de los términos que el Antiguo Testamento emplea como su frecuencia ponen de manifiesto la enorme influncia de esta idea en la concepción de Dios: *ḥārōn* y *ḥēmāh* describen la ira como un ardor interior; *rūaḥ* y *'ap,* como un resoplido en sus efectos hacia afuera; *'ebrāh, za'am* y *za'ap,* como espumajeo y hervidero; *qeṣep,* como la ruptura de algo que estaba reprimido.

Al igual que la del hombre, la ira de la divinidad se *refiere en general, a cualquier tipo de desagrado y a su manifestación, sin reflexionar sobre sus causas específicas.* Por eso no cabe traducirla, sin más, por "justicia punitiva" [148]; en principio, indica sencillamente lo contrario que la complacencia divina. De ahí que cualquier desgracia pueda ser sentida como manifestación de la ira divina, al igual que en la felicidad inalterada se manifiesta la complacencia de Dios. En especial, cualquier desastre inesperado y terrible, como *nega' o maggepāh,* "golpe", es signo de la cólera de Yahvé [149].

Esta interpretación de la desgracia es lógica en cualquier consideración religiosa del mundo. Pero, además, Israel participaba de la idea de Dios común al Oriente, para la que el motivo más inmediato de la ira divina era una transgresión humana, independientemente de que fuera consciente o no. La conexión entre ira divina y pecado es normal en toda religión de una civilización en las que la divinidad sea considerada protectora de la justicia y guardiana de la ley. Pero mientras que en los demás sitios esta con-

[148] Así Dillmann, *Handbuch der alt. Theol.,* 1895, p. 260; e igualmente Cremer, *Biblisch-theol. Wörterbuch,* [8]1902, p. 767.

[149] Ambas palabras son sinónimas de desgracia, calamidad o enfermedad de cualquier tipo: Ex 9, 14; 1 Sm 6, 4; 2 Sm 24, 21.25; Nm 14, 37; 25, 8s; Sal 91, 10; 106, 29. Es muy instructiva al respecto la designación de la lepra como *nega',* que se conservó incluso en momentos en que no había una conexión especial con la ira de Yahvé: cf. Lc 13, 2s; 14, 3; Dt 24, 8; e igualmente, de la muerte repentina como *maggepāh*: Ez 24, 16.

vicción no fue capaz de evacuar el miedo a la veleidad de los dioses y dejó siempre dentro de lo posible el desencadenamiento de la ira divina totalmente infundado o debido a la envidia o antipatía de Dios contra el hombre [150], para Israel, por su experiencia del Dios del Sinaí, aparece un nuevo factor en la forma de enjuiciar los acontecimientos. Y no es sólo que la concentración de todo el acontecer en este único Dios y en su voluntad diera nueva intensidad a esa consideración religiosa de la desgracia, común a otros pueblos; al reconocerse como objetivo de toda acción divina el mantenimiento de la alianza, a la experiencia de la ira de Dios se fue uniendo con firmeza cada vez mayor la idea de *una ofensa a la alianza o a su fundador* y del enojo del protector divino ocasionado *por ella*: la ira es castigo por los pecados cometidos. Así aparece claramente en el hecho de que la intervención divina sea designada como venganza por el ultraje hecho a él o a otros [151] o como celo [152] que vigila por la intangibilidad del ser y la acción divinos y aniquila todo lo que sea contrario a Dios. Con ello la ira divina, tomada en sentido estricto, había perdido todo elemento de cosa incalculable y caprichosa y apareció como una reacción legítima contra la transgresión de unas estipulaciones bien conocidas.

En todo caso, en el antiguo Israel no todas las desgracias se interpretaron sistemáticamente como castigos por el pecado. Se mantuvo *la ingenua idea del mal inexplicable,* como una pieza más del curso del mundo, imposible de conectar inmediatamente con un juicio moral. En la guerra "la espada devora unas veces a uno, otras a otro" (2 Sm 11, 25), no siempre pueden entreverse las razones de la victoria o la derrota e incluso los inocentes pueden verse sorprendidos por un final terrible, como, por ejemplo, Abner o la casa de Elí [153]. Así, tampoco la muerte era considerada necesariamente como castigo de la ira divina [154].

Por otra parte también se hablaba de ira divina cuando la desgracia se ensañaba en la vida de forma extraordinaria, por encima de todo lo previsible. Amós consideraba cosa lógica pensar que toda desgracia proviene de la ira de Yahvé [155]. El asesinato no premeditado se atribuye a Dios, al igual que las plagas del campo imprevistas [156]. No se debe, sin embargo,

[150] El ejemplo más conocido es la atribución del diluvio a la ira de Enlil en Babilonia, en la epopeya de Gilgameš: cf. AOT[2], pp. 178s.

[151] Miq 5, 14; Dt 32, 35.41.43; Jr 11, 20; 20, 12; Ez 25, 12ss; Lv 26, 25; Nm 31, 3; Is 34, 8; 47, 3; 61, 2; 63, 4; Sal 94, 1; 149, 7; cf. Jue 11, 36; 2 Sm 4, 8; 22, 48.

[152] Ex 20, 5; 34, 14; Nm 25, 11; Jos 24, 19; Dt 4, 24; 6, 15; Sof 1, 18; Ez 5, 13; 16, 42; 23, 25; con respecto a los paganos: Nah 1, 2; Sof 3, 8; Ez 36, 5.6; 38, 19; Is 42, 13; 59, 17.

[153] 2 Sm 3, 33; 1 Sm 22, 18; cf. Jue 9, 5 y 2 Sm 20, 10.

[154] Sobre Gn 3, cf. *infra.*

[155] Am 3, 6.

[156] Ex 21, 13; 8, 15; 1 Sm 6, 5 comparado con el v. 9.

supravalorar la importancia religiosa de esa conexión de la desgracia con la ira divina[157]; en muchos casos habría que meterla en la cuenta de la forma plástica de hablar el pueblo, que intercambió el papel de un destino impersonal con la acción personal de Dios. Pero en los casos en que la relación personal con Dios se ve fuertemente afectada, por ejemplo en el de David, es de notar que jamás la ira divina comporta los rasgos de la μῆνις, del odio y la envidia pérfidos, que tan importante papel tienen en la implacabilidad de los dioses griegos y babilonios[158]; *la ira de Yahvé,* aun cuando a veces resulte incomprensible, *no tiene nada de satánico, es siempre la manifestación del enojo de la grandeza insondable,* que está por encima de los pensamientos humanos, pero que a la vez, enojándose, despierta en el hombre el sentimiento de una ley superior según la cual su forma maravillosa y misteriosa de gobernar escapa a los cálculos que se hagan siguiendo las categorías racionales de premio y castigo.

Tales experiencias, por otro lado, nunca llevan a dudar de la claridad o validez de las exigencias divinas o de su sentido garantizado por el mismo Dios. Tonos de escepticismo como los de la lamentación del llamado "Job babilónico"[159] son desconocidos en Israel, a pesar de que su fe no haya tenido que recurrir para esta su descarga a desviar la responsabilidad hacia los demonios. Y es también significativo que no se recurra al encantamiento y la fuerza mágica como medios para protegerse de los efectos de la ira divina, tal como se hacía en las religiones vecinas. Incluso en los casos de aflicción incomprensible la trascendencia divina queda a salvo, sin degradarse en gesto demoníaco contra el que sería lícito recurrir a cualquier medio. Precisamente los episodios de sagas antiguas, los que primero habría que interpretar como productos de concepciones demonísticas, como Ex 4, 24ss y Gn 32, 25ss, demuestran la capacidad transformadora de la concepción israelita de Yahvé: en ellos el Dios que castiga, prueba y bendice, y al reconocer la consagración que hay en la circuncisión y la oración del creyente, sale victorioso del claroscuro de unas leyendas etiológicas[160] y locales[161] de cuño popular. En esa capacidad de la tradición

[157] 2 Sm 15, 26; 16, 10ss.

[158] Cf. la imagen de la poderosa voluntad divina inmisericorde como veneno de escorpión, como inundación nocturna, como red traicionera, etc., en M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* II, pp. 49s.

[159] "Lo que el hombre cree bueno, es malo para dios;
lo que su corazón aprueba, es bueno para su dios.
¿Quién podrá conocer la voluntad de los dioses del cielo?
El consejo de dios, ¿quién logrará entenderlo?"
Cf. AOT², p. 275.

[160] En Ex 4, 24ss no se trata más que de dar una justificación de la circuncisión de los niños. Muchos exegetas no lo reconocen.

[161] La saga de la lucha con Dios se debe al nombre del lugar, Penuel.

israelita para soportar situaciones tan embarazosas e interpretarlas en su propio sentido, es precisamente donde se demuestra la fuerza de su concepción viva de Dios[162]. Hablar aquí de veleidad despótica o de salvajismo demoníaco equivale a subestimar la envergadura de la imagen israelita de Dios y a aislar, en interés de un esquema de desarrollo particular, rasgos concretos que sólo reciben su significación de la totalidad. Ya el simple hecho de advertir que *nunca la ira se convierte en un predicado constante del Dios de Israel,* como la santidad o la justicia, podría señalarnos que sólo se la puede entender encuadrándola en la voluntad de comunión del Dios de la alianza[163].

Y lo mismo vale, finalmente, para los casos, considerados siempre como especialmente chocantes, en que se atribuye a la ira de Dios acciones *pecaminosas inexplicables* que se atraen el castigo divino a pesar de que los sujetos en cuestión, a juzgar por el resto de su conducta, no se hallen entre los impíos. Así David, frente a la implacable persecución de que es objeto por parte de Saúl, admite la posibilidad de que sea Yahvé el que haya excitado al rey a su injusta sospecha. Y el censo realizado por David, por el que provoca el castigo de Dios, es atribuido a una incitación de Dios, anterior a la ira de Yahvé[164]. En tales casos el pecado aparecía como una excepción radicalmente incomprensible dentro de la conducta normal del hombre, que sólo podía encontrar explicación en un poder sobrehumano. Y como no se reconocía un principio del mal independiente de Dios, sino que se estaba habituado a atribuir a la causalidad divina todo acontecer sin excepción, se juzgaba que también en estos casos estaba Dios actuando. No cabe duda de que con ello la naturaleza divina adquiere rasgos demoníacos. Pero, a pesar de todo, nunca se hizo de Yahvé un demonio: la fuerza de la idea de alianza se demostraba en que jamás desfalleció la confianza en la misteriosa providencia divina, aun cuando semejantes experiencias dieran pie para ello. *Lo siniestro y avasallador jamás adquirió carta de ciudadanía en la naturaleza divina;* por eso jamás la voluntad divina fue ambigua para Israel. En último término, la

[162] Sobre Gn 32, 25ss cf. la estupenda exégesis de Procksch, *Die Genesis,* ³1924, pp. 195s, 373ss; además, K. Elliger en "Ztschr, f. Theol. u. Kirche" 48 (1951), pp. 1ss; sobre Ex 4, 24ss, F. M. Th. Böhl, *Exodus,* 1928, pp. 107ss.

[163] La forma como Marción concibe al Dios airado de los judíos es una falsa interpretación, en la que se cae siempre que el amor divino se convierte en un dogma lógico que oscurece lo profundo de la contraposición entre la absoluta autoridad de que goza el creador y los derechos individuales de la creatura.

[164] 1 Sm 26, 19; 2 Sm 24, 1. Menos dificultades ofrecen los lugares a veces citados en este sentido: Ex 4, 21; 9, 12; Jue 9, 23; 1 Sm 2, 25, en los que, tras el endurecimiento o la tentación por obra del espíritu malo, puede entreverse claramente la idea del castigo por el mal pasado.

idea a la que se subordinaban todos esos acontecimientos era la de la desgracia enviada por Dios. Precisamente los casos citados demuestran claramente por sus resultados finales que la misericordia de Dios no quedaba excluida de ellos, sino incluida en lo más profundo de toda realidad. Pero, a la vez, inculcaban más y más en el hombre piadoso la idea de que su suerte personal, como la de su jefe supremo de la tierra, había de posponerse a la suerte del pueblo y que los súbditos de Yahvé no gozaban de privilegio alguno frente a los enigmas del curso del mundo y de la vida del hombre. Si se compara esta confesión franca de la restricción que la majestad de Dios impone incluso a su voluntad de elección con la forzada artificialidad en que cayó el judaísmo en sus intentos de teodicea, no se podrá negar que en el antiguo Israel existen bases para una concepción de Dios más realista. Su atrofia en la doctrina de la retribución del judaísmo tardío llegó a constituir una tara permanente.

Naturalmente tampoco en esta época tardía quedó totalmente borrada la idea de que la grandeza de la esencia divina no se deja encerrar en las categorías racionales de premio y castigo, sino que su impresionante majestad escapa a toda comprensión humana y sólo puede ser venerada correctamente en una actitud de adoración asombrada. Así el autor de Job 38-41 derrama la ira de Dios contra Job en el molde admirable de una esencia divina que está por encima de todo concepto humano; es el "misterio, en su forma pura, no racional" [165], cuyo "valor positivo, intrínseco a él mismo y totalmente inexpresable", resulta a la vez accesible en cierto modo al hombre. Y habría que recordar también que el autor del Qohelet, al reducir tan radicalmente *ad absurdum* los intentos de manejar el poder supremo de Dios mediante categorías de la razón humana, enseña a venerar la incomprensible grandeza de Dios creador en la aceptación humilde de la relatividad de la existencia humana.

Si es verdad que en el antiguo Israel se está lejos de limitar la ira divina a la experiencia de su *justicia retributiva,* no lo es menos que precisamente en ésta se vio su terreno de acción más propio. Por otra parte, la fuerte exigencia de una interpretación racional unitaria de la actuación divina, tan típica de la religión israelita, influyó en el progresivo predominio exclusivo de esta idea. Así todo lo que pueda ser castigo por el pecado aparece como obra de la ira de Dios, y la conexión entre ésta y la retribución o el juicio es algo constantemente presente en la conciencia nacional. El desenfreno del pueblo, su murmuración en el desierto, su entrega a Baal Peor, el latrocinio de Acán [166] atraen sobre Israel el castigo de Dios, obra de su ira. Y el enojo divino por los pecados no se reconoce únicamente, tal como a veces se ha afirmado, en el castigo subsiguiente,

[165] Cf. al respecto los argumentos de R. Otto, *Das Heilige,* [10]1923, pp. 97ss.
[166] Ex 32; Nm 11, 1; 25, 3; Jos 7, 14; Sal 80, 5.

como si la conciencia sólo se avivara por los golpes especiales de Dios. Al contrario, se sabe que Yahvé maldice al asesino, aun cuando contra él no se levante ninguna mano humana (Gn 4, 11ss). Por eso puede decirse, ante un mal no reparado, que "Yahvé lo castigará" (2 Sm 3, 39). Y porque se sabe que Yahvé juzga el delito que se haya escapado a los jueces humanos, se teme su ira antes de que se haga visible su castigo (1 Sm 24, 6; 2 Sm 12, 13; 24, 10) [167].

Por otra parte había también casos en que la ira de Dios vengaba delitos aún desconocidos. Sobre todo cuando se daban calamidades nacionales surgía en seguida la cuestión de si, dada la solidaridad existente entre los miembros del pueblo, el delito de un individuo solo habría atraído la ira sobre el pueblo entero. Entonces se procuraba en lo posible encontrar al culpable y que él pagara el castigo exigido por Dios [168]. Cuando resultaba imposible, el medio propio de expiación era el sacrificio, ordenado por Dios mismo a la comunidad [169]. Igual que la transgresión de las cláusulas de la alianza, también produce la ira divina la falta de respeto a la naturaleza de Dios y a la veneración que le es debida [170]. Con respecto a la suerte de los no israelitas también se habla con decisión cada vez mayor del juicio airado de Dios no sólo por su condición de opresores o corruptores de Israel [171], sino también porque se los supone que han transgredido las normas fundamentales de moralidad válidas para todas las naciones [172].

Es digno de advertir que junto a la concepción del enojo divino como un acto pasional nunca falta la convicción de *que en Dios no cabe el ciego desencadenamiento de una voluntad despótica caprichosa.* Ciertamente, interpretar las afirmaciones sobre la ira de Dios como simple e

[167] A la vista de esto, frases como "El pecado del malhechor se hace evidente por su desgracia" o "El juicio de Yahvé no se atenía a un código conocido; muchas veces las exigencias que él planteaba al hombre se deducían de su forma de de reaccionar frente a las obras", al menos expresadas de esa forma tan general, no son sostenibles (cf. R. Smend, *Lehrbuch der alt. Religionsgeschichte,* 1899, p. 108). Y lo mismo habría que decir de la afirmación de Stade: "En tanto él (el israelita) no reconoce en una desgracia o en una negativa del oráculo que Yahvé está enojado, no se da cuenta de su pecado. Sólo entonces concluye haber caído en desgracia de Yahvé por un pecado" (*Bibl. Theologie des AT,* 1905, p. 201).
[168] Jos 7; 1 Sm 14, 37ss; 2 Sm 21.
[169] 1 Sm 3, 14; 26, 19; también Nm 17, 11; 18, 5 (P) reflejaría, más bien, la concepción antigua.
[170] Cf. 1 Sm 6, 19s; 2 Sm 6, 6ss; Ex 3, 5; 19, 12s.21; 24, 2; Gn 19, 26, etc., y, más abajo, en las páginas 246ss, el apartado sobre la santidad de Dios.
[171] Cf. 1 Sm 5, 6ss; 6, 3ss; Ex 17, 14ss; cf. 1 Sm 15, 2s y en general la realización del *ḥerem.*
[172] Gn 6ss; 11, 1ss; 18s; Am 2, 1ss; Dt 29, 22; Jon 3, 9.

ingenua utilización de unas imágenes para expresar la indefectible realización de las leyes divinas universales sería una suavización indebida del sentido que originalmente tienen. Transformar la reacción divina frente al pecado en la acción de un orden impersonal, de una ley universal de necesidad objetiva —cosa tan querida para la mentalidad filosófica—, es algo ajeno al modo israelita de ver las cosas; éste no habla de un ser divino inmóvil, sino del potente dinamismo de la autoafirmación divina que sitúa al hombre ante una voluntad personal que le alcanza y afecta de forma inmediata. Si en las imágenes impresionistas de esta experiencia se utiliza el colorido de una pasión humana e incluso demoníaca, no es lícito concluir que la imagen de Dios adquiere un carácter demoníaco [173]. No es Oseas el primero en rechazar cualquier conexión del aspecto instintivo y caprichoso con la ira divina [174]; toda la forma como en el antiguo Israel se habla de los castigos de Dios demuestra que, aun acatada la libertad de la majestad divina cuyas decisiones el hombre no puede prever, este pueblo tenía un *fino sentido de los fundamentos morales del castigo.* Es consciente por ejemplo de que no siempre desata Yahvé su ira en seguida, sino que la contiene para castigar en un momento en que resplandezca más claramente la justicia de su actuación, e incluso entonces cuida de una correcta interpretación de su obrar anunciando previamente el castigo [175]. Para una sensibilidad israelita, en la retribución colectiva se expresa la justicia del castigo, al tener en cuenta los lazos de solidaridad que unen a los miembros de la familia, la tribu, la ciudad y la nación; pero además, la limitación del castigo frente a la amplitud de la bendición demuestra que la gracia pone límites a la ira [176]. La forma en que se supo hablar de la nobleza de sentimientos y de la sabiduría pedagógica de José al castigar a sus hermanos [177] patentiza una extraordinaria agudeza para descubrir los valores positivos del castigo. En tiempos de Miqueas se intenta debilitar la amenaza profética haciendo referencia a la paciencia de Yahvé, que preservará a su pueblo del castigo destructor [178]. Así, se ventea la paciencia de Dios [179], proclive a la misericordia, y *Yᵉraḥmᵉʾel.* "Dios tiene misericordia", es de los nombres hebreos más antiguos. Ya el caso de David (2 Sm 12, 15 ss) demuestra que castigo y perdón no se excluyen, sino que el castigo es sentido como una liberación.

[173] Cf. P. Volz, *Das Dämonische in Jahve,* 1924.
[174] Os 11, 9.
[175] 1 Sm 15, 23ss; 2 Sm 12, 10ss; 1 Re 21, 19ss; Am 7, 1-6.
[176] Ex 20, 5s; 34, 7s; Nm 14, 18; Dt 5, 9.
[177] Gn 42-44.
[178] Miq 2, 7.
[179] Ex 34, 6; Nm 14, 18.

De todo lo dicho, queda como cosa característica de la antigua actitud israelita el ver *la ira de Dios actuando principalmente en actos de castigo individualizados.* Se trata, además, de algo pasajero, mientras que la misericordia y la justicia divinas representan lo verdaderamente permanente. Es muy significativo, y viene a la vez a confirmar lo antes dicho sobre la interpretación de la justicia, que la ira jamás se ponga en conexión con la justicia y que en los pasajes más tardíos incluso se considere como su opuesto [180]. El carácter aislado de las distintas y concretas manifestaciones de ira cobra especial relieve por la forma en que se relaciona su irrupción o su final con el arrepentimiento de Dios; la ira es un cambio repentino de la actitud divina motivado por la conducta del hombre [181]. Por ninguna parte aparece pesando sobre Israel un *estado divino de ira* que haga falta eliminar para que la gracia tenga su total hegemonía [182].

Ciertamente muchos testimonios demuestran que ya en los tiempos antiguos de Israel se preparó un giro en este terreno y que el sentimiento de poder contar, salvo en casos de enormes desgracias o de ofensas extraordinarias, con la segura complacencia divina cedió ante la preocupación por una culpa común sin expiar [183]. Pero el *cambio total de actitud* sólo llegó a producirse *a consecuencia de la predicación profética.* Bajo la impresión de un Dios que se acerca para juzgar, estos mensajeros de la aflicción resumieron toda la historia del pueblo en un gran cuadro de rebelión empedernida contra Dios: rebelión que ahora va a ser descubierta y juzgada como una culpa terrible, irreparable. Así, todo el pasado se convierte en un tiempo de paciencia divina hasta llegar al término del ajuste de cuentas definitivo. Todos los castigos anteriores entran a formar parte de una obra de purificación y educación a la vez, son preanuncio de la inminente revelación final de la ira que, como obra de la radical oposición entre Dios y la humanidad, llevará a cabo el juicio de destrucción [184]. De desgracia esporádica, la ira divina se convierte en *el destino escatológico inevitable* que expresa algo definitivo de la conducta de Dios. El día de Yahvé se convierte en día de ira [185]. Está claro que se trata aquí de algo totalmente diferente de la revolución cósmica pregonada por la men-

[180] Sal 69, 25.28; Dn 9, 16.
[181] Gn 6, 6s; 1 Sm 15, 11; también los profetas son deudores de esta concepción popular: cf. Am 7, 1-6; y para una afirmación doctrinal: Jr 18, 7-10.
[182] También aquí aparece claro hasta qué punto la concepción de Dios está determinada no por una incertidumbre frente al gobierno divino, sino por la nitidez de la idea de alianza.
[183] Cf. cap. X, pp. 422s.
[184] Cf. pp. 342s, *infra.*
[185] Am 5, 18ss; Sof 1, 15; 2, 2s; Lam 1, 12. Para nada afecta a este punto el que a veces se dé una suavización del tema con una finalidad pedagógica, por ejemplo en Jr 18, 7ss.

talidad mitológica, de la que es típica la alternancia periódica de salvación y aflicción (cf., además, el cap. X). La ira fatal de Dios, captada en toda su necesidad intrínseca, sólo puede apartarse por obra del poder irracional del amor divino o, más bien, transformarse en paso hacia una nueva existencia, tal como sucedió en la esperanza profética [186].

Pero hasta llegar a esa transformación verdaderamente maravillosa se sigue cerniendo sobre el presente la terrible amenaza del horror escatológico: cualquiera de las aflicciones inminentes pueden representar su inicio. Por eso ahora es posible distinguir entre ese castigo de ira y un castigo *l^e^mišppat* [187], es decir, de forma misericordiosa, suave [188]. Las sombras que cubren el presente van siempre acompañadas por el recuerdo vivo del profundo abismo entre Dios y la humanidad descrito por los profetas. Y así las ideas antes citadas adquieren una nueva significación: la culpa deja de ser un sentimiento oscuro para convertirse en una terrible realidad de la que nadie puede escapar [189] y las fatigas y la caducidad de la vida se consideran como manifestaciones directas de la ira divina [190]. Tomado esto en serio, *todo el orden del mundo presente aparece bajo el signo de lo provisorio;* sólo el futuro aportará el verdadero mundo de Dios tal como fue querido por el Creador. Entrar en ese mundo significa liberarse definitivamente de la ira que consume al antiguo eón. Sólo el pueblo de Dios santificado es digno de él, y pertenecer a él es el objeto de la esperanza mesiánica.

Naturalmente, estas consecuencias radicales del mensaje profético tuvieron sus dificultades para imponerse. Fueron sobre todo los momentos de apuro, cuando todo parecía tambalearse, los que abrieron camino progresivamente a esta corriente. La apocalíptica es su lecho propio, a partir del cual todo el judaísmo tardío se fue dejando invadir poco a poco por estas ideas [191]. En el *judaísmo posexílico* la experiencia de la libe-

[186] Véase más arriba, en el apartado El amor de Dios, pp. 228ss, y cap. VIII, VI, 3b, pp. 349ss.

[187] Jr 30, 11; cf. 10, 24s; más tarde, referido a la suerte del individuo: Sal 6, 2; 38, 2.

[188] Traduciendo con propiedad, "tal como corresponde a la comunión originaria y a su restauración".

[189] Cf. el eco de la exposición de Ezequiel 20 en la oración penitencial de Is 59, 9ss y Sal 106. Concuerda con ello la arraigada convicción de estar inmersos en pecados desconocidos que Dios saca a la luz (Sal 19, 13; 90, 8), e incluso de ser pecadores por nacimiento (Sal 51, 7; 58, 4; 143, 2).

[190] Lo más expresivamente en Sal 90; además, Sal 102, 11s.24s.

[191] Sobre la acción de la ira de Dios en el Juicio Final cf. Hen 53, 3; 90, 18; 91, 7.9; Sib 3, 556.561; 4, 159; 5, 508; Asum Mois 10, 3; Apoc Bar I.12, 4. Pero véase también Jub 24, 28.30; 36, 10; Sab 5, 20. El reconocimiento de un complejo de culpa se manifiesta ya en la moda predominante de la penitencia, que hace de la oración penitencial "un distintivo de la literatura de esta época" (Bousset), en la doctrina de los malos instintos (que se puede ya observar, entre otros, en Eclo 21, 11, y formulada de la forma más consecuente en 4 Esd) y en atribuir la responsabilidad del pecado a Adán (según indicaciones aisladas, por ejemplo, Eclo 25, 24, y más expresamente en 4 Esd y Apoc Bar) o a los demonios (Jub 5, 6ss). La muerte y la desgracia concebidas como castigos infligidos al género humano por el pecado se encuentran expuestas de la forma más detallada en los apocalipsis de 4 Esd y Apoc Bar.

ración del exilio y de la reconstrucción de Jerusalén y su templo ejerció un impacto poderoso que dificultó notablemente la visión teológica de los profetas. Al interpretar el Deuteroisaías ese cambio en la suerte nacional como el final *del juicio airado de Dios sobre Israel,* hizo que se siguiera considerando como algo pendiente el juicio de los paganos [192] y, con respecto a las luchas de los partidos dentro de la comunidad, el de los impíos [193]. El templo y su sacerdocio eran signos de la imperecedera gracia de alianza de Dios y en la ley y el culto proporcionaban los medios para la restauración de una nación justa cuyo futuro estaba garantizado por la justicia de Dios. Por eso en los tiempos más tranquilos de la soberanía persa y ptolomea, que contribuyeron al florecimiento de la comunidad, el cristianismo profético frente al presente terminó cediendo su puesto a un nuevo orden de vida agradable a Dios y lleno de energía misionera [194], y la mayor confianza en el creador y mantenedor de su pueblo pudo traducirse en ricos testimonios de su misericordia y de su amor perdonador del pecado [195]. Pero, al mismo tiempo, volvieron a ganar pujanza las antiguas líneas de una ira interpretada más parcialmente, aunque modificada por la fe en una retribución individual: *la ira de Dios aparece entonces limitada estrictamente al terreno de la justicia retributiva* que fija a cada individuo su premio o castigo [196]. Se trata de una reducción racionalista que circunscribe la retribución a esta vida; de ahí los tremendos conflictos que darían pie a las protestas de un Job o un Qohelet. La inseguridad que aquí se patentiza, vigorizada por la inclinación progresiva del empeño piadoso hacia la justificación por las obras e influenciada por las crisis continuas desde la época de la opresión siria

[192] Sal 9, 8.17s.20; 44; 56, 8; 57, 6.12; 76, 8ss; 79, 6ss; 89, 39ss.47: Miq 7, 9s.16ss.

[193] Sal 5, 11; 7, 7; 10, 1.12.15; 11, 5ss; 28, 4; 31, 18s.24; 94, 1.2; 125, 3ss, etc.

[194] De ella da testimonio la extensión de la comunidad judía por Galilea y el Este del Jordán cf. G. Hölscher, *Palästina in der persischen und griechischen Zeit,* 1903, pp. 34ss.

[195] Cf. especialmente Sal 25, 11; 30, 6; 32, 5; 51; 65, 4; 86, 5; 103, 3; 130; 143; Miq 7, 18-20. Un recuento exhaustivo, en Bertholet, *op. cit.,* pp. 238ss.

[196] Sal 17, 13s; 18, 21ss; 26, 9ss; 35, 4ss; 56, 8; 59, 14; 69, 25: 94, 1.23: 95, 10s; Prov 11, 4 24, 18; Job 4, 9; 20, 23.28.

prepara el terreno para esa tensión apocalíptica que se debate entre la esperanza y el miedo a la μέλλουσα ὀργή [197], con la que irrumpe en el presente orden de cosas la sentencia final.

VI. La santidad de Dios [198]

Tanto por la frecuencia como por el especial énfasis con que se usa el predicado de santidad resalta entre todas las cualidades que se aplican al ser de Dios. La importancia de esta forma de definir el ser divino se comprende fácilmente si se piensa que toda la religión veterotestamentaria ha podido ser caracterizada como la "religión de la santidad" (Hänel).

A pesar de todo, semejante definición puede levantar sospechas si se tiene en cuenta el papel que este atributo desempeña en el mundo de las religiones paganas. No se puede negar que el uso de la terminología de santidad en el Antiguo Testamento tiene el mismo origen que otras formas iguales o parecidas de llamar a la divinidad en las más distintas religiones en orden a poner de relieve su carácter de grandiosidad inaccesible y que causa miedo y terror. Es sencillamente la experiencia de una fuerza o un poder especial la que marca determinados sitios, cosas o personas como misteriosas o fuera de lo normal y pertenecientes a un mundo maravilloso, introduciendo así en la conciencia una estricta división entre el mundo ordinario y el mundo del misterio superpotente, digno de veneración y terrible. Esta demarcación de una esfera santa y otra profana provoca la necesidad de unos ritos determinados, que hay que observar estrictamente para regular el trato del hombre ordinario con esos poderes singulares; el concepto de lo santo adquiere así una importancia fundamental en todo el terreno del culto.

Las raíces empleadas en las más diferentes lenguas para designar este ámbito, en cuanto se pueden desentrañar etimológicamente, hacen aparecer lo santo como *lo separado, lo apartado, lo sustraído al uso normal.* Véanse, por ejemplo, el griego τέμενος de τέμνειν, el latín *sanctus* de *sancire,* el polinesio *tabu* de *tapa,* "designar y, consiguientemente, distinguir, diferenciar". Conforme con esos datos la etimología poco clara de *qdš* más

[197] Mt 3, 7.

[198] Cf. al respecto W. von Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* II, 1878; U. Bunzel, *Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament,* 1914, y *qdš und seine Derivate in der hebräischen und phönizisch-punischen Literatur,* 1917; A. Fridrichsen, *Hagios-Qadoš,* 1916; J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit,* 1931.

bien hay que emparentarla con *qd,* "separar", que con el conocido en árabe y etíope *qd'* o *qdw,* "ser puro, claro" [199].

Así, pues, el término de santidad, tal como resulta de ese campo semántico, hace referencia a un poder maravilloso que va más allá de la vida común, impersonal, ligado a objetos particulares, del que es posible defenderse o al que cabe utilizar o incluso transferir mediante determinados métodos, especialmente adaptados, ritos que hay que cumplir minuciosamente. Cuando el culto religioso va dirigido a divinidades individuales de índole personal también el aspecto personal se ve metido dentro del círculo de lo santo. Naturalmente, sigue actuando el carácter original del concepto santo, pero en un grado muy diferente.

Desde este punto de vista es comprensible que, cuando se refieren a una realidad santa localmente determinada y a los ritos con ella relacionados —por ejemplo, las leyes sacerdotales de pureza y santidad— o también cuando parecen describir los efectos imprevisibles de una fuerza impersonal —en los relatos sobre el arca [200] o sobre el fuego de los incensarios [201]—, las expresiones del Antiguo Testamento sobre la santidad deben ser consideradas como ejemplos de las creencias que tiene en común con las religiones del Oriente Próximo más que como testigos de la idea de Dios, propia del Antiguo Testamento. Por otra parte, también habrá que plantear la cuestión de si la concepción veterotestamentaria vista desde esta perspectiva no arrojará sobre tales expresiones una luz diferente de la que tienen tomadas aisladamente.

En este sentido hay que advertir, en primer lugar, que la potente energía con que, a partir de Moisés, el Dios soberano concentra en su persona toda acción y pensamiento religiosos da también a las expresiones de santidad un trasfondo esencialmente diferente del que existe en el resto del Oriente Próximo. Lo que decimos se pone de manifiesto ya en el simple hecho de que las religiones no israelitas utilizan abundantemente el predicado "santo" para los objetos, las acciones y las personas del culto, mientras que sólo en casos rarísimos lo aplican a la divinidad. El Antiguo Testamento, en cambio, es a Dios al que en primer lugar designa como al santo [202]. No cabe duda de que de esa forma se

[199] De la comparación con el equivalente asirio *quddušu* U. Bunzel (*Der Begriff der Heiligkeit im AT,* pp. 22ss), se inclina por el significado fundamental de "puro, espléndido, resplandeciente". Pero, al hacerlo, no tiene en cuenta que la utilización cultual de la palabra en asirio-babilonio tiene tras sí toda una historia y que, por tanto, no es prueba del significado originario de la misma.

[200] 1 Sm 5 y 6; 2 Sm 6, 6ss.

[201] Nm 16, 10ss.35; 17, 1ss.

[202] Hänel, *Die Religion der Heiligkeit,* pp. 25s, acierta al poner esto de relieve.

introduce *en las expresiones de santidad* un *aspecto personal,* por el cual éstas se ven elevadas de la esfera de un poder meramente naturalista y del culto a una realidad no personal a un plano espiritual superior.

Así ya en los estratos de narraciones más antiguos encontramos la expresión de santidad utilizada de una forma que con toda claridad recibe su contenido a partir de una experiencia de la soberanía divina: se llaman sagrados el lugar donde Dios se ha aparecido[203] o el pueblo que se encuentra con Dios[204] o el botín de guerra, que es de Dios[205]. Lo que se traslada a la esfera de lo santo es siempre algo que brota de la acción divina.

Con ello concuerda el hecho de que el primer documento en que se aplica a Yahvé el nombre de Dios santo se refiera a él en cuanto *Dios del arca*[206]. Tal aplicación no tendría sentido si se considerara el arca como un simple objeto de culto que fuera medio de una santidad impersonal y naturalista. En realidad el arca, como trono del Dios invisible ya desde la época de Moisés, es la presencialización palpable, material, del Dios soberano que camina con su pueblo[207], o bien de su nombre[208], y la despreocupada identificación de arca y Dios en la serie narrativa de 1 Sm 4-6, es testigo de lo viva que era esta idea en la época antigua. En cuanto santo, Dios amedrenta a los filisteos, a sus dioses y también a los israelitas e incluso a su predilecto David mediante castigos terribles; se va fomentando así esa actitud de humildad respetuosa ante su majestad[209]. "¿Quién puede estar delante de Yahvé, este Dios santo?". Esta confesión de la gente de Bet Semes[210] traduce acertadamente el sentimiento del israelita piadoso frente al Dios del arca y deja entrever que aquí la santidad es entendida como la terrible majestad del rey inaccesible, en otras palabras, como una cualidad personal y no como el poder impersonal inherente a un objeto de culto y que irrumpe con efectos devastadores. Puede por eso valer como interpretación auténtica la equiparación de la santidad con el celo de Dios, tal como se encuentra en Jos 24, 19: "Yahvé es un Dios santo, un Dios celoso."

En cuanto señor de su pueblo, Yahvé es también un *guerrero terrible*[211], y precisamente el arca, utilizada muchas veces como estandarte de guerra, recuerda ese aspecto de su soberanía. Como servicio prestado

[203] Ex 3, 15; 19, 23; Jos 5, 15.
[204] Ex 19, 6.10.14; Nm 11, 18; Jos 3, 5; 7, 13.
[205] Jos 6. 19 .
[206] 1 Sm 6, 20.
[207] Nm 10, 35s.
[208] 2 Sm 6, 2.
[209] 1 Sm 4-6; 2 Sm 6, 6s.
[210] 1 Sm 6, 20.
[211] Ex 15, 3.

al Dios santo, la guerra pone en contacto inmediato con la fuerza destructora de Dios y requiere por eso en el guerrero una viva conciencia de su estado de persona consagrada[212], una vez que se ha tomado la decisión de "santificar" la guerra[213]. La proclamación del *ḥerem*[214] sobre los enemigos, sus haciendas y posesiones, así como las estrictas reglas que se aplicaban a quien actuara contra el anatema recordaban con énfasis que no era el ansia humana de rapiña y de victoria, sino la voluntad del Dios nacional quien había fijado los fines y objetivos de la guerra. Los antiquísimos ritos y abstenciones impuestos al guerrero pasaron así de prescripciones-tabúes frías a actos de obediencia reverente.

Al igual que en la idea popular de santidad, esta poderosa influencia de la concepción personal de Dios se hace presente también *en la imagen cultual-sacerdotal de la misma.* Los antiguos cantos cultuales veneran como santo al salvador que se muestra poderoso en sus prodigios: "Terrible entre los santos, temible por tus proezas, autor de maravillas"[215]. Y en la ley cultual es sobre todo el nombre de Dios el que recibe el predicado de "santo"[216]: con ello el ser personal de Dios, tal como se ha manifestado en Israel, pasa a ocupar el centro de las expresiones de santidad. Santo es Dios concebido tal y como se ha manifestado a este pueblo, o sea —según el sentido de la idea sacerdotal de Dios—, *inaccesible por su total "heterogeneidad" y perfección frente todo lo creado.* Hasta qué punto la santidad traduce esa total superioridad, que al mismo tiempo es considerada el valor supremo que da a Israel su situación singular de pueblo de Dios, lo demuestran los relatos de los funestos efectos que acarrea el acercamiento ilícito a la esfera divina: morirá el extraño que se acerque al tabernáculo[217]; correrán la misma suerte los levitas que se arroguen derechos sacerdotales[218], y los hijos de Aarón que presentan ante el Señor un fuego no ordenado por él[219] son pasto de la ira divina. "Santo" es *el epíteto preferido para expresar las propiedades y virtudes de la persona divina resumidas en su nombre;* cobra así el sentido de lo propiamente divino, de aquello que constituye el ser de la divinidad. Por esta razón, la santidad no queda reducida al culto, aunque, naturalmente, sea ante todo en él donde tiene su principal esfera de operación

[212] 1 Sm 21, 5-7; 2 Sm 11, 11; cf. también 1 Sm 14, 24ss.
[213] *qiddēš milḥāmāh,* "declarar la guerra santa": Miq 3, 5; Jr 6, 4.
[214] *ḥrm,* del hebreo primitivo, tiene el mismo significado que la raíz cananea *qdš.*
[215] Ex 15, 11; igualmente 1 Sm 2, 2.
[216] Lv 20, 3; 22, 2.32. La misma idea aparece cuando se habla de las profanación del nombre de Dios: Lv 18, 21; 19, 12; 21, 6.
[217] Nm 1, 51.53; 3, 10.38.
[218] Nm 16.
[219] Lv 10, 2s.

para el sacerdote. El profeta sacerdotal Ezequiel fue el primero en sacar las consecuencias de lo que acabamos de apuntar, cuando, para describir la acción de Yahvé mostrando su propia superioridad sobre el mundo, la designa como un "mostrarse santo" a los ojos de o entre los paganos[220]. En la ley sacerdotal Yahvé se muestra como santo por el sistema del culto[221].

Ahora bien, una vez que el centro de la idea de santidad pasa a estar ocupado por el Señor del pueblo y de las naciones que está por encima del universo, ese hecho no tiene más remedio que operar con cierta retroactividad sobre reglas y usos cultuales consagrados nacidos, en principio, de otras raíces. Lo que en ellos tiene verdadera importancia no es ya su virtud santificadora —la que en ellos habita, o la que transmiten o desvían—, sino también y sobre todo la relación con el Dios soberano que en ellos se configura y mantiene. *Todo el mundo del tabú entra al servicio de una idea superior de Dios.* Así se manifiesta claramente en el empeño consciente del autor sacerdotal por dotar de unidad a la legislación cultual concibiéndola como expresión de la absoluta autoridad de Dios sobre toda la vida y el ser de su pueblo[222]. Por el hecho de ser una pieza de la forma de vida querida por Dios para su pueblo y, por tanto, testimonio de la soberanía divina, incluso el rito más externo cobra un nuevo acento personalista que lo eleva por encima del carácter casual y caprichoso de los ritos de santidad naturalistas. Cabe cuestionar si este cambio de sentido se impuso desde el principio y con igual intensidad en todos los niveles de la vida nacional. Ciertamente hay que admitir sin más que en muchos ritos, pertenecientes sobre todo al terreno de los preceptos de pureza, siguió ejerciendo su influencia una idea de santidad más objetiva e impersonal, la cual se vio acrecentada de vez en cuando por el roce con los cananeos; esto sucedió especialmente en ciertos círculos populares. Sobre todo quedan restos de la idea de santidad naturalista en la creencia de que la santidad es una fuerza contagiosa y transferible[223], así como en la diferenciación de grados en la misma[224]. El que la balanza se incline a uno u otro lado depende fundamentalmente del grado en que en cada momento se halle penetrada la conciencia del pueblo por la idea de la suprema soberanía de Dios. En cualquier caso, no se puede dudar que con la concepción mosaica de Dios y su adopción por parte de la mentalidad sacerdotal nos encontramos, al menos en principio, con una nueva situación.

[220] En hebreo *niqddaš,* cf. Ez 20, 41; 28, 22.25; 36, 23; 38, 16; 39, 27.

[221] Ex 29, 43; Lv 10, 3; 22, 32. Puntos de contacto con otras expresiones más generales se encuentran en Ex 14, 4.17, donde el narrador sacerdotal designa la demostración que Yahvé hace al Faraón de su poder divino con la expresión parecida "mostrar la propia gloria". Para las estrechas relaciones existentes entre santidad y gloria cf. 29, 43.

[222] Cf. caps. IV y IX, I 2 b y c, pp. 370ss.

[223] Cf., por ejemplo, Ex 29, 37; 30, 26-29; Lv 6, 20s; Nm 31.

[224] Cf. el "Santo de los Santos", *qodeš qºdāšīm* (de Ex 29, 37; 30, 29, etc.; Lv 21, 22), y la diferencia entre sacerdotes y pueblo (Lv 10, 3), así como entre levitas y sacerdotes (Nm 4, 4-15; 18, 3).

En su forma de acentuar el aspecto de *majestad inaccesible* de Dios la concepción sacerdotal de la santidad coincide con la popular. El hecho de que en la forma de concebir la santidad las religiones paganas e incluso primitivas se dé una reacción cualitativamente semejante frente a la divinidad, puede inducir al peligro de infravalorar todo el ámbito teológico marcado por el aspecto de lo santo, por tratarse de algo proveniente de las religiones naturalistas paganas, dándole carta de revelación a partir sólo de la nueva impronta con que lo marcará la predicación profética[225]. Pero eso equivale a rechazar los fenómenos puramente religiosos por el prejuicio injustificado de que sólo la dimensión ética es lo que da a un determinado fenómeno su valor religioso. Una vez que la historia de las religiones nos ha demostrado que precisamente el sentir en profundidad la contraposición entre el mundo divino y la existencia humana forma parte de las raíces necesarias para una correcta comprensión del ser de la divinidad[226], la experiencia que Israel tiene de lo santo no puede ya considerarse como un elemento inferior de esta religión, sino como signo seguro de su fuerza y autenticidad. Cuando lo santo, es decir, lo divino en su esencia misma, sale al encuentro del hombre, lo primero que tiene que resaltar es su extrañeza y soberanía con respecto a la criatura, tiene que abrirse ese abismo que significa a la vez el más profundo temor y la más intensa atracción[227]. Por eso *se plantean mal las cosas* cuando la cuestión del sobrecogimiento ante la majestad divina se confunde con la de su contenido ético. Porque de lo que ahí se trata es de un contenido de conciencia primordialmente religioso, que, ante la intensa impresión de la presencia de Dios, relega todo lo demás a un segundo plano. Y precisamente el hecho de que el poder que así sale al encuentro del hombre no se haga "racionalmente diáfano", sino que escape a nuestras categorías morales y lógicas, como lo absolutamente otro, es esencial para la total trascendencia de la realidad divina.

[225] Así se ha visto con mucha frecuencia, cf. Kittel. *Heiligkeit,* HRE³, VII, pp. 570; Begrich, *Heilig,* RGG², II, 1719s; y en parte también Procksch, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament,* I, pp. 91 s.

[226] Cf. R. Otto, *Das Heilige,* y W. Hauer, *Die Religionen,* I.

[227] Por eso, Hänel está totalmente acertado cuando intenta valorar positivamente en todos los niveles la vivencia de la santidad (*Die Religion der Heiligkeit,* pp. 23s; 318), aunque exagere su importancia para la cuestión de la revelación.

Así, pues, *lo singular de las expresiones veterotestamentarias sobre la santidad no reside en sus elevadas cotas morales, sino en la índole personal del Dios al que se refieren.* Junto al conocimiento de lo santo, a Israel se le hizo donación del conocimiento de un tú divino que, como voluntad personal concreta, exigía poner la vida a su servicio. La consecuencia fue que cualquier vivencia de la santidad divina, por misteriosamente terrible que pudiera ser, iba acompañada de una interpretación que impedía caer tanto en la creencia de un hado oscuro y caprichoso como en la degradación de un frenesí orgiástico. Ciertamente, la presencia de lo santo no accionó en primer lugar resortes éticos; se quedó en la esfera puramente religiosa, pero, en cuanto que acercaba al Dios soberano, fue un estímulo para la decisión personal, aun cuando los actos de poder de Dios no pudieran interpretarse en términos éticos.

Para una justa apreciación de la función de esta experiencia de lo santo habría que recordar su reaparición en los niveles superiores del profetismo y el cristianismo. "La experiencia de Dios habida por un Lutero o un Pascal luchando desde el abismo de la desesperanza"[228] demuestra que Dios no sólo puede sentirse como el padre amoroso o como el que juzga los pecados, sino también por su propia esencia, como un poder ante el que la criatura no puede resistir, que aniquila al hombre, y que se trata de una experiencia eterna. Un cristianismo que haya dejado de ser consciente de la radical profundidad de la contraposición entre Dios y la criatura ha perdido esa urgencia absoluta sin la que el mensaje que se le ha confiado se convierta en una palabrería superficial.

La idea del ser divino así descrita, en la que se le designa como el ser totalmente otro, terriblemente superior, da un cierto derecho para comparar *qādōš* con los conceptos de excelsitud, terribilidad, magnificencia, en cuanto que se insiste así en señalar la diferencia que separa a tales términos de esa perfección moral que normalmente solemos incluir en la noción de santidad. Cierto que tampoco así se da total satisfacción al contenido del término, porque en esas traducciones falta precisamente el elemento de poder supraterreno maravilloso y dominador que es el que distingue a *qādōš* de *'addīr, 'abbīr, nōrā',* etc. Hay que añadir, además, que tales traducciones, más que en la esencia propia de la santidad, se fijan en el terreno de sus manifestaciones externas, para las cuales el léxico veterotestamentario tiene el vocablo acuñado de *qābōd.* Utilizado originariamente para designar la luz cegadora del fuego divino que acompaña a la teofanía[229], el *qābōd,* como fenómeno externo de la suprema

[228] Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens,* p. 322.
[229] Cf. sobre todo, Ex 24, 16s.

majestad de Yahvé[230], guarda una cierta relación con *qōdeš,* el ser de Dios siempre inaccesible, bien sea porque es su reflejo sobre el mundo terrestre[231] o porque significa la magnificencia esplendorosa supramundana, el radiante hábito celeste de la santidad que, mortífero para los ojos de la tierra, ha de inundar todo el mundo con la victoria del reino de Dios[232]. En cualquier caso, *qābōd* es un atributo cósmico de la divinidad, moralmente indiferente. Cuando quiere señalarse el ser personal de Dios sólo se habla de *qōdeš.*

Menos consistencia aún tienen las traducciones citadas una vez que *el concepto de perfección moral ha quedado integrado en la noción de santidad.* Este nuevo giro de nuestro término, relacionado sobre todo con el profetismo, se debe precisamente a la enérgica relación de las expresiones de santidad con el Dios soberano del pueblo. Así, las leyes, traductoras de su voluntad, entraron a tomar parte de la absoluta autoridad propia del santo. Junto a los preceptos cultuales, surgieron también los preceptos morales y sociales como normas inviolables en el trato con la divinidad, y cuando se designaba al pueblo elegido por Dios como pueblo santo[233], esta expresión no sólo tenía el sentido espacial de "admitido en la esfera del misterio", sino también el personal de "de acuerdo, por su conducta, con la esencia de Dios". Hasta qué punto este aspecto personal estuvo vigente en la praxis del culto sacerdotal puede verse en los salmos 15 y 24, 3-6, designados con razón liturgias sacerdotales, en los cuales se recuerda al visitante del santuario las exigencias morales que son condición previa para su entrada. Pero aún en mayor medida están penetradas del elemento moral las expresiones de santidad cuando el cumplimiento intachable de las obligaciones sociales se entiende como una conducta que está de acuerdo con la santidad divina e incluso se le aplica el adjetivo de santa. En la llamada ley de santidad de Lv 17-26 aparece, junto a la santidad divina de sentido estrictamente religioso, la *pureza inmaculada,* que excluye y destruye toda impureza. Por las prescripciones que siguen, el pasaje fundamental "Sed santos porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo", con esa santidad del pueblo exigida en nombre de la esencia santa de Yahvé se refiere a la pureza y conducta moral intachable que obliga a respetar al padre y a la madre, que prohíbe el engaño, que no admite prevaricación alguna, que obliga a la misericordia para con el pequeño y el desvalido y rechaza el adulterio y la fornicación, etc.[234].

[230] "*Kābōd* es el peso o el poder esplendoroso y, consiguientemente, fenoménico de un ser" (M. Buber, *Königtum Gottes,* 1932, p. 214, n. 17).
[231] Cf. 1 Re 8, 11; Ez 1.
[232] Ex 33, 18; Is 6, 3; 40, 5; 60, 1s.
[233] Ex 19, 6; Dt 7, 6; 26, 19; Lv 11, 44ss; 19, 2; 20, 7.26.
[234] Lv 19, 3.11ss.15ss; 20, 7ss.10ss.

Este claro reconocimiento de que el Dios santo es también el moralmente perfecto está tan lejos ya de los presupuestos originarios de la idea sacerdotal de Dios que, para entenderlo, hay que recurrir a *la influencia del movimiento profético.* Frente a la mecanización de la relación con Dios propia de sus contemporáneos, los profetas anuncian con enorme fuerza la voluntad del Dios soberano como una *voluntad personal santa,* cuyo objeto no está constituido por el cumplimiento objetivo de todo tipo de exigencias legales, sino que quiere para sí con exclusividad a todos los miembros del pueblo y, en definitiva, se adentra por lo profundo de las decisiones que marcan la vida personal. Por su condición de espacio donde la voluntad humana ha de tomar decisiones que afectan a toda la existencia y donde, por tanto, aparece más clara la oposición entre el querer pecador del hombre y la voluntad santa de Dios, el ámbito moral adquiere en la predicación profética una importancia decisiva. Como razón última de la ruina de Israel se señala su prevaricación frente a las normas morales y como primera y más importante parte del culto se presenta la aceptación humilde de las exigencias morales de Yahvé, insustituible por ninguna otra cosa. Así, indefectiblemente, cuando se echa una mirada a la esencia divina, lo que aparece *en primer plano es su voluntad moral*: su oposición a todo lo imperfecto e impuro, al igual que su pureza e integridad resplandecientes, son consideradas como el aguijón que estimula su relación con el pueblo de la alianza. Y esto debió ejercer también su influencia sobre las expresiones de santidad, quedando implicada en ellas de forma mucho más exhaustiva la perfección esencial de Dios.

El impacto de estas ideas en el lenguaje tradicional puede observarse en *Amós.* La profanación del santo nombre de Dios que él pone en la picota en 2, 7, se lleva a cabo en lugares santos; pero no se carga el acento en el hecho de que se profane un espacio sagrado, sino en el audaz menosprecio del Dios santo, que ni siquiera por el recuerdo del nombre que en ese lugar se invoca se detiene en su desenfrenado quebranto del orden moral. Y cuando Yahvé jura por su *qōdeš* poner fin a los hábitos lujuriosos de las mujeres de Samaría (4, 2) para castigar la opresión desvergonzada a los pobres, la oposición entre la santidad y lo creado es sentida como la oposición que hay entre la sublimidad moral y el egoísmo irresponsable.

En esta misma línea avanzó *Isaías* convirtiendo el atributo *qādōš* en expresión del gobierno moral del mundo. Cuando en la hora decisiva de su vida, al verse en el templo frente a su Dios, tiene que exclamar: "¡Ay de mí, estoy perdido!" [235], lo que le asusta no es la separación que

[235] Is 6, 1ss.

hay entre el hombre y la esfera divina, cosa común a todo el género humano, sino la contradicción existente entre su índole pecadora y el tres veces santo. Y el rito de expiación en él realizado le hace consciente de que su *ʿāwōn* y *hattāʾt*, o sea, su conducta personal contraria a Dios, ha sido perdonado. Lo que él ve en la asamblea celestial del consejo divino le crea la convicción de que su pueblo ha de ir a la ruina por obra, precisamente, del Dios santo que ha puesto su morada en medio de él. El nombre *qᵉdōš yiśrāʾēl* que a partir de ahora va a mostrar como señal y estandarte de su mensaje imita ciertamente otras formas parecidas de denominar a Yahvé en las que se resalta especialmente su íntima relación con el pueblo de Israel [236], pero adquiere fundamentalmente una significación de amenaza y castigo precisamente por el pronunciado uso del término en el sentido de *majestad moral trascendente*: el que este Dios, cuya santidad es fuego devorador de todo lo pecaminoso (10, 17), sea Dios de Israel hace amenazador el futuro de este pueblo y debe asustar incluso a los criminales más indolentes y empedernidos. El modo como Isaías utiliza esa frase en discusiones decisivas y el hecho de que precisamente por eso resulte insoportable para sus enemigos, demuestra que se trata de un significado nuevo totalmente aceptado [237].

Por el testimonio de los profetas siguientes puede verse hasta qué punto influyó Isaías en su época con su forma de entender la naturaleza divina de Yahvé. Tanto en *Habacuc* [238] como en *Ezequiel* [239] aparece claro el talante ético del concepto. En cambio, en el *Deuteroisaías,* a pesar de que la coincidencia formal es mayor, operan ya nuevos aspectos que cambian fundamentalmente el significado del *qᵉdōš yiśrāʾēl* (véase más adelante). Y mucho más notorio es el significado propio de la santidad en partes de la ley sacerdotal a que antes nos hemos referido. Es fácil comprender, dado el influjo de su arrolladora predicación, la afinidad de los círculos sacerdotales con el mensaje de Isaías. Su predicación es uno de los lazos de unión entre las categorías de pensamiento sacerdotal y el profético, por ejemplo cuando describe a Yahvé principalmente como rey soberano que a pesar de su aflicción protege a Sión en medio de la fatal tormenta en que se ve metida o cuando, sin más problema, considera que el templo es la morada de Dios y concede a Sión, como monte santo,

[236] Cf. por ejemplo, *ṣūr yiśrāʾēl,* 2 Sm 23, 3; Is 30, 29; *abbīr yaʿᵃqōb,* Gn 49. 24; Is 49, 26; 60, 16; Sal 132, 2.5.

[237] Se trata, excluyendo la reelaboración que han conocido, de los siguientes lugares: 1, 4; 5, 16.19.24; 6, 3; 10, 17; 29, 19; 30, 11s.15; 31, 1; 37, 23 (?); cf. 8, 13s.

[238] Hab 1, 12; 3, 3.

[239] Ez 5, 11; 23, 38s; 28, 22.25; 36, 25ss; 43, 7s.

un carácter especialmente sagrado que incluso le hace partícipe del esplendor de la majestad de los cielos[240].

En *Oseas* el nuevo significado de las expresiones de santidad sigue otra dirección. Este profeta que, frente a la interpretación legalista e institucionalista de la relación de alianza, se atrevió a exponer la fuerza de la voluntad de comunión divina en toda su imprevisible espontaneidad como amor indestructible, reconoció en este amor el poder vitalizador contrapuesto a todas las posibilidades del orden creado. El amor es para él parte de la perfección esencial de Yahvé y un elemento fundamental de la santidad. Este poder íntimo del ser divino supera no sólo los pocos merecimientos de su objeto, sino también el juicio exigido por una justa ira. Oseas lo dibuja con palabras sobrecogedoras: "¿Cómo podré entregarte, Efraín; abandonarte, Israel?... Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín; que soy Dios y no hombre, santo en medio de ti"[241]. Con maravillosa profundidad se penetra aquí en el misterio de la persona divina, en su incomprensible conducta con Israel, misterio que hace saltar todas las formas jurídicas a la vez que inculca de modo imborrable la ruptura radical con el pecado y la pureza de corazón como condición necesaria para esa comunión con el Dios santo. Así, en nada queda reducido el poder destructor de la santidad, ni se minimiza en Oseas la intensidad de la amenaza de juicio; pero lo que en definitiva se descubre con todo ello es el *inconmensurable poder creador del amor de Yahvé, el "totalmente otro"*, absolutamente contrapuesto al mundo terrenal de las criaturas.

Esta singular concepción de la santidad como la expresión más vigorosa de la vida personal es exclusiva de Oseas. A lo más, cabe descubrir un hálito de la misma en el *Deuteroisaías* cuando concibe al *qᵉdōš yiśrāʾēl* como el Dios que no sólo juzga sino también salva. Pero, aun cuando en este caso la santidad de Dios se señala de buena gana como un apoyo para confiar en su intervención en pro del pueblo cautivo[242], lo que entonces se siente como el misterio más profundo del ser divino no es su amor inconmensurable[243], sino la maravilla de la obra divina, por encima de toda imaginación humana, y su soberana capacidad para disponer de los medios y caminos para la salvación[244]. La santidad guarda así una

[240] Is 6, 5; 1, 25s; 10, 16s.32s; 28, 16; 29, 7; 30, 27ss; 8,18; 31, 9; 11, 9.
[241] Os 11, 8s.
[242] Is 41, 14; 43, 3; 47, 4.
[243] Precisamente en los himnos al amor imperecedero de Dios, Is 49-55, no se encuentra referencia alguna a la santidad de Dios.
[244] Is 40, 25; 41, 20; 43, 14s; 45, 11.

mayor relación con la majestad real de Yahvé; es la *maravilla de su modo de ser* más que la de su acción personal. Está clara la conexión con el pensamiento sacerdotal, aunque ahora todo el dinamismo de la relación entre el Santo y el mundo proviene del plan escatológico de salvación.

La coincidencia, que aquí puede observarse, *entre la corriente sacerdotal y la profética* marcará también a la época posterior. Unas veces las expresiones de santidad se refieren más a la realidad estática de Dios que caracteriza a Yahvé como al totalmente otro, como al Señor de su pueblo y del mundo, exento de la imperfección propia de las criaturas; otras dicen mayor relación al dinamismo de su conducta personal por el que él, moralmente perfecto, induce al hombre a tomar su radical decisión personal y castiga el mal con la destrucción. Ya hemos advertido cómo en el profeta sacerdotal Ezequiel se aúnan ambas cosas[245]. En los cantos cultuales del salterio se refleja la importancia que las expresiones sacerdotales de santidad tenían para la piedad personal: no sólo se nombra expresamente al Santo de Israel[246], su santo nombre[247] o su palabra santa[248], sino que se tiene una alta estima de los lugares santos con sus celebraciones y ritos cultuales. Con todo, la interpretación profética del término, a pesar de reaparecer con escasa frecuencia[249], no quedaría ignorada; la persistencia del pensamiento profético se nota especialmente en la mención del espíritu santo de Dios[250]. En cualquier caso, preponderó el uso de la palabra en el sentido sacerdotal[251], que se impuso también en el lenguaje de los LXX y de la literatura judeo-helenística, así como en el judaísmo rabínico.

VII. Relación entre la imagen de Dios veterotestamentaria y la norma moral

Como conclusión de lo que hemos dicho sobre la naturaleza del Dios de la alianza resumimos ahora *algunas dificultades principales* con que normalmente se enfrenta una justa valoración de la fe en Dios propia de Israel. Consisten en resaltar algunas acciones y mandatos divinos que no parecen estar a la altura de la norma moral. Así, por ejemplo, es indiscutible que a veces Yahvé apoya a Israel aun cuando éste no está libre de culpa: a Abrahán contra el Faraón o contra Abimelec (Gn 12 y 20) o

[245] Véase *supra,* pp. 250 y 255.
[246] Sal 71, 22; 89, 19; 22, 4.
[247] Sal 33, 21; 99, 3; 103, 1; 105, 3; 106, 47; 111, 9; 145, 21.
[248] Sal 105, 42.
[249] Sal 78, 41; 51, 13.
[250] Sal 51, 13; Is 63, 10.
[251] Cf. además Is 29, 22s; 1 Cr 16, 10.35; 29, 16; 2 Cr 7, 20; Eclo 36, 4.

a Jacob contra Esaú (Gn 27s). Se hace referencia especialmente a su crueldad en la guerra, su mandato de exterminar a Amalec (Ex 17, 14), el anatema, etc. Y un caso que se cita con preferencia para demostrar la relación de Yahvé con una conducta directamente inmoral es el mandato de Dios a los israelitas, cuando salen de Egipto, de despojar a los egipcios de sus propiedades (Ex 3, 22; 11, 2; 12, 35s).

En una primera aproximación, sin entrar en los detalles de cada caso concreto y quedándonos con el *significado general* de todos ellos, resulta claro que en el antiguo Israel la convicción de la naturaleza moral de Dios aún no había penetrado y corregido todas sus formas de concebir la acción de Dios. Debemos recordar una vez más que la obra de Moisés no era un sistema lógico perfecto y equilibrado en su totalidad, sino la traducción de una experiencia vital de Dios que, resumida en unas pocas ideas fundamentales, actuó en todas las situaciones del pueblo como un agente impulsor, como una levadura, y contribuyó a la elaboración de nuevas ideas morales. Pretender que por su obra debieran haberse suprimido de un golpe en Israel todas las ideas que traducen una moral insuficiente de la divinidad sería una exigencia contraria al devenir de la historia y a toda experiencia psicológica. Lo que tenemos que hacer, si tomamos en serio la transmisión histórica de la fe mosaica en Dios dentro de Israel, es procurar captar en lo posible *la lucha del elevado mundo de las ideas mosaicas con el mundo de concepciones religiosas insuficientemente morales o indiferentes en lo moral* que Israel, como cualquier otro pueblo, arrastra desde su pasado y que se ven reforzadas una y otra vez por sus contactos con el paganismo.

Como testimonios de este proceso espiritual han de ser considerados los elementos narrativos en los que unas ideas moralmente subdesarrolladas enturbian la imagen del comportamiento divino y la hacen aparecer como penetrada de la imperfección humana[252]. La crítica que los mismos escritores del Antiguo Testamento hacen indirectamente de esos lugares demuestra suficientemente la lucha espiritual que se está operando: su fe viva en Dios sujeta la independencia que el hombre se arroga mediante la magia o maldiciones y bendiciones al poder del único Soberano divino, en cuya voluntad encuentran sus límites las palabras y los hechos del hombre, y somete toda acción defectuosa a la retribución de un pragmatismo moral que impregna todos los acontecimientos[253]. Por otra parte, no debería olvidarse *la verdad religiosa presente en todos esos lugares éticamente imperfectos,* a saber: que el Dios único se revela de forma diferente en las distintas épocas históricas de la humanidad y que, según la situación cultural general, plantea exigencias distintas a la obediencia de los suyos, sin que por ello pueda ponerse en duda la realidad de su comunión. Habría que recordar aquí las palabras de Agustín: "Non noveram iustitiam veram interiorem non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege rectissima dei omnipotentis, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti essent Abraham et Isaac et Jacob et Moyses et David et illi omnes laudati ore dei. ... Numquid iustitia varia est et mutabilis? sed tempora, quibus praesidet, non pariter eunt" (Confesiones III, 7).

Por eso sería un sistema totalmente equivocado querer reinterpretar los relatos antes mencionados poniendo entre paréntesis cualquier idea poco moral de la divinidad; semejante apologética, basada en la falsedad, nada consigue. De lo que se trata, más bien, es de interpretar cualquier rasgo que nos choque *como fenómeno concomitante de la dura lucha espiritual* surgida al implantarse en Israel la fe en Yahvé.

Para una explicación objetiva de estas dificultades resulta imprescindible tratar de descubrir el marco histórico propio. Muchos elementos impugnables, por ejemplo, del antiguo Israel pueden tener su explicación en esa *su avasalladora e íntima experiencia de la majestad santa de Yahvé* no tamizada aún por ningún tipo de reflexión ética. Ya hemos visto al hablar de la santidad de Dios cómo la dimensión moral pasa a un segundo plano mientras que lo que ocupa realmente el primer puesto es el sentimiento religioso de la supremacía terrible de un ser totalmente diferente del hombre. El hombre piadoso se encuentra enfrentado con una realidad transracional que le resulta imposible volcar y explicar en las categorías que maneja y que exige simplemente ser venerada como el enigma de una acción inmediata de Dios. Ya hemos hablado del valor de este enmudecimiento ante la presencia inmediata de Dios[254]. Aquí sólo conviene añadir que tales vivencias nunca dieron pie en Israel a un sentimiento de inseguridad e imprevisibilidad ante la forma de actuar de Yahvé, ya que no eran ellas lo único que de él se sabía. Se tenía una conciencia igualmente firme de su bondad y de su moral, que siguió manteniendo toda su fuerza incluso frente a lo incomprensible. Este estado de cosas aparece claro sobre todo cuando en nombre de Yahvé se

[252] Gn 12, 13; 30, 2; 26, 7; Ex 1, 19: las mentiras piadosas apoyadas por Yahvé; Gn 30 y 31: el ardid de Jacob a Labán, que sale con éxito gracias a la intervención de Yahvé; Gn 27, 33: la eficacia, que ni siquiera Dios puede volver atrás, de una bendición conseguida mediante engaño. Además, el expolio antes mencionado de las propiedades egipcias. No entra aquí el pago del mal con el mal: Jue 9, 23; 1 Sm 2, 25; Ex 4, 21; 9, 12, etc.; 1 Re 22, 23.

[253] Cf. A. Weiser, *Religion und Sittlichkeit in der Genesis,* 1928, pp. 52ss, 62ss.

[254] Véase *supra,* pp. 251s.

exigía una acción que para nuestra sensibilidad resulta inmoral: por ejemplo, la práctica del *ḥerem* en la guerra santa. Más arriba hemos explicado cómo la primitiva idea religiosa de renuncia llegó a adquirir una significación nueva a partir precisamente del concepto de juicio[255].

Así el yahvismo jamás se convirtió en una religión de la espada, como, por ejemplo, el Islam, a pesar de que las batallas de Yahvé, que incluso dieron nombre a todo un cancionero[256], constituían *los* momentos en que se tenía conciencia de estar en la cercanía inmediata de Dios y en que se conocieron los impulsos más fuertes para una mayor entrega a los ideales religiosos. Esto sólo puede explicarse admitiendo que la dimensión esencialmente moral del Dios de la nación estaba ya tan firmemente arraigada en la vida del pueblo que ni siquiera en *las* épocas en las que la "moralidad parecía quedar sustituida por la religiosidad pura"[257] llegaría a quedar eclipsada.

Otro punto de vista histórico que en muchos relatos determina claramente el juicio del hagiógrafo es el de *la idea de elección.* Esto tiene especial aplicación en la historia de los Patriarcas. En este mismo contexto debe también colocarse la simpatía que el narrador manifiesta por Abel (Gn 4) o el rechazo de Saúl frente a David. Sería totalmente superfluo, pues, entretenerse en refutar toda esa serie de interpretaciones falsas, burdas y superficiales, que piensan que en los relatos de los Patriarcas se ensalza lo inmoral; para cualquier observador aparece clara, por el contexto en que tales historias se encuentran, la seria crítica que se hace de las deficiencias de estos héroes[258] y la convicción de la acción educadora que Dios lleva a cabo con ellos. Mucho más profunda es la objeción de que Dios muestra una preferencia sin base alguna en virtudes morales y que, por tanto, su amor resulta caprichoso. Esta objeción, tomada en sentido estricto, ataca directamente la idea fundamental veterotestamentaria de la gracia electiva de Dios, por la que *el amor divino se revela eligiendo libremente y sin someterse a condición alguna,* fijándose en uno entre mil y aferrándose a él con exclusividad celosa a pesar de todos sus defectos. Los profetas, dentro de su estilo sencillo y popular, recurrirán como a argumento culminante en su predicación del amor divino al análisis del sentido profundo de los relatos en torno a los elegidos de Yahvé. Es éste un elemento del que no se puede prescindir si se quiere interpretar la historia de Israel como la historia del pueblo elegido.

Una tercera consideración que hay que tener en cuenta a la hora de enjuiciar las expresiones moralmente inadecuadas sobre la conducta de

[255] Véase cap. IV, II, 4a, pp. 124s.
[256] Cf. Nm 21, 14.
[257] Cf. P. Volz, *Mose,* 1907, p. 47.
[258] Cf. al respecto J. Hänel, *Alttestamentliche Sittlichkeit,* 1924, pp. 11ss.

Yahvé es la de *la energía con que se atribuye a Dios, como causa última y única, cualquier suceso del mundo.* El aducir pasajes como 2 Sm 16, 16ss; 24, y otros parecidos para demostrar la ira de Dios incluso contra gente inocente, supone en el crítico una clarísima tergiversación confundiendo una imagen del mundo aún indiferenciada culturalmente con un juicio moral.

Las diferentes consideraciones hechas coinciden todas en una cosa: *testimonian que la vivencia religiosa precede al conocimiento moral.* Con esto queda confirmado también el presupuesto fundamental, básico, de toda la teología israelita: la voluntad de Dios se conoce por hechos y pruebas, y no se la elabora conceptualmente mediante especulaciones y deducciones.

VIII. Resumen

La imagen de Dios del antiguo Israel recibe su peculiaridad fundamental de la síntesis entre el *poder divino* ilimitado y la voluntaria *autolimitación* de Dios al fundar un *bᵉrit* en el que la divinidad se revela como *voluntad soberana y personal.* La idea del poder divino recibe su cuño propio de su asociación con la *santidad,* que es aniquiladora, inaccesible y totalmente distinta de toda cosa creada, y con la *ira* del Dios insondable en su libertad. Enfrente se halla el libre lazo que mediante la comunión de alianza establece la soberanía divina con Israel, por el cual Dios, como padre y pastor, da a conocer su *misericordia* y manifiesta su *justicia* defendiéndolo victoriosamente de los enemigos. Por estar esta conducta de Dios con su pueblo orientada a instaurar la soberanía de Dios en el pueblo santo la voluntad divina se manifiesta como *poder conductor de la historia;* esto implica una *plenitud de vida personal* que es por principio diferente de toda fuerza meramente natural y rechaza como extrañas las primitivas concepciones de Dios reducidas a la creencia en espíritus, "poderes" y magia.

Esta síntesis típica del Dios a la vez revelado y oculto en su designio sobre el hombre se afirmará en las épocas sucesivas, alcanzando un alto grado de consistencia y profundidad frente a una visión de la vida y del mundo enriquecida con elementos extraños. Desde el momento en que con una lógica cada vez mayor se consideran a la luz de la presencia divina no ya sólo las situaciones y acontecimientos extraordinarios, sino las incidencias todas de la vida, la *ira de Dios* entra en una relación cada vez más estrecha con la *justicia punitiva* y con la *retribución individual,* mientras que la *santidad* es entendida como el *ser perfecto de Dios,* que se refleja en la ley, modelo de vida del pueblo santo, y destruye todo lo que se oponga al designio de la misma. No se trata, sin embargo, de un

orden universal impersonal, sino de una *voluntad soberana personal*: así lo demuestra el que el *amor* sea considerado como la razón más profunda de la elección y la *justicia* se conciba y presente como el poder que educa al justo para que ande por el camino verdadero. La santidad traduce ahora la afirmación de la soberanía divina sobre los paganos; el concepto de padre llega a abarcar toda la creación, y la idea de amor se aplica ahora a la relación de Dios con cada uno de los miembros de la nación. Así se consigue una nueva visión de la amplitud de miras que el Dios de la alianza puede tener en sus operaciones.

Mientras que hasta ahora la acción divina parece al alcance de la comprensión humana y adaptada a sus necesidades, de forma que el carácter absoluto de la divinidad ininteligible en su ser pasa a un segundo plano, en la predicación profética se imponen con fuerza la libertad y trascendencia de Dios con toda su carga sobrehumana y enigmática y a veces incluso irracional. El medio de conseguirlo no fue la vuelta a las viejas concepciones israelitas, sino la atribución de un carácter sobrenatural a las obligaciones que el mismo Dios se impone; la *soberanía de Dios* aparece en toda su magnitud en el anuncio de la *ira escatológica,* que hace patente en toda su profundidad el abismo existente entre Dios y el hombre y que define la realidad mundana como algo provisorio, incapaz de resistir la presencia del Santo. Pero precisamente esta magna solidaridad en el pecado, que destruye la unión con Dios y lanza a la humanidad lejos de él, da pie para que las *libres obligaciones que Dios se ha impuesto* se revelen como algo que está por encima de todo canon humano y que hace saltar todas las categorías humanas de retribución: la *misericordia característica de la alianza* se convierte en libre compasión; la *justicia,* en obra salvadora que hace justo al impío y renueva a Israel y a todo el mundo; *la santidad* alcanza su significado más profundo como gobierno moral del mundo, como poder incomprensible del amor que está inquieto y sufre hasta que no haya rescatado a la persona repudiada. El misterio más íntimo de la *persona divina* aparece así como *amor enojado* y justicia salvadora, como misericordia que persiste a pesar de que la alianza se pisotea. Las antinomias irresolubles para el pensamiento humano han quedado fundidas en la verdad de un Dios vivo y personal que revela el misterio de su vida a aquellos solamente que se abren en la fe a la aceptación del mundo nuevo que ha hecho irrupción en el eón presente.

VIII

LOS ORGANOS DE LA ALIANZA

A) *GUIAS CARISMATICOS*

I. El fundador de la religión

Si está en lo cierto J. Burckhardt cuando afirma que las fuerzas presentes en el nacimiento de una religión siguen siendo decisivas para el resto de su historia [1], la figura preponderante en los comienzos de la religión israelita puede decirnos cosas determinantes sobre los mediadores del yahvismo que le sucedieron. Lo que caracteriza a Moisés es no dejarse encorsetar en ninguna de nuestras categorías usuales de caudillos de una nación: ni como rey ni como jefe militar, jefe de tribu, sacerdote [2], vidente inspirado o curandero. Tiene algo de todas ellas, pero ninguna de esas categorías basta para hacernos comprender su papel. Efectivamente, a veces tenemos la impresión de hallarnos ante una autoridad regia: determina la dirección de la marcha y fija sus objetivos, legisla y administra la justicia, impone un orden externo en la convivencia de las tribus. Pero falta en Moisés justamente lo que es característico del rey: el mando militar, la capitanía en la batalla. Tampoco encontramos preocupación alguna por su parte para que su puesto pase a un hijo o descendiente suyo. Nos recuerda la figura del sacerdote cuando lo vemos otorgando la *torah.* o impartiendo instrucción en el santuario y organizando el culto por él transferido; la magistratura suprema no puede, sin embargo, interpretarse como función sacerdotal sin más, ni se nos dice nada sobre un posible servicio de Moisés en la ofrenda del sacrificio; para ello están Aarón y

[1] Cf. *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* ed. J. Oeri, 1905, p. 42.

[2] Los rasgos que P. Volz enumera como característicos del sacerdote, no son, en modo alguno, suficientes (*Mose,* 1907, p. 100. Su juicio es totalmente diferente en la 2.ª ed. de la misma obra, 1932, pp. 57, 91ss, 125s); en el mismo sentido se expresa E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* 1906, p. 72.

los levitas o bien laicos especialmente designados, como los jóvenes de Ex 24, 5. Muchos rasgos concretos nos hacen pensar en el vidente: las apariciones de Dios, la estancia de cuarenta días en el monte santo, la proclamación de las decisiones de Dios; pero no se dice de Moisés precisamente lo que se suele predicar específicamente de los videntes: la predicción maravillosa del futuro o el dilucidar con nitidez situaciones oscuras. Se ha intentado explicarlo en términos de curandero o mago[3]; pero aun cuando hay rasgos aislados que muy bien podrían inclinar a hacerlo, sobre todo los diferentes relatos de milagros, esta concepción resulta absolutamente insuficiente para explicar toda la obra de este hombre y la tradición que de él se ocupa. Lo mismo sucede con el calificativo de profeta que frecuentemente se le ha otorgado, dado que su aportación mayor se desarrolla en el terreno religioso. En este sentido pueden aportarse, ciertamente, algunas citas veterotestamentarias de la época monárquica tardía (Dt 34, 10; 18, 15-18; Os 12, 14); pero hay que tener cuidado, porque de hecho Moisés nunca fue para la totalidad de la tradición israelita el profeta κατ' ἐξοχήν, sino que según sus obras unas veces es designado como intercesor, otras como taumaturgo y otras como legislador, y sólo cuando la reflexión tiene oportunidad para establecer una analogía entre él y el profetismo, aparece expresamente como un predicador de la voluntad de Dios superior a todos los profetas posteriores, cf. Ex 4, 16; 7, 1; 33, 11, y Nm 11, 24-30; 12, 1-8. De acuerdo con eso Dt 5, 24-28, lo caracteriza como *el mediador entre Dios y su pueblo.* Así, pues, no se hace justicia a la realidad histórica total si se pretende encerrar a este personaje eminente en una de las categorías corrientes de *homines religiosi;* hay que admitir que la grandeza de este hombre consiste precisamente en reunir en su persona dotes que normalmente no se dan en una sola persona y en ser capaz, precisamente por eso, de llevar a cabo una obra duradera en los terrenos más diversos. Si nos preguntamos ahora cuál fue el *punto unificante de la obra* de esta personalidad extrañamente rica y gracias al cual la dispersión estuvo ausente de su quehacer, la respuesta no podrá ser otra que la de la *tarea histórica concreta* que se le encomendó en el mismo momento en que tomaba posesión de todo su ser un conocimiento nuevo de Dios. Poner en manos de la omnipotencia de Yahvé un pueblo en el que pudiera implantar su seseñorío y dejar estampado su propio ser, un pueblo, a la vez, al que forjar como instrumento para realizar su juicio entre las naciones e implantar un orden universal nuevo[4]: he ahí el fin principal de toda la vida de este

[3] Así piensa Beer en su estudio *Mose,* 1922.

[4] Cf. la idea, ya desde antiguo presente en Israel, de considerar sus batallas como juicios de Dios contra sus enemigos: Nm 23, 22ss; 24, 8ss; 10, 35; Jue 5, 20.23.31; Gn 15, 16; 1 Sm 15, 2.33; Sal 2; 45, 4ss; 110, etc.

hombre conquistado por Yahvé. Al servicio de esta tarea pone toda la riqueza de su dotes, y se convierte entonces en *mensajero de la voluntad divina en la vida política, social y cultual,* tanto convocando para salir de Egipto y para la guerra santa como haciendo milagros y prodigios al atravesar un desierto lleno de peligros. Sólo las grandes personalidades de fundadores como Mahoma o Zaratustra, en los que igualmente la actividad religiosa se conjuga con un quehacer político y nacional, podrían resistir la comparación. Y precisameente la analogía con tales caudillos desaconseja rebajar a Moisés al nivel de un servidor de Dios o de un consagrado con influencia en un círculo reducido[5].

Pero en seguida aparece clara una cosa: este organizador sin auténtico poder político, este caudillo popular sin fuerza militar, este ordenador de la liturgia sin carácter sacerdotal, este fundador y transmisor de un conocimiento de Dios nuevo sin la legitimación de profecías, este taumaturgo muy por encima, por otra parte, de la pura magia, nos enfrenta desde un primer momento con una realidad. Y es que la religión israelita no es el fruto de una tradición bien cuidada y aumentada por tradiciones históricas, ni se apoya tampoco en unos cargos sabiamente organizados; es *creatura del espíritu* que sopla cuando quiere y, despreciando nuestros cánones, de la riqueza de unos personajes extraordinariamente dotados reúne lo aparentemente dispar para proseguir su obra llena de fuerza y de vida. En otras palabras: *en los comienzos de la religión israelita nos encontramos con el carisma,* el conjunto de dotes individuales y especiales de una persona; en él se apoya toda la estructura hasta tal punto que sin él sería impensable.

1. Así, pues, *la relación del hombre con Dios se fundamentó en la actividad* de un mediador especialmente vocacionado y dotado. Esto tiene una importancia permanente para todo el talante de la teoría y del culto a Dios: el hecho histórico concreto en el que Dios sale al encuentro del

La amplitud de este nuevo orden universal puede discutirse, pero, de todos modos, desde un principio excede los límites de Israel, y se predica también de las naciones que le están sometidas.

[5] La interpretación totalizante de la figura de Moisés ha sido intentada de forma interesante, pero prescindiendo totalmente de la crítica de las fuentes precedentes, por M. Buber (*Moses,* 1952²). Por su profundidad religiosa, esta exposición tiene valor incluso para el que no esté de acuerdo con el método empleado y con muchos de sus detalles. Ciñéndose mucho más a la investigación actual, cayendo a veces en simplificaciones violentas y en una interpretación marcadamente racionalista, pero siempre con un aguzado sentido de lo insostenible de la anterior crítica mosaica, E. Auerbach ha intentado describir la imagen del "genio más poderoso" de Israel (*Moses,* 1953). Ambos autores, cada uno a su modo, han puesto en evidencia la necesidad de una nueva comprensión de los relatos sobre el primer predicador de la fe en Yahvé.

pueblo se convierte, tal como lo ha interpretado el mediador, en *punto de referencia de la fe,* y así la salida de Egipto, con la interpretación que recibió para siempre en la estipulación de la alianza sinaítica, viene a ser *el fundamento y al mismo tiempo la línea orientadora para cualquier trato de Yahvé con su pueblo* y del pueblo con Yahvé. Ya antes hemos explicado[6] que esta relación con Dios así entablada se fundamentaba en una revelación en sentido estricto, es decir, en una autocomunicación de Dios dentro de la contingencia de situaciones históricas, que exigía someterse a una voluntad de Dios manifestada aquí y ahora y excluía, en contrapartida, cualquier doctrina sobre Dios cimentada en conceptos abstractos o en principios sacados de la experiencia humana. También se ha expuesto que así quedaba expresada, en línea de principio, la libertad de Dios frente a cualquier vinculación de tipo naturalista. Aquí sólo nos queda añadir que precisamente la intervención de un mediador da mayor firmeza a esos rasgos de la nueva relación con Dios, pues su obra resalta *la distancia que hay entre Dios y el hombre,* una distancia que no desaparece para el pueblo elegido. Y así fue entendida de hecho la mediación, tal como lo demuestran no sólo las numerosas interpretaciones de su obra en este sentido[7], sino también el predominio dentro de la fe de una conciencia de la terrible inaccesibilidad de Yahvé, que se resiste fatalmente a cualquier aproximación directa. Los innumerables lugares que hablan del incomparable, por directo, trato de Moisés con su Dios, base de su situación de privilegio[8], demuestran que siempre estuvo viva la conciencia del abismo entre Dios y el hombre por él salvado.

2. Pero además el modo cómo Moisés acercó a Dios a su pueblo cobró para el futuro una importancia ejemplar: *las exigencias de Dios en la ley aparecen como una voluntad personal* que pretende ordenar todas las situaciones del pueblo y configurarlas conforme a su intención. Con ello toda la ordenación de la vida del pueblo no sólo quedaba elevada a la esfera de una obligación religiosa —y consiguientemente no estaba por principio sometida al buen criterio humano[9]—, sino quedaba además ligada al modelo de la legislación dada por Moisés. Independientemente de que se la considere como tradición oral o se reconozca su fijación por escrito, en la *torah* de Moisés se hallaba la fuente de toda ley pública y privada. Si el Deuteronomio debe su forma peculiar, la de transmitir la ley como un discurso del fundador de la religión, a la costumbre tradicional de recitar

[6] Cf. el cap. II: La relación de alianza, pp. 33ss.

[7] Ex 20, 18ss; 33, 5; 33, 7ss; 34, 9; 34, 29ss; Nm 11, 2; 11, 25ss; 12, 2ss; 17, 27s; 21, 7; Dt 5, 5.22ss. Cf. también la forma como se presenta a Moisés en el papel de intercesor.

[8] Ex 4, 16; 7, 1; Nm 11, 24-30; 12, 1-8; Dt 5, 24.28.

[9] Cf. caps. IIIs: Los estatutos de la alianza.

la ley en las asambleas locales[10], no se puede negar la existencia de una dependencia objetiva que encontró su expresión adecuada en una forma ya acuñada. La fórmula constante "Y dijo Yahvé a Moisés" tanto en las piezas antiguas como en las más recientes de la ley sacerdotal demuestra también la convicción de que sólo en conexión con el legislador primero era posible regular la vida cultual. Ahora bien, esto significa que ya desde los tiempos masaicos la voluntad de Dios, que el fundador aplicaba a la nación, fue considerada como una *voluntad normativa para todas las relaciones humanas y llamada a permanecer siempre idéntica;* en la proclamación de esa voluntad y en su aplicación a las cuestiones siempre nuevas que la vida iba presentando se realizaba el sometimiento del pueblo y se hacía realidad la aceptación de la soberanía divina. Aquí se funda *toda la pasión que Israel sentía por la ley*: Israel se sabía cumplidor de una voluntad divina permanente.

Pero al mismo tiempo *la palabra divina* dirigida a la voluntad fue apareciendo como la base auténtica de la relación con ese Dios, y de ella recibió su sanción —y no de su importancia mística o naturalista— toda acción sagrada; la obediencia del hombre piadoso pasó a ocupar el primer puesto como lo que verdaderamente lograba dar legitimidad a cualquier realidad sacramental. La persona del mediador determinó para siempre el carácter personal de la relación del hombre con Dios.

3. Esta voluntad divina, que aparece como normativa de toda la vida, señala también el puesto propio del *pueblo* dentro de la relación con Dios: le asigna, por una parte, una importancia considerable mientras, por otra, le marca claras limitaciones. En cuanto que la alianza divina no se refería al israelita como individuo o a las tribus aisladas, sino al pueblo en su totalidad, considerado como una unidad, fue posible reconocer *que la existencia del pueblo estaba basada en la voluntad de Dios.* De esta forma la conciencia nacional tenía tintes absolutamente religiosos; si las tribus aprendieron a responsabilizarse unas de otras bajo el caudillaje de Moisés, no fue como israelitas, sino, sobre todo, como seguidoras de Yahvé. Los deberes nacionales eran de forma expresa deberes religiosos[11].

Es evidente que esta subordinación del pueblo a los fines de la teocracia fue cosa más fácil en una época en que sólo se reconocía al caudillo carismático y se hacía el aprendizaje de la unidad nacional bajo su mandato que en el período en que se constituye el estado-nación israelita. Los conflictos comenzaron a manifestarse en toda su acritud cuando, bajo una monarquía fuerte, los valores nacionales habían conseguido total seguridad e independencia e Israel había tomado ya plena conciencia de su unidad

[10] Cf. A. Klostermann, *Der Pentateuch,* II, 1907.

[11] En el cap. II, La relación de alianza, hemos mostrado que ello no significa una reducción de Yahvé a la esfera de mera divinidad nacional.

nacional y de su poder. Pero incluso para las luchas que por necesidad debieron surgir en este momento, hubo de tener una importancia fundamental el que la obra del fundador de la religión incluyera entre sus trazos principales una valoración clara de los límites y de la grandeza de la nación, así como el saber que ésta estaba destinada a ser heredad común de un círculo más amplio.

4. A través de lo expuesto aparece clara la importancia fundamental de la actividad del fundador y mediador para toda la estructura de la fe israelita y de su culto; ello no debe, sin embargo, oscurecernos el hecho de que *toda la continua influencia posterior de Moisés* se diferencia esencialmente de la de otros grandes fundadores. La revelación divina de la que Moisés es mediador no alcanzó a través de él una configuración definitiva: ésta representa sólo un comienzo, a partir del cual habría de desarrollarse una relación permanente entre Dios y el pueblo, quedando abiertas todas las posibilidades de una ulterior autocomunicación divina. Si es verdad que la interpretación mosaica de la voluntad divina tuvo carácter indicador para todas las épocas posteriores, *jamás tuvo el carácter de una revelación total y definitiva de la naturaleza y la acción de Dios;* estuvo siempre decididamente abierta al futuro. En este sentido es significativo que nunca se consideran como resumen de la revelación dichos λόγια de Moisés, en su condición de fundador de la religión, como en el caso, por ejemplo, de las suras de Mahoma o los gatas de Zaratustra. Incluso la transmisión de la ley se hizo con espíritu de libertad, como demuestran los frecuentes aditamentos, modificaciones y ampliaciones del libro de la alianza y las diferentes formas del Decálogo y de las otras leyes fundamentales. La fidelidad al espíritu religioso y social de la ley de Moisés se compaginaba perfectamente con que *el derecho se fuera desarrollando y adaptando continuamente* a las diferentes situaciones históricas. Ni tampoco se pensó nunca que con Moisés se hubiera terminado la necesidad de almas proféticas que interpretaran o revelaran la voluntad divina; al contrario, la abundancia de nuevos hombres de Dios se consideraba garantía de que Yahvé seguía rigiendo graciosamente los destinos del pueblo. Y jamás fue utilizada la figura del mediador como imagen sagrada, aun cuando el sentido piadoso y agradecido gustara, en casos aislados, de embellecer de formas diferentes la tradición de sus hazañas. Al contrario que en el caso de los Patriarcas, ninguna huella ha quedado de culto a su sepulcro o a sus reliquias, y la tradición hace un cierto hincapié en señalar que no se conoce su sepulcro. También esto lo diferencia de otros personajes bien conocidos del mundo religioso primitivo, como lo eran el cacique o el hechicero, en que nos harían pensar algunos relatos, como el de los prodigios ante el Faraón, el de su oración poderosa en el caso de la derrota de los amalecitas o el de sanar la picadura de serpiente mediante un ídolo milagroso[12]. Precisamente el que, en un pueblo tan susceptible para tales fenómenos, el potente estímulo de su personalidad misteriosa no llevara a la tradición a considerar a Moisés como un mago o un hombre-tabú dotado de cualidades taumatúrgicas representa un claro testimonio de que su figura pertenecía a una esfera totalmente distinta. Su poder taumatúrgico tuvo un carácter muy diferente del de la hechicería primitiva: estuvo al servicio absoluto de la obra de Dios y su significación, aun con apariencias muy similares, fue totalmente distinta. La muerte del fundador religioso antes de la conquista de la tierra prometida, a cuya preparación había dedicado tantos esfuerzos, apareció siempre ante la reflexión de los historiógrafos israelitas posteriores como el relevo, en sentido estricto, del primer siervo de Yahvé, llevado a cabo por su Señor celestial con la idea de coronar él solo su obra de liberación. Nada se dice de una vuelta de Moisés, como la de Mahoma o la de Zaratustra. Dios, que es quien da la misión a su siervo, también en este caso salvaguarda su soberanía al no ligar totalmente su obra a la persona del mediador. Lo llama a su servicio y lo releva con total libertad, aun cuando desde un punto de vista humano hubiera sido de lo más imprescindible. Después de su muerte, la obra del fundador de la religión parece quedar en el aire; en realidad, queda cimentada sobre el *carisma,* sobre la acción libre de personas inspiradas por Dios o, con otras palabras, sobre Dios mismo.

II. Los videntes

En una primera aproximación y desde fuera el *rō'eh* o *ḥōzeh* israelita no muestra grandes diferencias con respecto a otros personajes parecidos del paganismo oriental. Son hombres que, como su mismo nombre indica, "ven" más que los corrientes mortales, y no sólo el futuro sino lo oculto en general.

El personaje está perfectamente descrito en el caso de Balaán, en Nm 24 3s: "El hombre de ojos (exteriores) perfectos que escucha palabras de Dios que contempla visiones del Poderoso, en éxtasis, con los ojos abiertos". Nos hallamos, clarísimamente, ante gente que posee el don de la clarividencia tal como puede confirmarse con certeza en los tiempos antiguos y también en los más modernos. Por eso son designados también *'īš 'ᵉlōhīm,* en el sentido de partícipes del poder divino, iniciados en la esfera divina[13]. El don de la clarividencia puede traducirse en fenómenos psíquicos muy dispares: puede ir acompañado de trastornos de la con-

[12] Cf. al respecto p. 102, *supra.*
[13] Cf. Junker, *loc. cit.,* pp. 77s.

ciencia de tipo extático, como según parece fue el caso de Balaán, que cae al suelo medio inconsciente con los ojos cerrados y tiene así visiones y audiciones; pero también puede darse en estado totalmente consciente o, mientras el vidente duerme, en forma de sueños, como parece ser el caso de Samuel. Según 1 Sm 3 éste recibe la primera revelación divina en sueños; cuando se encuentra a Saúl, lo conoce ya por una revelación del día anterior, y le predice tres incidentes para el viaje, que se cumplen.

Tanto lo grande como lo pequeño puede ser objeto de la visión: Samuel conoce cómo las asnas se han perdido y, según lo que cuenta el criado, con frecuencia se ocupa de semejantes bagatelas, pero también sabe que Saúl ha sido designado para el trono real. En otro orden de cosas, no se considera reprensible el cumplir esta tarea por una recompensa modesta, y algunos videntes célebres, como Balaán, lo hacen incluso por verdaderas fortunas.

Todos esos detalles los encontramos también en el paganismo; y el mismo Antiguo Testamento reconoce, con absoluta neutralidad, que los adivinos de los filisteos eran capaces de anticipar acertadamente el futuro (1 Sm 6, 2ss), al igual que considera inspirado por el mismo Yahvé a Balaán, que viene de Edom. La estela de Mesá nos confirma algo que está presupuesto por la historia de Balaán, a saber: que en los pueblos vecinos de Israel tales hombres gozaban de una situación segura y honorable. En efecto, en ella el rey de los moabitas nos habla de una palabra de Camós que lo animó a la guerra. Lo mismo hay que decir de la inscripción del rey Zakir de Jamat (s. VIII a. C.) en la que encontramos a los *hazin* arameos (= videntes) en relación con un oráculo que promete la victoria. Coincide, además, con las noticias que tenemos de los *kahin* árabes que, al lado de los sacerdotes, desempeñaban el cargo de videntes y ofrecían sus informaciones en rima. Y en Babilonia parece que la clase sacerdotal de los *maḫḫu* tuvo funciones parcidas[14].

Una vez más constatamos que la antigua religión israelita y las instituciones religiosas paganas guardan en la forma un gran parentesco. La cuna religiosa de Israel es la misma que la de los demás pueblos del Oriente Próximo. Pero la forma, al servicio de ideas y objetivos diferentes, recibe un contenido nuevo.

En primer lugar, hay que notar que el vidente israelita no surge para satisfacer los pequeños asuntos y deseos con los que el pueblo suele recurrir a su saber sobrenatural; su tarea está en defender la herencia de la época mosaica y en hacer valer el culto a Dios según la idea de Moisés en contra

[14] Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, 64. En esta categoría de vidente, mejor que en la de profeta —como piensan algunos—, habría que encuadrar a las mujeres que decían los oráculos en el templo de *Ištar*, en Arbela, de las que tenemos noticias en el siglo VII.

de influencias extranjeras. Y aquí, en el contenido de la conciencia que se tiene de Dios, aparece una profunda diferencia a pesar de las semejanzas que hay en la forma externa: con la pasión por Yahvé, el Dios santo, que busca objetivos morales, el Dios de los Padres, su tarea es, a la vez que grande, sagrada y de importancia para la historia universal.

Así, en la figura de *Débora* nos encontramos con una mujer en la que siguen vigorosamente vivas las ideas de la religión mosaica. Jue 4, 4 la llama, utilizando el vocabulario posterior, "profetisa", pero está claro que lo que se buscaba en ella eran sentencias en casos en que la jurisdicción local no funcionaba y que ella decidía con la autoridad de una vidente inspirada por Dios. En el canto que lleva su nombre (Jue 5) recibe el título honorífico genuinamente antiguo de "madre de Israel", que al reconocerle una autoridad religiosa la equipara con el sacerdote, a quien se daba el título de *'ab*, "padre". La influencia que se le reconoce es lo suficientemente fuerte como para avivar en las tribus desunidas y desintegradas una conciencia de solidaridad bajo el estandarte de Yahvé y alentarlas a emprender la lucha en pro del Dios de la guerra que viene del Sinaí en su ayuda. Según Jue 5, 12 Débora entona el *canto de arrebato* para la guerra; y según Jue 4, 6, también ella elige al caudillo, al que garantiza la adhesión de las tribus por la fama de que ella goza. Que la liberación del dominio cananeo conseguida por esta victoria estuvo al servicio de una idea religiosa, está vivamente testimoniado por la introducción de este canto compuesto cuando aún era fresca la impresión del acontecimiento: "Cuando tú, Yahvé, salías de Seír, cuando subías desde los campos de Edom, tembló ante ti la tierra, destilaron los cielos y las nubes se deshicieron en agua. Derritiéronse los montes ante la presencia de Yahvé, en la presencia de Yahvé Dios de Israel". Este Yahvé *que viene del sur es, no cabe dudarlo, el que se ha dado a conocer en Israel por sus revelaciones a Moisés*, que se manifiesta, no desde santuarios de Canaán, sino desde el Sinaí para correr en ayuda de su pueblo.

La vidente Débora desarrolló una rica actividad tanto en el terreno político como en el de la ley y la religión. Si se fija uno solamente en los resultados externos, tiende a considerar mayor el éxito político. Y, sin embargo, habrá que dar al menos la misma importancia a la vigorización interior de la conciencia nacional gracias a su actividad religiosa y judicial; porque, si bien es verdad que la victoria externa logró crear la base necesaria para un desarrollo libre del pueblo también en su aspecto religioso, en tiempos de paz tuvo una importancia decisiva la influencia callada ulterior de la vidente para que la religión yahvista lograra la supremacía espiritual sobre la religión naturalista cananea.

Por otra parte, no puede admitirse que Débora fuera el único vidente de este tipo en la época de los Jueces. Al igual que hemos de postular, aparte de los caudillos políticos que ocasionalmente nos ha dado a conocer

el Libro de los Jueces, la existencia de otros muchos jueces de tribu de importancia para asegurar la supremacía del elemento israelita en Canaán, así también podemos considerar como lo más verosímil que no faltaron nunca personalidades con el carisma de la visión. Por otra parte, Nm 23, 23 expresa la firme convicción de Israel de que nunca carecería el pueblo de hombres que le dieran a conocer la voluntad divina. Y, al menos del final de la época de los Jueces, tenemos constancia de ello en la *figura de Samuel.*

El capítulo 9 del libro I de Samuel nos lo pinta como vidente en una pequeña aldea de los montes de Efraín. Pero incluso ese relato popular deja ya entrever que su fama sobrepasaba con mucho lo que pudiera hacer pensar su humilde posición. Así lo demuestra no sólo el que ejerza funciones sacerdotales durante el sacrificio como perteneciente al santuario de Siló, sino también su actividad judicial, íntimamente ligada al sacerdocio y prestigiada en el caso por la fama propia del vidente. No está, por tanto, desencaminada la narración deuteronomista de 1 Sm 7 al pintar a Samuel como juez, aun cuando haya que considerar como no histórica la estilización que pretende hacer del vidente un príncipe sin corona de todo Israel. Habida cuenta de la amplitud de su influencia, se entiende por sí solo el papel importante que Samuel desempeña en la designación del futuro rey y el influjo que ejerció sobre el aún joven movimiento profético. Nos hallamos, pues, ante uno de los espíritus más sobresalientes de la historia israelita en un momento crucial. Una prueba más de la gran importancia que en esta historia tuvieron los videntes. Recientemente A. Weiser en su serie investigación *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung,* 1962 (Forschungen zur Rel. u. Lit des A. und NT, 81, H.) ha reivindicado y puesto de relieve la significación de Samuel.

Como último representante de los videntes primitivos cabría citar, sin duda, a *Gad,* el vidente de David que menciona 2 Sm 24, 11. El recibe también el título de *nābī'*, pero eso hay que atribuirlo a la concepción posterior, que identificó como *nᵉbī'īm* a todos los jefes espirituales, más que a una verdadera información histórica. Según 1 Sm 22, 5, Gad acompañó a David en su huida y puso a su servicio su capacidad de vidente. En 2Sm 24, 11 se defiende frente a la monarquía la antigua idea de los derechos reales exclusivos de Yahvé: una muestra interesante de la postura de los videntes en general con respecto al antiguo ideal teocrático.

Por todo lo dicho se demuestra que ya los videntes del primitivo Israel recibieron un cuño especial y característico por su conexión con la obra del fundador religioso: cuando el israelita reconocía en la respuesta del vidente sobre cosas ocultas la voluntad solícita de Yahvé, estaba viendo en ello algo más que el descorrimiento momentáneo de un velo que todo lo cubría; era *la continuación y confirmación de una relación con Dios existente desde siempre.* Ciertamente, también el hombre griego,

al escuchar el vidente de Apolo, podía tener una idea profunda del poder de reconciliación y ayuda del médico divino, y verse así animado a rendirle culto. Pero jamás podía ello ser base para iniciar o confirmar una relación exclusiva precisamente con ese dios, ni podía tampoco reconocer en semejantes contactos con la divinidad la obra de una voluntad soberana que conforme a un plan ejerciera el gobierno sobre él y sobre su pueblo. En cambio, al atribuir su oráculo al Dios que había dado a conocer por obra de Moisés a partir de Egipto y que era Señor de la vida nacional, al hablar en nombre de ese Dios, las palabras del vidente israelita aparecían como la continuación de un diálogo divino con su pueblo, que encontraba su fundamento y fin en la relación de soberanía de Yahvé sobre Israel iniciada de una vez para siempre. Precisamente porque es rey de la nación, Yahvé comunica su voluntad en cada momento y con seguridad (Nm 21-23). Y si alguna vez esta comunicación no llega, no se debe al capricho de un Dios que sólo se baja a mostrar su favor en determinadas ocasiones; es igualmente una señal cierta, pero de su enojo por la infidelidad humana y de su juicio amenazante (1 Sm 3, 1; 28, 6). La abundancia de videntes es, por el contrario, una prueba del favor del Dios de la alianza (1 Sm 3, 19ss).

De este profundo significado que adquiere el oráculo por su empalme con la obra del fundador fueron plenamente conscientes los videntes, al menos los principales de entre ellos. La comunicación del saber superior de que ellos gozaban no representaba un fin en sí; veían en ello *un medio para velar porque no decayera en Israel la vigencia de la voluntad soberana de Dios.* No se trataba de un vago sentimiento religioso desencadenante de una serie de dones espirituales especiales, como observamos en otros pueblos; todos estos poderes maravillosos se ponían al servicio del fin específico que la nación de Israel había recibido como parte de su herencia religiosa.

De acuerdo con lo dicho no es de extrañar que en el caso de los grandes videntes se nos habla también de su *actividad política* al servicio del pueblo. Al igual que para el fundador de la religión todo el progreso externo de la vida nacional formaba parte del ámbito de los asuntos religiosos, los videntes no se vieron libres de la necesidad de intervenir en acontecimientos políticos y dirigirlos en nombre de su Dios. Son mensajeros de Yahvé ante su pueblo cuando él quiere ponerse a su cabeza en la guerra santa; y despiertan la conciencia nacional expresando al pueblo en cantos y dichos su grandeza y sus deberes o también la magnificencia y bendición de su vocación al servicio de Yahvé. Consiguientemente, serán también en tales círculos donde aparezcan los *primeros predicadores de una genuina esperanza de salvación,* cantando unas veces la victoria aplastante sobre las naciones y, otras, la vida de abundancia paradisíaca con que Yahvé premiará a sus fieles (cf. sobre todo los oráculos de Balaán, Nm 22-24, y el orácu-

lo de Judá en Gn 49, 8-12). Trasladan así el tipo mitológico de esperanza de salvación atemporal del antiguo Oriente a la esfera de la experiencia histórica y lo convierten en la seguridad religiosa de un futuro actual; de esta forma proporcionan a su pueblo un espejo en el que podía él ver su existencia histórica orientada hacia una meta superior y adquirir así una conciencia cada vez más clara de su tarea histórica y de su puesto entre las naciones del mundo entero. Lo que significó para la época fundacional de Moisés la posesión de la tierra prometida, eso mismo representará para los tiempos posteriores la esperanza de la salvación final: un impulso hacia adelante fuerte, plenamente consciente de que va hacia un futuro que pertenece totalmente a Dios[15].

Así las cosas, era irremediable que se afirmara cada vez más, *incluso en la forma externa de su actuación, el carácter peculiar del vidente israelita.* La diferencia se da desde un principio en lo que se refiere a las instituciones y medios propiamente técnicos, de tanta importancia para el vidente pagano. Los griegos, teniendo en cuenta este aspecto, dividían los presagios en dos clases: unos intentaban descubrir el futuro usando medios que podían aprenderse técnicamente, como el vuelo de las aves, los signos zodiacales, la observación de las víctimas sacrificiales, echando suertes, etcétera; otros no podían ser aprendidos, sino que partían de unas dotes especiales con base en una iluminación interior para impartir el oráculo. La estima de las personas verdaderamente inspiradas por la divinidad, como la Pitonisa, era mucho mayor que la de los intérpretes de sueños, ventrílocuos y agoreros de dudosas artes. Llama la atención, frente a todo esto, que en Israel *no encontramos nada en absoluto de un verdadero estudio agorero*[16] ni tampoco se establezca relación entre otros medios técnicos y los antiguos videntes[17]. Así, por ejemplo, en el caso de Samuel,

[15] Cf. cap. XI: La consumación de la alianza.

[16] 2 Sm 5, 24 es el hecho más singular que puede tenerse en cuenta al respecto; cf. Volz, *Bibl. Altertümer,* 167[1]. Y lo mismo hay que decir de Jue 6, 36ss. Cuando en el caso de Balaán se habla de adivinaciones, *nᵉḥāšīm* (Nm 24, 1), se hace con la finalidad exclusiva de resaltar más la diferencia entre esta forma pagana y la propia del Dios de Israel. Cf. además el estudio fundamental de C. A. Keller mencionado en la p. 207, n. 47.

[17] El oráculo de los *tᵉrāfīm,* objeto de pronta prohibición y utilizado principalmente por privados, jamás se puso en conexión con los videntes; el *'ēfōd* y los *'ūrīm* son aparatos exclusivamente sacerdotales. La música para provocar el éxtasis y una especie de oráculo mediante flechas aparecen por primera vez en Eliseo (2 Re 3, 15; 13, 15ss) y debían ser propios, más bien, de los círculos de los *nᵉbīm,* aunque desde luego no puede excluirse con seguridad el que también los videntes utilizaran tales medios. La adivinación mediante una copa, que, según se nos presenta a José como intérprete de sueños, debió formar parte del repertorio del vidente israelita, aparece claramente en el relato como un uso egipcio y no permite hacer conclusiones di-

aunque la tradición es bastante copiosa y debida a muy diferentes narradores, en ningún momento nos lo encontramos utilizando artes de presagio. Ni siquiera el éxtasis interviene nunca en su caso; su saber superior le viene del don de la clarividencia, de sueños y de audiciones. Según las palabras de Balaán (Nm 24, 1s), parece que el recibir oráculos divinos en éxtasis fue cosa conocida ya en los tiempos antiguos; pero hay que advertir que ni entonces ni más tarde se utilizó clase alguna de narcóticos como medio para provocar el éxtasis, ni hubo nunca necesidad de un intérprete de semejantes oráculos en éxtasis, como era el caso de Delfos; una señal clara de que la persona que vivía el éxtasis daba su información en palabras inteligibles.

Con ello no se niega, naturalmente, que *también en Israel hubiera aquí y allá personajes parecidos a los videntes y adivinos paganos.* Según 1 Sm 28, 3 hizo falta una acción especial de Saúl para poner fin a sus actividades. Y si en Isaías y Miqueas el *kōsēm* aparece en el mismo nivel que el sacerdote y el profeta (Is 3, 2; Miq 3, 7) tal vez haya que pensar en la introducción del adivino técnico en la cultura cosmopolita propia de la última época de los Reyes. Pero ella no quita que los hombres en los que Israel reconocía a videntes enviados por Yahvé se sintieran totalmente distantes de la forma de adivinar propia del paganismo. Por eso Nm 23, 23, donde quedan expresamente excluidos *naḥaš* y *kesem,* el presagio y la adivinación en sentido pagano, expone acertadamente el ideal del jefe espiritual: se tenía la convicción de obtener noticias de Dios por una vía más directa y segura.

Por lo demás, la tradición sobre Moisés ilustra hasta qué punto son fidedignas las noticias sobre este punto. Esa tradición no le atribuye ni siquiera un rasgo de predicción maravillosa del futuro, a pesar de que era suficientemente lógica la tentación de exaltarlo también de esa forma. Sólo la época posterior lo contará también entre los videntes, al atribuirle cantos y bendiciones en Dt 32 y 33. A pesar de que Nm 12, 2 pudiera apoyarlo, no puede afirmarse si María, la hermana de Moisés, ejerció como vidente en la forma de los *ro'im.* En cualquier caso, prácticamente nada podemos leer de una actuación de videntes en época de Moisés[18]. Sólo una vez que él desapareció de la escena sin dejar un sucesor de su talla, y sólo entonces, empieza a haber en Israel espacio adecuado para la acción del vidente.

rectas sobre las condiciones israelitas. Gn 15 nos presenta en cierta manera a Abrahán como un vidente que espera conocer el designio divino en el sacrificio y estudia el comportamiento de las aves: tenemos aquí, más que una práctica usual de la época del autor, una reliquia casi perdida —y no muy bien comprendida ya— de usos babilónicos de época premosaica. Cf. pp. 102s.

[18] Nm 11, 24 es un estudio posterior sobre la posesión del *rūaḥ.*

III. Los nazireos

En un sentido distinto que los videntes actuaba el segundo grupo de carismáticos, los nazireos.

Su carácter carismático no es indiscutible, pues muchas veces este grupo no ha sido valorado más que como un fenómeno particular de ascesis religiosas caracterizado por la abstinencia de vino, el evitar contactos con los muertos y la consagración del cabello y que podría explicarse como una reacción contra la civilización cananea[19]. Pero esta interpretación, basada sobre todo en Am 2, 11s y Nm 6, no explica suficientemente las noticias más antiguas de Jue 13-15; 1 Sm 1 y Gn 49, 26; Dt 33, 16, en las que se resalta el comportamiento activo de estas personas especialmente favorecidas por Dios, sobre todo en la guerra santa contra los enemigos de Yahvé. Aun cuando se crea que hay que dejar fuera de cuenta a Samuel y a José y se admita en el caso de Sansón un desenfoque de la imagen originaria por la intervención de tradiciones de otro tipo, quedaría por explicar cómo pudo darse una total distorsión del nazireato en los historiadores antiguos, más cercanos, sin duda, que Amós a esa institución. Si la figura de Sansón demuestra que para el nazireato antiguo, junto a la consagración del cabello, no era tan importante el ascetismo cuanto las hazañas guerreras[20], gana importancia histórica al menos la designación de la tribu de José como nazirea. Es indiscutible que en el caso de Samuel no estamos ya ante la forma pura del nazireato, pero su consagración de por vida a Yahvé y el dejarse crecer el cabello lo acerca tanto al tiempo del antiguo nazireo que la falta de una actividad guerrera sólo puede atribuirse a su entrada en el estado sacerdotal. Se dejan llevar por un instinto acertado los LXX cuando lo designan directamente como nazireo. Finalmente, precisamente Am 2, 11s, donde la afloración de nazireos por obra de Yahvé es puesta en relación con la conquista de la Tierra, demuestra que todavía el profeta conoció la importancia guerrera de esos carismáticos.

Sólo es posible conciliar las diferentes noticias que el Antiguo Testamento nos da sobre el nazireato si se admite que en la época de los Reyes el voto de nazireato conoció un cambio por el que su carácter perpetuo y la consagración a la guerra santa fueron sustituidos por una obligación temporal de matiz principalmente ascético que obedecía a las prescripciones sacerdotales de abstinencia (así Nm 6, cf. Lv 10, 8ss y 21, 11). El

[19] Así, Orelli. HRE³, XIII, 633ss; R. Smend, *Lehrbuch der alt. Theologie,* 152ss, y otros.

[20] Una relación originaria con la guerra santa la admiten también Stade, *Bibl. Theologie des AT,* I, 1905, pp. 132s, y Sellin, *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte,* II, 1, 127ss.

nazireo de época antigua se distingue por una copiosa cabellera, símbolo de la total consagración de su vida a la divinidad[21], y realiza su servicio a Yahvé guerreando contra los enemigos del pueblo, como adalid cuyas temerarias hazañas empujan a los suyos a una lucha heroica. El carácter carismático del nazireato aparece sobre todo en el hecho de que tales hazañas de guerra sean descritas como acciones del espíritu de Yahvé (Jue 13, 25; 14, 6.19; 15, 14). Semejante forma de describir su acción inclina a pensar que el antiguo nazireato se movía en modos parecidos al éxtasis guerrero extendido en otros pueblos, como nos consta, sobre todo, de los berserks nórdicos[22]. El nazireo se distingue de los posteriores "hombres del espíritu" proféticos por ser su separación estrictamente individual; que no le hace formar un grupo religioso. En lo que se refiere a la experiencia espiritual de Israel tiene importancia considerable el que desde el principio el éxtasis operado por el espíritu, según se ve en sus exponentes principales, nada tenga que ver con el perderse del místico en la divinidad, sino que aparezca como instrumento para una actuación vigorosa en pro del Dios nacional. Toda la forma de guerrear de estos hombres consagrados nos permite reconocer que sólo podían desempeñar un papel en la época agitada de la conquista de la Tierra, cuando no había aún una fuerza organizada encargada de la defensa del país; y resulta lógico que al aparecer la monarquía desaparezca de la escena o sólo sigan existiendo de una forma totalmente distinta.

Es característico de la antigua religión yahvista y una prueba a la vez de su fuerza el que incluso la experiencia de éxtasis más fuerte que ella conoció no desbordara sus propios límites y se ajustara a su fe en *Dios*[23]. Jamás el milagro del éxtasis adquiere un valor independiente, como resultado de que se lo cultivara por sí mismo; ni tampoco da pie a una divinización del hombre debido a que sus proezas fueran las que acapararan

[21] También la cepa borde, prohibida al hombre y que por eso no se puede cortar, se llama *nāzīr*: Lv 25, 5.11. Como ello para nada afectaría al significado actual del nazireato, podemos dejar estar la cuestión de si este uso tenía sus bases en la idea primitiva y manaísta de que la fuerza vital divina habitaba en el cabello crecido (así Orelli y otros) o si su motivación fundamental era, sencillamente, "la renuncia a toda civilización por el Dios de la guerra y del desierto" (Sellin, *Geschichte des Volkes Israel,* p. 129).

[22] Esta idea podría dar pie a suponer que la consagración por parte de los padres no es más que un elemento secundario de la narración original, introducido por los relatos de juventud (Jue 13 y 1 Sm 1) con la intención de edificar; en la primera versión se trataría de un voto voluntario del joven, hecho por él al entrar en la edad adulta (así piensa Smend en relación con Am 2, 11, *loc. cit.,* p. 153). Creemos, en cambio, que muy bien pudieron ambas cosas coexistir desde muy pronto.

[23] Que, históricamente considerado, esto no es algo tan natural, lo advierte también J. Hempel, *Altes Testament und Geschichte,* 1930, p. 58.

el centro de interés. También en esto lo que predomina es la firme relación del hombre con un Dios que llama a su pueblo a su lado y lo dota de dones y energías suficientes para poder afirmar su causa frente a enemigos poderosos. El concepto de héroes es extraño para esta religión, incluso cuando se trata de calificar hazañas por las que la nación fue salvada en momentos enormemente críticos; sólo se siente admiración maravillada ante Dios, que con su espíritu capacita a hombres débiles para llevar a cabo hechos maravillosos.

El nazireato tiene una importancia directa en lo que se refiere a la vigorización de la conciencia nacional y de su fundamentación religiosa. Ciertamente, no fue poca su contribución para mantener viva en Israel la conciencia de su carácter específico como pueblo y de la necesidad de que de mantenerse alejado de todo lo cananeo ya que había sido elegido por el Dios celoso. Así, los nazireos fueron un factor importante para que la religión israelita no cayera en un fácil compromiso con la religión cananea, para impulsarla a que afirmara y sostuviera con energía su propia peculiaridad. Mantuvieron viva y animaron, especialmente, la concepción religiosa de la guerra. Y en este sentido representan un importante sostén del tercer grupo de carismáticos que vamos a estudiar, los "jueces".

IV. Los jueces

Con este nombre designa el Libro de los Jueces —o, mejor, el redactor deuteronomista de este libro— a personajes muy diferentes, aplicando a todos ellos la teoría, de poca base histórica por supuesto, de que los hombres y mujeres así designados ejercieron en su momento, sobre todo en Israel, una soberanía apoyada en una legitimación divina. En realidad, las historias que se conservan de los jueces, no obstante el esquematismo del libro, demuestran que en Israel existieron jefes muy distintos, que ejercieron sobre el pueblo o sobre parte del mismo una autoridad de mayor o menor grado. Algunos de ellos, como hemos visto más arriba, figuran como "videntes" y "nazireos". El tercer grupo está constituido por una especie de jefes o pequeños príncipes que si bien es verdad que consiguieron un puesto político destacado gracias a sus audaces hechos de guerra, raras veces tuvieron un papel que sobrepasara las fronteras de su propia tribu. Estos son los que vamos a estudiar ahora como "jueces" en sentido estricto y propio.

Cabría preguntar, naturalmente, si hay que contarlos entre los jefes religiosos, ya que la función específicamente religiosa es en ellos secundaria. Su intervención se puede deber a varios motivos: está en primer lugar la venganza privada por una injusticia sufrida, como se ve en el caso

de Gedeón (Jue, 8, 18ss) y parece probable en el de Barac (Jue 5, 12). También puede impulsarlos a acciones de liberación el sentimiento nacional herido por la opresión enemiga, como en el caso de Otoniel (Jue 3, 10) y Ehúd (Jue, 3, 16ss). Unicamente quedaría exento de lo que acabamos de decir Josué, que se convirtió en jefe de las tribus por designación de Moisés y llevaría a cabo la conquista de la Tierra como una tarea expresamente religiosa. La alianza siquemita (Jos 24), cuya conclusión él realizó solemnemente conforme al *Libro de la alianza* en el santuario de Guilgal, ayudó de nuevo a que Israel tomara conciencia de su condición de confederación yahvista, con su compromiso de servir al Dios de la alianza y de organizar su vida toda bajo la jurisdicción de ese Dios.

Pero el caudillaje de Josué no era hereditario; ya en vida parece que fue eclipsado por los gobernantes locales, y después de su muerte, incluso el santuario de la alianza perdió su importancia central convirtiéndose en un simple santuario tribal efraimita. Pero, a pesar de que el papel de Josué fue irrepetible, no se debe minusvalorar el influjo religioso de los jefes políticos posteriores. Porque tampoco ellos podían llevar a cabo sus empresas prescindiendo del santo y seña "Yahvé e Israel". A ello estaban obligados no sólo por la estrecha conexión entre libertad nacional y libertad religiosa, entre la idea nacional y la yahvista; el deber de guerrear contra los enemigos del país sólo podía aparecer claro a un gran número de generaciones y tribus israelitas si se les presentaba con autoridad religiosa y rubricado por la soberanía de la voluntad de Dios.

Y así también después, con ocasión de las guerras de liberación llevadas a cabo por los capitanes o príncipes antes mencionados, vemos cómo el sentimiento de identidad nacional inflama una y otra vez la conciencia del deber religioso en los campesinos israelitas; la movilización de guerra en servicio a Yahvé agiliza al que se había entibiado y hecho indiferente, recordándole que en el culto de ese Dios se cimentaba la grandeza y el honor de la nación, grandeza y honor que Israel no podía condividir con ningún otro pueblo. De este modo los golpes dados por los héroes tribales no sólo conseguían ampliar el espacio vital para el libre desarrollo de la minoría israelita, sino que a la vez representaban un robustecimiento de su capacidad espiritual de resistencia al despertar y vigorizar su voluntad de afirmar su idiosincrasia religiosa. En este sentido es acertada la frase de Wellhausen[24]: "El campo de batalla, cuna de la nación, era a la vez el primer santuario. En él estaba Israel y también Yahvé".

De la influencia religiosa de estos jefes, superficialmente considerados como solamente políticos, da testimonio la historia popular al poner en relación sus intervenciones con la concesión del *rūaḥ* de Yahvé (cf. Jue, 6,

[24] *Israelitische und jüdische Geschichte,* [7]1914, p. 24.

34; 11, 29)[25]. O sea que también en los hombres, según nuestra idea, "seglares" es el espíritu maravilloso quien opera los hechos salvadores por los que la nación se mantiene viva. Y esto no tiene por qué estar en contradicción con que existan unas ocasiones naturales para su intervención: pues precisamente en el éxito imprevisto de sus empresas reconocía el israelita la acción de un poder superior. Y al designar ese poder como *rūaḥ,* convertía a sus jefes políticos en servidores directos del Dios nacional, en instrumentos por los que Dios ejercía su soberanía. Esta estrecha relación entre la actividad política y guerrera y el poder del Dios soberano permite, aun cuando sólo se aceptara totalmente en algunos círculos concretos[26], volver a poner de manifiesto lo intenso de la referencia de toda la vida al único Yahvé que prohíbe terminantemente aislar la vida política considerándola como dominio exclusivo del interés humano (cf. la fábula de Yotán de Jue 9). Hay aquí un presupuesto importante para entender la forma como conseguirá más tarde la monarquía su puesto dentro del organismo total de la nación. En los casos en que no aparece la concesión del *rūaḥ,* como en el de Barac, cobra mayor relieve la iniciativa de la vidente inspirada por Dios; sólo cuando se ha asegurado de que el poder divino presente en ella va a ser puesto a disposición de la confederación de la alianza, se atreve nuestro jefe tribal vacilante a comenzar la peligrosa batalla, es decir, a emprender el camino seguro del éxito. Semejante pacto entre vidente y juez no debió de ser un caso aislado en aquella época (cf. más tarde Samuel y Saúl) y muestra un nuevo modo en que el fervor nacional, con frecuencia de una expansividad volcánica, se puso al servicio del Dios nacional. Incluso en la nación desintegrada de la época de los Jueces el lazo común del único Yahvé es lo suficientemente fuerte como para que los jefes de las diferentes tribus no sirvieran a la vanidad de cada una de ellas, convirtiéndose así en signos de contradicción y enemistad, sino, más bien, para que en su acción se manifestara el poder de este Dios que quiere hacer de Israel un pueblo suyo unido.

No resultaba, así, extraño que estos héroes guerreros, con dominio dentro de unos límites frecuentemente modestos, prepararan en más de una ocasión los colores apropiados para formar el cuadro del único gran salvador, que pondría en orden todo lo que andaba trastocado e implantaría el reino de Yahvé sobre un territorio destrozado por las guerras (cf. al respecto el cap. XI: La consumación de la alianza). Cuando la primera

[25] Ciertamente, los pocos testimonios ciertos en contra de lo originario de esta idea podrían crear la desconfianza al respecto. En cualquier caso, el hecho de que en la historia de Saúl (1 Sm 10, 6; 11, 6) encontremos esa misma situación, no da razón a Smend (*loc. cit.,* p. 62, n. 1) cuando dice que ese pasaje no pertenecía al relato antiguo. Sólo Jue 3, 10 procede de una pluma posterior.

[26] A ello podría inducir la relativa rareza de testimonios al respecto.

esperanza mesiánica, en contradicción con su peculiaridad orginaria, ponga rasgos guerreros en la imagen del príncipe de la paz, estarán influyendo en ella los hechos salvadores de los jueces; y al revés, los historiadores populares adornaron a estos héroes con atributos que los acercaban al personaje máximo de la salvación y hacían que éste apareciera como su prototipo[27]. Para que fuera posible esta estilización de las figuras de los jueces, era condición previa que desde un principio ellas hubieran sido consideradas como instrumentos del señorío de Yahvé y consiguientemente, a pesar de lo limitado de su significación histórica particular, como auténticos mediadores de la verdadera idea de Yahvé.

V. El nebiismo

1. *Características fundamentales del fenómeno*

A la vez que la irregular aparición de jefes populares carismáticos comenzó a hacer sitio a la dignidad principesca y real, que se confirmó en su posición mediante la elección y el entendimiento con los más ancianos del pueblo, surgió entre los carismáticos religiosos *un nuevo fenómeno,* que en seguida se atrajo la atención y suscitó tanta crítica como entusiasmo: el profetismo primitivo o nebiísmo. Hasta ahora los juicios sobre este fenómeno son dispares, y donde unos no ven más que entusiasmo pagano, otros consideran que se manifiesta un tipo de fuerzas esenciales del yahvismo.

a) El éxtasis de grupo.

La verdadera novedad que inmediatamente salta a la vista en el primer movimiento profético, es el éxtasis de grupo. Si es verdad que en el fenómeno del vidente ya se conocían experiencias de éxtasis, nada sabe el yahvismo primitivo de que grupos enteros de hombres se vieran arrebatados en éxtasis y arrastraran en su experiencia incluso a espectadores ajenos al asunto[28]. ¿Cuáles son las razones para el brote de este fenómeno religioso? Para un observador más atento la *primera causa de su origen* parece hallarse en *el culto*[29]: en el mismo lugar en que por primera

[27] Cf. cap. XI, pp. 431ss.

[28] Nada demuestra en contrario el relato único de Nm 11, 23s, deudor, sin duda alguna, de posteriores ideas sobre la posesión del espíritu.

[29] Cf. Duhm, *Israels Prophenten,* 1916, pp. 82s; Hölscher, *Die Propheten,* 1914, pp. 143ss.

vez en la historia israelita se habla de una banda o grupo de profetas (*ḥebel*), se advierte que bajaban del lugar de sacrificio, o sea, que venían probablemente de tomar parte en una acción sacrificial (1 Sm 10, 5). Y más tarde, como morada de asociaciones proféticas sólo se mencionarán lugares de culto: Jericó (2 Re 2, 5), Guilgal (2 Re 4, 38), Ramá (1 Sm 19, 18ss). Por otra parte, si se quieren sacar conclusiones sobre los profetas israelitas del comportamiento de los de Baal (1 Re 18, 19ss), tendremos otra indicación más de su intervención en las celebraciones sacrificiales.

Se ha advertido, y con razón, que para la costumbre israelita resultaba totalmente extraño un culto excitante por medio de narcóticos o de automortificaciones corporales. Por eso es falso concluir que, porque se hable primitivo. En cambio, disponemos de datos suficientes sobre un elemento del culto israelita, que muy bien podría dar pie al éxtasis: *la danza sagrada,* que era una pieza imprescindible de la liturgia y mientras con mayor fuerza y energía se bailara significaba que más en serio se tomaban los celebrantes sus deberes religiosos y mayor era su entusiasmo por el dios al que rendían culto (cf. 2 Sm 6, 5)[30]. Naturalmente, esta danza cultual fue cultivada también por los *nᵉbīʾīm* con especial esmero; en ella desempeñaban un papel importante el canto y la música, que contribuían a una mayor animación y entusiasmo. Por las representaciones que tenemos de semejantes costumbres en los pueblos más diferentes, trátese de las sociedades de terapeutas de Filón, de las danzas derviches del Islam antiguo y moderno[31] o de las danzas religiosas de cazadores entre los basutos africanos, podemos hacernos una imagen bastante exacta de esta práctica cultual y del modo en que su realización podía llevar al éxtasis[32]. En ella

[30] W. O. E. Oesterley, *The Sacred Dance,* 1923, ha resaltado con gran fuerza el amplio significado de la danza cultual. Sobre la gran extensión de los fenómenos extático-proféticos, que nos demuestra que se trata de algo común a toda la humanidad, nos ofrece un panorama J. Lindblom, *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus,* en *Eissfeldt-Festschrift,* 1958, pp. 89ss. Cf. también M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasentechnik,* 1957.

[31] Los seguidores del escritor islámico Dschelal-eddin-Rumi († 1273), llamados *mewlewis,* tenían "como característica de sus ejercicios piadosos la danza acompañada por la flauta" (H. H. Schäden, *Islam,* RGG², II, 418. Cf. además D. S. Margoliouth, *Mawlawiya, Enzykl. des Islam,* III, pp. 486, y la bibliografía que ahí se indica).

[32] Cf. Oesterley, *op. cit., passim;* además, J. J. Frazer, *Folklore in the Old Testament,* 1918, I, 224; III, 277.—Un interesante estudio sobre el desarrollo de la danza cultual "a partir de los brincos festivos" que acompañaban al homenaje y a la entrega del tributo y en cuyos movimientos violentos se expresaba un estado de excitación, nos lo ofrece H. Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs,* 1912, pp. 110ss. Podría también servir de analogía el

el sentimiento religioso halla de forma muy directa un modo de expresar el culto al poder divino[33]; por lo demás, depende de la elevación de cada religión el grado en que esa forma de expresión esté dominada o, por el contrario, desconectada de una concepción clara y consciente de la naturaleza divina. Sea lo que fuere, en el caso del Antiguo Testamento está perfectamente documentado que *la danza cultual iba acompañada de canto religioso* (cf. 1 Sm 6, 5; Is 20, 29; Sal 26, 6s; 118, 27s) y no tenemos razón alguna para hacer en este sentido una excepción con la danza cultual de los profetas[34]. Es más, incluso en épocas más tardías siempre los cantos más bellos se han puesto en boca de algún profeta (cf. Ex 15; Jue 5; Dt 32s; 2 Sm 23, 1ss). No hace falta decir que en el éxtasis el canto se hace en invocaciones breves o incluso en gritos inarticulados; pero, naturalmente, para la idea que el éxtasis merezca en una determinada religión no es indiferente cuál sea la actitud inicial del sujeto, si el estadio de la exaltación semiinconsciente o inconsciente es para él un fin en sí o bien el medio supremo de expresar la alabanza o invocación de la divinidad. Sea lo que fuere, la temprana y rica formación de un género de canto cultual en Israel apoyaría de la forma más enérgica una positiva significación e interpretación del éxtasis[35].

A lo dicho hay que añadir una segunda cosa: el éxtasis capacitaba a muchos para *dar informaciones en nombre de Yahvé* de un modo que revelaba la presencia de un saber superior. Con ello el éxtasis deja de ser una mera desaparición de la conciencia normal para convertirse en una realidad por la que el individuo se ve dotado de poderes superiores. El *nābīʾ* llegó a ser el "mensajero"[36] κατ'ἐξοχήν no sólo en cuanto que lle-

modo como el fundador del movimiento asidita, Baal šemtôb, recibió sus revelaciones y cómo sus fieles acompañan sus actos de devoción con violentos movimientos corporales capaces de llevar a una especie de trance y que recuerdan a las danzas de los derviches. A estos movimientos se les considera expresamente como emanación de profundos impulsos del alma: del *kawwana,* "devoción", y del *hitlahabut,* "entusiasmo".

[33] Tal es, según Oesterley, *op. cit.,* p. 22, el significado más primitivo de la danza cultual.

[34] De la importancia de la música y el canto para provocar el éxtasis entre los *sūfīs* del Islam nos hace una descripción gráfica R. Hartmann, *Al-Kuschairīs Darstellung des Sūfitums,* 1914, pp. 131s, 134ss.

[35] Sobre ello ha llamado la atención con acierto H. Junker, *Prophet und Seher in Israel,* 1927.

[36] Tal es el significado más probable de la palabra *nābīʾ*. Para la discusión sobre el término, cf. H. Junker, *Prophet und Seher,* pp. 27s, 36s, y H. H. Rowley, *The Nature of Prophecy in the Light of recent Study* (*The Servant of the Lord,* pp. 96ss). La palabra *nābīʾ* es interpretada por W. F. Albright (*Von der Steinzeit zum Christentum,* 1949, p. 301), del que es deudor J. Lindblom (*Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus,* en *Eissfeldt-Festschrift,* 1959, p. 102), en el significado de "el llamado".

vaba hasta el extremo la alabanza e invocación de su Dios, sino también en cuanto portavoz autorizado de Dios, que descubría su voluntad oculta. Así, desde un nuevo punto de vista, el éxtasis rebasó su significado egoísta de vivencia intensa de Dios ("el goce de una vida intensa en la atmósfera divina", Duhm, *Propheten,* p. 82) y fue considerado como servicio supremo al pueblo de Dios, convirtiéndose así el *nābī'* en el hombre en el que reside la palabra de Yahvé (1 Sm 28, 6; 2 Sm 16, 23: indagar la palabra de Dios equivale a preguntar a los profetas; 1 Re 17, 24; Os 12, 11)[37].

b) Carácter religioso general del fenómeno.

Si se tienen en cuenta los elementos fundamentales del antiguo profetismo hasta ahora analizados, aparecen en nueva luz algunas discusiones de antaño. Así la vinculación radical del éxtasis profético con el culto israelita regular demuestra que la cuestión tantas veces aireada de que se trata de un elemento cananeo extraño al yahvismo, introducido en la religión israelita, parte de un aislamiento erróneo del fenómeno[38]. Porque

[37] La falta de una clara distinción entre el éxtasis específicamente místico y el arrebato profético ha contribuido grandemente a interpretar falsamente el nebiísmo extático. La idea de que no todo fenómeno extático puede ser considerado, sin más, como expresión de una religiosidad mística, es de importancia fundamental para comprender la religión bíblica. En lo que se refiere al Nuevo Testamento, esa distinción ha sido acentuada por Bultmann (*Das Problem der Ethik bei Paulus,* ZNW, 1924, p. 134). Si se quieren buscar analogías del arrebato profético en la historia de las religiones, hay que recurrir a los chamanes de la religión primitiva mejor que a los místicos de la India o de Persia. Por eso, tampoco es acertado atribuir al éxtasis de la profecía antigua un carácter de total pasividad, como hace J. Köberle (*Die alttestamentliche Offenbarung,* 1908, pp. 113ss). La voluntad de entrega al Dios de Israel impera también en el arrebato. Y, por otra parte, la liberación, en un tal estado, de energías espirituales extraordinarias, está tan bien testimoniada incluso fuera de Israel que no se puede equiparar a la ligera al *nābī'* con el psicópata inconsciente. Además, entre la actividad consciente y la pasividad inconsciente cabe una tercera posibilidad: la suspensión de la autoconsciencia personal, a la vez que la agudización de otras potencias sensitivas por obra de un impulso dominante de la voluntad, que es característico del éxtasis profético. Esto se ha hecho cada vez más claro en la reciente discusión en torno al profetismo (cf. el informe de H. H. Rowley, *The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study,* "Harvard Theology Review", 1945, pp. 26ss, y el de O. Eissfeldt, *The Prophetic Literature. The Old Testament und Modern Study,* ed. H. H. Rowley, 1951, pp. 137ss), aunque es de admirar que la cosa se haya quedado reducida a la profecía clásica.

[38] Con total acierto cae en la cuenta de ello H. Junker, *op. cit.,* p. 102. El primer paso para romper con este aislamiento se debe a A. Haldar, al comparar el profetismo israelita con otros fenómenos parecidos de todo el antiguo Oriente (*Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites,* 1945, pp. 118s).

no se trata de un fenómeno común exclusivamente al círculo cultural de Siria, Asia Menor e Israel, que hubiera que explicar por trasplante, sino de un epifenómeno de la danza cultual que se halla en los más diferentes círculos culturales, independientes unos de otros. El éxtasis figura, pues, entre los elementos fundamentales del culto y sólo necesita ciertos estímulos para que se produzca. Ni se trata de un elemento propio del culto naturalista ni de un elemento característico del yahvismo; es una expresión primaria del sentimiento religioso, cuya significación depende de las peculiaridades de cada marco religioso concreto en que se produce. Por eso, no se lo puede someter a un juicio de valor indiferenciado, encajonándolo en uno de los binomios conocidos: físico-moral, psíquico-espiritual, etc. Su papel hay que interpretarlo más bien en el conjunto de la relación con Dios, que puede ser extraordinariamente diferente y, por supuesto, decisiva a la hora de juzgar.

Igualmente es fácil observar que el éxtasis de grupo, a pesar de su vinculación radical con el culto de la comunidad, no ofrece motivo alguno para considerar a sus sujetos como empleados del culto. Esta tesis, tan aireada recientemente[39], presta demasiada poca atención al carácter carismático del movimiento profético inicial y da de la relación de los *n^ebī'īm* con el culto, frecuentemente testificada, una explicación que, por excesivamente amplia, resulta insostenible. A la vista del material ofrecido por la historia de las religiones para ilustrar el éxtasis de grupo y que tanto en las sociedades mistéricas de los primitivos como entre los derviches islámicos atestigua la naturaleza carismática e irregular del fenómeno, debía haber habido más cautela, desde un principio, para no exagerar el carácter cultual del profetismo. Si bien no se puede discutir la existencia de una profecía propiamente ligada al tiempo[40], es sin duda una simplificación indebida de los hechos veterotestamentarios considerar a los *n^ebī'īm* en su totalidad como funcionarios de los santuarios. Se olvida, sobre todo, *el tipo,* bien documentado, *del profeta ambulante,* que aparece encarnado en Elías o se indica en la actuación de Amós, de Ajías e incluso de Samuel,

[39] Después de que S. Mowinckel inaugurara esta idea en sus *Psalmenstudien,* III, 1923, pp. 16ss, A. R. Johnson ha intentado encontrarle una base más amplia en datos del Antiguo Testamento (*The Cultic Prophet in Ancient Israel,* 1944), mientras A. Haldar (*Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites,* 1945) y J. Engnell (*The Call of Isaiah,* 1949) lo hicieron mediante estudios comparados con el material ofrecido por la historia de las religiones. Para esa tarea fueron trabajos previos fundamentales los reunidos en los dos volúmenes colectivos, *Myth and Ritual* y *The Labyrinth,* publicados por S. H. Hooke y otros estudios en 1933 y 1935.

[40] Véase *infra,* p. 302.

si con razón se le puede llamar *nābī'*. El que prefieran elegir los santuarios para escenario de su acción es natural en estos hombres inspirados por Dios, y no exige de ningún modo vincularlos al personal del culto, al igual que no es necesario que el *kahin* árabe esté adscrito a un santuario por más que aparezca con frecuencia como sacerdote y guardián del santuario[41]. La acción de Elías erigiendo un altar a Yahvé sobre el monte Carmelo[42] demuestra de forma especialmente clara qué poca fuerza tiene el apelar a pasajes concretos para demostrar la función cultual de los *n^ebī'īm*. Si, según la clarividente explicación de A. Alt[43], se trata en este pasaje de reafirmar los derechos del soberano Yahvé sobre un terreno fronterizo que Israel ha recuperado a la dominación tiria, mediante un signo realizado por el profeta, queda claro que el papel del altar a Yahvé está determinado por las circunstancias y no tiene por qué ser obra de un funcionario del culto. Evidentemente, lo que se expresa en la erección del santuario a Yahvé es el dominio exclusivo del Dios de Israel sobre un terreno discutido. Tampoco puede demostrarse una clara vinculación con el culto en el caso de las asociaciones de *n^ebī'īm* con vida comunitaria. Ciertamente, eligen muchas veces como residencia santuarios importantes; resulta, en todo caso, difícil asignar esa categoría a Jericó (2 Re 2, 5); y Samaria, donde encontramos a los 400 profetas de la corte de Ajab (1 Re 22), no parece que poseyera ningún santuario yahvista[44]. El hecho de que con frecuencia se mencionen sacerdotes y profetas, como autoridades yuxtapuestas en lo que respecta a la revelación de la voluntad divina, no permite concluir sin más una equiparación en la situación social de ambas categorías. El peso de sus decisiones es comprensible aun cuando la relación del profeta con el santuario no fuera tan estrecha. Por otra parte, los 30 pasajes que hablan de una estrecha cooperación entre sacerdotes y profetas proceden todos de Jerusalén y Judá[45], donde es muy posible que se dieran circunstancias especiales, debidas tal vez a la reforma deuteronomista.

[41] Cf. J. Pedersen, *The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs. Studies in Old Testament Prophecy*, ed. por H. H. Rowley, 1950, pp. 127s. En este mismo contexto habría que tener en cuenta también el puesto que en las tribus árabes ocupa el poeta inspirado y el que pronuncia palabras llenas de poder, *op. cit.*, pp. 136s.

[42] 1 Re 18, 17ss es un caso instructivo que, junto a otros pasajes, es utilizado como prueba por Johnson, *op. cit.*, p. 26.

[43] En el artículo *Das Gottesurteil auf dem Karmel*, en *Testschrift für G. Beer*, 1935, pp. 1ss.

[44] Cf. A. Alt, *Der Stadtstaat Samaria*, 1954 ("Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse", vol. 101, núm. 5).

[45] Cf. A. Jepsen, *Nabi*, 1934, p. 161 .

Al discutir esta cuestión, jamás debería olvidarse la concepción que tiene el antiguo Israel del *rūaḥ*, que aparece en los *n^ebī'īm* como su fuerza inspiradora[46]. Si se tiene en cuenta la intervención discontinua de este poder divino, su forma repentina de apoderarse del hombre y de someterlo totalmente a su voluntad soberana, surgirán fuertes sospechas para considerar como empleados del culto y no como carismáticos a quienes dependen de ese don y por él son conducidos de forma imprevisible[47].

Así, pues, la vinculación de estos mediadores del espíritu de Yahvé a un determinado santuario no puede ser considerada como una regla lógica y natural de su vida; el hecho, cuando se da, ha de considerarse como un cambio en su forma de vida libre determinado en cada momento por unas condiciones históricas y locales especiales, que en ningún momento supuso la desaparición de comunidades proféticas independientes y de profetas ambulantes. Por eso, al enjuiciar la relación de los *n^ebī'īm* con el culto, deberíamos evitar toda exclusividad rígida y admitir con elasticidad las diferentes posibilidades de desarrollo de este nuevo fenómeno.

En lo que se refiere al carácter extraño de este fenómeno con respecto a la tradición israelita anterior, más de un aspecto inclina a pensar que en la religión yahvista el éxtasis no fue considerado como un cuerpo extraño y molesto, sino como un nuevo impulso de parte de Dios. Un crítico tan inflexible de la práctica religiosa de su época como Amós enumera a los antiguos profetas, junto con los nazireos, entre los dones divinos con que Yahvé demostró sus desvelos por Israel (2, 11)[48]; e igualmente Oseas[49]. Y ninguno de los profetas posteriores, en sus conflictos con las asociaciones proféticas de su época, osó anatematizar el éxtasis[50] —tal como hicieron, por ejemplo, con el culto sacrificial— como una degeneración cananea que nada tuviera que ver con la verdadera esencia de Yahvé.

Hay que tener también en cuenta aquello en que se sintieron unidos los grandes profetas solitarios de épocas posteriores con los grupos proféticos del pasado: fue *la lucha contra la religión cananea* y *el anuncio de la voluntad de Yahvé* lo que unía hombres por lo demás tan diferentes. Ya el mismo hábito del profeta, el saco[51], recuerda la oposición que el ser-

[46] 1 Sm 10, 6.10; 19, 23; 1 Re 18, 12; 22, 21.24; 2 Re 2, 9ss.16; Os 9, 7, etc.

[47] Véase pp. 290ss, *infra*.

[48] No es lógico, desde luego, restringir esta afirmación a hombres como Elías y Eliseo, dejando fuera a los grupos de *n^ebī'īm*, como quisiera E. Fascher Προφήτης, 1927, p. 125).

[49] Cf. Os 12, 11. Os 12, 14, que no es auténtico para muchos, pone la aparición de profetas en relación con la liberación de Egipto.

[50] Lugares como Os 7, 14; Jr 2, 8; 23, 13 se refieren, manifiestamente, a fenómenos sincretistas de su época.

[51] 1 Re 20, 38ss; 2 Re 1, 8; Is 20, 2.

vidor del Dios del Sinaí debe adoptar contra una religión sensualista y que queda confirmada por el pacto ulterior con los recabitas (2 Re 10, 15ss). Además, lo que leemos sobre los más sobresalientes representantes del nebiísmo en tiempos de Saúl y David da fe de su participación en la lucha nacional y de su celo por mantener pura la antigua fe en Yahvé[52]. Finalmente, la actividad de los *nᵉbīʾīm* durante las luchas sirias del reino del Norte permite conclusiones importantes sobre la postura de las asociaciones proféticas en los días difíciles de la opresión filistea. Por tanto, hay que admitir que la aparición del éxtasis de grupo precisamente en esa época aciaga no es una casualidad, sino que se debe a una lógica interna de los acontecimientos, aun cuando el Antiguo Testamento nada diga de ella expresamente[53]. Tanto antes como ahora los tiempos de fuerte opresión política o social han favorecido especialmente la aparición de movimientos en los que el sentimiento religioso se airea de forma explosiva; piénsese en el movimiento de los flagelantes del siglo XIV, en las Cruzadas o en los derviches islámicos. Así, en el siglo XI, en Israel, estaban dadas las condiciones para el total desarrollo de un elemento contenido ya en potencia en el culto regular.

Pero ello demuestra, al mismo tiempo, que en las antiguas sociedades proféticas no se cultivó nunca el éxtasis para lograr místicamente la unión con Dios; porque la mística siempre ha buscado el silencio y ha evitado la lucha religiosa, y por eso ha podido conciliarse con las más diferentes concepciones de Dios[54]. Cuando las personas que viven el éxtasis luchan por Yahvé, no se trata de algo natural y lógico[55] o del resultado más bien casual de coincidencias políticas, sino de una demostración de que la idea yahvista, contraria a toda mística, colocaba las vivencias supremas del sentimiento religioso al servicio del Dios soberano. Sería acertado traducir esta diferencia con respecto al éxtasis místico, llamando a la experiencia profética "éxtasis de concentración" por contraposición al "éxtasis de identificación"[56].

[52] Cf. 2 Sm 7, 1ss; 12, 1ss; 1 Re 11, 29ss. Además, las alusiones a decisiones divinas en favor de David podrían referirse a la interpretación de los *nᵉbīʾīm* en pro de él: cf. 1 Sm 20, 14; 22, 5; 24, 21; 25, 30; 26, 25; 2 Sm 3, 9s.18; 5, 2.

[53] Esta conexión ha sido puesta de relieve desde antiguo, incluso entre exegetas con pocas coincidencias en otros puntos: cf. A. Kuenen, *De profeten,* I, 49-52 II, 322-330; E. Kautzsch, *Biblische Theologie des AT.,* 1911, p. 131; E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus,* 1912, p. 12.

[54] Cf., por ejemplo, la mística islámica: "El sufismo es más tolerante que cualquier otra orientación; los sufíes más sobresalientes no han tenido inconveniente alguno en situar en el mismo plano todas las confesiones de fe positivas", Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*[4], I, 747.

[55] Así, B. Duhm, *Die Gottgeweihten,* p. 28.

Lo dicho queda confirmado tanto si analizamos la forma de unión con Dios que se da en el éxtasis como si observamos más de cerca las diferentes maneras de la actividad profética.

Por lo que respecta a lo primero, está a la vista la marcada conciencia que muestran las noticias veterotestamentarias de la absoluta subordinación del profeta a Dios: se ha hablado de una inmersión del *nābīʾ* en la esfera divina[57], pensando en los medios por los que se provocaba el éxtasis, la danza y la música. Y en la misma línea se sigue cuando los dones proféticos liberados por el éxtasis, la clarividencia, la predicción y el poder de curar, se consideran sometidos a la libre disposición del que los posee y bajo su control[58]. Pero se puede dudar muy mucho si se interpreta así correctamente el pensamiento israelita. Porque éste nada sabe de que en esa forma el profeta se convierta en un ser con poder sobre Dios y capaz de forzar su introducción en el universo divino; Israel atribuye el éxtasis con todas sus secuelas a la intervención directa de un poder divino, el *rūaḥ,* que se apodera del hombre y lo hace prisionero[59]. Cierto que algunos medios externos preparan para ese estado, pero el sentimiento religioso israelita no ve en ellos las verdaderas causas del fenómeno; ellos no hacen más que crear en el hombre la disposición apropiada para recibir el espíritu, el cual actúa con total independencia e incluso puede sobrevenir sobre ciertos hombres de Dios de modo absolutamente inesperado[60]. Los relatos de Elías, es verdad, hacen pensar en que su acción obedece a lo caprichoso y enigmático, como si nada supieran de un servicio del espíritu en el profeta (2 Re 2, 10. 16 ss). Pero ya es otra cosa cuando más adelante oímos de profetas que, por la fuerza de la costumbre, han perdido todo miedo a lo maravilloso y se consideran poseedores autónomos del espíritu (1 Re 22, 24; Is 28, 9; Jr 23, 21.30ss). Si al profeta se le piden consejos por sus dotes especiales, eso no significa que pueda disponer libremente de tales dones; con mucha frecuencia él no es capaz de dar la respuesta

[56] Así, J. Lindblom, *Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft* (*Festschrift A. Bertholet,* 1950, pp. 325ss).

[57] B. Duhm, *Israels Propheten,* 1916, p. 81.

[58] Así, A. R. Johnson, *op. cit.,* p. 24.

[59] Obsérvese cómo en las expresiones en que se habla de esto se acentúa la soberanía del *rūaḥ* en su actuar: *pāʿam,* golpear (Jue 13, 25); *sālaḥ,* penetrar o actuar con poder (1 Sm 10, 6; 11, 6); *lābeš, atraer* (Jue 6, 34); *hāya ʿal* (Jue 11, 29).

[60] En el cap. XIII, A (El espíritu de Dios) veremos cómo en los relatos del Antiguo Testamento nada hay que pueda hacer pensar en una transmisión suya mágica por medio de acciones sacramentales.

esperada[61]: una muestra de su dependencia del poder divino, el único que puede armarlo para cumplir su oficio.

Así, si por una parte se acentúa la autonomía del poder que opera el éxtasis, por otra su clara diferenciación de Yahvé contribuye a mantener vivo, incluso en estos casos de una posesión del poder divino con referencias físicas, el sentimiento de distancia entre Dios y el hombre. La comparación con la profecía griega, de rasgos semejantes, pone de manifiesto las coincidencias y las diferencias. También el paganismo tiene *conciencia de la absoluta dependencia del profeta con respecto al dios que lo inspira,* según aparece claro en los trágicos griegos[62]. Pero se desconoce esa diferencia radical del hombre por la que la revelación divina le resulta siempre algo objetivo con lo que no puede identificarse; el hombre griego favorecido por Dios es ἔνθεος, poseído y lleno de Dios mismo. Esto es impensable en el caso del *nābī'* hebreo. No es Yahvé, sino su espíritu quien se introduce en el hombre, y éste sólo temporalmente. Con ello queda excluida toda divinización del hombre; si el hombre de Dios puede, a lo sumo, participar de unos poderes maravillosos y de un saber sobrehumano, es porque entra en él una vida superior de la que sólo Yahvé dispone, en último término.

c) Efectos de la posesión del espíritu.

De todos modos, *los efectos de la posesión del espíritu* recuerdan muchas veces las descripciones que etnólogos y estudiosos de las religiones nos ofrecen sobre los "*dotados de poder*" de las religiones primitivas. Porque entre los efectos característicos del "poder" se hallan el descubrimiento de la voluntad oculta de la divinidad y el disponer de fuerzas milagrosas. Tampoco puede discutirse en este caso que muchos relatos de profetas, sobre todo del círculo de Eliseo, entienden la capacidad milagrosa y la sabiduría extraordinaria del profeta de forma que pueden aparecer como propiedades inherentes al mismo, de las que puede disponer a su antojo. Pero, de todos modos, no deben pasar inadvertidas las constantes correcciones que en esos relatos operan expresiones contrapuestas en las que Yahvé aparece como el que hace la revelación y realiza el milagro, aun cuando reconozcamos la aparición de ideas mágicas o manaístas en la veneración que por los profetas se profesaba en muchos círculos[63]. Está

[61] 1 Sm 28, 6.15; Jr 28, 10s.12ss; 42, 4.7. Cf. la espera del *'arrāfa* árabe a que llegue el espíritu de revelación; J. Pedersen, *op. cit.*, p. 133.

[62] Cf. E. Fascher, Προφήτης, 1927, pp. 13ss, 113. Ello, además, nos pone en guardia para no apresurarnos en interpretar el éxtasis como un medio en manos del hombre para dominar a la divinidad.

[63] Cf. al respecto G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten,* 1953, pp. 70ss.

claro que en semejantes concepciones, aún no purificadas del todo por el yahvismo, acechaba un peligro a la obra de las asociaciones proféticas; pero ese peligro fue superado al colocar de forma implacable al servicio exigido por Yahvé incluso los poderes milagrosos.

En lo que se refiere al saber superior, el carácter peculiar de la profecía yahvista aparece ya en la forma sencilla y comprensible en que hacen los profetas sus comunicados[64]. Y aquí hay que tener en cuenta *su intensa relación con las preocupaciones del pueblo,* que impone un constante control, por medio de la opinión pública y una fuerte responsabilidad, a los oráculos divinos del profeta[65]. Al igual que los videntes, también los

[64] Cf. además lo que hemos dicho en la p. 274, *supra.*

[65] Naturalmente, este juicio sólo es válido referido al movimiento profético en su totalidad. En lo referente a los inicios del *nebiísmo* parece más correcto admitir diferentes posibilidades. En efecto, para los primeros períodos no contamos con testimonios directos sobre oráculos que con tal ocasión se impartieran, al menos en ciertos grupos de *n^ebī'īm* y en muchos círculos populares se debió dar una gran importancia a los estados de excitación psíquica considerándolos como manifestación del poder divino. Y también es perfectamente lógico pensar que con la aparición del éxtasis de masas las exageraciones fueran más inevitables que más tarde, cuando poco a poco se le fue sometiendo a una disciplina. Debe advertirse, por otra parte, que en un movimiento de este tipo tuvieron que abundar los más diversos talantes y también, lógicamente, los fenómenos más dispares, desde la barbarie desenfrenada hasta el control espiritual incluso de las emociones más fuertes. Tan falso sería excluir lo segundo para dejar en realce sólo lo primero —que es el defecto de la mayoría de las exégesis recientes— como afirmar la existencia exclusiva de una forma *superior* de posesión extática, tal como hacen H. Junker, *loc. cit.* y Ed. König, *Theologie des AT*[8], pp. 55ss. Cuando nos inclinamos a no compartir la opinión de que en un principio la profecía extática tuviera como finalidad exclusiva el delirio religioso, nos mueven a ello dos cosas: la comparación con otros casos análogos sacados de la historia de las religiones y lo que podemos observar en los primeros *n^ebī'īm* que ocupan puestos de importancia. Tanto las sibilas y los báquidas griegos como el éxtasis cultual de Biblos, del que nos habla Wen-Amon, si tienen una importancia especial para los espectadores es porque imparten oráculos. En Israel, en cambio, no sólo en el siglo IX *la palabra de Yahvé se halla en la boca del profeta hombre de Dios* (1 Re 17, 24), al que se visita en la luna nueva o el sábado (2 Re 4, 24), sino que ya en la época de David el *nābī'* comienza a gozar de fama por los oráculos divinos que transmite, como demuestran los casos de Natán y Ajías. Difícilmente puede considerarse correcto ver en estos jefes espirituales un tipo de "hombre de Dios" totalmente diferente del *nābī'*, cuando de lo único que se trata es de una importancia espiritual mayor o menor. (Recuérdese cómo Elías se confunde con los *n^ebī'īm* como uno más de ellos —1 Re 19, 14— y que también en 2 Re 2 aparece en estrecha relación con ellos). Si no, habría que establecer también una neta separación entre los profetas clásicos mayores y otros colegas suyos de menos importancia, por ejemplo, entre Jeremías y un profeta como Urías (Jr 26, 20ss), viéndonos en la necesidad de construir nuevos tipos, cosas que está claro que no resulta. En realidad, no hay ninguna dificul-

n^e^bī'īm superan de esa forma el peligro de ceder a las pequeñeces cotidianas del individuo y de su abuso egoísta; los *n^e^bī'īm* se encuentran vinculados a los intereses vitales de la nación. El *concepto del Dios nacional* les dio al mismo tiempo la capacidad de afinar y purificar su conciencia y descentrar su visión y atención proféticas en el futuro de la nación, pasando por encima de los intereses estrictamente individualistas. Junto a Natán y Ajías, Elías y Eliseo son los ejemplos más sobresalientes. 2 Re 5, 20ss muestra de forma impresionante cómo se concebía a los auténticos profetas de Yahvé.

Y aquí reside también *la diferencia más profunda entre el nebiísmo y los agoreros del tipo de Casandra.* Ciertamente cabe encontrar un paralelismo entre el *nābī'* israelita, que anuncia su *d^e^bar yhwh,* y el vidente de Apolo en el que la gente busca su χρησμός[66]. Tanto más podría hacerse con las profecías de ministros, sacerdotales o no, de los dioses Abad y Dagan, de hacia 1700, encontradas entre los textos de la ciudad del norte de Mesopotamia, Mari y dirigirlas al rey de esta misma ciudad, que de forma enérgica, y en ocasiones hasta bajo la amenaza de quitarle el reino que se le ha confiado, le plantean determinadas exigencias y se parecen en su forma externa a ciertas sentencias proféticas del Antiguo Testamento[67]. Pero ya en los mismos *n^e^bī'īm* israelitas, sin necesidad de esperar a los grandes profetas, aparece clara una diferencia, y es *su referencia a una voluntad divina que afecta a todo un pueblo* y crea una historia internamente coherente.

Esta influencia de la voluntad divina manifestada en la historia del pueblo sobre el oráculo profético es evidente incluso en la época en que aún no tenemos testimonios directos sobre palabras de Dios a través de los profetas; así lo demuestra el hecho de que el entusiasmo profético esté

tad seria en considerar como hombres de Dios proféticos a los muchos *n^e^bī'īm* anónimos, aun cuando sus juicios adoptaran con frecuencia el ropaje de aforismos combinados con los himnos a Yahvé juez y redentor. De todos modos, y aun cuando no se pueda extender esta opinión hasta el *nebiísmo* inicial, no podrá negarse su verdad en cuanto referida a la totalidad del fenómeno y a la forma de actuar del *nebiísmo* en su conjunto. A la vista de esta complejidad del movimiento *nebiísta,* G. Quell lo llama "imagen incoherente" (*Wahre und falsche Propheten,* 1952, p. 139).

[66] Cf. E. Fascher, *op. cit.,* p. 150.

[67] En torno a estos testimonios interesantes de un profetismo cultual consciente en Mari, cf. A. Lods, *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique,* en *Studies in Old Testament Prophecy,* ed. H. H. Rowley, 1950, pp. 103ss, y también W. von Soden, *Verkündung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari,* en *Die Welt des Orients, I,* 1950, pp. 397ss. Además hay que mencionar a M. Noth, *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament,* 1949, que ofrece un análisis detenido de la importancia de los descubrimientos para enjuiciar la profecía veterotestamentaria.

íntimamente ligado en toda su forma de aparecer a la alabanza del Dios que es señor de la historia (cf. más arriba, p. 284) y que esa vinculación, con el correr del tiempo, fuera reafirmándose y extendiéndose cada vez más. Los nuevos estudios sobre los Salmos han señalado con acierto la función originaria, como cantos cultuales, de muchos de ellos[68] y llamado la atención sobre la traslación del estilo profético al canto religioso[69]. Los prontos intentos de incorporar a los *n^e^bī'īm* en el culto regular, para actuar junto al sacerdote con intercesiones y oráculos, y su aparición como cantores del templo en la comunidad posexílica presuponen un permanente cultivo del canto religioso en sus asociaciones. Por otra parte, *la comunicación del oráculo,* importante desde un principio, se hace *en forma poética* y muestra un estrecho parentesco con el himno; al igual que, para época más antigua, los oráculos de Balaán (Nm 23s) y las "últimas palabras" de David (2 Sm 23, 1ss), dan testimonio de lo dicho para tiempos posteriores, muchas *profecías de salvación de los libros proféticos,* que o bien se deben directamente a los *n^e^bī'īm* o provienen, en parte, de predicaciones proféticas más antiguas. *La aparición de los profetas clásicos en el santuario como mensajeros autorizados de Dios,* traduciendo sus palabras en forma poética, sigue, sin duda alguna, la costumbre de sus predecesores; si no, Amasías no podría hablar de Amós, que anuncia las palabras de Dios en Betel, como de un *nābī'* perteneciente a una sociedad profética. Y *la narrativa del Elohísta* es un testimonio más de la preponderancia que en las sociedades proféticas tuvo la acción por medio de la palabra, ora como mensaje del Dios nacional, era como fedataria de sus hechos. Salido sin duda de círculos proféticos, no sólo corrobora una vez más, por su riqueza de cantos, el cultivo del canto nacional-religioso por parte de los *n^e^bī'īm,* sino que además demuestra que en estos círculos también se utilizó como importante medio propagandístico *el relato de las hazañas de Yahvé en el pasado.* La idea antigua, de que los libros históricos del antiguo Israel fueron compuestos por el gusto de escribir y estaban destinados a lectores asiduos, puede considerarse ya superada si se tiene en cuenta que son producto de una importante finalidad práctica: la de que el narrador ambulante extendiera determinadas ideas. La tesis corriente de la existencia de verdaderas escuelas de narradores no haría más que confirmar lo dicho; y el análisis de los diferentes estratos por los que ha pasado la composición de la narrativa que hoy nos aparece como uni-

[68] En este sentido es especialmente enérgico S. Mowinckel en sus *Psalmenstudien,* III, IV y VI. Los estudios del Exateuco, según el método de la historia de las formas, de v. Rad, Weiser, Noth y otros han arrojado nueva luz sobre las relaciones de los salmos con el culto de las fiestas de la alianza: cf. A. Weiser, *Die Psalmen übersetzt und erklärt,* 1950, pp. 10ss.

[69] Sal 2, 7-9; 20, 7-9; 21, 8-13; 32, 8s; 40, 4; 49, 4; 50; 75, 3-6; 82, 2-7; 85, 9ss; 95, 7ss; 110, etc.

taria da pie para suponer que en los círculos proféticos el cultivo de la historia sagrada se remonta a época en verdad temprana.

De todo lo dicho resulta evidente que el antiguo movimiento profético estuvo profundamente marcado por el carácter histórico peculiar de la religión yahvista y que, a pesar de las semejanzas externas con otros fenómenos paralelos de pueblos no israelitas, era radicalmente diferente de ellos. La *intensa interinfluencia de profecía e historia* impuso al movimiento extático una marcada orientación de servicio a la nación.

¿Puede afirmarse que quedaba ya abierta *la perspectiva del final de la historia nacional* en un tiempo de salvación definitiva? También en este caso resulta difícil dar una respuesta segura por la escasez de testimonios directos; es por eso comprensible que, siempre que al profetismo antiguo se lo considera como producto de un misticismo exaltado sin motivación moral, se le niegue una esperanza de salvación histórica. Procediendo de forma más objetiva se encontrarán en él al menos las mismas razones que en los videntes [70] para el anuncio de una salvación futura. Y los testimonios de que disponemos inclinan sin duda hacia este segundo supuesto. Tanto las "últimas palabras" de David (2 Sm 23, 1-7) como la promesa de Natán (2 Sm 7, 8-16) [71] hacen pensar en una antigua esperanza por parte de los profetas. Y para época posterior, los llamados himnos reales del Salterio (sobre todo Sal 2; 45; 110), que adornan al rey con los trazos propios del príncipe de la paz escatológico y tienen un carácter totalmente profético, demuestran que en el nebiísmo había promotores y mensajeros del futuro reino mesiánico. ¿Y quiénes sino los grupos proféticos, llamando a la lucha por Yahvé y ensalzando la grandeza del Dios nacional, inflamarían y extenderían la esperanza de salvación de que da fe Amós (5, 18)?

Por otra parte, el análisis de *fenómenos parecidos de la historia de las religiones* enseña que precisamente los movimientos masivos extáticos son un terreno abonado para esperanzas exaltadas [72]. Las energías que en ellos se desatan hacen esperar en una nueva y más profunda comunión con la divinidad, en una más intensa revelación de los portentos divinos. Con frecuencia la mística, suspirando por la más estrecha unión con la divinidad, sigue los pasos de los movimientos extáticos y en ellos revela sus ansias más profundas: así ha sucedido en los movimientos dionisíacos de Grecia, como en las Cruzadas o en los movimientos de flagelantes de Alemania. Y el dervichismo islámico adquiere su mayor empuje en conexión con la esperanza del *mahdi* o, en general, en una instauración más perfecta del reino de Alá. Precisamente quien hace hincapié en las analogías del *nebiísmo* israelita con sus paralelos de otras religiones debería tener en cuenta estos hechos. Que en una religión tan fuertemente voluntarista como la israelita el ansia de una nueva revelación divina tuviera que adoptar otras formas, es cosa natural. No podía ser su ropaje el de la mística; tenía que configurarse como esperanza religioso-nacionalista. Una nueva unión de Dios con su pueblo siguiendo la analogía de la revelación sinaítica y de la conquista de la Tierra o, en otras palabras, acompañada de una renovación de la situación interior y de un robustecimiento de esta nación de Dios hacia fuera por medio de triunfos militares: tal era la forma que, para encajar en la mentalidad religiosa de Israel, había de adoptar una esperanza con deseos de prender en la gente, ampliada en ocasiones y adornada con coloridos brillantes por influencia de la primitiva idea del paraíso [73]. Del suelo de la crisis presente surgió, como meta última de la salvación, una nueva forma de existencia terrena, un mundo conforme al modelo magnífico del edén divino; y en el ardor del entusiasmo que animaba a las sociedades proféticas aparecieron los pregoneros vocacionados de esa meta que no tardaron en trasladar sus propios sentimientos a las masas. El resurgir nacional de la época del joven Saúl y luego de David fue posible y se hizo realidad gracias a las energías de esa esperanza [74].

La íntima relación entre la esperanza de salvación y el meollo más auténtico del movimiento profético aparece desde un nuevo aspecto si analizamos la segunda característica de los poseedores del espíritu que, junto con el saber superior, sirve de fundamento a su autoridad: *su poder tau-*

[70] Cf. *supra*, p. 273.

[71] Ni siquiera habría que advertir que el que este párrafo haya sido reelaborado en el estilo de una época posterior nada dice en contra de su historicidad.

[72] En ello ha insistido con energía E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, pp. 15s.

[73] Abundaremos sobre el tema más adelante, cap. XI: La consumación de la alianza.

[74] No habrá dificultad en admitir con esto que, aparte de los defensores de una esperanza futura entusiasta y de una búsqueda de Dios por encima del tiempo y del espacio, el *nebiísmo* encerraba también otras corrientes que se conformaban con unos objetivos políticos efectivamente realizables y que consideraban como plasmación del verdadero ideal religioso la implantación de un culto a Yahvé limpio de toda influencia cananea. Precisamente estas corrientes serán las que predominen cuando logre estabilizarse la situación política con una monarquía fuerte, mientras que el anuncio de la esperanza escatológica se irá reduciendo cada vez más a un rescoldo que sólo volverá a arder por los soplidos y de nuevas y duras luchas. En cuanto portadora de los ideales nacionales y religiosos, la monarquía hizo, además, que el entusiasmo hallara una nueva forma de existencia en la veneración al rey como cumplidor de todas las esperanzas del pueblo. A pesar de todo, hay que reconocer que una de las obras más importantes del *nebiísmo* consistió en orientar con fuerza todo el sentido religioso hacia una nueva e inédita forma futura de relación con Dios, tal como podrá advertirse con la aparición de la profecía clásica.

matúrgico. Se ha advertido acertadamente[75] que los efectos del espíritu se mueven sobre todo y en primera línea en la esfera del milagro. En cuanto el *nābī'* poseído por el espíritu entra en esta esfera, participa de poderes superiores, que ahora parten de él y lo capacitan para prestar auxilios milagrosos. Así se convertía en *mediador para acceder a un mundo normalmente cerrado, el de la vida divina;* en él se veía palpablemente el significado de las visitas de Dios a su pueblo y no se descansaba en el relato de sus portentos. Naturalmente, también en esto había el grave peligro de colgarse del profeta como de un hechicero y de otorgarle un cierto culto como el que ha sido popular, hasta nuestros días, en Oriente. Principalmente los relatos sobre Eliseo dejan entrever algo de eso. Pero, en un recuento total, tienen mayor peso las historias que presentan al hombre de Dios *ayudando a su pueblo* y no como hacedor de maravillas y alardeando de poder; esas historias señalan la invocación a Yahvé como condición de su capacidad taumatúrgica: 1 Re 17, 20; 2 Re 4, 33. Así tras las maravillas que opera el *nābī'* se descubre la mano de su Dios (1 Re 17, 16 ss. 24; 2 Re 2, 13 ss; 7, 1; 4, 1 ss), que juzga y ayuda aun cuando no se trata de la lucha por Yahvé y por su culto exclusivo (1 Re 18, 39; 20, 28; 2 Re 5, 8 ss; 6, 15 ss, etc.). De esa forma los contenidos esenciales del tiempo de salvación que se espera se convierten en los profetas en realidad presente; son ya *prenda y preparación del nuevo eón* en el que Dios mora en medio de su pueblo y pone a disposición de éste, sin limitaciones todo su poder milagroso (Zac 12, 8). La masa del pueblo era campo especialmente apropiado para que estos hombres hicieran germinar en él la esperanza de la irrupción de la salvación definitiva.

A esto hay que añadir que *toda la forma de vida externa* del nābī' predicaba por sí misma el final de la realidad presente y la aparición del grande y nuevo futuro que esperaban. Y es que, a pesar del escándalo, muchas veces producido por la ruidosa e impetuosa aparición de estos hombres, que se apartaban de lo ordinario y vivían exclusivamente para la religión, dejaron una profunda impresión en las grandes masas: saliéndose del ámbito vital en el que hasta entonces se habían movido y testimoniando mediante sus vestimentas y su vida en colonias cerradas su oposición a mundanizarse y a cultivar cómodamente sus propios intereses, trataban de poner una vez más con un increíble realismo ante los ojos de un pueblo adormecido y muelle el pensamiento que "la vida no es el bien supremo", que hay algo que supera al progreso terreno, al disfrute y el aumento de los bienes de este mundo. Los profundos efectos que *semejante protesta*

[75] Cf. Gunkel, *Die Wirkungen des Geistes,* 1899, pp. 9s, 15ss, 31. Cf., al respecto, J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum,* "Nachr. der Akademie der Wiss. in Gött. I. Phil. Hist. Kl." 3 (1958), pp. 237ss.

contra la sobreestima de los bienes materiales puede tener sobre la vida religiosa de un pueblo, lo sabemos nosotros no sólo por el monacato medieval y otros movimientos ascéticos parecidos, sino también por fenómenos como el de Juan Bautista, que, con su retorno a la forma de vida del antiguo profetismo, conseguiría dar a sus palabras una gran plasticidad y énfasis. Ciertamente, en determinadas circunstancias el cambio de vida externo puede no ser más que "un intento de escapar del mundo" (Duhm), en vez de elevarse sobre él interiormente; pero sería desconocer la fuerza de este lenguaje simbólico, en un movimiento por otra parte tan activo espiritualmente, quedarnos únicamente en sus rasgos más externos.

Porque esa separación exterior de la forma de vida de sus contemporáneos lleva consigo una *intensa y activa influencia en el ambiente.*

Según los relatos del ciclo de Eliseo, parece que los círculos proféticos llevaron a cabo una especie de actividad pastoral con los miembros del pueblo. Al igual que al *guru* hindú o al *cheik* árabe, al profeta se le busca en cualquier apuro y se le pide consejo; él es el gran intercesor que puede intervenir de forma decisiva incluso en las circunstancias de la vida individual. Pero mejor aparece su influencia en la vida de la nación en su totalidad. Se ha advertido con razón que, frente al comportamiento más pasivo de los hombres de Dios de viejo cuño, los cuales, exceptuando las asambleas y fiestas regulares, sólo actuaban por peticiones especiales, los jefes religiosos se caracterizan ahora por el rasgo antes inaudito de un comportamiento agresivo. Encontramos constantemente representantes del *nebiismo* que de forma enérgica intervienen en el curso de los acontecimientos y, sin tener en cuenta sus peligros personales, anuncian los derechos de su Dios ante cualquier poder que a ellos se oponga, sin exceptuar al mismo rey. Basta recordar los nombres de Natán, Ajías, Elías o Miqueas ben-Yimlá. No cabe discutir la profunda influencia de este ir por delante, que daba arrestos al pueblo en lo más íntimo de su alma y lo animaba a los enfrentamientos de crudeza y pasión inauditas en que tuvo que debatirse toda la existencia nacional. Pero sólo cuando se lo inserta en el cuadro total del movimiento es cuando se logra descubrir cuál es propiamente la fuerza que sustenta todas esas manifestaciones externas de su vida y determina el sentido último a cada una de sus acciones concretas. Esta fuerza no es otra que el empeño por implantar la soberanía absoluta de Dios. Resulta, pues, evidente que *el enorme dinamismo del éxtasis de grupo* en Israel servía, en último término, al reino del Dios revelado en la historia, aun cuando muchos de sus fenómenos concomitantes estuvieron teñidos de una religiosidad de corte cultual, naturalista o sensual.

2. *Importancia teológica del nebiísmo*

a) Ahora es ya posible señalar el puesto del nebiísmo en la historia religiosa de Israel y determinar mejor su verdadera importancia teológica dentro de la revelación veterotestamentaria. El nebiísmo se presenta, por un lado, como *una potente reacción de la fe yahvista contra todo el proceso de cananeización del espíritu israelita;* dicho de otro modo: es *un nuevo hito de la revelación de Yahvé en Israel, grande* como no se conocía desde los tiempos de Moisés. La nota nueva que caracteriza al movimiento, la conmoción religiosa en grupo, da a su actuación una intensidad y envergadura desconocidas por los hombres de Dios aislados. Toda la nación se siente apelada, con un apremio imposible de desatender, por las exigencias categóricas de su Dios, llamada a una entrega consciente y decidida a los objetivos de su Dios y enfrentada con la seriedad radical de esta opción. Las primeras crisis de su vida pública, desde la división del reino davídico hasta la caída de la dinastía de los Omridas, encuentran su interpretación religiosa en la palabra y los hechos de los profetas, y en su fuerza, que remueve hasta lo más profundo, halla apoyo *el intento de aunar a la masa del pueblo en una nueva unidad religiosa.* Si se tiene en cuenta el grave peligro que la absorción de secciones enteras del pueblo cananeo y la amplia amalgama con la religión y la cultura cananeas suponían para la persistencia de la unidad nacional israelita y de su genio original hasta el punto de temerse por su próxima disolución en la civilización general de todo el Oriente Próximo, aparecerá con mayor claridad la magnitud de este empeño gigantesco por un renacer de la nación sobre bases religiosas.

b) Y este empeño no se dirige únicamente contra los peligros de fuera, de una religión naturalista y de la cultura que la acompaña, sino también contra la falsificación del carácter originario del yahvismo a cargo de instituciones nacionales y religiosas gestadas en su propio seno. Porque la época del profetismo coincide con el período en que o bien aparecen por primera vez o bien muestran ya totalmente sus propias peculiaridades nuevas formaciones sociales de tipo político y religioso. Entre las primeras está *la monarquía y la configuración, más o menos relacionada con la misma, del Estado*: la división en distritos, la burocracia, la ciudad en contraposición a las provincias, los pactos internacionales políticos y comerciales. Ahora bien, mientras más fuerza iban adquiriendo en su desarrollo las nuevas formas políticas y mayor autonomía iban exigiendo dentro de la estructura total de la nación conforme a la cultura política del Asia Menor [76], más dudosa se hacía su subordinación a las normas

[76] Cf. la bella exposición que de la vida política en Israel hace Galling, *Die israelitische Staatsverfassung,* 1929.

religioso-morales de la religión yahvista. Revoluciones, conjuras, guerras civiles, el aprovechamiento desconsiderado de las fuerzas populares para fines dinásticos y para una política de poder sin escrúpulos, el abuso de poder por parte del rey y de sus funcionarios en perjuicio de los ciudadanos, la explotación comercial de la miseria campesina por parte de las ciudades ricas, la atención exclusiva al beneficio material en las relaciones con los Estados vecinos, fenómenos todos ellos iniciados ya en la época del profetismo antiguo, son, todos, síntomas de un *progresivo abandono por parte de las instituciones políticas de su responsabilidad frente al Dios nacional* y a la norma de su voluntad. En el movimiento profético, que choca fuertemente con todas esas manifestaciones de una política de poder consciente, la religión de Yahvé impone su carácter de soberanía y exclusivismo frente a las instituciones sociales que se van formando; y lo hace en parte posponiendo los intereses egoístas y subordinando la lucha por la libertad al servicio de Yahvé (cf. la lucha contra Amalec, 1 Sm 15; contra Aram, 1 Re 20, 35ss), y en parte oponiéndose abiertamente a la autocracia monárquica e incluso quebrando, en caso de necesidad, el instrumento de su poder (Elías y Ajab, Eliseo y Jorán).

Pero al mismo tiempo esa lucha contra la monarquía representa, consciente o inconscientemente, *el rechazo de una concepción religiosa diametralmente opuesta al profetismo,* que pretende encerrar a la religión yahvista en los estrechos límites de una oficialidad religioso-cultual, desposeyéndola así de su influjo en *toda* la vida nacional o, lo que era lo mismo, haciéndola ineficaz. También en torno al rey de Israel se va configurando cada vez más, a partir de Salomón, *el aura de la teocracia propia del Oriente Próximo* [77]; las ideas manaístas primitivas del jefe tribal dotado de poderes especiales [78] se unen a la pretensión de los grandes reyes de llevar el atributo de hijos de Dios e intentan introducir cambios esenciales en la idea monárquica israelita. La secularización que así amenaza a la religión yahvista encuentra en la radical subordinación de toda la vida a la soberanía de Yahvé, tal como la predicen los profetas, un adversario inevitable, dispuesto a hacer que se tambalee la existencia nacional en su conjunto antes que a vincular el reino de Dios esperado a las pretensiones de un "reino divino".

Y así se forma también un frente de lucha contra un estamento social que ahora llega al poder por primera vez: *el sacerdocio.* Junto con el rey, el sacerdote tiene intereses en la estabilidad y continuidad de unas formas de vida comunitaria firmes, y así la mayoría de las veces el sacerdocio y la monarquía se entenderán estupendamente a la hora de someter y disci-

[77] Véase *infra,* cap. IX, II, pp. 398ss.
[78] Cf. Pedersen, *Israel,* pp. 182ss y *passim.*

plinar las incontrolables y caprichosas fuerzas de la vida nacional y de establecer una organización permanente. Al igual que en otros pueblos, también en Israel subió el sacerdocio al poder a la par que la monarquía. Y, por otra parte, la pretensión religiosa del rey de tener una autoridad ilimitada como hijo de Dios y de centrar la vida de la nación en torno a su propio servicio, podía conciliarse mejor con la práctica religiosa sacerdotal que con la profética, con tal de que observara una subordinación meramente nominal al Dios representado por el sacerdote y prestara una asistencia suficiente al culto[79]. Este connubio con los poderes políticos y la dependencia consiguiente incluso en el terreno puramente religioso convirtieron al sacerdocio, cada vez en mayor medida, en el antípoda del movimiento profético. Esta oposición principal no irrumpió, sin embargo, en toda su dureza ya desde un primer momento; hubo al comienzo campos en común y apertura suficiente para influencias mutuas. No en vano el profetismo hundía sus raíces en el culto. Pero *por su actitud radical con respecto a la soberanía de Dios, el profetismo* no tuvo más remedio que convertirse, sobre todo en los grandes santuarios oficiales, en un obstáculo para las tendencias sacerdotales. Pues el profetismo, con su osada crítica contra el orden establecido y su enfrentamiento a los intentos del poder estatal por dominar las instituciones religiosas del pueblo de Dios, proclamaba la absoluta independencia del Dios de Israel de toda tutela estatal y de todo manejo político. Todo el movimiento profético, con sus principios de subordinación de las cuestiones políticas y nacionales a la voluntad soberana del Dios del pueblo, tenía que aparecer como una pública protesta contra el sometimiento de la religión a los poderes políticos y recordaba al sacerdocio su vocación principal de guardián de la ley y de la alianza de Yahvé. La actuación del sumo sacerdote de Jerusalén, Yehoyadá, durante la revolución de Jehú provocada por los profetas (2 Re 11) demuestra que a veces la lucha profética influyó en los sacerdotes.

Y frente a las prácticas religiosas sacerdotales de un culto a las cosas sagradas y de una gracia sacramental transmitida materialmente, la intervención del profetismo significó también *la preponderancia del individuo dominado por Dios frente a todo método de unión técnico e impersonal dentro de la vida religiosa.* Si es verdad que el antiguo profetismo colaboró con naturalidad en el culto, tanto en el sacrificio como en el servicio al altar, no lo es menos que siempre y con mayor decisión consideró todo eso como medio para la confesión, por parte de la persona entregada a Dios con toda su vida (cf. Elías en el Carmelo), de que Yahvé es el único Señor.

[79] Para más abundancia al respecto, of. cap. IX, I, 2, pp. 366ss.

Este elemento personal de la relación con Dios está implícito también *de modo esencial en la insistencia en el carácter carismático de las virtudes proféticas* frente a los que sirven a la religión como funcionarios[80]. En este caso el individuo se ve vinculado al tesoro tradicional de la comunidad por su simple pertenencia al estado sacerdotal y experimenta la relación con Dios más bien como sujeción a un conjunto material de reglas, órdenes e instituciones, o sea, como algo esencialmente objetivo, sin comprometerse a tomar opciones personales; en cambio, esto último es precisamente lo fundamental cuando se trata de la experiencia individual del poder del *rūaḥ.* Pero además, la conciencia de funcionario, cada vez más desarrollada, encierra el peligro creciente de un debilitamiento del sentido de la distancia entre Dios y el hombre con la convicción de tener derecho a controlar a la divinidad, mientras que en el profeta, como la posesión del espíritu y sus efectos ahora están y luego desaparecen, la sensación fundamental es necesariamente *la de una constante dependencia de un poder divino* al que es imposible controlar.

El movimiento profético aparece, pues, como un firme baluarte frente al absolutismo sacerdotal que amenazaba con la nacionalización, cosificación y monopolización del culto a Yahvé. Así se convertiría en el más eficaz instrumento al servicio de Dios para hacer valer siempre lo verdaderamente constitutivo de su revelación, no obstante las circunstancias nuevas de un pueblo ya establecido que ha alcanzado políticamente su mayoría de edad y a pesar de las embestidas de la compleja gama de fuerzas que forman la trama de la vida nacional.

3. *La degeneración*

La recién esbozada importancia funcional del *nebiismo* en el proceso por el que la religión de Yahvé consiguió plena conciencia de su propia individualidad en medio de una cultura nacional fuerte y en auge, puede confirmarse de forma negativa si se analizan las razones de la degeneración y el desmoronamiento de este importante movimiento. Porque se verá que esas razones consisten esencialmente en *un proceso de asimilación del profetismo a formas sociales* con las que hubiera tenido que entrar en conflicto (Sobre la degeneración del nebiismo cf. G. v. Rad, *Die falschen Propheten,* ZAW [1933], pp. 109ss, y G. Quell, *Wahre und falsche Propheten,* 1952).

La firmeza y peculiaridad del movimiento profético se apoyaba en gran

[80] No negamos por ello el progresivo abandono del elemento carismático. Lo trataremos más adelante.

parte en su carácter carismático: en la experiencia inmediata del poder divino y de sus pertrechos conseguía energía para atacar cualquier sutil humanización de la relación con Dios que pretendiera convertirla en una institución oficialmente normalizada y regulada, ligada a la tradición y al pasado, a usos y costumbres, a cargos y puestos de autoridad. Pero esa energía religiosa y espontánea se vio cercenada en cuanto el movimiento pasó a ser *una clase profesional nueva,* un *gremio* de profetas, tal como estaba caracterizado el *nebiísmo* ya en época de Elías. Naturalmente que también de esta forma puede predominar aún el poder de lo extraordinario y forzar a hombres de las más diversas procedencias a romper con el pasado y entregarse a un nuevo modo de vida. Pero por lo general se irá acabando el carácter más bien fluido del movimiento, hecho de alternancias entre choques y simpatías con amplios círculos populares, e irá dando paso a una afluencia más regular de nuevos miembros. Tras ello se ocultaba el peligro de que lo extraordinario se convirtiera en cosa normal: la opción fogosa por una novedad de vida antes desconocida, capaz de desafiar todo lo establecido, cedió el puesto a la inocua elección de una nueva profesión; el carisma se convirtió en rutina, la fuerza interior en espíritu gremial y técnica de oráculos. El impulso y la tensión hacia objetivos amplios y elevados quedaron paralizados y pasaron al primer plano los intereses egoístas del gremio y del individuo.

Ese proceso por el que el dinamismo lleno de espíritu se convierte en el cuasi-comercio solícito de un oficio y aparato espirituales ha sido estudiado repetidas veces y con amplitud; pero no se ha advertido lo bastante hasta qué punto el cambio que nos ocupa está imperado por *influencias de estamentos religiosos opuestos al nebiísmo en su estructura y en su talante espiritual.* Y, sin embargo, en la imitación del carácter y los métodos de estos enemigos naturales del profetismo reside la verdadera tragedia del progresivo estancamiento e ineficacia de todo el movimiento. Dicho teológicamente: el carácter de soberanía y exclusividad de la religión de Yahvé es abandonado cada vez más por estos sus mensajeros en aras a conseguir *la afirmación independiente del gremio religioso* que se asocia a los guardianes oficiales de la religión nacional. Con respecto al sacerdocio, esta deserción hacia el campo de los guardianes oficiales de lo sagrado aparece en la *disposición a formar una profecía sobre el templo,* que se incorpora al culto regular y convierte la proclamación profética de la voluntad divina en oficio de un funcionario del culto que, en el momento indicado de la liturgia, dice lo que le está prescrito por un calendario. No cabe duda que esta actividad tiene algo que ver, directamente, con la práctica antigua de los himnos de alabanza a Yahvé en las celebraciones cultuales. Y también es verdad que la suavización de la voz profética, al convertirse en una exhortación sacerdotal con ropaje de

profecía [81], no tenía que suponer necesariamente una traición a la auténtica inspiración libre, de la que era efecto secundario. Por otra parte, nunca los profetas clásicos protestaron contra esta actividad del *nābī'*. El verdadero peligro sólo aparece con la consiguiente *formación de una conciencia funcionarial y de poder,* que cree poder disponer de la revelación divina y ser señora de su palabra. El que fuera desapareciendo la conciencia de la objetividad trascendente del mensaje divino, cuyo anuncio sólo podía hacerlo quien para ello hubiera sido designado por el gobierno soberano de Dios, es la causa principal de que el *nebiísmo* renunciara más y más a su magna tarea, porque ya no es palpable la diferencia entre la palabra de Dios y lo que es mero pensamiento humano. Contra este blanco precisamente dirigirá su enérgica *protesta la profecía clásica*: la línea divisoria entre su profecía y la de los profetas del templo la coloca Isaías en el orgullo que ellos manifiestan por su virtuosismo en la técnica del oráculo, poniendo en la picota al mismo tiempo su osadía de creer poder hacer presagios correctos incluso con los sentidos obnubilados por el vino (28, 7.9) [82]. También Jeremías se revuelve contra esta impertinente familiaridad con el mensaje divino, en el célebre ajuste de cuentas con los *n^ebī'īm* de su tiempo, del cap. 23 de su libro. Quien tiene que ver con la poderosa palabra de Dios (v. 28), sólo puede cumplir su tarea con temblor y miedo y en continua autocrítica (15, 19), en una obediencia constante (v. 28) y renunciando siempre a su propia voluntad (vv. 21s., 32). Quienes quieren domeñar de forma segura y cómoda la palabra de Yahvé (v. 18) se cierran voluntariamente a la verdadera naturaleza de este Dios vv. 23s) y se buscan su juicio. Desde esta falsa actitud se comprende fácilmente que la palabra de Yahvé fuera explotada para los fines propios del egoísmo humano (14, 17 y 6, 13), no dudando incluso en mezclarla con mentiras y oscurecerla con confusos sueños (cf. 5, 31; 23, 26ss.32), desapareciendo así todo criterio válido para distinguirla de los caprichos del poder nacional (14, 13 ss; 23, 14-17, y de forma parecida en Ez 13, 3-6s, 16) [83]. Con la misma seriedad que Jeremías y tal vez en dependencia de él, el Deuteronomio somete a los profetas a la autoridad de la palabra que les ha sido confiada (Dt 18, 20) y llega a amenazarlos

[81] Cf. las citas de Salmos de la p. 293, n. 69.

[82] Los que al interpretar el pasaje consideran que, al referirse a su actividad profesional, los *n^ebī'īm* se salen de la verdadera cuestión (Duhm, Guthe), no llega a captar las diferencias más profundas entre Isaías y sus adversarios.

[83] Por tanto, Jeremías no niega que los *n^ebī'īm* pudieran anunciar verdadera palabra de Dios (como acentúa Johnson, *op. cit.,* p. 42) lo que sí afirma es que abusan de este don. Sobre la diferencia entre la profecía verdadera y la falsa, cf. v. Rad, *Die falschen Propheten,* ZAW, 1933, pp. 109ss; K. Harms, *Die falschen Propheten,* 1947, G. Quell, *Wahre und falsche Propheten, Versuch einer Interpretation,* 1952.

con la muerte si añaden algo de su propia cosecha. Y cuando Dt 13 considera la relación de exclusividad de Yahvé con Israel como la norma absolutamente indiscutible del mensaje profético, que no podría tambalearse ni siquiera por los milagros proféticos (13, 3), su postura coincide en definitiva con la de Jeremías que afirma la voluntad histórica de salvación de Yahvé como la instancia absoluta, de la que ningún profeta puede emanciparse en busca de una autoridad independiente apoyada en una conciencia de gremio y de poder proféticos. Ningún sueño milagroso puede dispensar de la seria obediencia al imperativo moral de Dios (13, 5s) [84].

Por otra parte, lo que antes había sido base exclusiva de legitimación, el estar dotado del carisma, se abandona en favor de un *estrecho consorcio con la monarquía* y de una adaptación a sus métodos y necesidades. Al igual que los de los templos, tampoco los "profetas cortesanos" se oponen en teoría a lo que es la tarea original del profetismo. Evidentemente la profecía tuvo ya desde el principio una amplia proyección sobre los asuntos públicos. Esto exigía al *nābī'* estar dispuesto a ejercer una función de control sobre la autoridad civil cuando lo exigieran las circunstancias y a servirle de guía en sus empresas ayudándole a discernir correctamente la voluntad de Dios. Las diferentes actitudes de Eliseo, ora como asistente del rey, ora como su adversario perseguido, ponen de manifiesto la gama de posibilidades que tenían ante sí los profetas de corte. Por eso se ha dicho con razón que no hay por qué considerar necesariamente como falsos a los 400 profetas de Ajab [85]. Pero no puede negarse que, al convertirse en una instancia política de alta consideración y regularmente consultada, el *nebiísmo* se vio *fuertemente influenciado por la voluntad de poder nacional encarnada por la monarquía* y que la afirmación de su propia realidad debió de hacerse tanto más difícil cuanto más dependieran materialmente de las arcas reales las sociedades proféticas, ya numerosas, y más resueltamente se encaminaran los gobernantes hacia el despotismo oriental. Del profeta se esperaba la palabra prodigiosa que creara el *šālōm* del pueblo y del Estado sin que la acción política se viera estrictamente determinada por las exigencias morales de Yahvé (Jr 23, 17). Existía así el grave peligro de que se pretendiera presentar como guerras santas y justificarlas como tales las guerras emprendidas exclusivamente al servicio de intereses dinásticos, llegando a exaltar, so capa de celo santo por la gloria del Dios de Israel, una política imperialista sin escrúpulos que iba contra los intereses y el bienestar interno de la nación. Es muy

[84] De forma semejante, Fascher, *op. cit*, pp. 136ss; cf. también v. Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, 1929, pp. 52ss. E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, 1953, pp. 155ss (BZAW, 73).

[85] Cf. E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, p. 20, n. 1.

probable que Ajab, cuya política interior fue objeto de las más duras críticas por parte de Elías, fuera encontrando, además de los 400, nuevos profetas que le apoyaran en sus empresas guerreras (Cf. 1 Re 20, 13.22.28) y que solamente se atrevieran a echarle en cara el defectuoso aprovechamiento de su victoria (1 Re 20, 35ss). Aún más claro aparece el abandono de la orientación primigenia del *nebiísmo* en los llamados *salmos reales*, que cantan la entronización del príncipe como la llegada del príncipe de la paz enviado por Dios [86]. Lo más probable es que tales cantos se deban a profetas de corte. La divinización del soberano terreno, en ellos tan clara, es un síntoma de la postura de muchos círculos proféticos frente a la monarquía y a sus pretensiones de legitimación religiosa. La tensión escatológica, con la mirada siempre avanzada hacia la salvación prometida por Dios, degenera así en la idea de una salvación en la institución ya presente del reinado divino. *También en este caso la religión institucional relega a un segundo plano la concentración propiamente profética en el Dios futuro.* Además, el cargar las tintas sobre el quehacer militar del soberano contribuyó a exagerar un aspecto del servicio a Yahvé que, en un falso aislamiento, daba pie a la perversión nacionalista de la religión de Yahvé.

Por otro lado, esta asimilación del profetismo a los gremios profesionales religiosos hizo que se pusiera mayor acento que antes en *lo llamativo* de las apariencias del *nebiísmo*. Una vez que el *nābī'* había accedido a someter su mensaje al control sacerdotal y a los deseos reales y a insertarse así en el comercio religioso tradicional, era lógico que diera importancia exagerada a lo único que le quedaba para distinguirse de otros funcionarios de la religión: *la forma* de comunicar el oráculo. De siempre el éxtasis, en sus formas más o menos intensas, había convencido al israelita medio del carácter especial de la predicación profética: el hombre sencillo se representaba la figura del *nābī'* nimbada de una especial santidad, los círculos de personas críticas o religiosamente indiferentes le daban, en cambio, fama de loco. Ahora, como las palabras proféticas tenían poco de originales frente al resto de la palabra de Dios con vistas a demostrar su singularidad, cobraban mayor importancia las rarezas que acompañaban su anuncio, y así vemos que *en los círculos de n^ebī'īm* se mantienen y cultivan con celo *las formas más extrañas de arrebato extático*. Precisamente en ellas creían descubrir, tanto ellos como las multitudes, los efectos del *rūaḥ*. No es raro que los enemigos de los grandes profetas intenten distinguirse por un comportamiento lo más llamativo posible, que no siempre resiste a la sospecha de un artificio rebuscado (cf. 1 Re 22, 10-12; Jr 28,10s; 29, 26).

[86] Cf. cap. XI: La consumación de la alianza, pp. 431ss.

Tampoco los grandes profetas, es verdad, se negaron a acompañar a veces su predicación con formas semejantes, y muchas de sus mayores visiones estuvieron relacionadas con el arrebato extático. Pero, en conjunto, su actitud es de una gran reserva en este terreno y están muy lejos de utilizarlo como instrumento de trabajo, como lo hicieran los *nᵉbīʾīm*[87]. Para ellos la autenticidad del profeta no se demostraba por experiencias psíquicas maravillosas; por encima de estos epifenómenos de la vivencia profética veían la autentificación de su poder espiritual e intelectual en sus testimonios. El depender de formas extraordinarias demuestra que no existe ya una verdadera conciencia carismática; de ahí que se trate de buscarle un sucedáneo externo.

Mientras que en los tiempos preexílicos la policía del templo se contentó con mantener a raya a los cultivadores obstinados del éxtasis (Jr 20, 1 ss; 29, 26), la época posterior no pudo ya soportar esta *forma* de predicación independiente de la ley e intentó buscarle un sucedáneo de otro tipo: la inspiración poética y musical, a la que designan como efecto del *rūaḥ*. Como signos principales de la dignidad profética aparecen ante todo las intervenciones improvisadas de los profetas del templo en la liturgia (cf. Sal 49, 4; 1 Cr 15, 22-27[88]; 25, 1-3; 2 Cr 20, 14[89]). Con ello queda consumada la total integración de los profetas entre los funcionarios del templo.

La importancia exagerada que el nebiísmo atribuye a la forma exterior del éxtasis profético no es más que un síntoma de la parálisis de su dinamismo vital tras haberse instalado en el profesionalismo. El agotamiento de su fuerza evolutiva y de la tensión hacia el futuro que lo animara en un principio tienen su viva expresión en la incapacidad manifiesta de este movimiento para reactualizar su postura frente a las nuevas exigencias de los tiempos. Frente a los nuevos problemas sociales y al imperialismo nacionalista en la política mundial, el nebiísmo no supo qué decir. Por una parte, la dependencia de quienes hasta el momento le habían dado de comer se convirtió en una gran dificultad a la hora de tomar posiciones independientes con respecto a las miserias sociales (Miq 3, 5); por otra, habiendo colaborado ampliamente en la secularización de la religión, difícilmente podía ya distinguir entre lo que era fidelidad a Yahvé y lo que no pasaba de ser interés nacional —al contrario de sus mejores representantes, como Elías—, e intentó luchar

[87] J. Hempel señala acertadamente su lucha contra la tecnificación del éxtasis como lucha para mantener puros, en cuanto revelación, los fenómenos de éxtasis (*Altes Testament und Geschichte*, 1930, p. 58).

[88] Cf. al respecto S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III, pp. 17s.

[89] Se trata aquí de un cantor levítico del templo. Parece que los profetas cutuales de después del exilio pasaron a engrosar las filas de los cantores levíticos.

contra el imperialismo de las naciones con sus mismas armas: cada vez con mayor pasión pasó a ocupar el centro de la esperanza un imperio israelita universal, como meta de la andadura divina y realización del reino de Dios; la nación pasó a ser el valor absoluto: una idea que estaba más cerca del pensamiento pagano que de la fe yahvista. Jamás se entendió la cuestión que planteaba la victoria de Asiria sobre Israel; como el gobierno de Dios se había identificado con la persistencia de los estamentos profesionales religiosos dentro de la nación, el nebiísmo no llegó a una crítica, sino a una justificación metafísica de lo existente, incapacitándose para entrever las perspectivas universales de la soberanía de Dios. Para que fuera posible un juicio imparcial sobre el presente y, consiguientemente, una nueva interpretación de la meta salvadora de Dios en la forma de una esperanza de salvación purificada, la llamada de Dios tenía que reclutar a sus mensajeros de forma muy distinta, fuera de su pueblo, para dotarlos de una mirada limpia de todo vínculo natural, la única capaz de comprender toda la miseria del pueblo y, al mismo tiempo, toda la majestad del Dios nacional.

VI. La profecía clásica

Es discutible si a la fase más reciente del movimiento profético, cuando éste llega a su culmen, puede considerársela como una unidad en sí, bien delimitada hacia adelante y hacia atrás, y si se la puede entender a partir de unas leyes vitales propias y peculiares. De hecho, el nebiísmo no desaparece de pronto, sino que su historia prosigue hasta la época posexílica. En sus relaciones con la profecía clásica no se constituye en un frente adversario cerrado, sino que mantiene múltiples lazos amistosos con ella, llegando incluso a formar ambos un frente común cuando se trata de luchar por la exclusividad del culto a Yahvé contra una política religiosa sincretista por parte del soberano. Por otra parte, en muchos de los representantes de la profecía clásica no puede ignorarse una estrecha relación con el antiguo movimiento profético, aunque fácilmente pueda ser pasada por alto su importancia a causa de la fuerte lucha, muy agria a veces, mantenida entre ambos grupos.

1. *Relaciones con el nebiísmo*

A pesar de la decidida negativa de Amós[90] no puede discutirse que muchos profetas permitieron que se les designara con el *título profesional*

[90] Am 7, 14. Cf. al respecto H. H. Rowley, *Was Amos a Nabi?*, en *Festschrift Otto Eissfeldt*, 1947, pp. 191-195, y más abajo, nota 92.

de nābī' [91] *y que tal vez incluso fueran miembros de sociedades proféticas* [92]. Con frecuencia incluso su *apariencia externa* recuerda directamente la figura del *nābī'*, como el rudo saco [93] y las raras acciones simbólicas con las que intentaban atraerse la atención del pueblo [94]. El responder con oráculos a determinadas preguntas, en ocasiones a gente de pueblos extranjeros, así como la predicción de determinados acontecimientos y también la legitimación por medio de milagros hacen pensar en los videntes de viejo cuño o en los adivinos proféticos [95].

Pero, aparte de las apariencias externas, cabe aludir aquí *al modo de recibir la revelación.* La intensa sensación de violencia en el momento de la vocación, que puede llegar hasta una total desaparición de la vida volitiva normal [96], y también su forma de predicación toda, que con el "así dice Yahvé" convierte al profeta en mero altavoz de un ser supe-

[91] Is 8, 3; Os 9, 7.

[92] En los casos de Ageo y Zacarías siempre se ha admitido su pertenencia a los profetas del templo; en el de Oseas, Sellin se inclina a afirmarlo (*Das Zwölfprophetenbuch,* ²1929, p. 7). Sobre Sofonías, cf. W. Caspari, *Die israelitischen Propheten,* 1914, p. 76; G. Gerlemann, *Zephanja textkritisch und literarisch untersucht,* 1942; sobre Habacuc, cf. P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc,* 1944; sobre Nahún, cf. A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum,* 1947; sobre Joel, cf. A. S. Kapelrud, *Joel Studies,* 1948. Y aún llevan la cosa más lejos algunas exégesis recientes, para las que incluso los grandes profetas clásicos debieron pertenecer a sociedades proféticas cultuales: sobre todo, S. Mowinckel, *Acta Orientalia,* XIII, p. 267, y J. B. L., 53 (1934), p. 210 en relación con Jeremías e Isaías, así como A. Haldar, *op. cit.,* pp. 112ss. Pero esta tesis parece enormemente influenciada por los casos análogos de ambiente no israelita y no logra responder a las objeciones que le oponen los datos veterotestamentarios. El pretender eliminar por ello una frase como la de Amós (7, 14), pasando la orción atributiva a tiempo pasado y traduciendo "Yo no fui profeta ni hijo de profeta" (H. H. Rowley, nota 90), es cosa que ofrece sus dudas. En tal caso, sería totalmente imprescindible un *hāyītī,* tal como suele aparecer en ejemplos semejantes; cf. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechichte,* ²1954, p. 31. A esta misma dirección apunta C. Ratsschow, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah,* BZAK, 70 (1941).

Sobre la cuestión del profetismo cultual cf., además, A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos,* 1956, pp. 11ss y 68ss, que considera a Amós como miembro del personal del culto, y H. J. Stoebe, *Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf,* "Wort und Dienst N. F.", 1957, pp. 160-181, el cual, tras un análisis extraordinariamente meticuloso de las razones en pro y en contra, llega a la conclusión contraria, y señala el peligro de dar una excesiva importancia a las influencias del mundo circundante sobre Israel.

[93] Is 20, 2.

[94] Is 20, 2ss; Am 5, 1ss; Jr 19, 10; 27, 2; Ez 4; 5, etc.

[95] Por ejemplo, Is 37, 1ss; Jr 37, 7ss; 42, 1ss; Is 14, 28-32; 18; Jr 27, 2ss y Is 7, 7s.11; 37, 30ss; Jr 15ss; Ez 24, 15ss. 25ss.

[96] Am 7, 15; Os 1, 2; Is 8, 2; Jr 1, 7; 6, 2; 15, 17; 20, 7.9; Ez 1, 28; 3, 14, etc.

rior, es bien conocida en el mundo del *nebiísmo.* Igualmente hay coincidencia en los fenómenos psíquicos de la vivencia religiosa: en éxtasis, visiones y audiciones el profeta experimenta la influencia poderosa de la esfera divina, en la que él ha quedado metido con la llamada de que ha sido objeto [97].

Y *en el mismo mensaje* que han sido enviados a predicar muestra con claridad sus relaciones con el *nebiísmo*: la defensa apasionada de la exclusividad del culto a Yahvé, íntimamente unida a un severo rechazo de toda influencia extranjera, se encuentra, aquí como allí, testimoniando el poder de este Dios celoso que exige para lo suyo una entrega total y una decisión consciente. Podemos observar igualmente la protesta contra unas instituciones sociales, cada vez más enraizadas, que reclaman el monopolio religioso y abusan de la fe en Dios convirtiéndola en una explicación metafísica de la dimensión temporal de la vida nacional. Frente a la monarquía y al sacerdocio reaparecen aquí nuevamente aquellas mismas tendencias que tan arraigadas estuvieron en el nebiísmo primitivo, aunque más tarde fueran languideciendo lentamente, especialmente su capacidad de lucha por mantener la primacía de los valores religiosos [98].

2. *Características de la profecía clásica*

A pesar de ese amplio parentesco, que podría inclinarnos a ver la singularidad de la profecía clásica únicamente en la grandeza individual de sus representantes, cabe reconocer *ciertos rasgos comunes mayores* por los que el movimiento profético incipiente contrasta, como una unidad compacta e independiente, aunque de carácter fundamentalmente parecido, con el *nebiísmo* y justifica un tratamiento aparte que dé cuenta de su naturaleza y estructura propias. Ya en la misma estima de los extra-

[97] Am 7, 1ss; 8, 1; Is 6, 1ss; 5, 9; 22, 14; 40, 3,6; Jr 1, 2ss; 4, 19ss; 23, 9; 24, 1ss; Ez 1; 3, 15; 4, 8; 6, 2; 8, 1ss; 21, 29; Zac 1-6, etc. Los fenómenos parapsíquicos de la experiencia profética son estudiados con mayor detalle por G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets,* 1948. El excluir totalmente el aspecto extático en el caso de los profetas clásicos —tal como suelen intentar aún hoy algunos investigadores (cf. K. Cramer, *Amos,* 1930, pp. pp. 19ss; A. Jepsen, *Nabi,* 1924, pp. 215ss; J. P. Seierstad, *Die Berufungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia,* 1946, pp. 156ss)— no se ajusta a la realidad ni demuestra nada en favor de la elevación del mensaje profético. Y, al contrario, una insistencia excesiva en las vivencias impulsivas psíquicas impide ver con claridad las diferencias que ciertamente existen entre los profetas y los *nᵉbī'īm* (H. Gunkesl y H. Schmidt, *Die grossen Propheten,* en "Schriften des AT" II, 2, 1915; T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Acient Israel,* 1923).

[98] Estas afinidades han sido expuestas de la forma más sugestiva por Gunkel, *Die Propheten,* 1917, y *Schriften des AT,* II.2, pp. XIss.

ños fenómenos psíquicos la profecía clásica presenta una imagen diferente, porque, en general, no se puede desconocer un fuerte descenso, con respecto al período inicial, en la valoración del elemento extático y visionario: como norma, esos fenómenos suelen encontrarse en la narración de la vocación, mientras que en la vida posterior aparecen raras veces. Sólo el profeta Ezequiel es una excepción en esto, pero debido sin duda a una especial predisposición anímica por efecto de una grave enfermedad[99]. El éxtasis colectivo es un fenómeno que no aparece ya en absoluto en los profetas clásicos. De hecho ya en los mismos grandes líderes del nebiísmo, Elías y Eliseo, que mantuvieron estrecho contacto con las comunidades de profetas, no parece que estos medios de histeria colectiva tuvieran una influencia particular. Es más bien la visión la que constituye para los profetas posteriores el fundamento de su conciencia de "llamados" y la que les permite considerarse por encima de la masa de los servidores de Yahvé y oponerse al grupo de los *n^e^bī'īm.*

De acuerdo con la poca importancia que tiene ya el aspecto extático está el hecho de que, a medida que pasa el tiempo, los profetas lleguen a reconocer por principio, y a decir, que el estado de exaltación del sentimiento sólo tiene una importancia relativa. Y así, ya Isaías, en su célebre invectiva contra los sacerdotes y los profetas (28, 7ss) demuestra estar claramente convencido de que todas las visiones pueden muy bien ser mentira cuando ha desaparecido el sentido serio de la verdad moral: niega rotundamente toda capacidad para percibir una auténtica revelación de Dios a esos profetas que por su intemperancia han perdido hasta los últimos elementos de juicio[100]. Todavía con más claridad hace hincapié Jeremías en lo deleznable de todos los sueños e historias de quienes han perdido el sentido de la verdad y la justicia[101]. Y Ezequiel lo emula cuando reprocha a los profetas de palabras sonoras que disimulan la profunda miseria del pueblo, por decir oráculos falsos y visiones engañosas[102].

Pero no sólo pasan a segundo plano como medios de trabajo esos estados psíquicos extraordinarios; también las demostraciones individuales de poseer un saber superior y un poder sobrenatural desempeñan un

[99] Por eso no es lícito acudir a su caso, totalmente peculiar, para sacar conclusiones sobre el carácter total del profetismo clásico y hacer un uso excesivo de la vivencia extática para explicarlo. De entre las numerosas opiniones sobre esta cuestión hay que resaltar el tratamiento profundo que de ella hace A. Guillaume, *Prophétie et Divination,* 1941, donde también se realiza un análisis de la estructura fundamental de la fe de los profetas aduciendo numerosos datos sacados de la historia de las religiones.

[100] Cf. también Is 29, 9s y 30, 10.

[101] Cf. 23, 9ss.

[102] Ez 13.

papel secundario, aunque aún se recurra a ellas en casos determinados. *El verdadero instrumento de la eficacia profética* es la palabra pronunciada y, no menos, la escrita. La palabra salida de la boca en forma de amenaza, exhortación, advertencia, queja o acusación y también su publicación escrita en forma de hoja volante, oráculo breve, informe y, poco a poco, como colección mayor de palabras aisladas acompañará a la acción como medio a su servicio. De acuerdo con la importancia decisiva de este nuevo instrumento de trabajo los profetas presentan ahora sobresalientes cualidades de oradores y muchas veces también de literatos: sólo así se conseguía dar a la palabra toda esa eficacia que la caracteriza por encima de cualquier otro medio en su actividad pública.

Esta importancia extraordinaria de la palabra pronunciada no significa sino que la acción profética se ciñe de forma decisiva *al terreno de la discusión espiritual y personal* y en él se queda, no sintiéndose el profeta sostenido por el apoyo de ninguna organización y no prestando fuerza a su discurso ningún poder político. Crearse audiencia en semejantes condiciones requiere un poder espiritual y una convicción interior que eleven al individuo por encima de la masa y le den una independencia total. Por eso entre los profetas nos encontramos con hombres que, aunque externamente puedan pertenecer —valga el caso— a asociaciones proféticas, están libres de lazos a una clase o estamento y son capaces de pasar por la vida como grandes solitarios, aun cuando toda su existencia esté llena de la más cruda tragedia, como Oseas y Jeremías. *Los trazos firmes de su individualidad,* que los convierten a nuestros ojos en las personalidades más preclaras del antiguo Israel, imprime a toda su predicación el sello de la autenticidad y de la originalidad irrepetible. Incluso cuando emplean esquemas y concepciones tradicionales, todo queda fundido en el fuego de la experiencia personal de Dios y sale con un nuevo cuño. Y cuando se nos concede la dicha de adentrarnos en la batalla moral que libran por conseguir la purificación más radical de su propio yo nos aparece la razón última de su fuerza y peculiaridad personales. El sometimiento a las exigencias existenciales de Dios es lo que los libera de toda atadura humana.

El hecho de elegir un medio de lucha encaminado exclusivamente a la discusión espiritual así como las condiciones personales de los sujetos dan al movimiento profético posterior un carácter propio que nos permite suponer que también en el contenido se diferencia esencialmente de los objetivos anteriores del *nebiísmo.* Todo este cambio en el planteamiento del conflicto resultaría de hecho incomprensible si se hubiera tratado solamente, como hasta entonces, de hacer valer de manera enérgica su influencia o de recurrir incluso a la violencia en determinadas circunstancias para decidir asuntos políticos concretos, o si hubiera sido sólo cuestión de acciones extraordinarias de socorro o de castigo

o de oráculos para resolver problemas particulares; en una palabra, si se tratara de seguir conduciendo al pueblo como por impulsos, atacando caso por caso. No cabe duda que el antiguo sistema, cuando de esta manera trataba de mover a una nueva toma de postura o de atacar una concepción falsa, podía tener de fondo un sistema de normas reconocidas por todos, una imagen ideal del pueblo de Dios universalmente aceptada que en cada momento podía servir de punto de referencia. Todo el comportamiento de la "profecía de la palabra" señala, sin embargo, que la situación ha cambiado radicalmente: lo que estorba ya a la soberanía de Yahvé no es esta o aquella falta o imperfección, sino *toda una forma equivocada de concebir la relación con Dios* que cierra el camino para ver la debilidad del presente y condena al fracaso los intentos que siguen existiendo para eliminar abusos aislados. De lo que se trata ahora es de *una nueva comprensión general de la voluntad de Yahvé,* es decir, del conocimiento de una realidad que abarca y sostiene toda la vida, una realidad que se ha perdido de vista y ha quedado oculta tras las obras de la propia espiritualidad, a pesar de toda una piedad consciente de sí misma y celosa. Para revolucionar toda la concepción religiosa heredada de los antepasados y acusarla de un error tremendo que oculta la verdadera realidad de Dios se exigía un espíritu de lucha dispuesto a las últimas decisiones y al enfrentamiento total. Y ese espíritu sólo en la palabra encuentra el medio totalmente adecuado para impedir cualquier falseamiento de sus objetivos, mezclándolos con cuestiones de disputa y poder intramundanas, y llevar adelante ese empeño crucial con una claridad sin cuentos.

Y, sin embargo, a pesar de todas las notas distintivas que hemos señalado, aún no hemos tocado el punto en que el nuevo movimiento profético alcanza su verdadero significado específico. En definitiva, lo que hemos enumerado no tendría más que un carácter fotmal y el enfrentamiento con la piedad popular se quedaría en la esfera de una nueva fundamentación teórica del pensamiento y el juicio religiosos, sin llegar a impulsar una vida religiosa auténticamente creadora, si el juicio profético no estuviera sustentado y definido más que por la comparación del presente corrompido con la antigua imagen ideal de la teocracia que podía consultarse recurriendo a la tradición. Lo que hace a la predicación profética incomparable, original, hasta el punto de ser irrepetible, y poderosa en capacidad creadora es precisamente que *procede de la experiencia de una realidad nueva;* una experiencia que, por su seriedad sobrecogedora y arrebatadora potencia obliga a hablar, no dando pie a la disputa teórica, sino sólo al testimonio de una certeza inmediata.

La irrupción inminente de una realidad divina insospechada para sus contemporáneos es lo que, expresada de la forma más general, constituye la verdadera novedad del fenómeno del profetismo clásico, lo que lo separa de forma fundamental del *nebiismo,* a pesar de los múltiples y estrechos vínculos existentes entre ambos, y lo que tienen de común todos sus componentes por muchas y grandes que sean las diferencias individuales. Y ese trazo común salta a la vista del modo más patente en cuanto no se falsee el profetismo en su punto más importante y no se quiera buscar su significación en no sé qué ideas nuevas, como sucede, hay que decirlo, en la mayoría de las descripciones que se hacen de esta línea principal de la historia de la religión veterotestamentaria. Sólo entonces podría llegarse a captar certeramente la peculiaridad estructural del profetismo israelita una tarea que, a pesar de los muchos trabajos previos llevados a cabo, aún no ha sido abordada en serio y de cuyo cumplimiento depende la reelaboración correcta de todos los juicios equivocados que abundan en este terreno.

3. *Estructura religiosa de la profecía clásica*

a) Nueva experiencia de la realidad divina.

1. La vida del profeta, y también su pensamiento, se desarrolla bajo la impresión de una nueva realidad que se cierne amenazante sobre su propia existencia y sobre la de la nación: hacer esa afirmación supone evidenciar las líneas predominantes de la idea profética de Dios y del mundo.

Ese poder lo han experimentado los profetas en su vida, con temblor, como un vuelco radical de todo lo anterior, y de ello son testimonio expreso sus relatos de conversión. No hay ninguno de ellos que no deba su nuevo conocimiento de Dios a haber visto rota la vida que hasta entonces había llevado, hechos añicos los planes y pensamientos que hasta entonces habían regulado su relación con el mundo, descubriendo en su lugar la irrupción de un potente imperativo divino que le convertía en obligación algo antes no considerado ni como posibilidad[103]. Y los mismos efectos revolucionarios que en la propia vida los observaban también en la vida del pueblo por obra de esa terrible realidad divina, que con peso tan irresistible chocaba contra una realidad de configuración absolutamente diferente y la dejaba fuera de órbita: las amenazas y predicciones sobre el final del Estado y del pueblo, que aparecían en principio como declaraciones de aflicción apodícticas para las que no se daba razón alguna, partían todas de la misma convicción imperiosa de

[103] Esta importancia fundamental de la experiencia de la vocación es acentuada con énfasis por S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten,* 1941.

que el presente se hallaba amenazado en su raíz por la irrupción de un poder contrario a él. Esto quiere decir que la realidad divina que habían visto sólo podían captarla y exponerla los profetas como una realidad que irrumpe con violencia y tiende a trastrocar absolutamente todo lo existente, que, imponiéndose con fuerza, conmueve los cimientos del mundo y de la humanidad. Para ellos todas las descripciones con pretensiones de encerrar a Dios en un aquí y ahora de pintar su soberanía sobre el mundo como un estado tranquilizador y estático, tendrían que resultar de por fuerza insuficientes. De lo que se trataba para los profetas no era del orden eterno de Dios presente en la vida del hombre y de los pueblos, sino del choque de la realidad divina con este mundo empírico y, consiguientemente, del zarandeo de este mundo por obra de un poder totalmente independiente de él y con absoluta autoridad sobre el mismo. Del Dios que tenían que hablar no era del que es y penetra todas las cosas con su energía, sino del que vendrá y llamará a todas las cosas a dar una respuesta ante él. En una palabra: para ellos la relación de Dios con el mundo no era estática, sino preponderantemente dinámica.

Ni que decir tiene que, si se consideran las palabras proféticas desde este punto de vista, cobran un colorido especial, cuyo olvido lleva necesariamente a falsas interpretaciones. De ellas formaría parte la extrañeza, frecuentemente expresada, de que los profetas no piensan en dar consejos concretos para rehacer la vida del pueblo y del estado, en mejorar las instituciones y organizar la vida social. Quien considere que eso es un defecto del mensaje profético, puede con toda lógica declarar a sus predicadores simples ilusos y fantasiosos. Pero esto significaría un desconocimiento absoluto de la estructura propia del pensamiento profético. Partiendo de ésta, aparecerá con claridad cómo las expresiones proféticas guardan una íntima interrelación, a veces inobservable a primera vista, mas que con frecuencia fundamenta de modo sorprendente su aparente oposición.

2. Pero intentemos definir con mayor precisión los contornos de esa nueva realidad divina que tan amenazante resulta para el presente. Lo primero que resalta en ella con un relieve extraordinario es un elemento irracional: su *incomprensible heterogeneidad,* dispuesta a aniquilar a todo aquel que se atreva a entrometerse en sus dominios sin haber sido llamado. Vuelve a aparecer aquí con una fuerza sobrecogedora la terribilidad numinosa que veíamos indefectiblemente unida a la experiencia de Dios de la época mosaica y que en el círculo más amplio de las religiones primitivas es considerada como un ingrediente básico de la experiencia de lo divino. En la época de que hablamos la religión oficial de Israel, al haber evolucionado hasta un nivel de civilización superior, había experimentado la racionalización que es típica de muchas otras religiones populares. Debido a un énfasis y un cultivo conscientes de sus relaciones

positivas con la cultura profana, la realidad numinosa del Dios que ella veneraba fue quedando cada vez más oculta y privada de eficacia. No otra cosa significa todo ese proceso de secularización de la religión israelita de entonces, del que ya hemos hablado varias veces. Esta tendencia a hacer inocua y menos terrible la absoluta seriedad de la realidad que había dado su propio sello al yahvismo encuentra su refutación en el Dios que los profetas predican, quedando así en evidencia como una total perversión de la naturaleza divina. Todos los intereses vitales del pueblo de Yahvé que se estaban acostumbrando a considerar sagrados, garantizados por el mismo Dios, el Estado y la monarquía, el progreso social y las victorias militares, el respeto que rodeaba a los sacerdotes y la magnificencia del culto del templo, la predicción profética del futuro y los milagros impresionantes sucumbieron y perdieron todo su valor ante la presencia del Dios de Israel que hace añicos todas las pretensiones[104]. Y los medios con los que hasta ahora se había hecho presente a la divinidad y tomado familiaridad con ella —las imágenes y símbolos sagrados, el sacrificio expiatorio, los días de expiación y penitencia, la invocación de nombres divinos tan consoladores como roca de Israel, salvador, fortaleza, pastor, etc.— aparecen en este momento como una simple y monumental incomprensión de la verdadera naturaleza de Dios, cuyo mejor destino es la destrucción. Dios se revela ahora como totalmente distinto a cualquier explicación o idea que el hombre pueda dar de él. Y los mensajeros de este Dios maldicen el culto, hacen frívolos juegos de palabras con los nombres de los lugares sagrados[105] y convierten en su contrario los nombres divinos que prometían salvación[106]. No hay baluarte alguno que pueda parar este torbellino del poder destructor de Dios, nadie podría desviarlo para su propio provecho, todas las instituciones sagradas son incapaces de hacerlo inocuo y convertirlo en una fuerza positiva de auxilio, su naturaleza no resiste los límites de ningún nombre ni se vincula a la invocación del hombre piadoso[107]. Porque ante este poder que hace que todo se tambalee no hay actividad humana que sirva para algo. Al mismo hombre justo no le queda sino reconocer que nada puede ofrecer y que sólo le cabe postrarse humillado ante este designio de perdición[108].

[104] Cf. el pasaje clásico de Is 3, 1ss.

[105] Am 5, 5; Os 4, 15; 5, 8; 10, 5; Is 29, 1ss.

[106] Is 1, 24; 8, 14; 31, 4 (el verso no puede interpretarse por el siguiente, sino que es una amenaza); Os 5, 12-14.

[107] Por esto se explica la total renuncia de los profetas a encerrar la naturaleza de Yahvé en un nombre determinado; ella es demasiado rica y polifacética como para caber en una palabra. Sólo Yahvé es el verdadero nombre de Dios. Cf. Baudisssin, *Kyrios,* III, 200ss.

[108] A esta actitud pasiva frente a Dios se ha referido especialmente Hertz-

3. Pero la revelación divina que anuncian los profetas no se queda en ese positivismo teístico irracional. Lleva apareado, en forma indisoluble, un elemento racional. Porque ni siquiera cuando lanzan las imágenes más atrevidas sobre el poder destructor y salvaje de Yahvé[109] tienen alguna vez los profetas la más mínima duda de que a quien se están refiriendo no es a una fuerza natural imposible de definir mejor o a un destino impersonal, sino a un *Dios total y absolutamente personal,* cuyo nombre, "Yahvé", convierte a ese poder extraño, desconocido, en una voluntad personal claramente identificable. Los profetas renuncian a poner al Dios que se les revela un nombre en que se traduzca la novedad de esa revelación, y siguen manteniendo el nombre antiguo de Yahvé. En ello va implícita una cosa indiscutible: que en ese nombre es un tú divino quien se dirige al hombre y traba relaciones con él. No se trata simplemente de un hado ciego que juega con el hombre, sino de una persona que, aun en la repulsa y el rechazo, mantiene con él una relación real y lo toma en serio en cuanto que goza de una voluntad personal propia. Tampoco en este caso es la idea la novedad, sino la forma como ella se impone en una situación histórica nueva. El carácter personal de Dios era un dogma de la fe israelita: todas las expresiones que intentaban recordar su obra de salvación y guía a partir de Egipto, designándolo como gobernador, legislador y dios guerrero, se movían en ese marco. Ni que decir tiene que la ecuación de Yahvé con Baal había alterado grandemente la personalidad que el Dios de Israel tenía en la concepción mosaica, porque el elemento de capricho arbitrario que caracteriza a las fuerzas naturales había salpicado también a los rasgos de su persona. Por tanto, lo que aparece con renovada energía en la predicación profética es el señor personal y soberano de la fe mosaica, cuya fidelidad y constancia se habían dado a conocer en la alianza y la ley. La insistencia deliberada con que los profetas afirman la continuidad de la acción divina en la historia nacional demuestra suficientemente que en este punto ellos no pretendieron cortar los lazos entre el propio presente y su herencia histórica[110].

berg, *Prophet und Gott,* 1923, pp. 23ss.38. Más adelante veremos que con ello no queda dicho todo.

[109] Cf., por ejemplo, Os 5, 12.14; 13, 7ss.

[110] Tal es el error de algunos tratados recientes, para los que la única novedad del mensaje profético está en su contraste con lo anterior: cf., por ejemplo, Weiser, *Prophetie des Amos,* pp. 76ss y 301. A partir de ahí la relación de los profetas con la tradición se ha convertido en un problema que exige ser reelaborado. De forma extrema, la deuda de los profetas para con la tradición del antiguo Oriente ha sido defendida por Haldar y Kapelrud en las obras citadas en la nota 92. H. S. Nyberg (*Studien zum Hoseabuche,* 1935) y H. Birkeland (*Zum hebräischen Traditionswesen: Die Komposition der prophetischen Bücher des AT, 1938*) se han encargado de resaltar la importancia de los círculos de tradición profética para la forma y el contenido de la predicación profética. Mientras que esta tesis, para las que el mensaje profético está determinado en su totalidad por la tradición, sólo pueden ofrecernos la parte de verdad que contienen después de una amplia corrección, algunos estudios concretos y cuidados han llegado a conclusiones defendibles en cuanto que, reconociendo nuevos planteamientos de los profetas, afirman a la vez claramente su vinculación con la tradición de su pueblo y de su mundo: así, A. Peter, *Das Echo von Paradieserzählung und Paradiesmythem im AT unter besonder Berücksichtigung der prophetischen Endzeitschilderungen,* Tesis, Würzburgo, 1947; G. H. Davies, *The Yahwistic Tradition in the eight-century Prophets. Studies in OT Prophecy,* 1950, pp .37ss, y L. Cerny, *The Day of Yahweh and some relevant Problems,* 1948.

Precisamente esa herencia histórica podía contribuir a eliminar o, al menos, suavizar la terrible amenaza del poder divino; y de hecho lo consiguió en la fe del pueblo. Justamente porque se pensaba conocer tan bien a Dios había seguridad de contar con él, se creía que era posible consolarse: "No es *él*; no nos pasará nada malo" (Jr 5, 12; cf. 6, 14). La tensión que con esto experimentaron los profetas entre la personalidad bien conocida de Dios y su realidad incomprensiblemente amenazadora —tensión antes inédita en la religión mosaica— no se superó gracias a una armonización; sólo se logró soportarla viviendo *con igual viveza y actualidad ambos aspectos.*

4. Por una parte, esta terribilidad numinosa eliminó todo fatalismo La intervención del poder divino en el mundo empírico no acaece al modo de un hado paralizador, que hay que soportar sobre la propia vida se quiera o no, pero con el que uno puede mantenerse en desacuerdo en lo más íntimo de su persona. Aparece en el camino *de cada individuo* imposibilitando todo merodeo y obligándolo a tomar una postura. Es una *auténtica confrontación,* cuyas palabras amenazantes no pueden quedar invalidadas por ninguna instancia superior. La persona del profeta *obliga* a escuchar su acusación y a tomar una decisión frente a la misma.

Lo que ahora se deja oír con tanta fuerza en la predicación profética hunde también sus raíces en la experiencia de una realidad inmediata: el profeta, en el momento de la vocación, se sabe situado frente a Dios, tomado por su mano, interpelado por una palabra que viene directamente dirigida a él. Y al igual que con respecto a su persona rechaza la mediación de cualquier espíritu o ángel[111], en los acontecimientos del mundo ve la obra de Dios mismo, y sabe expresarlo de forma inmediata recurriendo al plasticismo y a la fuerza expresiva de un lenguaje preñado de realismo. Encontramos aquí una característica decisiva de la forma de hablar profética, sobre todo en comparación con las muchas interpola-

[111] La deliberación de esta inmediatez en los últimos períodos de la profecía es una señal clara de que se ha llegado a los epígonos.

ciones ulteriores. Ellos no moralizan, sino que sitúan ante la inmediata e impresionante presencia de Dios, y al hombre, que pretende andar sus caminos en solitario, lo hace tomar conciencia de la presencia de un segundo que lo sigue con mirada atenta y lo sitúa ante la cuestión decisiva de su vida. Cuando un Isaías habla de los ojos de la majestad divina, con la que los judíos se atreven a porfiar (3, 8), cuando pinta la amenaza de la mano extendida de Dios (9, 7ss) o describe cómo quita a Judá la venda de los ojos (22, 8) para que tenga que aprender a mirarlo a la cara, y cuando de forma semejante Jeremías ilustra la seriedad con que el Señor soberano busca y escudriña (5, 3; 6, 9), la presencia cercana de Yahvé, su inmediata intervención en los acontecimientos queda expuesta de modo tan palpable que los rasgos antropomórficos no significan ya una reducción, sino un aumento de su seriedad. Así, pues, tomado verdaderamente en serio, el carácter personal de Dios lleva a una impresionante profundización de *la realidad del juicio,* al actualizar para cada individuo el designio divino universal.

Y al revés, *esta persona divina* que tan amenazadora se acerca al hombre es vivamente experimentada *en su misterio,* en su numinosa heterogeneidad, de tal forma que el estrechamiento y los límites que puede evocar el concepto de persona quedan aquí eliminados. De nuevo tenemos que volver sobre el hecho de que los profetas no intenten en absoluto encerrar la naturaleza divina en su nombre; por su inagotable polifacetismo lo consideran hasta tal punto irreductible a una definición humana[112] que ni siquiera muestran preferencias por la denominación de "Señor" a pesar de que ésta se adecuaría en puntos importantes a su concepción de Dios. Todas sus expresiones están transidas de *la inconmensurable grandeza de su Dios* que humilla en el polvo a toda grandeza humana (Is 2, 6ss), que dirige los caminos tanto de Israel como de las naciones (Am 9, 7), que, escurriéndose de cualquier intento de aproximación humana, llena el cielo y la tierra (Jr 23, 23s), cuya intervención visible en el mundo del hombre es el fundamento único y último del comportamiento divino (Ez *passim*), que, al dejar en ridículo los planes humanos, hace justicia a la inconmensurable naturaleza de Dios (Deuteroisaías). Lo que para la fe de la época antigua era el poder terriblemente irresistible de Yahvé es ahora concebido como supremacía por encima del mundo, de acuerdo con una imagen y concepción ampliada de éste, quedando inteligiblemente justificada y palpablemente patente esa su heterogeneidad numinosa que antes constituía un simple dato. Pero no por eso se hace más pequeño el misterio de la naturaleza de Dios; sus dimensiones se agrandan, porque esta supremacía sobre el mundo no es cualidad estática del ser divino —y, en cuanto tal, objeto de contemplación y abismamiento silenciosos—, sino fuego abrasador de una voluntad apasionada, que amenaza con destruir todo lo que se le oponga y que por tanto sólo puede ser bien conocida por la vivencia de su irrupción en la propia existencia. Nos hallamos, pues, ante una reelaboración, más profunda y más rica, del fenómeno original de la religión mosaica: en el anuncio de la grandeza de Yahvé espejea una realidad divina que se impone en la conciencia del profeta como totalmente singular e incomparable con cualquier cosa terrena. En éste, como en tantos otros puntos, el mundo conceptual deuteronomista utiliza la fe profética cuando enseña a considerar el encuentro del pequeño Israel con el Dios supremo en una alianza como el gran misterio de la gracia divina, que hace que el hombre reverencie y adore a un Dios que está por encima de todo lo concebible.

[112] El uso de *qādōš* en Isaías sólo es una aparente excepción de lo que decimos, porque no se trata de una definición, sino de un modo preñado de formular la oposición entre el ser divino y el humano. Oposición que ha de llevar necesariamente al juicio. Por eso la palabra aparece preferentemente en el enfrentamiento con los adversarios.

5. Esta experiencia de la realidad divina como *algo numinoso y terrible define en términos de personalidad y con una grandeza que excluye cualquier otro rival* constituye el acontecimiento decisivo por el que se revive lo mejor de la herencia religiosa que los profetas compartían con su pueblo, haciéndolo a la vez objeto de una transformación creadora y dotándolo de una eficacia inaudita. No es que los profetas prediquen sobre Dios ideas antes desconocidas[113]. Lo propiamente nuevo y diferente

[113] Los esfuerzos de ciertos trabajos teológicos recientes por interpretar a los profetas como predicadores de una nueva idea de Dios —por ejemplo, del Dios justo, del Dios santo, del Dios amor, del Dios todopoderoso o, resumiéndlo en una fórmula célebre, del monoteísmo moral— han aportado en esta cuestión muchos puntos de vista correctos y acertados, pero no hacen justicia al profetismo precisamente en lo que constituye su aspecto fundamental. Al cargar las intas en la nueva idea de Dios, esos autores llegan, sin querer, a identificar la obra de los profetas como una obra de pensamiento o incluso llegan a afirmarlo expresamente convirtiendo así a los profetas en pensadores religiosos o, si se acentúa el carácter intuitivo de su doctrina, en genios religiosos. Por eso todos los que se empeñan en desdoblar la obra teórica de los profetas en sus componentes racionales y en mostrar los presupuestos psicológicos e intelectuales de su quehacer, desde los intentos más simples de un Wellhausen y un Stade hasta los más complicados, dentro ya de la psicología profunda, de un Hölscher o un Allwohn, confunden la realidad religiosa desde la que los profetas hablan con una idea filosófica en la que el pensador fundamenta su nueva concepción del mundo. (Naturalmente, a estos exégetas no les faltó sensibilidad para captar el misterio, la potencia creadora que rodea a los profetas; pero lo interpretan más bien como un fenómeno secundario, como la forma psicológica tal vez de mostrarse un proceso mental que, una vez pensado, puede ser visto por cualquiera en su necesidad intrínseca). Para demostrar, entonces, la novedad de la idea profética de Dios se siente la necesidad de infravalorar exageradamente

de lo de los períodos anteriores no está en las expresiones aisladas de los profetas sobre la naturaleza y las propiedades de Dios; en ellas aparece más bien su deuda con el pasado, de forma que puede decirse que los profetas nada nuevo aportaron en lo referente a una teología o una ética[114]. Es cierto que la predicación profética trajo consigo de hecho un conocimiento de Dios más profundo y puro; pero no precisamente porque sus autores creyeran tener la obligación de deshacer una imagen falsa de Dios anunciando propiedades suyas nuevas, antes desconocidas, sino, sencillamente, porque la nueva *realidad de Dios* que les había salido al paso la pusieron en relación con todos los ámbitos de la vida o, en pocas palabras, porque se tomaron totalmente en serio a Dios, un Dios —adviértase esto— cuya especial relación con Israel nunca pusieron en duda[115]. Este Dios, con su terribilidad no suavizada por ningún tipo de instancia religiosa, pone de manifiesto, desde una seriedad total y absoluta y al mismo tiempo desde una majestad escurridiza a cualquier intento de domesticación humana, los derechos sagrados de su voluntad personal. Se presenta así como único señor en el mundo de la religión de la cultura nacional y hace patente el antiteísmo de ésta, al mostrar la oposición entre sus dioses y el verdadero mundo divino. Toda la situación presente del pueblo elegido se ve zarandeada, hasta en sus últimas raíces; y sólo en ese contexto se llega a decir algo nuevo, de formulación rotunda e ideas claras, sobre la naturaleza y la voluntad del Dios que juzga[116]; sólo en su lucha por dar una explicación inteligible de los decretos divinos, logran sus mensajeros ofrecer un testimonio de la majestad divina libre de toda mezcla y confusión con elementos bastardos. En él se continúan las líneas anteriores del conocimiento de Dios y, con la vista puesta en el juicio futuro, se sacan las últimas consecuencias sobre la relación entre Dios y el pueblo. Esta referencia a la actualidad, propia de las expresiones proféticas sobre Dios, impide que se haga de ellas una abstracción en orden a construir una *teología* autónoma y aislada como algo primario, a la

la teología preprofética. Es una violencia que lo primero que hace es poner de manifiesto la íntima debilidad de todo este empeño.

[114] Sobre el último punto se ha conseguido un acuerdo cada vez mayor, mientras que el primero tiene todavía muchas veces la firmeza de un dogma. Ahora bien, también en este terreno se abre camino una nueva visión: así lo demuestra el libro profundamente crítico de Weiser *Die prophetie des Amos,* 1929 (véanse, por ejemplo, las páginas 304ss y 52 n. 1). Cf., además, el análisis cuidado de elementos viejos y nuevos en la enseñanza moral de los profetas, de N. W. Porteous, *The basis of the ethical teaching of the prophets, Studies in OT Prophecy,* 1950, pp. 92ss.

[115] Interpreta mal a Amós 9, 7, quien quiera ver ahí una puesta en duda del hecho de gracia de la salida de Egipto: así, Weiser, *op. cit.,* p. 303.

[116] Cf. cap. VII y pp. 46s; 53ss; 198ss; 205ss; 217s; 223ss; 229ss; 243s; 254.

vez que prohíbe introducir cortes en la estructura total del pensamiento profético y encorsetarlas en categorías extrañas. Sólo referidas al Dios que *ahora* irrumpe en el mundo bien definido de Israel para ajustar con él sus cuentas, adquieren su íntima verdad las interpretaciones proféticas sobre la naturaleza y la voluntad divinas; sólo a partir de esa realidad concreta pueden entenderse. En cambio, desenganchadas de ese fundamento y falsamente objetivadas, pueden llevar a interpretaciones inexactas de graves consecuencias.

Así, pues, una interpretación del pensamiento profético que quiera dar cuenta de su peculiaridad estructural tendrá que partir de esa realidad concreta y bien definida y no perderla de vista jamás.

b) Influencia de la experiencia de Dios en el pensamiento profético.

α) Nueva comprensión de la unidad de la vida.

Es necesario poner de relieve ante todo cómo en la predicación de los profetas toda la vida humana adquiere un nuevo punto de unión al que están referidos todos los diferentes fenómenos con energía concentrada. Una característica de la vida israelita de la época era el haber perdido la unidad espontánea de los tiempos primitivos. Como sucede en toda civilización desarrollada se había insistido en la autonomía de los diferentes ámbitos de la vida, sin conseguir contrarrestar esa atomización, perjudicial y funesta para el sentido de unidad nacional, a base de un principio superior capaz de organizar y dar unidad a todo. Porque ni siquiera la nación, con su cabeza representativa divinizada, el rey, era capaz de asumir todas las realidades de la vida y anclarlas en un sentimiento unitario de cierta fijeza: también ella estaba desgarrada en campos encontrados por intereses de partidos, de tribus o estamentos, cada uno de los cuales daba un sentido diferente al término nación y cifraba el bienestar de la misma en cosas distintas. En este mundo dominado por fuerzas centrífugas aparece el anuncio profético del advenimiento del Señor de Israel, obligando a las mentalidades y esperanzas dispares de sus coetáneos a mirar, todas, a ese único punto y a enfrentarse con él. Y en el momento en que la terrible realidad del Dios verdadero se abre paso por entre los ídolos religiosos, nacionales y culturales que lo ocultaban de la vista de los hombres, todos estos dioses de un día aparecen bajo una nueva luz: pierden su pretendida autonomía e importancia para volver a ser instrumentos subordinados al servicio de la voluntad personal de Dios. Dios volvía a hacer dependiente de su voluntad, de la relación con él, la existencia de la nación y del individuo. A partir de ahí toda la vida recobró un sentido unitario, aun cuando en un principio éste

fuera mucho más negativo, como juicio, que positivo, como salvación. Dios, de cuyos derechos soberanos están impregnadas todas las cosas y que obliga a un enfrentamiento personal con él, destrona a los dioses particulares de la civilización, demostrando una vez más que sólo hay una cuestión que siga teniendo verdadera importancia: la situación del hombre ante su presencia.

Lo peculiar de esta nueva unidad de vida por obra de la predicación de la realidad de Dios aparece con mayor claridad *comparándola con otras dos formas posibles de conseguir la unidad de la vida nacional.* Cabe pensar, por una parte, en la posibilidad de forzar, en una civilización ya complicada, una *simplificación violenta.* Normalmente, esta simplificación seguiría el modelo de las situaciones primitivas anteriores y conseguiría un sentimiento unitario básico creando un medio que incorporara a todos los miembros en un cuadro igual de obligaciones. De hecho en Israel los recabitas siguieron este camino —camino que, en el caso de unas tendencias fundamentales religiosas, desemboca en la formación de sectas puritanas—, y consiguieron salvar para su círculo la unidad original que el pueblo en su totalidad había perdido. El que Jeremías los reconozca (Jr 35) demuestra que los profetas comprendían las tendencias que ahí operaban y la lealtad que dirigía su intento, aun cuando no colaboraran en el movimiento en cuanto tal.

La otra posibilidad es la de una *civilización religiosa totalitarista,* tal como la que pretende imponer el Islam al ofrecer su sistema de leyes como el único lazo viable para unir a todos sus fieles. Al reconocer las formas sociales, pero al mismo tiempo someterlas totalmente a las leyes religiosas, surge una verdadera ética social religiosa, cuyo instrumento es la ley. La religión no crea formas sociales propias, sino que adopta al Estado como su forma externa, impulsando así una vida unitaria impuesta por la coacción.

El profetismo muestra conexiones con las dos posibilidades descritas: al igual que los recabitas mira la civilización con ojos escépticos y prevé su destrucción; a semejanza del Islam, no conoce más ordenamiento de la vida entera que el que se apoya en la autoridad de las exigencias divinas. Pero demuestra su carácter peculiar en no cultivar el sueño romántico de una retrotracción de la historia por la renovación de la forma de vida de los primeros padres. Al revés, en la vida presente, enriquecida, intenta captar la voluntad del Creador. Y, por otra parte, no presenta la actitud optimista, de conciliación con la civilización y afirmadora del mundo, que es propia de la ética islámica, considerando posible insertar las formas culturales en la norma de vida religiosa mediante una legislación. El profetismo piensa que el orgullo antiteísta de la civilización está tan hundido en un acto voluntario del hombre rechazando a Dios, que el dualismo subsiguiente entre Dios y el mundo no puede deshacerse más

que por un juicio radical sobre las formas de vida actuales. En ambos casos lo decisivo es el conocimiento de la presencia amenazante del Dios de Israel. Ella es, en definitiva, lo que obliga a la persona a opciones en que quede comprometida toda su realidad e impide cualquier búsqueda de antídotos externos —trátese de la simplificación o de la ordenación legal de la vida nacional— para la "desgracia de Israel". Ella da pie para una nueva y radical fundamentación de toda la vida sobre la base de la voluntad humana renovada por la misericordia divina.

β) La relación con Dios pasa al plano individual.

¿Cómo opera esta nueva visión del mundo en los problemas individuales de la vida humana? En primer lugar, aparece con luz nueva *el entendimiento del Dios de la alianza con cada uno de los miembros de la comunidad de alianza.* Como consecuencia, se suscitan toda una serie de problemas religiosos que, aunque existían ya antes, quedaban ocultos por la superficialidad de la conciencia religiosa. En este sentido y de forma general puede decirse que la evolución cultural había preparado el terreno a la predicación profética. En efecto, las fuertes sacudidas que la estructura social de la nación había recibido de las influencias de la civilización y la desaparición de las antiguas y firmes formas económicas (véase más arriba) tuvieron un efecto más profundo: habían aflojado de hecho los lazos que unían al individuo con la voluntad colectiva y, al obligarlo a elegir entre opciones contrarias, habían motivado su independencia espiritual y lo habían ayudado a tomar conciencia de la importancia de su propia opinión. Es en este contexto espiritual donde interviene la predicación profética del Dios que llama a un ajuste de cuentas al pueblo, a cada uno de sus estamentos y también a todos y cada uno de sus miembros. Esta predicación, si bien es verdad que tenía su vista puesta en el pueblo en cuanto totalidad, en razón de las circunstancias concretas tuvo que dirigirse especialmente a la capacidad de juicio y fuerza de decisión del individuo. Es comprensible, si se tiene en cuenta que la gran tentación para la impiedad la descubrían estos predicadores precisamente en la práctica religiosa de la comunidad nacional, que por la fuerza de la costumbre y la tradición y por la sugestiva influencia de su carácter masivo absorbía al individuo en su órbita. Ahora el individuo tenía que ser situado, con una crudeza antes inaudita, ante una decisión que había de separarlo de su grupo y de los demás compatriotas. *La predicación profética crea una división dentro del pueblo.* Distingue entre la pertenencia al verdadero pueblo de Dios y la ciudadanía nacional, exigiendo para aquélla unas condiciones de tipo individual.

Este efecto individualizante propio de una crítica profunda y que obliga a tomar decisiones aparece en nuestro caso con especial acento, con-

virtiéndose en una configuración nueva y permanente de la relación individual con Dios. En ello tuvo parte importante la clara definición del contenido de la decisión que se exigía al individuo, producto de la nueva experiencia de la realidad divina. Porque este Dios que había tomado posesión de la voluntad y el pensamiento enteros del profeta y que en su actuación con él se había mostrado como una voluntad personal dispuesta al juicio y a una nueva creación, por sus derechos soberanos sobre su pueblo pretende nada menos que atarse, con total exclusividad, a todos los miembros del mismo; dicho en otras palabras: su proyecto es someterlos con todos sus pensamientos y decisiones, con su voluntad personal más recóndita. Es *el carácter expresamente personal de la relación con Dios* lo que eleva a un nuevo nivel, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, la relación del individuo con Dios, convirtiéndola en realidad viva.

En un primer momento pudo parecer —es lógico— que, frente a Dios, toda actividad humana quedaba anulada por la majestad sobrecogedora de Yahvé y que lo único que cabía era la humillación temblorosa y la renuncia a todo propósito propio. Y de hecho el comentarista de los profetas se sorprenderá de constatar una y otra vez cómo lo único que cuenta es la iniciativa de Dios y qué poco vale la obra humana. Incluso se puede hablar de una *auténtica pasividad del hombre frente a Dios*[117]; la mejor respuesta que él puede dar a la llamada divina parece ser la entrega incondicional a la actividad de Dios, esperar de Dios, dejar que Dios lo lleve de la mano[118]. El profeta desconoce por completo, para los demás y para sí mismo, qué sea especular o criticar los pensamientos de Dios o cómo él realiza sus designios. Si es verdad que tiene conciencia de conocer la voluntad de Dios y de exponerla correctamente a los demás ello va siempre indisolublemente unido a la convicción de que sólo le es posible anunciar ese designio en cuanto que él mismo es una persona dominada por Dios[119]. En esta actitud ante Dios vuelve a aparecer con fuerza y pureza lo que es el espíritu fundamental de la religión mosaica. Algo que no se queda en una disponibilidad meramente pasiva, sino que va acompañado de una *actividad espiritual consciente y autónoma.* Este Dios que pulveriza todo lo humano se muestra a la vez, paradójicamente, como una fuerza de carácter absolutamente personal a quien de ningún modo le agrada un hombre sometido como un autómata, sin plena conciencia y voluntad, reducido a esclavitud. Este Dios personal invita a la

[117] Hertzberg, *Prophet und Gott,* 1923, pp. 28, 38; Hölscher, *Propheten,* p. 250.

[118] Cf. Os 4, 16; 2, 1ss; 12, 7; Is 7, 11ss; 18, 4; 28, 12; 30, 15, etc.

[119] Cf., los relatos de vocación y Am 3, 7; Is 8, 2; Jr 6, 2; 15, 16; 17, 16; 20, 9.

persona humana a que se haga sus propios juicios y tome sus propias decisiones. Se trata de una actividad muy alejada, por otra parte, de una espontaneidad espiritual que ajustara sus operaciones a normas lógicas o éticas inmanentes; se define como *decisión personal*: el hombre corresponde de forma consciente a la revelación que se le ofrece, dice sí o no a las exigencias de la realidad divina[120]. Cuando Oseas señala el amor como la conducta recta que Dios espera del hombre[121], potencia al máximo el carácter individual de la relación con Dios, reduciéndola a una entrega personal que excluye todo comercio de tipo impersonal. Cuando Isaías, en el enfrentamiento decisivo con los cultos hueros de su época,

[120] Es triste constatar que en la obra citada de Hetzberg no hay ninguna referencia a la existencia, ya en el profetismo antiguo, de este aspecto activo de la "fe" y la "esperanza". Lo olvida, al centrarse en la comparación con la espiritualidad característica de Jeremías. Aun cuando los profetas antiguos no nos ofrezcan ninguna reflexión al respecto, la realidad sí la viven. Esta "actividad en la pasividad", presente en la relación de los profetas con Dios, ha sido señalada de forma excelente por S. Mowinckel (*Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten,* 1941) y por J. P. Seierstad (*Die Offenbarungserlebnise der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia,* 1946). El primero define acertadamente el elemento violento que hay en la experiencia de la vocación como un imperativo moral dimanente de una comunión existencial entre Dios y el hombre; el segundo resalta la permanente determinación de alma del profeta, que emana de su encuentro con un Dios a la vez justo y gracioso, y que produce una constante disposición a la escucha y la obediencia. Ello hace posible que el profeta viva a cada momento nuevas experiencias del testimonio que Dios da de sí mismo. Experiencias que sitúan la voluntad divina en el ámbito de la vida personal responsable y libre y que, por la forma más personal, dicen sí a esa voluntad mediante la propia acción, los propios sufrimientos y la oración, confundiéndose con la propia voluntad del hombre. Menos convincente es el intento de A. Heschel (*Die Prophetie. Das prophetische Bewusstsein,* 1936; edición ampliada y renovada en inglés: *The Prophets,* 1962) de definir este elemento activo acudiendo a la simpatía del profeta con el "pathos" divino que se revela en el amor y la ira. Aun cuando es correcto describir la relación con Dios como un proceso de unificación, no según la naturaleza, pero sí en la voluntad y el sentir, la utilización de los términos "pathos" y simpatía, deudora de ciertos presupuestos filosóficos, se presta a restar fuerzas a la cuidadosa y clara distinción que Heschel hace entre la profecía y otros fenómenos parecidos y a abrir las puertas a una falsa interpretación en el sentido de la mística. Siguiendo a E. Jacob (*Le prophétisme israélite d'après les recherches récentes,* "Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses", 1952, 1, p. 64). responde mejor a la naturaleza de la profecía acudir al término bíblico de *da'at 'ᵉlōhīm,* que ha de ser interpretado como una relación de comunión estrechísima e interrelación personal. Cf., también A. Guillaume, *op. cit.,* p. 430, que con todo acierto resalta cómo Dios responde con el acto de revelación al sometimiento del hombre en la oración.

[121] Cf. Os 4, 1; 6, 4.6; 10, 12, y la parábola del matrimonio en los capítulos 2 y 3.

utiliza la fórmula "fe" para definir la verdadera conducta del hombre justo[122], no hace más que resumir en un término de concisión extrema toda la actividad espiritual concentrada: la fe, como percepción de la mano invisible de Dios, pasa a designar la función religiosa central. Cuando Oseas y Jeremías cargan tanto el acento sobre el conocimiento de Dios[123], según todas las interpretaciones no pretenden referirse con su *d't Yhwh* a la reflexión y al conocimiento teórico de la voluntad divina; aluden a esa actitud por la que el hombre acoge en su propia existencia a la naturaleza y voluntad divinas que le han sido reveladas, haciendo que la vida del hombre aparezca en adelante dominada y determinada por el ser de Dios. Y Amós, aun cuando no utiliza la palabra "ingratitud", intenta hacer entrar por los ojos lo que ese término contiene (2, 9-12) para designar con ello, en cuanto que describe una conducta de insensibilidad ante todo tipo de favor, el meollo mismo del pecado contra Dios. ¿Y qué otra cosa significa todo esto sino que *el conocimiento de Dios sólo puede concebirse como una auténtica acción de todo el hombre*? Se trata, en otras palabras, de una acción que está muy lejos de la pura actividad intelectual, que implica una verdadera decisión, un auténtico reconocimiento personal, que no se conforma con la asepsia del simple conocer. Esta reactivación de las energías conformadoras de la personalidad bajo la convocatoria del Dios de los profetas es, en esencia, una continuación de la relación con Dios del primitivo Israel.

En el contexto en que nos movemos es de fundamental importancia tener en cuenta que este "individualismo" profético —si es que conviene emplear término tan equívoco— va íntimamente unido a un reconocimiento sin cuento del carácter primordial del *pueblo de Dios*. La predicación profética no puso en duda en ningún momento que la acción de Dios iba dirigida a una comunidad y que, si buscaba al individuo y lo invitaba a una decisión, era en cuanto miembro de esa comunidad. Esto precisamente nos da la clave para explicarnos que, cuando el alma del profeta se ve acongojada, como en el caso de Amós, por el horror de una posible amenaza total contra la existencia misma de la nación en cuanto tal, poco o nada se diga de una conducta positiva del individuo con posibilidades de ganarse la benevolencia divina[124]. Sólo cuando, por

[122] Cf. Is 7, 9; 28, 16; 30, 15.

[123] Cf. Jr 2, 8; 4, 22; 9, 5; 22, 16; 31, 34; Os 2, 22; 4, 1. 6; 5, 4; 6, 3.6; 13, 4.

[124] Aquí reside lo que tiene de verdad la frase de Weiser, que fácilmente se presta a falsas interpretaciones (Weiser, *op. cit.*, p. 306): "En el juicio que el hombre merece a Amós, es característico no intentar en ningún momento trazar un camino que, a partir del hombre, pueda volver a empalmar con la divinidad". Lo que obliga a los profetas a guardar silencio sobre las acciones individuales no es el considerar al hombre como una pobre criatura que, ante

encima de la destrucción de lo precedente, surge en el horizonte la posibilidad de una nueva existencia nacional, aparecen también más vigorosos los imperativos divinos. Y está claro que, incluso entonces, no se trata para los profetas de un aislamiento de la persona, entendida desde Dios, con respecto a la comunidad nacional. Jamás puede la persona, de la que se ha tomado nueva conciencia, convertirse en fin en sí misma, porque su relación con Dios sólo alcanza autenticidad y realidad en el servicio inmediato al hermano. Justamente este es el tamiz por el que la decisión por o contra Dios se libera de toda ganga y cobra toda su seriedad práctica. Planteada así, la relación con Dios no admite ya ningún tipo de juego espiritual o de narcisismo quietista.

A la vez que por este proceso se logra valorar al individuo como un yo responsable que contesta con sus hechos a la llamada del tú divino se consigue también *comprender qué es la persona*. El ser personal queda aquí tan lejos de una justificación inmanente, deducida de los datos que ofrece el mundo espiritual (justificación psicológica), como de la pretensión de encontrar su dignidad en un alma indestructible que, según quiere el animismo, participa del ser divino (justificación metafísica). *La singularidad irrepetible de la persona humana sólo queda asegurada in actu Dei*, que tan imposible hace un falso aislamiento o ilusa independencia de la misma como su disolución por un análisis naturalista y destructor del concepto de alma.

γ) Crítica profética de los problemas del mundo.

Con nada que se preste atención al nuevo y peculiar cuño de la relación entre el hombre y Dios, que acabamos de esbozar, aparecen perspectivas inéditas en lo referente a la *crítica que los profetas hacen de los asuntos del mundo*.

La mayoría de las veces suele pensarse que lo específico en la forma profética de ver las cosas se halla en que su predicación arranca de un juicio moral[125], y se dice que lo peculiar de su teoría está en reconocer un orden moral universal como el objetivo propio y total de la acción divina[126], siendo ésta la base que los condujo al monoteísmo moral. No

la realidad divina, está de todas formas condenada a la simple pasividad (sería esto una construcción artificial y teórica de una cosmovisión profética atemporal, olvidando el valor actual de la predicación profética), sino su marcada inmersión dentro de la comunidad nacional, condenada ahora a la aniquilación.

[125] Oettli, *Amos und Hosea*, pp. 24 y otras.

[126] Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*[5], vol. II, p. 325s. H. Schultz *Alttestamentliche Theologie*, 1896, p. 197. Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, 1923. pp. 202ss y *Prophetische Offenbarung*, 1926, pp. 10ss.

puede negarse que hay en tales afirmaciones intuiciones correctas; pero tenemos serias dudas sobre el valor que se les da y la forma como se las utiliza para explicar las predicciones proféticas. Porque se corre el peligro constante de cargar con parcialidad el acento de la predicación profética sobre la severidad de sus exigencias morales y olvidar que éstas no conforman más que parte de una realidad total que, en toda su extensión, se orienta más bien por el nuevo rostro de la realidad divina [127].

La fuerza con que se impone en el mensaje profético este sentido puramente religioso del contacto inmediato con lo divino está atestiguada por esas *amenazas y promesas que, aun sin poseer una motivación moral,* difícilmente podrían ser tachadas de "inauténticas" por una crítica sensata [128]. En ellas queda demostrado con toda la claridad deseable que la nueva realidad de Dios, a cuya irrupción asisten los profetas, no puede reducirse a un común denominador ético.

Y lo que acabamos de decir se expresa con igual claridad en el *contenido mismo de las exigencias morales* proféticas. En vano se pretenderá encontrar en ellas una moralidad diferente de la del antiguo Israel. Se da, es verdad, una progresiva transformación de la moral individual, en el sentido de que falta el hincapié en las virtudes pasivas del pacifismo y de la resignación y simultáneamente adquiere absoluta preponderancia los valores e ideales de tipo espiritual y moral; pero ese proceso de clarificación y purificación de las antiguas ideas israelitas no significa, en absoluto, una nueva y fundamental orientación de la moralidad. Hay que decir más bien que los profetas tienen conciencia de estar defendiendo con sus reprensiones y advertencias principios morales de validez general, que no hacía falta justificar ante el pueblo. Aplicados a las circunstancias de su época, los profetas proclaman —y anuncian el juicio de Dios para los transgresores— *las viejas obligaciones de la solidaridad y la fraternidad* en el comportamiento para con los demás miembros del pueblo, tal como habían quedado sancionadas en los antiguos libros de la ley. Quienes consideran como cosa nueva el hecho de extender el mismo canon moral también a los pueblos extranjeros, olvidan con excesiva ligereza que ya las antiguas sagas e historias no limitaban exclusivamente a Israel la validez de las normas morales, sino que en ciertos preceptos fundamentales reconocían una obligatoriedad extensiva también a los de fuera. Cuando los profetas, por último, llegan a unos principios universalistas, no es tanto su particular sentido moral como la grandeza de su Dios quien los guía y empuja.

[127] Esto ha sido expuesto de forma atrayente por M. Buber, *Der Glaube der Propheten,* 1950.

[128] Cf. Am 3, 12; 5, 1-3.18ss; Os 5, 8ss; Is 3, 1ss; 7, 20ss; 10, 27ss; 32, 9ss; Jr 4, 5ss; 6, 1ss; 6, 22ss, etc.

Por tanto, la importancia del influjo profético en las ideas éticas de Israel hay que buscarla principalmente en *esa operación por la que el sentido de estar el hombre inmediatamente poseído por la presencia de Dios se traslada también al ámbito de la conducta moral.* Y lo que provoca su rebelión airada es observar que, al igual que en otros terrenos, tampoco en el de las exigencias morales se toma Israel en serio la voluntad de Yahvé. Está extendida en el pueblo la idea de poder sacar provecho de la presencia protectora de Yahvé, de poder embriagarse incluso con la comunión divina que el culto opera, sin necesidad de tener que preocuparse de los preceptos fundamentales del Dios soberano que atornillan la vida práctica. Si quisiéramos resumir en dos palabras el meollo de la crítica profética contra la situación moral del pueblo, podrían valer las siguientes: "que hay que tomar como Dios, en serio y sin condiciones, al Dios justo" [129] y no es lícito convertirlo en el coco inofensivo que sólo es capaz de intimidar a los niños. Lo que decimos aparece claro en la forma cómo nuestros hombres hablan de la majestad de la ley moral. Su argumentación no gira en torno a lo que es bueno en sí; también es relativamente raro encontrar en sus palabras el término "bueno" [130]. Lo justo y lo bueno está constituido por lo que Yahvé ordena, y precisamente porque él lo ordena es de una obligatoriedad absoluta. No sería él el soberano que pretende imponer su voluntad como un fuego abrasador en el alma del profeta, si frente a sus preceptos fuera posible imaginar una actitud diferente de la de una obediencia absoluta. Ni sería tampoco el incomparable, que reduce a polvo a todos los grandes de la tierra, si junto a su voluntad existiera alguna otra cosa por la que el hombre tuviera que regir su conducta.

Cuando en determinados momentos de agudización polémica la predicación profética da la impresión de abandonar un poco los aspectos de Creador y Rey que caracterizan la imagen de Yahvé, para cargar vigorosamente el acento sobre su soberana voluntad ética, está actuando ahí con toda profundidad la experiencia misma de los profetas. Porque estos hombres que habían vivido a Dios como a un tú personal que aguijoneaba para tomar las opciones personales últimas, a la hora de definir el ámbito en que había de traducirse principalmente la actitud ante la nueva realidad divina, sólo podían pensar en *la* esfera en que la voluntad hu-

[129] Así, Weiser, *op. cit.,* p. 317, sobre la cuestión de la ética de los profetas, cf. E. Würthwin, *Amos-Studien,* ZAW, 62 (1950), pp. 10ss; R. Bach, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Amos,* en *G. Dehn-Festschrift,* 1956, pp. 23ss; A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos,* 1956, pp. 59ss.

[130] Is 5, 20; Am 5, 14s; Miq 3, 2; 6, 8. Cf., además, Baudissin, *Kyrios,* III, p. 212.

mana, enfrentada con la opción última, tiene que conformar la vida a partir de los fundamentos mismos de la persona y de la puesta en juego de toda la existencia; es decir, en el ámbito moral. Y es que si por algo se caracteriza y resulta excelente la voluntad moral, es porque embarca a toda la persona en la opción existencial haciendo imposible sustituir el compromiso personal por actos objetivos. Por eso, el combate en defensa de los derechos soberanos de Dios, que es una realidad personal, hubo de librarse con preferencia y especial crudeza en el terreno de la moral.

En esta lucha apasionada vieron los profetas crecer *la figura de Yahvé hasta convertirse en una voluntad exigente de proporciones colosales.* Amós habla a su pueblo de la justicia de Dios, pero no se conforma con ello; también en este punto pone de relieve la grandeza inigualable del Dios poderoso cuyos imperativos de justicia alcanzan al universo entero y cuyos preceptos son inviolables no sólo para Israel, sino para toda la humanidad. Cuando Oseas enfrenta a su pueblo con el amor solícito de Yahvé, describe esta cualidad divina henchida de una magnífica exclusividad y de una riqueza sobrenatural que la distinguen de cualquier amor humano a la vez que apuntan a lo singular de la grandeza de Dios, al que nada puede compararse sobre la tierra. Y a nadie se le oculta la fuerza con que Isaías supo acuñar de nuevo el viejo predicado divino *qādōš* para que pasara a significar la superioridad ética de Dios; si algo aporta de nuevo su empeño, es que ese término basta ahora por sí solo para significar la absoluta trascendencia de la naturaleza divina tanto en el aspecto de perfección moral como en el de majestad superior a toda realidad mundana. De esta forma, la grandeza eminente del Dios misericordioso encuentra una expresión pregnante. Los profetas posteriores, pues, contemplan la riqueza de la persona viva de Yahvé de forma tan plástica que no tienen necesidad de exagerar en una cualidad concreta. Y precisamente porque tienen conciencia de que la naturaleza divina no puede quedar agotada por ninguna expresión logran superar, a la vez que la pobreza de una imagen nacionalista de Dios, un monoteísmo abstracto e inerte, que, si bien es verdad que proporciona el marco de una definición concreta, se diluye en unos conceptos sin vida. Incluso en los casos en que encontramos el lenguaje formal del monoteísmo, como en Jeremías y el Deuteroisaías, palpita el dinamismo vital propio de la persona divina, que, precisamente en su inexpresable plenitud interna, es una afirmación de la majestad de Dios.

Tal es, pues, el vigor de la nueva idea de Dios: da mayor profundidad y toda su fuerza radical al juicio ético. Desde esta perspectiva debe entenderse el hecho de que los profetas jamás "citen" el Decálogo o la ley de la alianza como medios seguros de amenaza o castigo cuando hablan de rebelión contra la voluntad de Dios, a pesar de que puedan encontrarse

algunas alusiones aisladas al respecto[131]. Para explicar este hecho, tan sorprendente a primera vista, no se debe recurrir a argumentos externos de crítica literaria referentes a una aparición más tardía de las leyes; tiene una base de explicación más que suficiente en los presupuestos internos de la misma predicación profética. Sólo quien pretenda ver en la valoración ética el punto de partida de la predicación profética podrá sorprenderse de que sus autores pasen por alto el imperativo categórico de la ley. Pero este hecho aparece plenamente justificado si se tiene en cuenta *el carácter primordialmente religioso de la crítica profética.* Porque desde esta perspectiva la relación entre Dios y el hombre no se agota en la ley, como si bastara con su cumplimiento legalista; su contenido más auténtico está en la entrega personal de *todo* el hombre. Para explicar esta exigencia al pueblo, pobre medio hubiera sido para los profetas acudir a la ley; habrían conseguido únicamente desviar la atención del auténtico dinamismo de las exigencias de su mensaje e inducir al error de pensar que el cumplimiento de unos deberes bien definidos encerraba la garantía firme de la benevolencia divina. La realidad que los profetas habían visto en su Dios no era la de un legislador rígido, sino la de una voluntad viva que pretendía abarcar la vida en todas sus relaciones y exigía configurarla, desde lo más profundo de la persona, conforme a su designio. Por eso podían ellos actuar con tanta libertad con respecto a la ley, considerada expresión de esa voluntad, y defender, por ejemplo, en contra de la ley cultual, la primacía del servicio al prójimo[132].

δ) Actitud profética frente al culto.

Tampoco *la actitud profética frente al culto* puede entenderse partiendo de la simple disyuntiva "moral o sacrificio" con que se enfrentarían los profetas en cuanto representantes de la "religión moral". Con tal pretensión se volvería a aprisionar a estos hombres en unos horizontes estrechos y se exageraría, además, el puesto que el culto ocupa en su predicación. Los tan citados pasajes[133] en que se ha querido ver afirmada una contraposición entre la actividad cultual y la conducta moral no autorizan a considerar como ideal profético una religión moral sin culto alguno[134]. Una vez más la actitud profética ha de ser entendida a partir de la reve-

[131] Os 4, 2s; Jr 7, 9.
[132] Cf., al respecto, B. Balscheit y W. Eichrodt, *Die soziale Botschaft des AT für die Gegenwart,* 1942, pp. 33ss.
[133] Am 4, 4; 5, 21; Is 1, 10ss.15ss; Jr 7, 9ss y otros.
[134] Y esto tanto menos cuanto que la contraposición entre justicia y culto tiene su modelo en la sabiduría proverbial. Cf. Gressmann, *Die vorexilische Spruchdichtung,* ZAW, 1924, pp. 286s.

lación divina que la impera. Y entonces no se tarda en descubrir que el mismo factor que sitúa con tanta energía las exigencias morales en el centro de la voluntad divina es el que opera aquí de forma decisiva en el sentido de una infravaloración del culto. Ese factor no es otro que *el carácter personal de la relación con Dios.* Precisamente porque han tenido experiencia del tú divino, se revuelven los profetas con tanta pasión contra cualquier intento de cosificar la relación con Dios. Porque cuando el temor de Dios desaparece de la relación entre hombre y hombre y se busca a Dios únicamente en el culto, se le está convirtiendo en una fuente impersonal de energía mágica con la que se puede mantener un trato casi comercial, rutinario y sin respeto, mientras el centro mismo de la persona y la existencia humanas, junto con su voluntad, escapan a las exigencias del Dios soberano. En su lucha contra el culto los profetas apuntan contra la fuga mística hacia Dios; a la vez, aparece en ellos con nueva fuerza el papel preponderante de la voluntad en la religión mosaica.

El que ello se llevara a cabo de forma más radical que nunca, estuvo condicionado en buena parte —es lo menos que podemos decir— por *la corrupción que la vida cultual padecía en la época profética.* La situación de esta época se diferencia claramente de la del Israel primitivo por una hipertrofia de la actividad cultual que hizo que "la religión de Yahvé degenerara en una religión del culto" [135]. La visita celosa a los lugares sagrados en romerías y fiestas iba unida, lógicamente, a una mayor importancia de los objetos sagrados, que aumentaba, por otra parte, gracias a influencias extranjeras o al retoñar de ideas indígenas cananeas. La conexión de lo sagrado con lo sensible avivó, como no podía menos de suceder, el ansia de domesticar la marcada injerencia del elemento directamente pagano en imágenes y símbolos de la divinidad y en usos orgiásticos, para que unos ojos avisados descubrieran toda la gravedad de esta situación religiosa. Más provocativa debió ser aún, en el marco del auténtico culto de Yahvé, esta forma de actividad cultual pagada de sí misma [136] que hacía que sus representantes no temblaran ya ante la majestad del Dios incomprensible por creer que disponía de su poder, que inficionaba los verdaderos sentimientos religiosos del pueblo, despistándolo de la entrega interior hacia un cumplimiento y unas acciones formalistas (Is 29, 13) o enseñándole incluso a quedar satisfecho con una unión orgiástica con la

[135] B. Duhm, *Israels Propheten,* p. 117. Cf. cap. II, II, 1, pp. 42s.

[136] Weiser ha esbozado el tema acertadamente ciñéndose al caso de Amós (*op. cit.,* p. 319); pero los pasajes de Amós 2, 8; 4, 4s; 5, 21.27, pueden equipararse a otros de otros libros proféticos que resaltan con energía esa misma oposición existente todavía entre sus sucesores: cf. Is 28, 7.9.15.18; Jr 8, 8; 6, 13s.19s; 5, 31, etc.

divinidad. Frente a una corrupción tan profunda y total de la religión, estos hombres, los profetas, que vivían de la experiencia inmediata de Dios, estaban abocados de por fuerza a la oposición, y a una oposición por principio y de agritud máxima. Al ver una religión falsificada por obra del culto hasta convertirse en mercado, no podían por menos de rechazar ese culto y enfrentar su poder embaucador en la obediencia a las exgencias morales de Dios, inequívoca piedra de toque de la auténtica actitud ante imperativos de un Dios personal. En este sentido *era necesario, para evitar toda escapatoria al adversario, llegar a una disyuntiva bien marcada,* situar ante la opción ineludible o de una obediencia humilde al Dios soberano o de un camino hacia Dios basado en la idea del mérito y en la mística sacramental.

Pero aparte de una actitud combativa históricamente condicionada, se consiguió con ello exponer unos principios claros sobre la relación entre el culto y la religión yahvista. No debe extenderse esto, sin embargo, como si en las duras antítesis en que se mueve la polémica profética en sus momentos cumbres, estuviera implicada la doctrina y enseñanza de una religión sin culto; sólo quien desconozca totalmente la situación interior y exterior de que son deudoras sus palabras, intentará buscar en los profetas cosa semejante. Los profetas no se pronuncian sobre qué es lo que debe hacerse con el culto. Porque también en este terreno tienen conciencia del Dios que está para venir, y por eso todos los planes organizativos les resultan extrañísimos frente a la exigencia actual de una disposición total a la obediencia [137]. De todos modos, la poderosa pasión con que luchan por el carácter personal de la relación con Dios lleva implícito un juicio sobre el culto: éste tenía que abandonar, de una vez por todas, su pretensión de ser canal preferente del conocimiento de Dios y medio privilegiado de la unión de la comunidad con Dios. Si en adelante el culto tiene una razón de ser, ésta no reside ni en ser una prestación a Dios con esperanza de buenos réditos ni en constituir un medio seguro de acceso a la vida

[137] En los últimos decenios ha cambiado mucho el pensamiento sobre la actitud de los profetas frente al sacrificio, gracias a las investigaciones en torno al culto en Israel. La vieja postura, que creía poder afirmar un absoluto rechazo del culto sacrificial, hay aún quienes la mantienen. Cf., por ejemplo, J. P. Hyatt, *Prophetic Religion,* 1947, pp. 125ss. Pero ya N. Söderblon (*Der lebendige Gott,* 1942, p. 295) ponía en duda la idea de un desprecio radical del culto en los profetas. Con la tendencia a considerar a todos los profetas miembros de asociaciones proféticas cultuales, ese tipo de opinión ha quedado actualmente desterrado, hasta el punto de que, más bien, existe el peligro de considerar como bagatelas las críticas que los profetas hacen al culto. Cf. A. Haldar, *Association of Cult Prophets,* 1945, p. 113; *Studies in the Book of Nahum,* 1947, Addit., n. 2, pp. 155s; A. Guillaume, *Prophétie et divination,* 1941, pp. 436ss, donde lugares como Os 6, 6; Am 5, 25ss, son interpretados en toda su cruda oposición a los sacrificios.

divina, garantizado por el propio mecanismo de la acción y con independencia de la actitud interior de quien la lleva a cabo. La grandeza de Yahvé, tan arrolladora en la predicación profética, y el carácter personal de la comunión con él excluyen lo uno y lo otro y obligan al culto a someterse a la norma de un trato con Dios espiritual y personal[138]. En cuanto acción comunitaria, en la confesión y la oración de la asamblea litúrgica, o en cuanto sacramento de la bendición divina, al culto le cabe, a lo más, ser manifestación de una entrega y una aceptación personales, símbolo de una gracia de alianza *preexistente,* pero de ningún modo causa de su concesión. Se desarrollaba así la semilla contenida en la predicación mosaica. Por eso, donde el espíritu profético siguió alentando el culto se convirtió en expresión balbuciente del temor de Dios y del deseo de entrega a él, signo cuya aceptación y bendición no eran mérito suyo sino de la graciosa condescendencia de Dios. Is 40, 16; 43, 22ss; 52, 11; Sal 40, 7ss; 50, 51, 18ss explicitan de forma viva esa idea sobre el culto contenida en la polémica profética[139]. Y no puede dudarse de que, si de forma cada vez más lógica se va limitando la capacidad de expiación del auténtica iconolatría y un radicalismo ajeno a la historia. Así puede los círculos sacerdotales de la crítica al culto nacida en el profetismo[140].

Acabamos de ver cómo se llegó a superar la degeneración cultual de la religión. El hecho es tanto más importante cuanto que la estructura espiritual del profetismo se habría prestado muy fácilmente para provocar una auténtica iconolatría y un radicalismo ajeno a la historia. Ahí puede residir el núcleo de verdad que asiste a la interpretación del profetismo como una actitud principalmente anticultual y moralista. Puede decirse con toda razón que, habida cuenta de toda su constitución interna, los profetas no podían ser aficionados al culto. En la acritud con que se oponen al culto de su época, en la forma como lo critican, sin ningún miramiento para con los valores que pudiera encerrar, se está expresando también esa actitud radical de espíritu que, alejándose del presente, se estira hacia el Dios que está para llegar. Desde esta perspectiva es rechazable, en sí mismo, cualquier intento de hacer presente a Dios dentro de este mundo condenado a desaparecer; queda descartada toda pretensión de "poseer" la presencia de Dios como medio de escapar al conflicto y al juicio. Porque todos son medios demasiado mezquinos para resistir la confrontación con Dios, con ese Dios ante cuya presencia el mundo se desvanece y el hombre se desmorona en la conciencia de su culpa inexpiable. Todo intento de

[138] Cf. cap. IV, pp. 90s.

[139] En un sentido parecido se expresa S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* VI, 1924, pp. 51ss, y recientemente, V. Schönbächler, *Die Stellung der Psalmen zum alttestamentlichen Opferkult,* 1941.

[140] Cf. Nm 17, 6-13 y cap. IV, p. 147, n. 326.

borrar la distancia entre Dios y el hombre por el cómodo recurso de un "dios a nuestra medida" tenía que ser considerado como un atentado contra la majestad de Dios. Por eso el culto, en cuanto pretendido instrumento para asegurarse la benevolencia divina, no tenía más remedio que ser estigmatizado como arrogancia y engaño[141].

Hay aquí posibilidades suficientes para un rechazo teórico de todo tipo de culto. El que esto no sucediera de hecho viene a demostrar, con mayor claridad aún de la necesaria, hasta qué punto los profetas adaptan su tarea a la situación concreta, evitando en la predicación toda teoría sistemática que lo más que podría conseguir sería desvirtuar la eficacia inmediata de la experiencia de Dios que habían tenido.

ε) Actitud frente a la religión nacional.

Lo mismo habría que decir de la crítica que a lo largo de su actividad los profetas se vieron impulsados a hacer de la religión nacional en su totalidad.

Existe la tentación frecuente de interpretar la severidad con que los profetas cortan el lazo de unión entre el pueblo de Dios en sus anuncios de juicio como un rechazo total de la fe israelita en la elección, base de la conciencia que el pueblo tenía de Dios y que hacía que Dios y nación formaran una unidad inseparable[142]. Pero eso sólo tendría visos de probabilidad en el caso de que esta fe no hubiera existido más que en la forma errada que defendían los adversarios de los profetas y que la había convertido en una caricatura de su imagen original. Si el dogma de la elección se entiende como expresión de que la relación Dios-Israel está ligada a la historia[143], saliéndose así de la esfera de toda ligazón naturalista con la divinidad, entonces es posible dar fácil y cumplida explicación de las numerosas expresiones proféticas sobre la especial relación que hay entre Israel y Yahvé[144] e incluso podrá sacarse de ellas un argumento importante que nos lleve al conocimiento del talante mismo de todo el conocimiento profético, influido por el impacto directo de una nueva experiencia de Dios.

[141] Cf., al respecto, el profundo estudio de M. Schmidt, *Prophet und Tempel: Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament,* 1948.

[142] Así, en último término, Weiser, *op. cit.,* pp. 319s.

[143] Cf. pp. 39s, 46s, 317.

[144] Cf. Am 2, 10; 3, 11s; 4, 10; 5, 21s; 9, 7; Os 2, 17; 9, 10; 11, 1; 12, 14; 13, 4; Is 1, 2; Jr 3, 4.19; 2, 2ss; Miq 6, 4s.

1) Presupuestos comunes.

La base común tanto de la fe del pueblo como de la predicación profética está en la fe en una autocomunicación a Israel por parte de un Dios antes desconocido; con otras palabras: en el reconocimiento del hecho de la revelación. Por este hecho el pueblo goza en verdad de una situación especial dentro del resto de las naciones. Aun cuando no se utilice el término "elección", su significado está presente en los momentos en que los profetas hablan de la salvación de Egipto y de la promesa de la tierra de Canaán. Jamás se le ocurrió a un profeta combatir esa fe como si se tratara de una suposición falsa que aprisionara la movilidad de acción del Dios trascendente. Al contrario, precisamente la condescendencia del poderoso Señor del universo, manifestada en el hecho de la elección y en la historia que de él arranca, es el punto por el que de preferencia los profetas intentan hacer entrar por los ojos la auténtica grandeza y dignidad de la nación a la vez que su grave responsabilidad [145].

A partir de ahí tampoco se recatan los profetas de hablar de *una real presencia de Dios en medio de su pueblo,* que se manifiesta en signos y milagros. Para ellos todo el pasado está lleno de tales manifestaciones divinas, y lejos de criticar al pueblo cuando espera hechos divinos especiales, lo tachan de pecado cuando toma con poca seriedad la real intervención divina en su suerte pasada y presente, procurando, en su lugar, asegurarse todos los valedores terrenos posibles. Es más, hay profetas, y por cierto no de los de menor importancia, que incluso llegan a afirmar de forma explícita la vinculación de esta real presencia divina a un lugar sagrado, cosa que tan importante papel desempeñaba en la fe del pueblo. Hay un raro acuerdo entre Isaías y Ezequiel cuando ambos hablan con vivos acentos de la morada de Yahvé en Sión [146], y no sólo en el presente, cuya suerte se caracteriza porque Yahvé abandona su morada terrena, sino también en el futuro: en Sión estará el centro del reinado perfecto de Dios, asegurando entre Dios y el hombre una comunión antes inalcanzable [147]. Pobre interpretación sería conformarse con acusar a Isaías de restos de particularismo nacionalista y a Ezequiel de la estrechez que caracterizara a los círculos sacerdotales [148]. Este hecho, sorprendente para cualquier teorización idealista de la religión profética, encuentra su fundamento en el reconocimiento del típico carácter histórico de la revelación que atribuye importancia específica al aquí y ahora. Y eso, precisamente porque este carácter histórico no conoce contenido alguno de revelación que pueda ser predicado como una verdad atemporal (con ello desaparecería, justamente, el concepto estricto de revelación). La revelación sólo se da en interconexión inevitable con el dato histórico revelador. La afirmación de que es Dios quien habla a Israel, es decir: el Dios personal real al Israel real, inmerso en su existencia histórica, y que por tanto el diálogo no se establece entre una idea universal general y el alma humana, da pie para hacer alusiones marcadas y específicas al lugar donde esa revelación se dio históricamente. Ello contribuye a establecer una distinción clara entre la obra histórica y real de Dios con su pueblo y cualquier reinterpretación moralista o sublimación mística de la misma. Si la revelación total de Yahvé se vincula a Jerusalén y no a cualquier otro lugar o no se ve exenta de todo tipo de relación localista, se debe a una razón bien clara: así el carácter personal de esa revelación queda protegido de toda degradación sincretista, se manifiesta mejor la soberanía, bien entendida, de la autocomunicación divina que, al dejar claramente asentado su carácter irrepetible y temporal, impide que se la confunda con ideas religiosas humanas de tipo general. Está claro que los profetas tuvieron menos miedo al peligro de una interpretación fetichista de semejante vinculación localista que al que hubiera supuesto considerar la revelación desvinculada de su mediación histórica. Es explicable, porque de esta forma la religión israelita hubiera quedado mucho más expuesta a los vientos de divinización de la vida natural e instintiva de esa concepción religiosa típica del Asia Menor que entonces soplaban tan fuertemente sobre Israel.

[145] Esto ha sido expuesto de forma especialmente sugestiva por K. Cramer, *Amos,* 1930.

[146] Is 8, 18; 31, 9; Ez 8-11; Cf. Sof 3, 5.

[147] Is 2, 2-4; Ez 37, 26s; 43, 1ss.

[148] Los distintos intentos de liberar a Isaías de este escándalo por medio de una crítica literaria, demuestran que se siente lo irreconciliable de tales reproches con su postura normalmente universalista.

2) La reelaboración propia de los profetas.

Este naturalismo en la idea de Dios fue lo que más amenazó la pureza de la fe en la elección y preparó el camino a todo tipo de falsificaciones. Por una parte, la alianza se convirtió en un *do ut des* en el que la acción cultual, como una técnica de funcionamiento perfecto, aseguraba el contacto con la fuente del dinamismo divino; por otra, se abusó de la idea de alianza para dar una interpretación religiosa del egoísmo nacionalista [149]. No es necesario detallar lo difícil que resultaba la postura profética frente a esa adulteración progresiva de dogmas con un sentido originario totalmente diferente. Precisamente porque los unía al pueblo una base de fe común, no podían los profetas establecer un corte radical, asegurando así su pureza, entre su propia concepción de Dios y la del pueblo; estaban obligados a una crítica y un enfrentamiento profundos. Una vez más se impone aquí la experiencia específica que los profetas tienen de Dios.

[149] Cf. *supra,* pp. 42s, 298ss.

Precisamente porque Dios les aparecía como una voluntad personal moral de poder y autoridad ilimitados, la comunión que él ofrecía no podía interpretarse en primer lugar como disfrute de los bienes naturales del señor divino de la tierra, sino como una relación de servicio y fidelidad a la que habían de someterse todas las situaciones de la vida. Una vez que los israelitas se asentaron en la Tierra, muy bien pudieron asignarse a Yahvé, su Dios, rasgos que antes le eran extraños, propios de las divinidades de la región[150]; pero, de todos modos, mientras se mantuvo viva su naturaleza de señor de la federación social y guía de sus destinos, el poder de su voluntad conformadora de la historia condenó una y otra vez al fracaso los intentos de fundirlo con las divinidades de la fertilidad. Si, a pesar de todo y por la razón indicada, la serie innumerable de bienes de civilización logró introducirse en el dominio del Dios nacional, el proceso sólo fue posible gracias a la utilización de estas dos categorías: la de creador y la de señor de la tierra. La primera es rara entre los profetas antes del Deuteroisaías[151]: su atención está demasiado ocupada con las muestras de misericordia divina hacia Israel como para entretenerse en describir su actividad creadora en general. En cambio, sí utilizan con frecuencia y en sus diferentes matices la categoría de señor de la tierra: así queda descrito Yahvé en la imagen del príncipe de Isaías, del esposo de Oseas, o del príncipe amante de Ezequiel. Y desde esta perspectiva los mismos bienes naturales cobran una característica significación religiosa como signos y prenda de la misericordia divina, a los que corresponde de parte de la nación observar una relación de servicio y fidelidad. Así lo encontramos descrito de forma clásica en Os 2, 4ss. De este modo queda una vez más asegurado el carácter personal de la relación con Dios: el bien auténtico consiste en disfrutar de la relación con el Señor del pueblo —relación que queda patentizada por el goce de la prosperidad— y en el contacto con la voluntad soberana que es la que rige sus destinos.

Este dique contra todo eudemonismo inferior, contenido ya en esencia en la idea de Dios propia del primitivo Israel, cobra en los profetas mayor vigor y profundidad en diversos sentidos. Así, en contraposición con todo tipo de mediación mágico-física dependiente de la magnitud de la obra realizada y de su correcta realización, ellos describen el acceso a Dios propio de la relación de alianza como una *comunicación espiritual de carácter personal* que se realiza en la fe, el amor y la obediencia. A la tentación de convertir la relación con Dios en un *do ut des* de tipo legalista se contrapone así el carácter vivo de una interrelación personal. Pero, por otro lado, la real presencia divina garantizada por la alianza queda a salvo de

[150] A esta capacidad de asimilación de la fe yahvista se refiere acertadamente J. Hempel, *Gott und Mensch im AT*, pp. 38ss.
[151] Cf. Os 8, 14; Is 29, 16.

todo intento directo de acaparamiento humano. Esa real presencia no es título para disponer constantemente de un capital poder divino, sino encuentro con la persona de Dios a través de su palabra y su voluntad tal como se manifiestan al hombre en la ley y la profecía, es decir, por vías fundamentalmente indirectas. Sólo este tipo de autocomunicación indirecta, que exige al hombre humildad y abandono de su propia voluntad, está a la altura de la majestad de este Dios y excluye toda pretensión de domeñar su naturaleza. Por otra parte, esta revelación indirecta acaba con la autosuficiencia impía que mostraban en Israel quienes pensaban poder presumir de la presencia solícita de Yahvé. En cuanto se ponen bien de manifiesto los presupuestos personales necesarios para la experiencia de la autocomunicación divina, la relación de alianza pierde todo carácter de compromiso divino automático del que se puede tener seguridad en toda circunstancia.

Otra consecuencia inevitable de este punto de vista predominante, de que la vida ha de configurarse en respuesta a la voluntad divina, fue liberar la relación de alianza de los estrechos intereses de un egoísmo nacionalista. Ante el fuego devorador de un Dios que derroca toda grandeza humana palidece la figura nimbada del rey terreno, que se convierte, también él, en un hombre necesitado de gracia y perdón. Su dignidad se queda reducida a poder ser el primer servidor de su Dios, pero, al igual que los demás hombres, está sometido a la comunicación indirecta de Dios[152]. Los objetivos de la vida nacional no los fija un diputado divino autónomo. El Dios trascendente es quien se encarga de llamarlo a él y de llamar a la nación a su servicio, y a los dos, al rey y al pueblo, les enseña a descubrir, en la misma realización de la vida nacional uncida a Dios, el verdadero fin de la elección. Si el fin último de la alianza está en el sometimiento a la soberanía divina, para que se mantenga la relación de alianza también hace falta esa docilidad; si ésta falta, necesariamente el dogma de la elección se verá en suspenso en el juicio. Esta terrible consecuencia, que asegura la libertad divina garantizándola contra todo tipo de falsificación antropocéntrica por obra de una idea de alianza desfigurada, es posible y soportable por la contemplación de un Dios que en su grandeza sobrepuja a todas las cosas. Al hacer que brillen los fines universales divinos, esa grandeza consigue lo que en época mosaica había conseguido el poder terrible e inexplicable de la presencia divina: liberar a la soberanía divina de todo intento de control humano, aun cuando éste se disfrazara del ropaje de una fe de tiempos anteriores.

Con tales presupuestos se entiende perfectamente por qué los profetas hablan tan poco de la alianza de Yahvé con Israel y de las exigencias que ella comporta. El concepto de alianza había adquirido el significado de una

[152] Is 11, 2s, es el que formula esto de forma más acentuada.

relación acabada de una vez para siempre, encerraba una constatación de tipo jurídico, demasiado fría para dar cuenta del *carácter vivo y personal que informaba a la relación con Dios* y que había sido decisivo para los mismos profetas[153]. Para ellos la elección no es más que el inicio de una relación duradera, cuya verdad depende de una opción por Dios constantemente renovada. Se trata de una vinculación permanente del hombre a Dios, que obliga a prestar atención obediente a una voluntad, la divina, que llama continuamente a nuevas tareas[154]. Para los sacerdotes y el pueblo, por el contrario, se trataba de unas ordenanzas firmemente establecidas, de las que se podía disponer y que, ocasionalmente, incluso se podían hacer valer en contra de Dios. Por eso, apelar a las leyes de la alianza no significa un remedio frente a una comprensión tan falseada de Yahvé. Precisamente los celosos de la ley no conocen a Yahvé (Jr 2, 8). El hombre había llegado a aprender el modo de, mediante un hábil manejo de la ley, hacer su propia voluntad. Si los profetas hubieran intentado hacer valer las exigencias de la alianza, no habrían faltado sutiles espíritus juristas que, apoyados precisamente en tales exigencias, habrían rebatido las pretensiones de los "hombres del espíritu". De ahí, las severas palabras contra los escribas peritos en la ley (Is 10, 1ss; Jr 8, 8) que, engolfados en la autosuficiencia de su propio saber, se volvían contra la enseñanza profética. Se explica así que los pasajes en los que se concibe la salvación futura en forma de alianza[155] adviertan con el suficiente hincapié que entonces las leyes externas habrán dado paso a la apertura interior a la voluntad divina, haciendo que el carácter vivo de la relación con Dios triunfe sobre todo comportamiento legalista superficial.

ξ) Pecado y juicio.

Si con lo dicho hemos acertado en la descripción de la actitud positiva de los profetas al juzgar la configuración individual y colectiva de la relación con el Dios presente, hay que ver ahora si el cuadro descrito es correcto también en referencia con el aspecto negativo del mensaje profético, es decir, en sus *afirmaciones sobre el pecado y el juicio*. No hay ya necesidad de demostrar que, aun cuando resaltan de forma concreta conductas pecaminosas aisladas, adaptándose en ello a la mentalidad moral de su época, a la vez los profetas se adentran siempre hasta el recinto personal de la actitud de espíritu, que es fuente de la transgresión de la ley y la moral. El concebir la relación con Dios como algo que alcanza a la

[153] Cf. *supra*, p. 47.
[154] Jr 2, 6.8.
[155] Jr 31, 31ss; Ez 34, 25; 37, 26; Is 42, 6; 49, 8; 54, 10; 55, 3; cf. *supra*, pp. 53ss.

persona humana en toda su profundidad se traduce aquí en el empeño de interpretar el pecado, en su raíz última, como un ataque voluntario a esa relación o incluso como una disolución de la misma. Así Oseas puede resumir la realidad del pecado en la idea de ingratitud[156], cuyo fundamento se halla, en definitiva, en una aversión contra el ser y la voluntad de Dios[157]. Y cuando quiere contraponer a esa actitud la conducta recta, la llama amor, fidelidad y conocimiento de Dios[158]: comportamientos íntimos, hijos de una decisión personal. Isaías designa el pecado como rebelión contra el Dios soberano, como ruptura de la relación de piedad entre padre e hijos debida a orgullo y falta de fe, que no se humillan ni quieren dejarse guiar por el Dios soberano[159]. Todas estas expresiones se ven repetidas y completadas con diferentes matices en el resto de los profetas: en Jeremías cobrarán ternura e intimidad, y con Ezequiel el conflicto llega hasta el paroxismo en las parábolas de los capítulos 16 y 23. Siempre van íntimamente unidas ambas cosas: la cualidad concreta y personal de la inculpación y la concepción profundamente espiritual de la naturaleza del pecado. Queda así superada tanto una idea tabuista como una valoración moralista y juridicista del pecado. Desde esta perspectiva las transgresiones cultuales sólo pueden ser consideradas pecado en cuanto significan una negativa a la obediencia o a la piedad[160], quedando excluido todo tipo de atentado mecánico e impersonal contra la esfera del cumplimiento meramente externo de unos deberes jurídicamente estipulados para convertirse en manifestación vital de una voluntad moral o amoral. Frente a una deslabazada consideración casuista de las conductas pecaminosas, que impide ver la importancia de la actitud espiritual en su conjunto, queda aquí preservada la unidad de la voluntad moral personal y a la vez, al evitarse una interpretación materialista del pecado, pues se lo considera como la alteración o incluso la destrucción de una relación total y absolutamente personal con Dios, se le reconoce toda su seriedad existencial. La consecuencia última la saca Ezequiel al formular con crudeza la responsabilidad moral que toca al individuo en todos sus hechos. Responsabilidad que nadie puede asumir por él, al igual que tampoco él puede ser considerado responsable de culpas ajenas[161].

[156] Os 2, 10ss.15; 4, 1; 5, 4; 9, 17; 13, 6.
[157] Os 6, 4.7; 7, 14; 8, 11; 9, 8; 12, 11.14s.
[158] Os 4, 1.
[159] Is 1, 2.4; 2, 6ss; 5, 12.21.24; 9, 8s; 28, 1.10s.14.22, etc.
[160] Esta orientación es la que inspira los duros reproches por el lento avance de las obras de reconstrucción del templo (Ag 1, 2ss; Zac 8, 9ss) o por los defectos en las prácticas cultuales (Mal 1, 6ss; 2, 1ss), muy diferentes de las manifestaciones ulteriores de los profetas del templo sobre la transgresión del sábado (Is 56, 1ss; 58, 13ss; Jr 17, 19ss, etc.).
[161] Cf. Ez 18. No cabe duda de que una exageración de esta máxima moral en el sentido de una libertad de decisión del individuo en cada acto

Si al fijarse en el *carácter personal del pecado* pueden los profetas realzar su gravedad, ello les permite a la vez esclarecer su *terrible poder y magnitud* y hace imposible quitar importancia al problema de su superación y reparación. Así aparece en el simple hecho de verlos sabiendo expresar de forma impresionante cómo el pecado acarrea un trastorno en el conocimiento de la norma moral y una atrofia de la voluntad, es decir: destroza la verdadera energía de la vida personal. Este efecto continuado de la primera decisión Isaías lo describe como un letargo profundo infundido por el mismo Dios, como testarudez por parte de Dios en llevar a cabo el juicio[162]. Y Jeremías habla de la violencia del mal hábito que destruye todo buen propósito y barre toda esperanza de conversión[163]. La desobediencia a las exigencias divinas se convierte, de esta forma, en una abierta enemistad con Dios contra la que nada pueden hacer ya los milagros y las profecías y cuya expiación por medios humanos ha de aparecer como un intento ridículo, porque supone un total desconocimiento de su verdadero carácter.

Esta actitud frente al Dios nacional se predica ahora con una severidad creciente del pueblo entero. La observación extensiva se combina ahora con un análisis profundo y penetrante, llegándose a describir que el *alejamiento de Dios, presente en toda la historia nacional,* se lleva desde un principio inscrito como un sello en la piel. Ya en el patriarca Jacob ve Oseas prefigurado el carácter radicalmente falaz de Israel, desde la época de Egipto el pueblo ha huido de la guía de Yahvé, también la entrada en Canaán estuvo marcada por una apostasía de Yahvé[164]; todos los acontecimientos históricos demuestran la ingratitud y la terquedad del pueblo[165]; la desobediencia actual no es más que manifestación de una actitud de espíritu constante[166]. Ahora lo que los antiguos llamaban solidaridad en el pecado pasa a significar, no ya unos lazos naturales debidos a la sangre, sino el parentesco espiritual en una y misma actitud de enemistad hacia Dios, ganando así en energía. La actitud del pueblo abarca a todos los individuos y a todos los arrastra en una misma conducta pecadora. El presente deja de estar aislado, pierde su carácter cualitativo de toda la historia anterior. Y no es que se quiera decir con ello que el presente esté determinado por las generaciones que lo precedieron viéndose él libre de toda responsabilidad personal, sino que en él se resume y revela

suyo puede llevar de nuevo el peligro de una atomización de la conducta moral. Pero Ezequiel es muy consciente de la solidaridad en el pecado (cf. Ez 20) y del poder de la inclinación pecaminosa (cf. 36, 26ss).

[162] Cf. Is 29, 9s; 6, 9s; 28, 22; 28, 7.13; 5, 18s.

[163] Jr 13, 23; cf. 2, 24s; 6, 7; 8, 4ss.

[164] Os 12, 4.13; 11, 1s; 9, 10.

[165] Am 4, 6ss; Is 9, 7ss.

[166] Ez 20; Jr 7, 24ss.

lo que como hilo misterioso y radical de la actitud humana había atravesado todo el período de una relación basada en la elección y había introducido a Israel en un tiempo marcado por la paciencia y la tolerancia divinas. Al observarse en el presente y en el pasado la misma reacción contraria a la conducta de Dios, se descubre la actitud última y originaria del hombre frente a Dios. Consiguientemente, lo que Dios hace ahora con su pueblo también se sale del ámbito contingente de lo temporal y de su manifestación histórica para pasar a la esfera del conflicto y la oposición absoluta entre Dios y el hombre. El juicio se convierte en revelación y efecto inevitable de la radical y última oposición entre Dios y el hombre.

Ese *poder del mal,* contra el que nada puede el transcurrir del tiempo, es detectado por muchos profetas también en el *mundo de las naciones,* fuera de las fronteras israelitas. La gran profecía del juicio con que se abre el libro de Amós no es una simple ampliación de la convicción ya existente en Israel de que Yahvé visitaría a las naciones para castigarlas por sus especiales pecados. El hecho de que esa convicción aparezca íntimamente ligada a afirmaciones sobre una decisión radical en la disputa entre Yahvé e Israel hace que lo que pudiera ser un castigo temporal e histórico de Dios a las naciones se convierta en un ajuste de cuentas definitivo con la humanidad[167], cuyo pecado, al igual que el de Israel, ha significado siempre una traición a la obediencia exigida por Dios. Ciertamente, los profetas no se extienden ya en discutir las relaciones entre Dios y la humanidad. Pero, al recurrir a la idea mitológica del monstruo del caos y de su destrucción por el creador universal y trasladarla a la victoria de Yahvé sobre las naciones y sus príncipes[168], atribuyen al mal presente en la humanidad las dimensiones de un poder universal demoniaco en el que se resume toda oposición a Dios y que disputa al Dios de Israel el reinado sobre la tierra[169]. En esta perspectiva llega a aparecer toda la amplitud del pecado de Israel. Ese pecado se reduce a una intervención en una conflagración universal por la que el pueblo elegido se alinea del lado de las naciones, por él despreciadas, en lucha contra Dios

[167] Que esta idea existía también fuera de los círculos proféticos puede deducirse del hecho de que en muchos lugares se hable como cosa normal del juicio de las naciones, aun cuando se lo considere simplemente como telón de fondo del juicio de Israel: cf. Is 3, 13; 2, 12; 1, 2; 28, 22. Cf. cap. X, pp. 419s.

[168] Cf. Is 17, 12ss; 14, 12ss; Nah 1s; Ez 38s.

[169] En este contexto es de absoluta importancia la imagen mítica que los profetas tienen del que, según sus esperanzas, realizará el juicio: Is 5, 26ss; 8, 9s; 14, 26s; 28, 14ss; 29, 1ss; Jr 4-6; Sof 1, 2ss.14ss; Jon 2, 1ss; Is 13. Cf., al respecto, la exhaustiva exposición que de los oráculos proféticos de desastre se hace en el amplio tratado de W. Stärk: *Zu Hab. 1, 5-11. Geschichte oder Mythus?,* ZAW, 1933, pp. 1ss.

y que lógicamente lo condena a él a la misma suerte que a aquéllas[170]. El dualismo de la cosmovisión israelita anterior a la época profética, con la clara distinción entre pueblo de Dios y naciones, se convierte ahora, cobrando amplitud y profundidad nuevas, en contraposición entre Dios y la humanidad pecadora. Adquiere así ese carácter moral y personal que lo distingue claramente de toda negación pesimista del mundo oculta en el naturalismo místico.

De acuerdo con la profundización y ampliación del concepto de pecado que acabamos de ver, en los profetas *también la idea de juicio* se lleva hasta sus últimas consecuencias. Si habían visto con tanta claridad el poder del pecado dentro de su propio pueblo y en el mundo de fuera, tanto menos podían darse por satisfechos con postular unas acciones de castigo aisladas tal como había sido en la historia anterior del pueblo, si es que quería llegarse a inculcar verdaderamente las radicales exigencias de obediencia de Dios. Un pueblo que se escabulle de la voluntad de su Dios con tal terquedad que toda su forma de vida —estado, concepción social y organización cultual— se ha convertido en una conspiración contra Yahvé (cf. Jr 11, 9) en un rechazo sistemático de su singular soberanía, ha perdido el derecho a la existencia; un mundo que se rebela con tan gigantesca obstinación contra el Dios soberano del universo no tiene más remedio que encontrarse con su juicio de destrucción[171]. Por eso los profetas anuncian la ruina del estado y de la monarquía, la disolución de todo orden social, la destrucción de los lugares sagrados y el final del culto; en otras palabras: la aniquilación, ni más ni menos, del pueblo en la totalidad de su estructura presente. Y si, a pesar de todo, ese anuncio puede a veces parecer condicionado, si el juicio de los profetas sobre una posible recuperación de la benevolencia divina parece oscilar en más de una ocasión[172], por encima de todo eso no dejan resquicio a la duda en una cosa: que tal como ahora es, su pueblo no puede esperar más que destrucción implacable. El carácter inevitable de ese final aparece cada vez con mayor fuerza en las más diversas imágenes[173]. De Israel no quedará más que basura[174].

Por otra parte, se pone un especial énfasis en la necesidad de un arreglo de cuentas definitivo entre Dios y el pueblo, describiendo diversos aspectos del *castigo divino*. En primer lugar hay que advertir que los profetas, a pesar de la candidez con que designan como azotes de Dios desgracias externas (catástrofes naturales, guerras, revoluciones), muestra sus preferencias por expresiones impregnadas de un carácter personal: Oseas, por ejemplo, recurre al caso del marido y su esposa adúltera para ilustrar el castigo de Yahvé[175]; Isaías trae a la memoria al padre cuyos hijos le son desobedientes, al amo de la viña que se revuelve contra su viñedo baldío, al maestro de obras que pone sobre Sión su piedra angular, al forjador que purifica la plata, al barbero que rapa hasta la calvicie total, al artesano que utiliza la herramienta a su placer[176]. Y los profetas siguientes o bien emplearán las mismas imágenes o aportarán otras nuevas[177].

[170] En cualquier caso, esta relación del pecado de Israel con el pecado del mundo la mayoría de las veces no aparece de forma expresa, exceptuando a Isaías, el cual habla explícitamente de la *hybris* como de la verdadera raíz del pecado en su pueblo y entre los paganos.

[171] Sólo en Isaías y Ezequiel encontramos una consideración conjunta de ambos juicios de Yahvé atendiendo a que los dos tienen una base intrínseca coincidente. En los demás casos predomina, unas veces un punto de vista, y otras otro. De todas formas, no se puede dudar de que ambos entran por igual dentro de la lógica de la cosmovisión profética.

[172] Cosa extraña hubiera sido que las diferentes conductas históricas del pueblo o sus momentos especiales de crisis no alentaran en los profetas la esperanza en una conversión voluntaria y profunda. Así, en los primeros días de su misión, Isaías, según 1, 21ss; 32, 1ss, podía aún esperar en una reforma de la cabeza y los miembros, y durante la crisis asiria, la derrota de Ezequías y la humillación del partido de la guerra pareció abrir nuevas perspectivas: 1, 18ss; 37, 31ss. Lo mismo puede observarse en Jeremías en distintos momentos: cf. 3, 19ss; 18, 1ss; 26, 13; 30, 18ss. Pero, de todos modos, eso no debe hacernos olvidar que el anuncio del desastre era totalmente en serio y que en ningún momento quedó debilitado convirtiéndose en algo así como un juicio purificador (así piensa Kautzsch, *Bibl. Theologie des AT*, 1911, pp. 256ss). La esperanza de salvación escatológica no minimiza en nada la seriedad del juicio, sino que lo hace aparecer en toda su fuerza y severidad. Porque su objeto es una auténtica nueva creación por la obra de Yahvé, una vez que haya quedado totalmente aniquilado lo antiguo. Por eso el "resto", el grupo de discípulos de Isaías, los pocos sobrevivientes de la batalla, no puede interpretarse en serio como la nación purificada por el juicio. Israel sabía muy bien, porque lo había visto con sus propios ojos, cuál era el futuro que se presentaba a los países cercenados en su población por la guerra y la deportación. Por tanto, la esperanza de los profetas es un "esperar contra toda esperanza", y se mueve en un plano totalmente distinto del de la ilusa esperanza de poder salir bien librado del juicio. Las exhortaciones de los profetas al pueblo, que presuponen la posibilidad de eludir el juicio, no pueden aducirse como prueba de que el juicio es meramente casual, desprovisto de carácter absoluto; cuando no responden a situaciones temporales específicas o no tienen un carácter pedagógico (como, por ejemplo, Am 5, 4.14s), no son sino testimonios de que los profetas jamás consideraron el juicio inevitable como un fato ciego, porque para ellos la relación con Dios mantuvo siempre su carácter vivo y el orden moral toda su validez. Pero, aparte de eso, esas sus exhortaciones nada delatan de cómo consideraron ellos *posible*, vista desde la parte del hombre, una conversión total. Sus afirmaciones ocasionales sobre la fuerte tendencia al pecado dejan entrever un cierto escepticismo más bien que un cándido optimismo.

[173] Cf. Is 9. 7ss y 5, 25ss.

[174] Cf. Is 30. 24.17; 7, 21ss; 5, 17.24, etc.; Jr 19, 11.

[175] Os 2, 5.12; 3, 3s.

[176] Is 1, 2; 5. 1ss; 28, 16ss; 1, 25; 7, 20; 10, 15.

[177] Jr 3, 19.22; 2, 2.32.

De esta forma queda siempre claro que, incluso en el castigo, se trata de la reacción personal de un Dios deshonrado que retira ahora la confianza manchada anteriormente y descompuesta por Israel, no con la severa frialdad de un juez, sino con el dolor y la ira de quien se siente desengañado en su búsqueda de la entrega personal. Y como en este terreno todo está cimentado en las leyes interiores de la relación personal, los profetas so nlos mejores heraldos de que el más duro castigo nace precisamente de una necesidad moral que ignora qué sea capricho. Con la imagen del matrimonio Oseas ha ilustrado de forma sorprendente cómo el castigo externo no es más que la consecuencia necesaria de una alienación interior previa. Hablando con propiedad, la separación arbitraria de Dios lleva ya en sí misma el juicio. Pecado y castigo no son cosas heterogéneas que puedan aparecer unidas exteriormente de mil modos distintos; uno y otro van íntimamente unidos[178]. Esa indisoluble vinculación entre pecado y castigo la deja entrever Isaías en su juego de palabras con "creer" y "subsistir", señalando cómo en la total incomprensión del mensaje profético por parte del pueblo se muestra su obstinación culpable, para la que no hay ya salvación posible[179]. La creencia del antiguo Israel en la justicia de la ley del talión aparece aquí traducida en la lógica interna que inspira el comportamiento divino con un pueblo que de forma petulante ha roto su relación con Dios.

η) Concepción de la historia.

La luz de un nuevo conocimiento de la realidad divina no sólo hace que los profetas sometan a una crítica radical la conducta de cada día y las ideas fundamentales que la inspiran. Ella les ofrece además *una perspectiva total nueva,* que hace posible por primera vez poner en crisis la misma existencia histórica de Israel.

En primer lugar, la profundidad con que se capta la oposición entre Dios y el hombre, tal como se expresa en el binomio pecado y juicio, permite eliminar el monismo de una cosmovisión para la que el mundo resulta una unidad con fundamento en sí misma. El estado actual del mundo se caracteriza por operar en él unos poderes anti-dios, es más una potencia compacta del pecado, que se contrapone a las pretensiones divinas de una soberanía exclusiva y con una titánica obstinación se atreve a poner en tela de juicio los derechos de Dios. Ahora bien, el escenario en que se decide esa lucha es la historia[180].

[178] Cf. Os 9, 15; 10, 13; 12, 12.

[179] Is 7, 9; 28, 16; 28, 11.22; 29, 9ss; 6, 10s; cf., también Jr 2, 25; 5, 3; 6, 7.10.15; 8, 4ss; 13, 23.

[180] Cf. C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History,* 1946; E. Jacob, *La tradition historique en Israël,* 1946.

El carácter decisorio que así recibe la historia estaba ya preparado por la concepción que de ella tenía la religión del antiguo Israel. Nunca fue para esta religión la historia una sucesión aséptica de acontecimientos, sino el lugar en que se revelaban las pruebas de la gracia y el poder divinos con las que el Dios soberano verificaba unas veces su juicio y operaba, otras, una nueva bendición. Por otra parte, la creencia, profundamente enraizada, en la retribución dio a esa experiencia una seriedad total, al atribuir una grave responsabilidad a la colaboración humana en el acontecer histórico.

Pero a pesar de que esta concepción de la historia fue la que, por capacitarla para una profundización metafísica de las experiencias históricas, esponjó la vida del pueblo de una rica tensión, seguía estando demasiado vinculada a los hechos concretos como para poder dar pie a una interpretación de la vida toda[181]. Cierto que esta fe, basada en garantías históricas, se había habituado a recorrer la historia del pueblo hasta llegar a su punto de partida y a sacar de ella estímulos potentes para la acción. Pero, en cuanto que las grandes obras históricas autorizaban a pensar que con la conquista de Canaán (E y P) o con la consolidación de la monarquía davídica (J) se había alcanzado el objetivo y el culmen de esa historia conducida por Dios, el tiempo subsiguiente aparecía bajo el cariz de conservación de lo ya conseguido y perdía esa fuerza impulsora que caracteriza a un movimiento hacia un fin. De corriente de ágil curso, la historia se convierte en lago cerrado. Si bien las corrientes, tormentas y desbordamientos de ese lago no permiten en él el estancamiento, se operan siempre dentro de unos límites inalterados. La historia no rebasaba ya los diques de una relación con Dios vivida de forma ejemplar una vez por todas: su finalidad se reducía o a mantener el círculo de vida fijado o a rehacerlo de nuevo en caso de que se destruyera. El primer movimiento profético, con su constante insistencia en una nueva y más perfecta comunión con Dios, había fijado a la histoira de este pueblo encerrado sobre sí mismo un nuevo objetivo, poniendo en tensión todas sus energías por la esperanza de una salvación perfecta. Pero con la consolidación de la monarquía llegó una nueva calma, y se extendió el hábito de ver en el estado de cosas presente el final logrado de la historia nacional, necesitado desde luego de mejoras en ciertos detalles, pero definitivo en su conjunto. Dentro de esa atmósfera la historia podía ser en cualquier momento la "gran prueba de Dios"[182], en la que encontrar una ratificación de la segu-

[181] De forma sugestiva, J. Hempel intenta buscar la raíz de esta forma de ver las cosas en la constitución general de la psique israelita (*Altes Testament und Geschichte,* 1930, pp. 65ss).

[182] J. Hempel, *op. cit.,* p. 34.

ridad de contar con Dios, pero nunca el escenario de decisiones últimas y radicales.

Todo eso tenía que cambiar, desde el momento en que el estado actual de cosas se estaba viendo sometido a un auténtico zamarreo por obra de un nuevo conocimiento de la realidad divina. A partir de ahora todos los acontecimientos del pasado se ordenan en grandes líneas, interdependientes unas de otras, que tienden a la decisión y ajuste de cuentas finales. Precisamente porque esta decisión aparecía a los profetas como definitiva, ella tenía que convocar para sentencia a todo el presente y, a la vez, guardar una cierta relación con todos y cada de los puntos del pasado. Si todos los acontecimientos de la historia han tenido hasta ahora su cara vuelta hacia el pasado, a partir de este momento dan un giro hacia el acontecimiento que, aunque todavía no se ha dado, resulta ya portentoso en la mera percepción de su alumbramiento y que es anunciado por los profetas. Al designar la historia nacional como una historia de pecado, es decir, de decisiones en contra de Dios que desembocan en la negativa total de los derechos divinos, mostrando así su verdadero carácter, se nos ofrece ya una de las consecuencias de esta nueva orientación en la forma de mirar el pasado. No se trata sólo de una nueva construcción de la historia como infraestructura teórica de la predicación profética, sino de una concepción totalmente distinta de la naturaleza de la historia. Ahora, por la armonía íntima de todos sus elementos, ella no tiene sólo un valor paradigmático sino una real *significación de presente.* En ella se desarrolla la lucha de Dios por implantar su reinado, y cada una de sus fases no son más que preparación de la decisión final. Así, cada momento de la historia tiene un peso propio e inalienable, y la conducta humana se ve enfrentada en cada instante con el deber ineludible de la decisión: sobre ella carga la responsabilidad de la historia. Nada es indiferente, todo está de un bando o del otro y constituye un eslabón dentro de la gran cadena de la historia que camina hacia el desenlace final del gran drama universal. De ahí la gravedad sin cuento de la exigencia de decisión que los profetas plantean a sus contemporáneos; de ahí las terribles amenazas de Amós a Amasías, de Isaías a Ajaz y de Jeremías a Sedecías. Ahora el tiempo aparece concebido, con toda seriedad, como la realidad que, ordenada de una vez por todas por el Creador, urge a la decisión. La terrible inmediatez del Dios cercano no permite descansar en la posesión segura de una gracia divina históricamente garantizada ni eludir la toma de postura o agarrarse a la posición de privilegio otrora otorgada al pueblo de Dios; exige tomar partido con la conciencia de estar haciendo algo último y definitivo.

Cabría el peligro de pensar que, de esta forma, el hombre se convier-

te con su decisión en el factor determinante de la historia[183], pero para evitarlo la atención está puesta en el soberano señor de la historia. El Dios lejano y el Dios cercano se adecuan. La grandeza arrolladora de Yahvé se encargará de conseguir su objetivo —el reinado perfecto de Dios— incluso en contra del hombre. El puede derrotar a todos los poderes enemigos: al juicio contra su pueblo desobediente no sólo acuden las potencias naturales, sino también las naciones poderosas de la tierra, porque todos ellos no tienen más remedio que obedecer a un gesto de sus ojos. Sí, la superioridad indiscutible de su poder se demuestra en que es capaz de hacer entrar a las potencias enemigas por los carriles de su plan histórico, de forma que, incluso en su terquedad contra Dios, ellas colaboran en el cumplimiento de sus decretos. Asiria y Babilonia se ponen a su servicio en las expediciones de conquista a que las lleva una avaricia insaciable o un ansia titánica de poder. Su rebelde independencia no hace más que arrojar mayor luz sobre el superior poder y sabiduría de Yahvé, que la ajusta a su tiempo y la convierte en nada[184]. Por eso, en medio de las conmociones del juicio Yahvé puede ser considerado como el maestro constructor que coloca en Sión una piedra angular, preciosa (Is 28, 16), llevando a consumación el reino de Dios, aunque aparentemente todo resulte hecho pedazos. El Dios del universo, cuyo plan se extiende sobre toda la tierra (Is 14, 26), hace una gran unidad de las suertes de las más diferentes naciones y conduce conforme a un misterioso y maravilloso plan los caminos intrincados de la historia, ordenándola toda ella a su propio objetivo[185]. Así, entrelazada con la historia del juicio se realiza una historia de salvación, perceptible sólo a los ojos de la fe, cuya meta es el nuevo mundo de Dios.

θ) Escatología.

Con lo expuesto queda dicho que esta nueva consideración de la historia va unida indisolublemente a *la idea de que la historia será definitivamente consumada y asumida en un nuevo eón.*

La relación íntima de esa expectativa con la estructura general de la cosmovisión profética está clara y no necesita demostrarse. Porque sería imposible pensar en una interpretación teológica del proceso histórico, si

[183] Esta idea expresada por J. Hempel (*op. cit.*, pp. 15s) podía aspirar a tener validez a lo más, referida a la doctrina mecánica de la retribución del judaísmo tardío.

[184] Is 10, 5ss; Jr 27, 5ss; 25, 8ss; e Is 30, 27ss; 37, 22ss; 14, 5ss; Jr 25, 15s; 51, 59ss. Cf., además, Is 44, 24-45, 13; 46, 9ss; Ag 2, 6ss.20ss; Zac 2, 1ss. Cf. E. Jenni, *Die Politischen Voraussagen der Propheten,* 1956.

[185] Is 10, 12; 28, 23ss; 18, 7; 45, 22ss.

hubiera que considerar como resultado final de la dirección de la historia por parte de Dios un enfrentamiento entre Dios y el hombre que acabara destruyendo el mundo empírico. Es más, esta concepción dualista de la historia entraría en contradicción insoluble con el poder y la grandeza de Dios, si, tras el presente estado universal de cosas, no fuera previsible un mundo diferente que correspondiera totalmente a la voluntad del Señor de la humanidad. La posibilidad de una fe optimista en el progreso, con la esperanza de una progresiva superación de las contradicciones, había sido eliminada por la crítica radical de los profetas al mundo presente: desde la perspectiva de Dios no existe justificación posible de este mundo y de su existencia. Las contradicciones de este mundo son de tal naturaleza que no pueden superarse ni conciliarse con las exigencias divinas por una nueva forma de ver las cosas. En este contexto el intento de una teodicea está llamado al fracaso y, por eso, no entró dentro de las intenciones de los profetas[186]. La única vía que les queda es la vuelta a Dios, el cual es capaz, no sólo de abandonar a la caducidad, sino también de crear de nuevo. La primera prueba de su forma superior de conducir la historia reside en que, en medio de la destrucción del mundo viejo, deja ya aparecer los brotes de un orden nuevo, las semillas de un mundo nuevo que él puede muy bien consumar, convirtiéndolo en una segunda creación.

Por eso, quien se empeña en ver en la escatología un apéndice indiferente o incluso de menor valor del pensamiento profético[187], interpreta falsamente las mismas raíces del profetismo. En este sentido conviene detectar, por debajo de sus múltiples formas históricamente condicionadas, el verdadero significado de las llamadas profecías mesiánicas, el interés que las domina, si no queremos degradarlas al nivel de una mera esperanza nacionalista incapacitándolas para que sean medios de expresión de un pensamiento auténticamente profético. Un análisis detenido de tales pasajes permite ver que, si bien en el lenguaje y en el contenido conceptual hay mucho de una antigua tradición mitológica[188], al quedar ello subordinado a la perspectiva de un reinado de Dios absoluto —tal como cada profeta lo pinta, con sus trazos más que peculiares—, la antigua herencia se convierte en intérprete del gran designio de Dios sobre el mundo y la humanidad que marcó el rumbo a toda la predicación profética[189]. Efectivamente, en las imágenes escatológicas llega a su culmen el mensaje profético en cuanto que en ellas se da respuesta a las cuestiones importantes del imperialismo universal, del futuro del pueblo de Dios y de la afirmación del individuo, recurriendo no a reflexiones de filosofía de la historia sobre las posibilidades terrenales, sino al conocimiento de un Dios creador que culmina con éxito su plan sobre la humanidad. Por otra parte, los trazos míticos, que guardan un paralelismo estricto con la alusión a la lucha con el caos en el mensaje del juicio, resultan indispensables, porque son la señal infalible de que, al hablar del mundo futuro que surge, no se piensa en el resultado de una natural evolución terrena, sino en una transformación del mundo por obra de creación y mediante la aparición de nuevas realidades divinas. Estas nuevas realidades son las que dan al reino de Dios su carácter supratemporal. No es que con ello la historia del fin se disuelva en un mito de los tiempos últimos[190]. Para evitarlo, la referencia a una relación de comunión personal y en la historia es marcada y vivaz: el reinado futuro de Yahvé no será otra cosa que la consumación de su reinado sobre Israel. Dentro de la gran asamblea litúrgica de las diferentes naciones, los caracteres individuales de cada una de ellas prestan un colorido y una vida que nada tienen que ver con el mundo de la magia. La comunidad en que se ve metida la vida del individuo —¡el eterno problema de la historia!— no se disuelve en una multiplicidad de almas individuales bienaventuradas, sino que llega a su perfección. Justamente, por esta estrecha relación con la revelación de Dios patente en la historia, la imagen del futuro está muy por encima de los niveles de una vaga esperanza, convirtiéndose en revelación de la meta final de la acción divina, a cuyo servicio se encuentran tanto el presente como todos los períodos anteriores. De esta forma, la escatología es para la historia lo que el cumplimiento para la profecía: su justificación y su sentido al mismo tiempo.

Ahora bien, en cuanto que este final de la historia es caracterizado a la vez como nueva creación, viene a confirmar de forma radical y para siempre la crisis a que someten los profetas a la realidad presente partiendo de su nuevo conocimiento de Dios, y abre un abismo insuperable entre este eón y el futuro. Cierto que lo que hay más allá de esa imponente frontera da fuerzas, con su perspectiva, para soportar la imperfección del presente, pero no permite dormirse en los laureles de lo ya dado. Empuja insistentemente a una crítica implacable de la imperfección que el presente encierra y mantiene en una constante disposición a abandonarlo y entregarse con todas las fuerzas a ese orden de cosas duradero garantizado por la promesa de Dios.

[186] Lo que en Ezequier puede parecer algo de ese intento, sólo puede llamarse tal impropiamente, pues de lo que se trata ahí no es del gobierno universal de Dios, sino de la responsabilidad personal del hombre y de la justicia del Dios juez.

[187] Así, Gunkel, Volz, y otros.

[188] Esto ha sido primero señalado por Gressmann, *Ursprung der israelitsch-jüdischen Eschatologie,* 1905, y después afirmado ya de forma segura y definitiva en su obra póstuma *Der Messias,* 1929.

[189] Cf., al respecto, Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus,* 1912; Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens,* 1920.

[190] Esto ha sido rechazado con razón por Hempel, *op. cit.,* p. 28.

c) Resumen.

En una ojeada retrospectiva, podemos ahora definir *la estructura general del espíritu de la profecía clásica como la dinámica desencadenada por un nuevo conocimiento de la realidad divina.* Dinámica que se cuela con fuerza arrolladora en la vida y el pensamiento israelitas y que, frente a todo anquilosamiento, origina un movimiento hacia adelante incontenible o infatigable. Porque de lo que se trata ahora es del "enfrentamiento" definitivo y más profundo entre lo divino y lo humano. Y la religión israelita, en cuanto se había convertido en simple hija del nacionalismo y la cultura de la época, se encuentra con una condena sin apelación [191]. Alcanza ahora su plenitud la crítica con que el *nebiísmo* se había enfrentado a las pretensiones de autonomía de las instituciones sociales humanas con el fin de preservar los derechos soberanos de Dios. Pero la profecía ofrece todavía más: precisamente en el relampagueo de la tormenta universal que se está desencadenando, descubre ella, con una claridad absolutamente nueva, la figura del Dios de Israel. Todo lo que anteriormente se había dicho sobre su poder, justicia, bondad misericordiosa y santidad, se ve ahora sumergido en la luz cegadora de una majestad trascendente por encima de todo lo humano. Por decirlo de alguna forma, todo ello se sale ahora del ámbito pequeño de la relatividad humana, para participar de las notas absolutas de una soberanía de alcance universal. Se ve obligada a desaparecer esa osada familiaridad que pretende utilizar al Dios de la alianza al servicio de fines humanos, prostituyéndolo así con otros factores terrenos. Por el fuego devorador de su juicio él aparece como una realidad totalmente otra, una realidad que, a pesar de mezclarse con la existencia terrenal por la elección, la alianza y la conducción histórica de su pueblo, no se confunde con este mundo, sino, al contrario, lo somete a su señorío para llevarlo a una vida nueva y superior. La cosmovisión profética no se conforma con la distinción externa, de tintes espaciales, entre el mundo y el reino de Dios, conocida ya por el

[191] Esto no sólo vale dicho de la profecía de desastre, sino también de la profecía de salvación de la época del exilio y del posexilio. No es necesario ya demostrar que todo el libro del Deuteroisaías está escrito por el autor con la conciencia de hallarse en el umbral del nuevo eón. Pero, además, tampoco la enérgica entrega de Ageo y Zacarías a las tareas prácticas del presente ni la lucha de Malaquías contra las anomalías dentro de la comunidad significan un intento de instalar en este mundo como en su casa, sino que se llevan a cabo en un contexto total y absolutamente, escatológico: si ha de comenzarse la reconstrucción del templo, terminarse y dar cabida de nuevo al culto, es como una obra de fe en el Dios que está a la puerta y que traerá consigo el gran cambio de los tiempos. La comunidad recién fundada de Jerusalén no puede ser más que una cosa provisional, que no tiene su sentido en sí misma, sino en cuanto referencia a la culminación futura.

antiguo Israel; ella avanza hasta una distinción interna y cualitativa entre el ser humano, incluido el ser humano israelita, y la realidad divina, que abarca a todo el mundo. Esa realidad, conducida por una voluntad y hacia unos objetivos, realiza un plan y funda una alianza; lanza un poderoso ataque contra la realidad del mundo, que acabará indefectiblemente destrozándose contra ella.

Así, pues, esta forma de existencia terrenal es algo provisional. Y por eso, la conducta humana que se rige por ella, en cuanto que tiende a explotar sus posibilidades humano-terrenales, ha de perder todo su valor. Todos los esfuerzos humanos por vencer ese caos que se insinúa, no son más que necedad. Sólo si representa una decisión ante el Dios que viene, se sale el quehacer humano de la esfera de lo que carece de valor y llega a participar en la formación de lo nuevo. Es significativo que, a partir de Isaías, la conducta verdaderamente conforme con los planes de Dios se considere dentro de la categoría del *rūaḥ,* es decir, que aparezca como efecto del maravilloso elemento vital divino, mientras que todo lo puramente humano forma parte del *bāśār,* de la creatura perecedera. Por tanto, una vida humana plena, de acuerdo con los fines del Creador, sólo es posible si se participa de la real maravilla del mundo divino. También el ideal del pueblo de Dios queda inmerso en la esfera de lo maravilloso, del *rūaḥ.* La realización del reino de Yahvé no es algo empírico-racional, sino numinoso-pneumático, cuya naturaleza sólo puede describirse de forma adecuada con el lenguaje de la antigua mitología [192].

Queda, por tanto, claro que lo característico de la actitud profética está en que, aunque firmemente enraizada en la obra divina convertida en historia, es capaz de elevarse por encima de ella al sentirse referida a una perfección nueva, en la que llegará por fin a encontrar cumplimiento el sentido y el verdadero significado del presente. Una actitud, que ha de persistir en fuerte tensión entre el presente y el futuro.

Pero en realidad, la razón última de esa tensión está en haber descubierto con claridad que la tan maravillosa novedad *no es una idea moral o religiosa,* hija de un pensador genial, parte de una cosmovisión racional y con posibilidades de ser explicada lógicamente. Aunque pudieran ser revolucionarias en un primer momento, unas ideas de ese tipo acabarían con el tiempo incrementando el acerbo de concepciones comunes y, consiguientemente, trivializándose. De lo que se trata es, justamente, de algo totalmente distinto: *de Dios mismo y de su inminente venida* a la casa de su pueblo. Esto es lo verdaderamente revolucionario, lo que el pensamiento común es imposible que asimile, algo que se resiste a encajar en una cosmovisión de tipo general. Porque ante el Dios que llega, de nada vale ni el poder de la razón ni la elaboración intelectual; sólo es posible

[192] Cf. R. Otto, *Prophetische Gotteserfahrung,* 1923, pp. 437ss.

captarlo en la fe o rechazarlo en la increencia. Así, pues, la fuerza y la debilidad del mensaje profético están en que no puede recurrir ni a nada ni nadie que no sea la voluntad revelada de Dios, que exige obediencia al colarse por los entresijos del pensamiento autónomo del hombre y enfrentarlo con la inexplicable realidad del mundo divino. Vistas las cosas desde esta perspectiva, la tensión en que vive el profeta no es tanto la del "todavía no" temporal, cuanto la que caracteriza a la contradicción supratemporal existente entre la religión tradicional, familiar y a la medida de la mente humana, y la revelación voluntaria del mundo divino, sólo perceptible en la fe. Dicho con otras palabras: entre el ámbito de una teología empíricamente demostrable y documentada y el de la revelación, entre el Dios conocido y el desconocido, entre el Dios ya presente y el que va a llegar.

Cuando se comprende *toda la dificultad de esta vida en tensión,* en la que nunca está permitido el descanso tranquilo o el cobijo en una posición segura, donde siempre ha de estar la existencia proyectada, en la fe, hacia alguien que viene y que no se alcanza a ver, es posible entender la fuerza con que hablan los profetas de cómo Yahvé los envía, los arma y los conduce constantemente. Sin esa conciencia de ser mantenidos, llevados, guiados, soportados por un poder superior, cabalgar sobre un pueblo de Dios desechado y otro creado de nuevo, entre un presente que se hunde para siempre y un futuro que apunta, entre este eón y el otro, hubiera sido para los profetas un empeño imposible. Corrían el peligro, por una parte, de caer en un loco fanatismo, incapaz de ver ya la realidad del presente, y de sucumbir, por otra, a la tentación de una revolución violenta del orden de cosas dominante, al que su crítica religiosa radical había arrebatado previamente todo derecho de existencia, o a la de un pesimismo desesperado, ante la presión constante de una realidad sin Dios.

Ambos peligros se agudizaron en la época siguiente, cuando el mensaje de los profetas lograba ya influenciar decididamente en la vida religiosa sin contar con el firme contrapeso de una viva experiencia del gobierno divino universal sentido como realidad presente. Por la apocalíptica el hombre piadoso huye de un presente, que se le ha hecho ininteligible, al edén de un más allá romántico e ineficaz que deja campo libre a la especulación religiosa y a los sueños de la fantasía. En cambio, en los grupos posexílicos de fanáticos[193] y entre los zelotas judíos lo que alienta es la impaciencia por la forma enredada como Dios conduce la historia, y eso es lo que impulsa a intentar por la propia fuerza una victoria más rápida de las cosas buenas. Toda empresa fracasada conlleva una reacción más fuerte. Lógicamente, en lugar de la reverencia propia del creyente

[193] Cf. Neh 6, 10ss; tales corrientes se ven ya proscritas en Zac 2, 5ss; 4, 6.

ante el plan universal de Dios que se oculta con seguridad tras el misterio, nos encontramos con la resignación indolente o con la queja vociferante.

La contemplación de esta amenaza a la vida de fe sana que sigue los pasos de la profecía puede dirigir nuestra atención hacia la importancia de esos otros factores de la religión israelita que muchas veces son considerados como antípodas de los profetas, porque, al contrario que éstos defienden que la promesa y la vida divinas están al alcance de todos los miembros del pueblo y constantemente garantizadas. A pesar de todo, si miramos la cosa en su totalidad y no nos quedamos en situaciones históricas aisladas, esos factores —los órganos oficiales de la alianza de Yahvé: el rey y el sacerdote— representan el complemento necesario de la profecía y su apoyo firme. En ellos vamos a centrarnos en el próximo capítulo.

IX

LOS ORGANOS DE LA ALIANZA
(Continuación)

B. GUIAS OFICIALES

I. Los sacerdotes

1. *La formación del sacerdocio en la historia de Israel*

A diferencia de los jefes carismáticos, con los funcionarios oficiales de la religión yahvista se introduce en la religión de la alianza mosaica una figura que hasta cierto punto tenía ya su propia autonomía y configuración. Efectivamente, el sacerdocio y la monarquía son instituciones acuñadas ya en formas fijas en el mundo circundante de Israel, y aunque no se pueda negar que sufrieron toda clase de pulidos y modificaciones, pasaron a la comunidad recién fundada sin cambiar para nada en lo fundamental. Así, pues, a la hora de analizarlas habrá que distinguir bien entre la tendencia fundamental, permanente, esencial de estas instituciones, y los cambios que conocen en su configuración y en sus funciones por obra de la nueva religión.

Esta forma de ver las cosas parece cae por los suelos, en lo que al sacerdocio se refiere, cuando se lee el relato de Ex 32. Por lo que en él se narra, los levitas se ven investidos del sacerdocio oficial como premio a su fidelidad, poniéndose claramente el acento en la novedad que representa el introducirlos en una función pública antes desconocida. Pero sería apresurado pretender concluir de ahí que el sacerdocio sólo apareció en la religión yahvista como una creatura históricamente condicionada de carácter prevalentemente carismático. De lo que en realidad se trata en el relato es precisamente de la entrada de los levitas en este cargo, quedando clara de forma implícita, pero lógica, la desaparición de aquellos que antes lo habían detentado. Así, pues, Ex 32 más bien apoya que contradice la suposición de que ya antes tenía el sacerdocio su sitio dentro de la religión

yahvista. Con ello viene a concordar el que antes incluso de la revelación del Sinaí oigamos hablar de sacerdotes en el pueblo[1] y que a Aarón se le llame alguna vez "el levita", lo cual, en el pasaje referido[2], no significa otra cosa que "el sacerdote".

Por lo demás, ningún dato encontramos sobre cómo se creó este sacerdocio, y por eso nos vemos obligados a hacer deducciones. Y una primera base al respecto nos la ofrece la estrecha relación, atestiguada por la tradición, de Moisés con el sacerdote madianita Jetró y que se extiende hasta la reorganización de la administración de la justicia. Según eso, pueden suponerse en buena lógica relaciones de la organización cultual israelita con las antiguas instituciones de las tribus madianitas amigas. Para confirmarlo, nos encontramos con la noticia del oráculo de la suerte sacerdotal de los ʾūrīm y los tūmmīm[3], cuyo desarrollo nos recuerda el oráculo de flecha árabe. Y, finalmente, a pesar de las muchas dudas, tenemos también el parentesco del leví hebreo con la forma minoica, muy parecida para designar al sacerdote[4]. Según lo dicho, goza de verosimilitud la tesis de que la tradición madianita colaboró en la configuración de la imagen del sacerdocio israelita.

Sobre si esa influencia fue mayor o menor diferirán los juicios según se establezca una relación más o menos estrecha entre el sacerdocio levítico y la tribu de Leví. Y precisamente en este punto surgen dificultades importantes. La tradición veterotestamentaria[5] nos lleva derechos a pensar que esta tribu, desparramada por una catástrofe externa, se entregó voluntariamente al servicio de una tarea que Moisés le asignó. Pero tal suceso choca con fuertes dudas: difícilmente puede concebirse la entrada de toda una tribu, aunque diezmada, en la profesión sacerdotal, sobre todo cuando la situación real no ofrecía bases suficientes para el mantenimiento de un número grande de sacerdotes[6]. Otro argumento en contra aún más fuerte es que, según el esquema de las doce tribus al que responde Gn 49 y que se debe en realidad a la época de los Jueces[7], la tribu de Leví sigue existiendo todavía en cuanto tal tribu después del asentamiento en Canaán[8]. Aun cuando pueda considerarse la posibilidad de que un esquema semejante muy bien pudo seguir reflejándose en la tradición inalterado incluso después de que uno u otro miembro de la confederación así descrita se hubiera visto ya desprovisto de título para ejercer plenamente sus derechos[9], no parece posible conciliar el testimonio de ese esquema de las doce tribus con el hecho de que ya en época de Moisés la de Leví hubiera desaparecido. Así las cosas, tal vez sea lo mejor renunciar a suponer una coincidencia originaria de la tribu de Leví y el orden religioso de los levitas, admitiendo para ambas realidades orígenes diferentes. Sin duda, sería entonces mayor la posibilidad de una relación de los levitas con el sacerdocio de Cades. Esa relación se entrevé ya en Dt 33, 8[10], y habrá que tener en cuenta además que en la tradición el hecho de que Moisés llame a los levitas está en abierta oposición con el sacerdocio anterior, representado por Aarón[11]. Si se observa por una parte la importancia de Cades como antiguo centro de culto para un gran círculo de tribus, donde se impartían oráculos y se administraba mucho antes de la llegada de Israel, y se recuerda, por otra, la estrecha relación de Moisés con Madián, no parece una osadía pensar en un acuerdo de Moisés con las familias sacerdotales de Cades para hacer frente juntos a la resistencia de los antiguos sacerdotes hebreos. Y así es como estos "levitas", es decir sacerdotes, son admitidos en la nueva religión de la alianza y se les confía la custodia del santuario de la alianza[12]. La coincidencia del nombre leví (el de los funcionarios) con el de la tribu[13], así como el ulterior reconocimiento de las pretensiones de Aarón al derecho sacerdotal, facilitaron sin duda la identificación de dos realidades originariamente distintas, después de la desaparición de la tribu de Leví.

Pero la inseguridad en esas cuestiones no puede ocultar a nuestra con-

[1] Ex 19, 22.24.
[2] Ex 4, 14.
[3] Dt 33, 8; cf. 1 Sm 14, 41; 28, 6.
[4] Cf. D. H. Müller, "Denkschriften der Wiener Akademie phil. Cl.", 37 (1889); J. H. Mordtmann, *Berträge zur minäischen Epigraphik,* 1897, p. 43; F. Hommel, *Altisraelitische Uberlieferung,* p. 278. De otra forma piensa Rhodokanakis (AOT, 2, p. 464, 1) y K. Mlaker (*Die Hierodulenlisten von Ma'in,* 1943, pp. 57s), que piensan en personas que se quedaban como prenda en el templo por deudas de dinero o de especies.
[5] Gn 49, 5-7; 34; Ex 32.
[6] Así, Wellhausen, *Prolegomena,* 6, p. 138.
[7] Cf. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels,* 1930, pp. 28ss.

[8] Por eso, discutir la existencia de una tribu de Leví (E. Sellin, *Geschichte des Volkes Israel,* p. 41s; *Sichem,* pp. 56ss; A. Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels,* pp. 2ss; Mowinckel, artículo *Leví* en RGG, 2, III, pp. 1601s; B. D. Eerdmans, *Die Godsdienst van Israel,* I, pp. 61s) carece de base.
[9] Sobre ello ha llamado la atención M. Noth, *op. cit.,* pp. 33s, 40ss.
[10] La confusión por parte de E. Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* pp. 78ss) de las relaciones de los sacerdotes levitas con el lugar donde moraba la tribu civil de Leví es tan poco convincente que ello mismo recomienda separar los dos "Levíes".
[11] Cf. Ex 4, 13-16; 32; Nm 12, 1ss y R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel,* 5, pp. 307s.373.
[12] A partir de ahí podría explicarse mejor su situación posterior dentro de la totalidad de la nación, como una tribu-huésped que vive dispersa entre las demás tribus.
[13] En más de una ocasión se ha dicho que ya el nombre de la tribu coincide en definitiva con el de Lía (cf. R. Kittel, G. V., I, 5, p. 299; Wellhausen, *Prolegomena,* 6, p. 138 ("Tal vez se trate, simplemente, de un gentilicio materno Lía").

sideración el factor tan importante que aportó a la religión fundada por Moisés la asistencia de una comunidad religiosa encargada de cuidar del nuevo santuario de la alianza. Junto a la personalidad carismática del jefe y de sus sucesores aparece el *ministerio,* al que se le confía el control de instituciones estables, del culto sacrificial ya existente, aunque simple, en el santuario de la alianza, del manejo del oráculo de la suerte y todo el ritual relacionado con la tienda y el arca. Como consecuencia, las manifestaciones cultuales de la nueva fe en Dios se vieron provistas de la autoridad de unas normas sagradas, y además quedó garantizada hasta cierto punto la integridad de los lazos que se remontaban hasta Moisés y salvaguardada la continuidad futura de la nueva fundación frente a los avatares históricos y a los ánimos veleidosos del pueblo[14].

Al admitir en su organismo el ministerio, la singularidad de la religión yahvista se advierte en que ciertos aspectos de la actividad sacerdotal cobran una importancia principal y se desarrollan más a costa de otros. Sobre todo, y ya desde época antigua, alcanza una importancia central *el servicio de consejero y doctor.* Cierto que ese cometido iba implícito de antemano en la administración del oráculo sagrado, que es en todas partes una de las tareas del sacerdote, pero en Israel, a consecuencia de la ley de la alianza, adquiere una importancia especial en orden a la interpretación racional de la ley de Dios: en cuanto que aconseja sobre las exigencias rituales y éticas para un recto servicio a Yahvé y sobre los medios para aplacar y ganarse la benevolencia de un Dios ofendido por las transgresiones de la ley, el sacerdote goza de una influencia cada vez mayor. Así, en la bendición de Leví de Dt 33, 8-11, de la época de los Jueces sin duda, sólo en último lugar aparece mencionado el servicio sacrificial, después de la impartición del oráculo y del ministerio de custodia sobre los *mišpāṭīm* y la *tōrāh,* es decir, sobre los preceptos ético-sociales y rituales.

[14] No podemos aquí por menos de mostrar nuestro total acuerdo con Noth cuando advierte con toda energía que con el concepto abstracto de "yahvismo" o de "la unidad ideal de Israel" no se llega a citar un lazo que aúne a todas las tribus de Israel. "En el caso que nos ocupa no se puede en absoluto hablar de 'religión' sin referirse principalmente a sus manifestaciones en el marco de unas formas determinadas y concretas, a un culto vinculado a unos lugares específicos y sometidos a unas reglas... Una vez que se toma con toda seriedad la afirmación de que para el primitivo Israel ni siquiera puede hablarse de religión si no existen unas formas cultuales externas, entonces, lógicamente, hay que admitir otra segunda tesis: que sin unas formas comunes y en un santuario común es impensable la existencia de una liga religiosa de las tribus israelitas. Hablar de un sentimiento de solidaridad religiosa o ideal de cosas parecidas es atribuir a la mentalidad del antiguo Oriente conceptos del Occidente moderno. Se olvida con eso la importancia decisiva que para el mantenimiento de concepciones ideales o religiosas tenían unas instituciones fijas, como manifestaciones y, a la vez, como condiciones necesarias del mismo" (*op. cit.,* pp. 63s).

La sencillez de la fórmula del oráculo de la suerte, que respondía a las preguntas planteadas con un sí o un no, y la exclusión ulteriormente mantenida de cualquier otro medio técnico de consulta a Dios impidieron que pudiera desarrollarse un tipo de sacerdocio esotérico de talante mistagógico o mágico. Lo que verdaderamente se pedía a la formación del sacerdote era que lo capacitara para un correcto planteamiento de la cuestión en cada caso concreto, lo que significaba orden y claridad intelectuales en las preguntas[15]. Cuando se fueron complicando las cosas, el análisis racional de los hechos y su enjuciamiento con la ley sagrada de la tradición en la mano tenía que abarcar un ámbito tan amplio que el oráculo técnico, cuyo manejo correcto rodeó de tanta estima a los levitas, fue perdiendo importancia; pasó a primer plano la enseñanza racional basada en el conocimiento de los preceptos de Yahvé, convirtiéndose en la verdadera fuente de la fama de los levitas. El culto israelita repudió siempre enérgicamente lo orgiástico, el culto a la muerte y la terapia mágica. Aparte de marcarlo en su carácter, ello contribuyó a hacer del consejo ético-parenético a los laicos el instrumento principal de la influencia de los sacerdotes.

Es natural que también la exactitud y corrección en la *ofrenda de los sacrificios* contara entre los objetos de la enseñanza ritual del sacerdote. Pero en un primer momento este aspecto de su actividad resalta menos. Ello se debe a que la función del levita en el santuario de la alianza no se ocupaba para nada de la ofrenda del hombre privado; sólo se encargaba de los sacrificios oficiales. Las noticias de la época de los Jueces y de los Reyes nos demuestran que el "pater-familias" seguía ejerciendo el oficio sacerdotal de ofrendar el sacrificio, sin requerir la ayuda de un ministro del culto. Y si del privilegio de los levitas cuando se trataba del servicio del *'ōhel mō'ēd* no surgió un culto sacrificial complicado acompañado de un monopolio sacerdotal y de un ingente aparato ritual, se debió a que después de la entrada en Canaán se abrió paso una enorme descentralización que acabó con la antigua cohesión apretada de las tribus e hizo que cada una configurara libremente su propia vida a costas del conjunto. La separación de la tienda y el arca, cuyas causas ignoramos, y el traslado del arca desde el santuario central de Gilgal a Siló contribuyeron también a disminuir la importancia del santuario de la alianza. Por eso asistimos a continuación a múltiples empeños de ciertas tribus o jefes de tribus por crearse un centro cultual propio de gran importancia[16]. No se

[15] Cf., al respecto, las reflexiones de M. Weber, *Das antike Judentum* (*Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie.* III), pp. 191ss. También A. H. J. Gunneweg (*Leviten und Priester,* 1965) insiste con vigor en que la tarea propia de los levitas fue originariamente la enseñanza.

[16] Cf. Jue 8, 24ss (Gedeón y el efod de Ofrá); 18, 14ss (los danitas y el santuario de Micá).

volvió a hablar de una compacta organización de los levitas en el santuario federal, desde donde hubieran podido ejercer su poder; se vieron obligados a llevar la vida de una "tribu-huésped", cuyos miembros se dispersaron entre las distintas tribus como *gerim,* como clientes y peregrinos necesitados de protección, teniendo que contentarse con que la gente acomodada les ofreciera un puesto de sacerdote doméstico o, si acaso, con que los santuarios tribales mayores los llamaran para confiarles su administración. Es posible que en semejante situación muchos abandonaran la vida ritual y que, aun cuando se les siguiera llamando "levitas" como designación de casta, nada hubiera ya de un servicio propiamente sacerdotal[17]. Su situación externa parece haber estado sometida a ordenaciones jurídicas muy diferentes según los lugares, asignándoseles sitios concretos de residencia como metecos en determinadas condiciones[18].

Su situación empeoró aún más cuando empezaron a hacerle la competencia otras *familias sacerdotales más antiguas.* Si es acertada la idea de que en un principio Leví tomó a su cargo el servicio del santuario federal en oposición a Aarón, es decir, a las familias sacerdotales antiguas de Israel, la persistencia de una rivalidad entre estos pretendientes al ministerio sacerdotal puede ser la clave para explicar ciertas cosas raras que aparecen en las noticias que tenemos. Efectivamente, el que Jeroboán llame para el culto oficial a sacerdotes no levitas[19], así como la aparición de los sadoquitas —de origen no lévico— en la Jerusalén de la época davídica, nos demuestran que jamás estuvo solo Leví en sus aspiraciones a las prerrogativas sacerdotales, que pudo ir consiguiendo sólo paulatinamente y a base de luchar. Lástima que no sepamos más de los detalles de esas luchas, porque la posterior inclusión artificial y esquemática de todos los sacerdotes entre las familias de Leví simplificó enormemente la realidad[20]. Por eso, tampoco podemos decir desde qué momento logró Leví la preeminencia sobre las otras familias sacerdotales rivales. Sólo podemos citar algunas razones que motivaron el final de la lucha.

En primer lugar, está claro que Leví conservó con mayor vigor que las demás familias sacerdotales la *conexión con la época mosaica,* adaptando, por tanto, su servicio con más fidelidad a las intenciones del fundador. El que la enseñanza sacerdotal estuviera totalmente configurada en el sentido de conseguir una correcta explicación y aplicación de las obligaciones de la alianza en el ámbito ritual y ético-social dio a la enseñanza racional y a la simple obediencia dentro de la liturgia de la religión yahvista una marcada preponderancia sobre cualquier tipo de culto místico-extático. Así, parece también que los levitas y aquellos en quienes ellos ejercían influencia se resistieron por más tiempo que sus rivales a la penetración de hábitos cultuales cananeos, tal como lo demuestran, sobre todo, la ausencia de imágenes en el culto al Arca, la condena de la prostitución sagrada y el rechazo del culto a la muerte y de la magia. Y en este aspecto estaban también más prestos para conectar con la reacción profética en contra de la cananeización de la religión yahvista, tal como podemos ver en la remoción de los Omridas en Jerusalén por obra del Sumo Sacerdote del lugar. En cambio, parece que las familias sacerdotales asentadas en el Norte de Israel opusieron menos resistencia al desmoronamiento de la religión yahvista por influencias cananeas y que, precisamente por eso, entraron más rápidamente y con mayor violencia en conflicto con los profetas.

A esta mayor adhesión a las tendencias fundamentales de la religión yahvista, al menos en tiempos de David y, después de la división del Reino, también en el Sur, se añadió el *favor de la monarquía.* El santuario real de Jerusalén, de enorme influencia, se configuró bajo mandato levítico y se convirtió en baluarte de los ideales levíticos. Pocos cambios trajo consigo, en este sentido, la introducción de los sadoquitas. La ruptura con el reino del Norte obligó a Judá, donde la influencia levítica había sido grandísima desde antiguo, a una constante afirmación de su propio carácter también en el ámbito cultual. Por otra parte, la caída de los Omridas en el Norte facilitó, tal vez, el camino para la implantación también allí, bajo la dinastía de Jehú, de los ideales levíticos. Con las reformas de Ezequías y Josías se impusieron las mejores tradiciones del sacerdocio levítico. Sólo entonces empiezan a verse molestadas las aspiraciones monopolistas de Leví, en parte por la degradación de sacerdotes no levitas, y en parte también por su inclusión en la genealogía de los levitas.

Naturalmente, la alianza con la monarquía ocasionó un *cambio* no despreciable *en el sacerdocio levítico.* Los empleados del culto del templo real experimentaron un rápido *aumento de poder,* que les concedió una palpable preponderancia sobre sus colegas provincianos, menos agraciados, y ocasionó tensiones y luchas por el poder. Las fastuosas fiestas sacrificiales del santuario real, con la atracción que ejercían sobre la masa, exigían un sacerdocio numeroso y, muy pronto, organizado jerárquicamente, favoreciendo una mayor complicación de las ordenanzas cultuales y del derecho sacerdotal. Muchas de las cosas que ahora leemos, en una formulación tardía, en el Código Sacerdotal, debieron de tener vigencia, en

[17] La referencia del Deuteronomio al deber de asistencia fraterna al levita podría entenderse a partir de esta situación. Cf. Dt 14, 27.29; 16, 11.14. Véase, además, M. Weber, *op. cit.,* pp. 183ss.

[18] Cf. Nm 1, 49; 2, 33s; 35, 2s; Lv 25, 32s; Jos 14, 4.

[19] Cf. 1 Re 12, 31.

[20] Pero véase la frase final de la bendición de Leví de Dt 33, 11: "Tunde los lomos a sus rivales, que sus enemigos no se levanten". Y también Nm 16. El derecho sacerdotal tomó formas diferentes en los distintos lugares de culto. Así lo demuestran las diversas codificaciones de Dt y P y también la antigua descripción de 1 Sm 2, 13-16, en la que se refleja sin duda el derecho de Siló.

época verdaderamente antigua, en el santuario real[21]. Y por varios pasajes sabemos que el mismo rey promovió reformas cultuales[22]. No es de extrañar, por todo ello, que los santuarios locales fueran quedando cada vez más eclipsados por el culto central llegando a quedar prácticamente desiertos. De ahí sus esfuerzos por atraer de nuevo a la gente acogiendo en su seno hábitos cananeos profundamente arraigados. Este contraste entre el sacerdocio provinciano y los sacerdotes de la corte dejaría sus huellas en antiguos relatos[23] y sería un obstáculo para la tarea religiosa del sacerdocio.

Y lo mismo hay que decir de la nueva *preponderancia que cobra todo el aparato cultual,* especialmente el sacrificio. Fue una consecuencia lógica de la preocupación real por el culto y por el esplendor de su aspecto externo, pero también una tendencia natural en la evolución de todos los grandes centros de culto. Consiguientemente, la anterior relación entre sacrificio y enseñanza de la *tōrāh* quedó invertida. Por atender al rentable negocio del templo fue perdiendo importancia e interés la administración de la palabra de Dios[24], y el oficio sacerdotal profundidad. Es natural que la práctica de los grandes santuarios dejara su impronta, en este sentido, en los santuarios de provincia.

Finalmente, las familias sacerdotales que ejercían su ministerio en los grandes santuarios reales fueron consiguiendo un *poder político* creciente. Los ejércitos de empleados del culto, cada vez mayores, dependientes de ellas, su riqueza, su influencia en el pueblo, sus estrechas relaciones con el gobierno a la vez que les permitieron convertirse en factores decisivos a la hora de las luchas políticas, hicieron que su actuación respondiera en muchas ocasiones a motivos espúreos. El que, en sus luchas contra las decisiones políticas del gobierno, chocaran los profetas una y otra vez con los sacerdotes no hace más que arrojar aún mayor luz sobre este proceso de secularización del sacerdocio.

Parece que al final de la época de los Reyes los sacerdotes se hicieron de la oposición a la monarquía. Si prestamos fe a ciertas alusiones de las Crónicas[25] y se tienen en cuenta situaciones parecidas de la misma época

[21] De esta forma habría que interpretar, sobre todo, la ley de santidad de Lv 17-26, pero también los estratos que subyacen a otras leyes sacerdotales.

[22] 1 Re 8, 22.64; 9, 25; 2 Cr 4, 1; 2 Re 16, 14.

[23] Cf. Nm 16 y 1 Sm 2, 35ss (sobre las pretensiones de soberanía de los sadoquitas) y 2 Re 12, 4-16; Ex 32 y Nm 12 (sobre la resistencia contra tales pretensiones por parte del sacerdocio provinciano).

[24] Por lo que precede se ve claramente que aquí no se piensa en el celoso registro de nuevas leyes (cosa que, ciertamente, ya se hacía por entonces: cf. Jr 8, 8; Is 10, 1; Sof 3, 4), sino de otra cosa distinta. Cf., además, Os 4, 6; Is 28, 7.9; Jr 2, 8; Ez 22, 26.

[25] 2 Cr 24, 17ss; 25, 14ss.27; 26, 16ss.

en el reino asirio, parece que trataban de ampliar su poder a costa de el del príncipe. Ez 44, 1-3; 45, 9-12; 46 muestran suficientemente qué idea se hacía el sacerdocio de Jerusalén del lugar del rey en el culto y en el ritual del templo y es de suponer que en época de Josías no se estaba ya muy lejos de ese ideal. De todos modos sólo la total desaparición de la monarquía después del exilio dejó el camino libre para el poderío absoluto del sacerdocio.

La fuerte oposición del profetismo y la experiencia del exilio corrigieron en parte este abandono de la práctica y la tradición levítica e hicieron que los espíritus sobresalientes del sacerdocio vieran su tarea más importante en el *cultivo de la tōrāh,* la cual se convierte ahora cada vez más en una ley escrita. En la persona de Esdras el sacerdocio vuelve a encontrar con toda energía y acierto su papel tradicional de vigilante de la alianza divina y de sus preceptos; y en la ley da a la comunidad de Jerusalén que acaba de reorganizarse una nueva forma de vida. Forma de vida que no sólo la capacitó para superar momentos dificilísimos, sino que la dotó, además, de fuerza para un nuevo crecimiento y un desarrollo inimaginado. Pero al mismo tiempo la obra de Esdras fijó al sacerdocio y a su influencia límites bien marcados, en primer lugar, porque en adelante habría de quedar sujeto a la ley y a su control y, después, porque con la introducción de la ley nació un nuevo estamento religioso que arrinconaría al sacerdocio en cuanto se refiere a su condición de detentador del consejo y la exhortación: son los doctores de la Escritura. Si bien es verdad que después de la caída de la casa de David el Sumo Sacerdote llega a convertirse en un príncipe eclesiástico equiparado en categoría al gobernador y que, al desaparecer la dignidad del gobernador judío, logra alcanzar incluso el poder mundano de un etnarca, son los doctores de la Escritura quienes encarnan la voluntad de la comunidad religiosa de reconocer únicamente la autoridad de la ley e incluso de respetar el sacerdocio sólo en cuanto esté amparado por esa autoridad. En los tiempos del Nuevo Testamento encontramos doctores de las Escrituras adscritos al templo con la misión de adoctrinar a los sacerdotes en el ejercicio legal de su ministerio y que vivían del sueldo de las entradas del templo. Así, pues, la época en que el sacerdote reunió junto al poder espiritual el externo es también aquella en que se ve sometido a una autoridad mucho más severa y estricta que la de los reyes y profetas, a la autoridad de la ley, en la que la comunidad veneraba a la palabra de Dios. El que no pocos de los sacerdotes se entregaran al estudio de la ley y entraran en las filas de los doctores de las Escrituras[26] puede considerarse como un recono-

[26] A partir de ahora esta tradición no acabará nunca. Todavía en la comunidad de Qumrán, que rompió con el culto oficial, según el testimonio de las reglas de la secta (*Manual de Disciplina*), los sacerdotes siguen teniendo

cimiento por su parte de esta nueva situación y como una vuelta a lo que había constituido su tarea principal.

Ello fue tanto más importante cuanto que los hombres más sobresalientes del sacerdocio no siempre supieron resistir a las tentaciones que conllevaba su situación política. Después de que ya durante la dominación persa habían visto amenazada esa su situación política, las luchas de religión del siglo II y el mal papel que en ellas desempeñaron muchos sacerdotes al tomar partido por la causa helenista acabaron totalmente con su ascendencia y liderazgo dentro de la comunidad. En adelante, el pueblo vio sus jefes espirituales en los doctores de la ley, y ellos fueron los que dieron su impronta a la vida religiosa. Así, la que había sido desde siempre la función más importante del sacerdocio dentro de la religión yahvista, la enseñanza de la *tōrāh,* quedaba fuera del estamento sacerdotal. Y el papel que aún le quedó, el del servicio del culto, no lograría conservarle su posición por mucho tiempo. Poco a poco fue dejando de ser considerado como un elemento de vital importancia para la comunidad, y el paso ulterior a una época sin culto, después de la destrucción del templo, se daría sin mayores preocupaciones por parte de la comunidad. Lo que constituía el espinazo de la comunidad no era ya el sacerdocio, sino el mantenimiento de la ley bajo la dirección de los doctores de la Escritura y de los fariseos.

2. *Estructura religiosa del sacerdocio*

a) Principios generales.

Quien pretenda describir la peculiaridad estructural del sacerdocio israelita ha de contar con dos dificultades principales: la una consiste en el gran espacio de tiempo que hay que abarcar y en el cual, a través de aspectos verdaderamente diferentes, hay que vislumbrar las tendencias fundamentales permanentes de la concepción religiosa sacerdotal. La otra reside en la complejidad de la realidad que se trata de describir.

En lo referente a la primera dificultad, está claro que una consideración sistemática y comprehensiva no puede seguir con el mismo detalle todas las fases del desarrollo, sino que ha de conformarse con reducciones inevitables. El estudioso tendrá, entonces, que tener presente constantemente el peligro de que semejantes reducciones induzcan a errores en la imagen total y procurar sortearlo con un cuidado siempre vigilante.

un papel preponderante en el estudio de la *tōrāh.* Incluso los aaronitas parece que se pasaron a este movimiento de oposición encabezado por los seguidores más celosos de la ley: a ello nos induce su repetida aparición en la regla de la secta y en *Documento de Damasco.*

La segunda dificultad hunde sus raíces en que, a diferencia de los exponentes carismáticos de la concepción yahvista, el sacerdocio, tal como ya hemos indicado (pág. 557), no aparece como un fenómeno típico de la historia singular del yahvismo, en cuyas manifestaciones vitales tendría que reflejarse constantemente la naturaleza peculiar de la raíz de donde nace, sino que se incrustra en el círculo vital de la religión yahvista como algo específicamente ya conformado. En el cotejo con las fuerzas básicas del organismo a cuyo servicio se pone, también el sacerdocio cambia de figura, y quien quiera hacer la descripción de su carácter propio tendrá que tener ante sus ojos ese proceso de transformación y no ceder a la ilusión de considerar como característico de la institución entera dentro del yahvismo lo que no pasa de ser un fenómeno aislado y ocasional.

Por eso es conveniente, antes que nada, recordar *algunas propiedades que vienen dadas por la institución del sacerdocio en cuanto tal,* caracterizadoras de este estamento religioso, y compararlas con el carácter específico de la fe mosaica, a cuyo servicio había de ponerse el sacerdocio israelita [27].

Hay que advertir en primer lugar que el sacerdote no proviene de la raza de los representantes oficiales de la tradición religiosa, sino que, al igual que el vidente o el profeta, aparece al principio como carismático y que, en cuanto dotado del poder del espíritu, es el guía y consejero en todo tipo de acciones religiosas. En cuanto tal, es el *mediador ineludible para acceder a la esfera divina,* que interpreta para un extenso círculo la voluntad de Dios. Dondequiera que se alcanza un nivel cultural superior después de un período de desarrollo histórico, esa situación lleva a la *formación de una tradición sagrada,* en que se reúnen las normas probadas y reconocidas que rigen el trato con la divinidad. El sacerdote se convierte en guardián de ese saber sagrado que sólo él conoce a la perfección y conserva por encargo de la comunidad. La unidad originaria característica de la vida primitiva hace que ese saber no se limite al ámbito religioso en sentido estricto, sino que abarque todos los ámbitos de la vida, de forma que el sacerdote tiene una influencia decisiva también en el derecho y la política, en el arte y en las ciencias profanas.

Ahora bien, mientras más diferenciado se hace el saber del que él es guardián, más polifacética se hace su influencia en la vida de la sociedad y con más claridad va eclipsándose el carácter primitivamente ca-

[27] E. O. James, *The Nature and Function of Priesthood. A Comparative and Anthropological Study,* 1955, nos ofrece, sobre una amplia base de conocimientos de la historia de las religiones, un estudio que hacía tiempo se venía echando de menos: un análisis de la institución del sacerdocio desde el punto de vista de la fenomenología de la religión.

rismático del sacerdote para dar paso al del *administrador oficial de los preceptos recibidos.* Si se sigue considerando como la tarea principal del sacerdote la mántica, es porque aún persistirá por mucho tiempo la conciencia de la función originaria de estos ministros de Dios; sigue ahí presente el recuerdo de que el sacerdote es un ser especialmente favorecido de Dios, al que el poder divino, caprichoso e impredecible en su actuar, regala nuevas e incalculables virtualidades religiosas de vida por medios maravillosos y jamás imaginables. Pero en la medida en que las técnicas asequibles por el aprendizaje van limitando cada vez más, hasta sustituirla, esa realidad personal e intransferible que es el carisma, en el ámbito de la actividad sacerdotal se implanta *una nueva actitud espiritual*: retrocede el elemento verdaderamente creador, para convertirse en tendencia predominante la salvaguarda de lo recibido por tradición. La *autoridad sacerdotal,* por consiguiente, deja de basarse ya en los "dones" y el poder espiritual del individuo, para legitimarse por la tradición de la que él es fiel ministro y por el carácter oficial que la comunidad religiosa le reconoce. A la vez, lo que ocupa el centro de su tarea es el cuidado del depósito religioso común a todos; lo verdaderamente peculiar, lo individual, pasa a un segundo plano. Por eso, incluso la explicación de las ideas y sentimientos religiosos ha de hacerse, dentro de lo posible, en formas que estén al alcance de la generalidad, en símbolos llenos de plasticidad, y el empeño por objetivar la experiencia religiosa subjetiva hace que el interés se centre en una reelaboración de la religión desde lo más íntimo. En resumen: el intento profesional predominante del sacerdote consistirá en dar a la religión una figura que entre por los ojos, en dotar de un cuerpo a ese depósito espiritual que él tiene a su cargo.

Presupuesto fundamental para toda esa actitud es tener el convencimiento de *que la forma externa no es en absoluto indiferente* para el hálito más íntimo de la religión, sino que es mediadora eficaz de la presencia divina. Naturalmente, *el talante de esa mediación* puede concebirse de muchas maneras. El culto, por ejemplo, puede aparecer como la forma de servicio exigida por la divinidad misma y a cuyo cumplimiento vincula ésta la concesión de su gracia (concepción sacramental), o bien puede ser utilizado como técnica eficaz para obligar a las fuerzas superiores, y en cuanto tal se apoya en la iniciativa del hombre e influye eficazmente en la divinidad (concepción sacrificial). Si bien es verdad que tanto una concepción como la otra sólo raras veces se dan de forma pura, siendo lo más frecuente que ambas aparezcan intrincadas en toda clase de combinaciones, la preponderancia de la una o de la otra será lo que imprima su carácter a la actuación sacerdotal. Aunque, en todo caso, lo decisivo será la idea que se tenga de Dios: la concepción sacrificial preferirá ver en Dios un poder sagrado, mientras que la sacramental lo considerará, más bien, como una voluntad personal.

Con estos simples apuntes fundamentales y generales queda clara *la importancia que el sacerdocio puede tener para cualquier religión.* Por una parte surgen de su seno educadores de amplia audiencia, cuya actuación es de importancia decisiva tanto para la conformación de la vida religiosa como para la influencia de la religión en la vida del pueblo. De sus manos depende la sistematización teológica del pensamiento religioso y la modelación del comportamiento religioso en formas litúrgicas, y a él deben sus impulsos más marcados la literatura, la historia escrita, el derecho y la política.

Por otra parte, el sacerdocio puede convertirse también en origen de *los obstáculos más duros para el desarrollo de una vida religiosa vigorosa.* Precisamente si florece y asciende con rapidez, el estamento sacerdotal es proclive a apartarse de la comunidad y convertirse en una casta interpuesta entre la vida profana y la vida religiosa de la sociedad, dificultando, más que mediando, el trato directo con Dios. La necesidad de poder de la casta aprovecha el control de la liturgia para situar a la comunidad en una total dependencia del sacerdote, en quien tiene que encontrar satisfacción de sus necesidades religiosas. Al ponerse al servicio de la consecución de un poder moral y material el culto va sufriendo una secularización cada vez mayor y perdiendo su auténtico contenido religioso. Por otra parte, empero, la alta estima que se tiene de la tradición colabora para un mantenimiento tenaz de formas de larga vida que dificultan cualquier reforma religiosa. Y, como consecuencia, el influjo de la religión en la configuración de la vida pública o toma derroteros falsos o se interrumpe totalmente.

Así, pues, con la entrada del sacerdocio a su servicio aparece en la religión yahvista *una institución con una naturaleza bien definida*[28]. Cabe suponer, ya de antemano, que este estamento religioso, con su propia configuración, asumió y reelaboró las ideas fundamentales de la religión mosaica de forma peculiar y de acuerdo con su propio carácter. Y tanto más tenía que ser así cuanto que la revelación divina predicada por Moisés, con toda su inequívoca sencillez y a la vez con todo su ímpetu religioso, había de dotar a la vida cultual de un contenido absolutamente

[28] Para su estudio no debe uno limitarse exclusivamente a las tradiciones históricas y legislativas de P y a las Crónicas, sino que hay que tener también en cuenta los fragmentos que tenemos de una historia del santuario de Sión (Gn 14; 1 Sm 4-6; 2 Sm 6; 2 Re 11s; 22s), las llamadas fuentes arameas de la construcción del templo (Esd 4-6 y las memorias de Esdras y Nehemías) y, con ciertas limitaciones, también el Deuteronomio, fuertemente influenciado por ideas proféticas; pero, sobre todo, habrá que acudir a la lírica cultual, la cual, en sus himnos y liturgias, en sus acciones de gracias y súplicas, fue configurando las ideas típicas de la práctica religiosa sacerdotal para las celebraciones litúrgicas.

singular, imposible de encajar sin más en las formas tradicionales, que obligaba a una nueva concepción y configuración de la liturgia.

Lo que de lo dicho puede percibirse en el marco general del culto israelita pertenece al estudio de los estatutos de la alianza de Yahvé[29]. De lo que ahora se trata es de analizar la concepción peculiar que el sacerdocio israelita tuvo de la relación con Dios. También aquí se advierte una importante evolución histórica que, en la misma línea del movimiento espiritual general de Israel, trajo consigo nuevas ideas y elaboró otras antiguas de forma más precisa y clara. Por eso, el talante espiritual específico del sacerdocio que en el enfrentamiento con otras corrientes espirituales sigue siempre e indefectiblemente una línea bien determinada, justifica el empeño de resumir la actitud religiosa general a que da pie y que es sin duda la que junto al profetismo ejercería un influjo más marcado.

b) Características propias de la teología sacerdotal.

Hemos constatado ya cómo un elemento fundamental dominante en la experiencia mosaica de Dios es *la terrible inaccesibilidad de Yahvé,* la cual, a la vez que convertía su autocomunicación en una maravilla al alcance únicamente de quien la recibiera en una actitud de humilde reconocimiento, hacía imposible todo abuso. La mentalidad sacerdotal era proclive a interpretar este poder terrible que atravesaba todas las revelaciones de Yahvé *en términos de tabú*: el gesto de preservación del Dios soberano, con un significado originario verdaderamente personal, acabaría por quedar vinculado o incluso confundirse con la zona de peligro de un poder impersonal uncido a un espacio determinado. De hecho esta forma de pensar, muy del estilo de la mentalidad de las masas, contribuyó grandemente a que la experiencia profética se convirtiera en un factor determinante de la actitud religiosa radical para un círculo más amplio; al marcar de forma bien definida, frente al ámbito vital profano, un recinto sagrado y unos objetos santos y al proclamar ciertas reglas de abstinencia y pureza que, salpicando toda la vida, se apoyan en un sentido terrible del tabú, el sacerdote cuenta con un instrumento eficaz para expresar la inaccesibilidad de Yahvé en términos de experiencia sensible. Así, un ámbito importante y no pequeño del ministerio religioso sacerdotal pudo empalmar directamente con el culto a Yahvé. Para ello basta con recordar los preceptos correspondientes de la ley sacerdotal en el *Exodo,* el *Levítico* y *Números,* deudores sin duda de reglas primitivas. La historia de las religiones se dio cuenta hace tiempo de la enorme importancia de estas ideas para afincar la convicción de la realidad del poder divino y de la intransgredibilidad de las normas que regulan el trato con él[30]. Pero, además, en una religión superior el sentido del tabú puede servir de paso previo e introductorio a la idea de que todo el mundo de las leyes, incluidas las leyes morales y sociales, hunde sus raíces en lo sobrenatural y de que, por tanto, hay que reconocerle una autoridad absoluta en cuanto es expresión de lo sagrado. Con ello persiste, naturalmente, el peligro que amenaza a toda concepción superior de Dios desde este flanco: el progresivo debilitamiento del aspecto personal de la idea de Dios y la vinculación de lo sagrado a unos límites especiales determinados, con lo cual se crea un impedimento verdaderamente serio para que toda la vida pueda quedar sometida a la voluntad soberana de Dios.

La energía con que la predicación mosaica sobre Dios insistía en las pretensiones de soberanía de la divinidad hizo que, incluso tabúes con una consideración de origen diferente en otros lugares, se interpretaran en Israel como preceptos de esta voluntad soberana personal, quedando así relegado a un segundo plano el aspecto impersonal de la regulación del trato con Dios. En cambio, lo más característico de la idea de tabú, el considerar la realidad divina como un ser vinculado a un espacio determinado, sí que marcó siempre la mentalidad religiosa general del sacerdocio.

Esto aparece en la forma en que se describe *la inaccesible majestad y absoluta heterogeneidad divinas*: no, como victoria, en lucha terrible, sobre todos los enemigos y competidores, como lo hicieran los profetas, sino como *estricta separación del sólo santo y de su pueblo frente a todos los demás númenes y sus dominios.* Estos han de ser evitados como cosa impura (cf. los severos preceptos en torno a la destrucción de los lugares de culto paganos: Ex 23, 24; Dt 12, 2s; 16, 21, aparte de la proscripción del cerdo, considerado en otros sitios como animal de sacrificio o los numerosos preceptos sobre usos vinculados con el culto a los espíritus de la muerte[31]). La idea de lo que ha de ser el pueblo santo, es decir, separado y diferenciado de todos los demás, encuentra en la ley sacerdotal su formulación más rigurosa: cf. Lv 17-26 y Ez 40-48[32]. Y mientras con

[29] Merece la pena mencionar algunos estudios monográficos al respecto: R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung,* 1954; K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung,* 1959; Henning Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht,* 1961; Ch. Feucht, *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz,* 1964. Cf. cap. IV, pp. 89ss.

[30] Cf. W. Hauer, *Die Religionen,* I, 1923, pp. 151ss.

[31] Lv 11, 7; Is 65, 4; 66, 17 (¡profecía de templo!); Dt 14, 1s; 26, 14; Lv 21, 1ss.11; 19, 27s; 10, 6; Nm 19, 14.21. Cf. cap. IV, II, 4 a, pp. 121ss.

[32] Israel como pueblo separado aparece en Nm 23, 9; Ex 19, 5s; Sal 16, 4. Y de forma ya típica en Dt.

más lógica se fue llevando hasta sus últimas consecuencias esta idea de la estricta separación de la naturaleza divina de cualquier realidad no divina, se hizo camino más seguro para la concepción de la absoluta trascendencia de Dios. Tanto frente al mundo del hombre como frente a la esfera celeste, el único modo de salvar la majestad del solo santo pareció ser la clara separación: la tendencia popular a las *teofanías,* que presentan a la naturaleza divina bajo figura humana o parecida y que la mentalidad profética cultiva sin dificultad especial, queda excluida de la literatura sacerdotal. Dios no es perceptible, ni en figura de ángel ni en sueños. E incluso dentro ya del mundo celeste, él es totalmente único, "temible en el consejo de los ángeles, grande y terrible para toda su corte" [33]; no admite comparación con ninguno de los hijos de Dios. No siempre, es verdad, se llevó hasta el extremo esta idea excluyendo todo tipo de *seres intermedios de naturaleza divina (como sucede en P, donde cualquier* posible alusión al respecto ha sufrido una corrección enérgica: cf. Gn 1, 26; 11, 7). Pero incluso cuando persiste la idea de los ángeles, que es el caso más frecuente [34], lejos de forzar a Dios dentro del mundo del más acá, no hace sino acentuar que en realidad no existe un acceso directo a lo santo; por otro lado, cualquier intromisión suya concreta en la esfera terrena se considera en contradicción con su naturaleza. Sólo en el ámbito, cuidadosamente limitado y consagrado del Sinaí, del tabernáculo o del templo, hace Dios sensiblemente palpable su presencia en la aparición de su *kābōd* o en el trono de la nube [35]. Y precisamente este teologúmeno sacerdotal del *kābōd* delata claramente un empeño por difuminar la posible captación sensible de Dios hasta dejarla convertida en un mero símbolo de su presencia. Efectivamente, el fenómeno luminoso o ígneo en que se presenta la gloria divina es una claridad sin figura que se corresponde estupendamente con el otro sentimiento de la inaprehensibilidad de Dios. Con esta prenda de la real presencia divina queda, así, vigorosamente acentuada su inaccesibilidad: sólo Moisés puede aparecer ante ella; el pueblo no. Y el mismo Moisés no siempre es capaz de hacerlo. Los sacerdotes, por otra parte, ante esa presencia, tendrán que suspender su servicio en el templo.

Aún aparece subrayada con más fuerza la trascendencia divina, cuando la autocomunicación de Dios queda reducida a *la revelación de su nombre y a la presencia permanente del mismo.* Es sobre todo la literatura deuteronomista la que prefiere llamar al templo lugar donde Yahvé hace morar o tiene alojado su nombre [36]. Curiosamente, en P no encontramos esa fórmula, si bien es verdad que Lv 20, 3, habla, casi de forma intercambiable, de la profanación del nombre y de la del santuario y que Nm 6, 27, refiriéndose a los sacerdotes que bendicen, los describe como los que invocan el nombre de Dios sobre los israelitas. También hay que advertir el hecho de que la revelación de Dios a Moisés se resuma en un nuevo nombre divino (Ex 6, 3). De todos modos, esas ideas, íntimamente relacionadas unas con otras, no nos impiden en absoluto suponer que la teoría más desarrollada del Dios que se revela en su nombre tenga un origen sacerdotal, aunque fuera en círculos distantes en el tiempo o en el espacio. La suposición está sugerida ya por la ley sobre el altar de Ex 20, 24 ss; también en época posdeuteronomista la idea de designar el santuario por el nombre de Dios goza de grandes preferencias entre los círculos sacerdotales, tal como hace ver un repaso al vocabulario de las Crónicas [37]. Si bien no debe olvidarse que la raíz de esa antigua valoración del nombre está en la fe primitiva [38], lo característico de la mentalidad sacerdotal es que, por considerarlo como el resumen de las propiedades y acciones personales de la divinidad, el nombre pueda sustituir de modo tan normal a la misma manifestación concreta de Dios. También aquí vuelve a asomar ante nosotros la línea que hemos venido siguiendo: la delimitación clara del tú personal divino en un nombre *hace imposible cualquier reducción de la divinidad a la esfera de la inmanencia humana en las formas de la mística.* El que busca a Dios no se ve metido en el ámbito de un ser divino infinito que le permita hundirse en su maravillosa realidad mediante una unión beatífica o un rapto extático: *"un beatífico anonadarse en la divinidad"*. Nada de eso. Lejos de que el hombre pueda participar de la naturaleza divina, la persona divina aparece frente al ámbito humano como una realidad absolutamente otra, a la que sólo se puede reconocer por su nombre y que precisamente en ese nombre se ofrece para un trato personal y espiritual. Trato en el que, de todos modos, la conciencia de una distancia permanente e insalvable se mantiene siempre viva.

Si el separar la naturaleza divina de todo lo que no sea Dios lleva a utilizar el nombre de Dios de forma que el modo de ser divino aparece descrito como la superioridad de la persona trascendente por encima de este mundo, por otra parte el autor sacerdotal encuentra una forma justa de presentar la misma idea en su *descripción de la palabra creadora* [39].

[33] Sal 89, 8.
[34] Ez 9, 2; 1 Cr 21, 1.15ss; 2 Cr 14, 12; 20, 22; Zac 1, 8s; 3, 1, etc.
[35] Ex 24, 16s; 40, 34s; Lv 9, 23; Nm 14, 10; 16, 19; 17, 7; 1 Re 8, 10s.
[36] Dt 12, 5.21; 14, 23.24, etc.; 1 Re 8, 16.29, etc.

[37] Ya con independencia de los libros de los Reyes, que han influido muchísimo en las Crónicas, puede citarse: 1 Cr 22, 7.8.10.19; 28, 3; 29, 16; 2 Cr 1, 18; 20, 8.9.
[38] Cf. Giesebrecht, *Die alttest. Schätzung des Gottesnamens,* 1901, pp. 68ss; J. Pedersen, *Israel,* I, II, 1926, pp. 245ss.
[39] Gn 1.

Por ella el Soberano del universo regula sus relaciones con el más acá, sin quedar envuelto para nada en sus leyes ni vinculado en absoluto a su orden. En ella la trascendencia de Dios con respecto al mundo de la materia alcanza la forma más rigurosa de oposición a cualquier confusión panteísta o a cualquier deducción evolucionista. La voluntad divina se introduce en este mundo por el elemento más inmaterial al alcance de nuestra experiencia. Con una plenitud de vida absolutamente autónoma la divinidad está por encima del cosmos, mientras su majestad inaccesible se fundamenta simplemente en su pura naturaleza de ser trascendente.

Así, los peculiares derroteros por los que el pensamiento sacerdotal va haciendo su apropiación conceptual de la revelación de Dios mosaica conducen a una contraposición entre el ser divino y este mundo que tan lejos está de la divinización de la naturaleza como de la humanización de Dios, aportando bases firmes para una concepción monoteísta.

c) Relación de Dios con el mundo.

No es necesario decir que la aparición de una trascendencia bien acentuada en el concepto de Dios tiene que condicionar también por fuerza la forma en que se describan las relaciones de Dios con el mundo. En este terreno la base del pensamiento estaba constituida por *la absoluta soberanía del Señor Dios sobre todo el pueblo elegido* tan enérgicamente predicada por Moisés. Mientras más decididamente se implantara en las condiciones concretas de la vida nacional esa soberanía divina, más firme tenía que hacerse la relación de Dios con el mundo y, consiguientemente, más necesario resultaba para el pensamiento sacerdotal, a la vez que insistir en la trascendencia divina (que podía muy bien convertirse en una total y absoluta separación entre Dios y el mundo), hablar de una auténtica comunicación entre el mundo divino y el humano, de una real influencia del poder divino en el mundo. Y aquí interviene, como término puente de fácil acceso, un concepto inseparablemente unido a la fundación mosaica: la *ley*. En qué medida este concepto cuadraba con los presupuestos naturales del sacerdocio resulta claro teniendo en cuenta lo que páginas antes hemos dicho sobre la relación del sacerdocio con la tradición y con el orden establecido (págs. 366s). Por eso, desde un principio, la custodia y el desarrollo de la ley de la alianza recibida de los mayores debió de encontrar en el sacerdocio un colaborador bien dispuesto. Pero, además, como instrumento útil para la práctica religiosa sacerdotal la ley ayudó de forma eminente a la exposición del concepto sacerdotal de Dios, en cuanto que, sin perjuicio de la trascendencia de la naturaleza divina, permitió representarse de alguna forma la realidad de la soberanía divina. Con la ley la voluntad soberana de Dios se hizo concreta, pasó de la trascendencia de la persona divina al mundo terrenal. En cuanto poder

espiritual que se manifiesta en la palabra, la ley, a la vez que daba testimonio de la inmaterialidad de la naturaleza divina, inaccesible al mundo terreno, y de su carácter personal, comprensible sólo al espíritu humano, ponía de manifiesto por otra parte con un marcado vigor la real autoridad de Dios sobre el mundo. En cuanto legislador, el Dios de Israel demuestra su poder sobre el mundo y sobre la humanidad, señalándoles el orden a que obedece su existencia y manteniéndolos, por consiguiente, en una constante dependencia de su voluntad.

Lógicamente, *el territorio al que concierne la ley de forma preferente* es Israel. En la ley de la alianza el carácter absoluto de los derechos divinos se le presenta a él con un peso casi aplastante. Si ya las colecciones legales antiguas habían creado el sentido profundo de la inviolabilidad de la ley, la legislación sacerdotal pone ahora todo el acento en la majestad de la voluntad divina que se expresa a través de la ley. En la promulgación de la ley aparece el carácter absoluto del señor que no necesita contar con el consentimiento de sus súbditos o atraérselos con promesas para que respeten su ley. Aun cuando se habla de hechos salvadores realizados por este señor, como en el caso de la salida de Egipto, nunca se deja de advertir que Dios no tiene necesidad de su pueblo. La "fundación" de la alianza, fundamento de la ordenación legal, es una decisión divina totalmente autónoma [40].

A partir de ahí el contenido de la ley cultual sigue, cada vez con una lógica más implacable, la idea directriz de que en el seno de Israel todo es pertenencia exclusiva de Yahvé: espacio y tiempo, propiedades y vidas. Los sacrificios y las fiestas, los ritos de purificación y las ceremonias cultuales son un reconocimiento de esa ilimitada autoridad divina. Ya que todo ha de recordar al israelita que su vida entera está consagrada a Dios, que encuentra su único sentido en manifestar, incluso externamente, su carácter de pueblo propiedad de Yahvé. Y eso sólo puede conseguirse mediante una profunda humildad ante el único santo. De ahí la importancia del tema de la expiación que en P atraviesa de parte a parte la realidad del culto. Mas, por otra parte, también el hecho de resaltar la santidad del sacerdote, característico de P frente a Dt [41], subraya la inaccesible superioridad del Dios soberano, cuyo trato con el hombre implica siempre un encubrimiento de la imperfección humana.

Se ha dicho que, por mucho que esa reverencia se distinga del sofocante terror del pagano ante la divinidad, esta afirmación de la soberanía divina, tan acentuada en la ley, no permite *el florecimiento de un auténtico sentimiento de comunión con Dios* [42]. Pero al pensar así se es en

[40] Ex 6, 4; 31, 16; Gn 17, 7.19.21.
[41] Cf. Lv 10, 7; 21, 7; Nm 16, 7, etc.
[42] Cf., por ejemplo, Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, 1893, p. 376.

exceso deudor de las conclusiones que pueden sacarse estableciendo una comparación totalmente particular con la ingenua confianza que reviste el trato con Dios en el *Génesis* y, por otra parte, ciñéndose exclusivamente al cuño especial que las ideas sacerdotales tienen en P. Ciertamente, para el pensamiento sacerdotal resulta intrínsecamente imposible esa ingenua yuxtaposición e incluso intrincación del mundo divino y del humano que en las sagas antiguas hace las delicias de un espíritu en que predominen las fibras estéticas; al fin y al cabo, no en balde puede ya el sacerdocio contemplar con sus ojos una buena parte de la historia israelita y de la experiencia religiosa de Israel. Pero para ver que la enérgica seriedad con que el narrador sacerdotal pone de manifiesto el abismo existente entre Dios y el hombre o con que rechaza cualquier tipo de confianza en el trato con Dios no apaga en absoluto la alegría de sentirse propiedad de ese Dios ni disminuye el orgullo de mostrar la ley como expresión del puesto privilegiado de Israel, basta con echar una ojeada a los cantos cultuales del Salterio, con sus entusiastas alabanzas al Señor todopoderoso, o a las Crónicas, con su permanente confianza en las promesas de Yahvé garantizadas por la ley. Y en el mismo P no debería uno dejar de oír el acompañamiento que sirve de apoyatura a toda su obra: el entusiasmo de su adoración al único Dios supremo. Si el estado de ánimo que inspira al himno israelita, a la vista precisamente de la trascendencia de Dios, es el olvido de sí mismo que se convierte en entrega al Dios terrible y glorioso, el lector atento de Gn 1 tendría que advertir que ese espíritu no es ajeno al autor de esos pasajes de arquitectura pesada y estilo férreo. Y que la ley ennoblece al hombre en cuanto que lo somete a Dios, resulta claro desde el momento en que su pretensión es hacerlo santo al estilo como Dios es santo (Lv 19, 2, y otros).

Al igual que en el caso de Israel, *también en el del mundo y la humanidad* el sometimiento de todo lo que existe se realiza a través de la ley. Los sacerdotes babilónicos habían ya considerado cosa importante, en cuanto manifestación del poder divino, el hecho de que el creador formara el cosmos dentro de un orden racional y encarrilara su vida por unas vías fijas. Y, según demuestran los himnos egipcios, el deducir el orden universal de una voluntad creadora poderosa ha sido una propiedad internacional de la sabiduría sacerdotal. El acercamiento amoroso al maravilloso organismo de la vida de la naturaleza y el considerarlo como un testimonio del poder creador de Dios son una línea de empalme entre la fe israelita y la idea de Dios propia de las religiones paganas superiores. Pero esa idea sólo logró dar de sí todo lo que llevaba dentro una vez que se vio vinculada con el Dios trascendente, junto al cual ninguna fuerza natural puede sosrener pretensiones de dignidad divina y que, a su vez, no corre en absoluto peligro de diluirse en una especie de energía animadora del universo. Sólo entonces la dependencia absoluta del mundo con respecto a

Dios estuvo asegurada hasta el punto que representa la idea de la *creatio ex nihilo,* y sólo entonces también la superior de la criaturas, el hombre, entra en una relación con Dios duradera, decisiva, de una vez para siempre, que abarca toda su vida. En cuanto imagen de Dios y dueño de las demás criaturas, él encuentra su vida puesta al servicio de una tarea grandiosa, que hace precisamente que su grandeza consista en el sometimiento a Dios. El eco jubiloso que Gn 1 encuentra en muchos salmos[43] muestra el efecto libertador que emana de la idea de creación de cuño monoteísta: el hombre queda exaltado al máximo precisamente desde esta su atadura radical. Entonces, las mismas maravillas de la creación pueden cantarse como muestras de favor divino[44], y la profunda e intrínseca unidad existente entre la creación del cosmos y la salvación de Israel será objeto de variaciones tonales siempre nuevas, como obra de un Dios que reduce la totalidad de las cosas a las vías de su ordenación salvífica.

Este modo de presentar el poder soberano de Dios encuentra la forma más peculiar cuando incluso *su relación con el mundo de las naciones* se describe en términos de ley. Si los profetas ven en la historia la construcción orgánica del reino de Dios que puede con todos los obstáculos que se le opongan, el sacerdote descubre en ella una existencia ordenada, cuya variedad se contiene dentro de los límites fijados por Dios y está al servicio de su voluntad. No sólo los israelitas, sino también los paganos, se mueven en un orden de vida establecido por Dios, orden que regula sus relaciones con el mismo Dios: la alianza de Abrahán se inserta dentro de la de Noé, que abarca a todos los hombres. Y dentro de esta magna ordenación, estatutariamente fijada, se desarrolla toda la vida. La tarea del hombre se reduce a observar ese orden y a cumplir obedientemente con la función que Dios le ha asignado. Hasta qué punto pueden ser positivos los tonos que asume así la relación de los paganos con Dios puede verse en Ez 5, 6 s. La actitud de Israel para con la ley sinaítica es equiparada con la de los paganos para con las leyes por las que se rigen. Y todavía más expresiva es al respecto la frase de Malaquías (1, 11), que se mueve en el ámbito de la ley: "Del Oriente al Poniente es grande entre las naciones mi nombre; en todo lugar ofrecerán a mi nombre una ofrenda pura"[45]. Y la forma de expresarse Dt 4, 19, de dura crítica contra el culto pagano, que atribuye el culto astral a un orden establecido por Dios para las naciones, considera que el fundamento de la dependencia de las naciones respecto de Yahvé tiene su base en la autoridad legal del gobernador del universo[46]. Desde esta perspectiva se comprende, por otra

[43] Cf. Sal 8; 19; 29; 89; 104, etc.
[44] Cf. Sal 136, 4ss; 135, 6s; 89A.
[45] Según Sal 83, 19; 86, 9, también los paganos veneran el nombre de Dios.
[46] De forma parecida Dt 32, 8s.

parte, por qué en los círculos sacerdotales se concede tan poca atención al mundo de los paganos: su situación está totalmente sometida a un orden universal presente, concebido como establecido por la ley divina. Un orden en el que ya están bien distribuidos los derechos y deberes y en el que cada uno tiene que mantenerse en su puesto. También aquí el pensamiento es mucho más firme y definido en términos especiales que en términos temporales. Por dentro de toda transitoriedad palpita ese orden permanente, en medio de todo devenir caótico y de toda fugacidad opera una razón universal que va construyendo conforme a un plan y una meta que va creando las condiciones de necesario equilibrio; centro de todas las miradas, cuya belleza es modelo para la construcción de toda cosa. Por eso, el acento se carga en seguida de forma especial sobre la persistencia inconmovible de la ordenación del mundo establecida de una vez por todas, y el término *ʿōlām*, eternidad, se convierte en una muletilla preferida cuando se trata de expresiones sobre el orden divino universal: su *bᵉrīt* es una *bᵉrīt ʿōlām*[47], él ejerce su soberanía como un rey eterno[48], sus leyes tienen una vigencia eterna[49], y también su gracia y sus promesas son para siempre[50]. Así, pues, la soberanía del Dios trascendente expresada en la ley se ve coronada por el hecho de que sus órdenes para nada se ven afectadas por el cambio de los tiempos y poseen una vigencia que dura eternamente.

d) Situación del hombre frente al mundo.

α) La conducta moral.

Puesto que el gobierno de Dios sobre la humanidad se describe de la forma que acabamos de ver, el juicio sobre la conducta recta del hombre tomará también su dirección en ese mismo sentido. Y de hecho en este terreno, como en otros, el pensamiento sacerdotal logró crearse un modo de expresión peculiar, cuyas diferencias con la actitud profética han sido entrevistas y advertidas desde antiguo. Naturalmente, no puede decirse ya que esas diferencias se muevan tan en la superficie como podría parecer por algunas formulaciones de las que se ha hecho una interpretación unilateral, sobre todo al tratar de los escritos sacerdotales del Pentateuco. Imposible caracterizar acertadamente la toma de postura sacerdotal en esta cuestión cuando se define a los sacerdotes como a hombres

[47] Gn 9, 16; 17, 7; Ex 31, 16s; Lv 24, 8; Nm 18, 19; 25, 13; Sal 105, 10. Cf. cap. II, pp. 51s.
[48] Sal 29, 10; 93, 2; 104, 31; 145, 13; Ex 15, 18.
[49] Lv 3, 17; 6, 11.15; 7, 34.36; 10, 9.15; 16, 29.31.34, etc. Ez 46, 14.
[50] Sal 89, 3; 103, 17; 2 Cr 13, 5; 1, 9; 6, 17; 21, 7.

del legalismo externo, que se conforman con que los fieles cumplan exteriormente ciertos preceptos, sin hacerse cuestión de su entrega personal ni de su actitud íntima frente a la obra externa[51].

Por eso se ha venido en admitir una y mil veces, sin llegar, naturalmente, a un acuerdo con los críticos que lo niegan, que "también para P tiene vigor la ética profética"[52] y que si en P los preceptos morales pasan a un segundo plano no es porque los considere de menor importancia, sino "porque los presupone, y sólo por eso no los recoge en la ley, precisamente porque los considera cosa más que sabida"[53]. Queda reconocido con ello que la ley sacerdotal no se mueve en un plano moral más bajo que el de los profetas, en el que el culto arrebataría el puesto a los deberes éticos, sino que en ambas formas de moral, la profética y la sacerdotal, nos encontramos con una base señaladamente común.

Sería un abuso querer de ahí concluir que no existió en absoluto *una diferencia de principio entre la mentalidad religiosa de los profetas y la de los sacerdotes*[54]. De lo que se trata, más bien, es de definir más exactamente esa diferencia y de investigar sus fundamentos. Para ello cabe partir de los dos reproches principales que se han hecho a la forma sacerdotal de concebir la conducta recta del hombre. El uno sugiere que en el ideal de piedad sacerdotal ocupa el primer plano la obediencia de hecho ante la ley positiva[55], mientras que se da poca importancia a la actitud de corazón, hasta el punto incluso de resultar así imposible concebir una auténtica conducta moral nacida de la libre decisión. El otro reproche subraya el puesto de paridad que en la concepción sacerdotal de la ley divina se concede a los preceptos éticos y a los cultuales. Ello delataría poca claridad de principios sobre el carácter absoluto de lo moral.

Por lo que se refiere al primer reproche, tenemos que decir que alude a un rasgo de la concepción moral sacerdotal que sólo es posible apreciar en su justo valor teniendo en cuenta la concepción sacerdotal, en todo su conjunto, de la posición del hombre ante Dios. Si la conducta de Dios con respecto al mundo se entiende como la implantación de su ley, entonces, lógicamente, también habrá que dar un énfasis especial a la or-

[51] Como una de las muchas manifestaciones en este sentido, véase la de Gunkel, *Genesis*³, p. 141: "P no se fija en absoluto en la piedad personal; lo único que le interesa es lo dbjetivo de la religión".
[52] Kautzsch, *Bibl. Theologie des Alten Testaments*, p. 351.
[53] Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, pp. 384s.
[54] Así piensa Eerdmans, *De Godsdienst van Israel*, I, p. 188.
[55] Esto, P, por ejemplo, gusta expresarlo mediante la fórmula ya acuñada *kᵉkol ʾašer siwwā ʾōtō ʾᵉlōhīm kēn ʿāśā* (Gn 6, 22: Ex 7, 6; 12, 28.50; 25, 9, etc.). Cf. también la insistencia con que se habla de la *tōrāh* como señalizadora de la dirección que debe seguir una conducta agradable a Dios.

denación jurídica de la vida del pueblo. *En el derecho la voluntad divina se hace carne y sangre,* se mete dentro de la historia humana. Así el hombre se encuentra en una relación absolutamente inmediata con su Dios, y su actitud frente al derecho cobra una significación directamente religiosa. Quien somete su vida al orden jurídico está prestando obediencia a las exigencias del mismo Dios. Aparece ahí de la forma más inequívoca hasta qué punto está uno dispuesto a doblegarse al señorío de Dios. La disposición interior no es indiferente, pero por otra parte tampoco es posible aventurarse a suposiciones al respecto. En cualquier caso, normalmente una conducta conforme a la ley puede valer como manifestación palpable y visible de la disposición interior correspondiente. Al hipócrita, si él mismo no quiere manifestarse tal cual es, hay que dejarlo en las manos de Dios. Al adoptar esta actitud el sacerdote coincide ampliamente con la mentalidad general del pueblo, cuya convicción común es que *el hombre piadoso es el justo, el que obedece los mandatos de Dios.* "Para los hebreos la piedad no es cuestión de sentimientos o de formas decorosas; es cuestión de comportamiento moral ante los ojos del juez supremo. Porque el mismo Dios es el Dios de la justicia" [56]. Esto puede convertirse, por supuesto, en una mera exterioridad que, como ideal de piedad, se dé por satisfecha con una integridad ciudadana de tipo general y se resista a quien pretenda plantear exigencias profundas a la vida personal. Pero, precisamente en Israel, ese peligro queda considerablemente paliado, porque el derecho está constituido en buena parte por la equidad y el respeto a los otros miembros del pueblo. Virtudes que llevan siempre a profundas tomas de postura personales y a la superación del propio egoísmo.

Para los sacerdotes, de todos modos, resultaba especialmente lógico insistir en la observancia de la ley en su enseñanza de la moral. No en vano, a partir de aquélla su tarea primitiva de impartir el oráculo, se vieron cada vez más obligados a enseñar y decidir en casos concretos de la vida práctica y llegaron a estar en estrechísima conexión con el cultivo del derecho nacional al representar la instancia suprema en la solución de casos difíciles. Pero, además, su alto aprecio de la tradición sagrada y su capacitación para codificarla en forma ordenada gracias al manejo del arte de escribir los emparentó, de forma más que natural, con la tarea de transmitir el derecho, y a ello apuntan ciertas alusiones ocasionales del Antiguo Testamento [57]. Si bien es verdad que su actuación como jueces de oficio puede ponerse en duda por falta de noticias veterotestamentarias bien definidas, su ministerio y su inclinación los lleva a ocuparse intensamente del derecho del pueblo. Esto les facilitaba el camino a la hora de definir en qué consiste el sometimiento del pueblo a la voluntad de Dios y de determinar el cumplimiento exacto del derecho divino, en la obediencia estricta a los preceptos concretos de Dios. *La ley se convierte,* así, *para el sacerdote en la exteriorización viva* por la que se hace palpable la realidad total del pueblo de Dios, a través de la obediencia de los individuos.

[56] L. Köhler, *Die hebräische Rechtsgemeinde,* p. 22.

[57] Cf. la unión de sacerdotes y escribas (2 Sm 8, 16-18; 1 Re 4, 2s), la deposición del Decálogo en el arca y cuando Samuel fija por escrito y coloca ante Yahvé los derechos del rey (1 Sm 10, 25). También hay que contar aquí la actividad de Samuel como juez y la competencia que Dt 17, 8ss reconoce a los sacerdotes. Dt 17, 18 presupone que la custodia de la ley por los sacerdotes es anterior, y no una innovación de la época de Josías.

Ningún crítico ecuánime podrá afirmar, por ello, que en la concepción sacerdotal falte una idea de conducta moral capaz de sobrepasar los mezquinos límites de la letra material de la ley. Justamente lo contrario: precisamente el autor sacerdotal, ya antes de introducirnos en la ley del culto, sabe hablarnos de la conducta moral de los Patriarcas, y al ofrecernos su relato abreviado de la historia nacional deja a un lado todo lo que está en contradicción con su ideal moral. Las alianzas fundamentales están preñadas de contenido moral, por muy importante que sea en su descripción el papel de ciertos elementos del derecho cultual. La expresión "caminar en la presencia de Dios" [58], con la que se define la piedad de Noé y también, casi del mismo modo, la de Abrahán pretende, sin duda, reducir todos los diferentes hechos de la vida a una escala única y unificante, hija de la decisión personal [59].

La diferencia más profunda con respecto a la actitud profética está en que la enseñanza moral del sacerdote intenta conducir a un pueblo empírico a una forma de vida en la que la voluntad eterna de Dios cobre para la humanidad imagen visible. Por eso, *el estado de moralidad se define dentro de los límites de una comunidad terrena,* es decir, en forma de derecho, sin prestar una atención expresa al compromiso moral de la persona, que se considera fundamento necesario y subyacente. Por hallarse bajo la gracia de la elección, a pesar de todos sus defectos, esa plasmación terrena del pueblo de Dios alcanza un valor metatemporal, contra el que nada pueden los cambios de la historia. En cambio, el profeta se mueve siempre en su forma de ver las cosas en torno a la postura que hay que tomar ante la nueva realidad de Dios que en este momento preciso pone en entredicho la existencia misma del pueblo. En el contexto de ese juicio radical, que no se detiene ni siquiera ante las leyes que rigen al pueblo de Dios porque, al estar entremezcladas con el pecado, cons-

[58] Gn 6, 9; 17, 1.

[59] Piénsese en la concepción del amor como norma de ética social (Lv 19, 18; cf. pp. 86ss, *supra*).

tituyen una blasfemia contra el único santo, sólo cabe esperar la decisión existencial del yo humano. Cualquier apelación al derecho sagrado, a la existencia de una constitución sancionada por Dios, sería hacer traición a los derechos de soberanía divina que acaban de ser promulgados por un Dios que rompe con todo lo anterior para construir una realidad nueva. No es de extrañar que, ante esta actitud interna frente a la voluntad divina, el valor autónomo de una conducta externamente conforme con el derecho sea nulo.

β) Actitud frente al culto.

De esa misma perspectiva que acabamos de describir hay que partir si se quiere entender *la igualdad de que gozan* en el sistema sacerdotal *la ley cultual y la ley moral.* Si el pueblo de Dios ha de conseguir una imagen externa por la que se distinga de los pueblos circundantes y para que incluso en la configuración de su existencia terrena haga una confesión de su fe, lógicamente la forma y manera de la liturgia no pueden ser indiferentes. Lo mismo que el cuerpo, bien entendido, es expresión del ser personal, *el cuerpo de las formas litúrgicas tiene que responder a ese espíritu de fe* que es el principio animador de la existencia nacional[60]. Hasta el momento nadie ha sido capaz de decir cómo hubiera podido Israel conservar intacta su fe sin la protección de unas formas jurídico-cultuales firmes, por las que el individuo se veía ligado a la comunidad con una obligatoriedad absoluta. Dado que el sacerdote no tiene sus miras puestas en una secta, sino en un pueblo de Dios con todas sus circunstancias y manifestaciones terrenas, para él la ley del culto tiene el mismo carácter de autoridad que la ley moral; es más, ambas se interpenetran mutuamente.

De hecho, no es difícil demostrar que el culto de Israel estuvo siempre íntimamente soldado con el contenido más profundo de su fe. Y en ese sentido no es lo más importante que *las formas cultuales hicieran muchas veces de pedagogos de la vida moral,* aunque el hecho pase inadvertido fácilmente. Por ejemplo, basta echar una ojeada a cualquier caso de ese género de oración cultual que es la intercesión[61] para ver hasta qué punto el israelita era consciente de su responsabilidad ante el Dios justo. Sobre todo en los casos en que se hablaba de la ejecución de la sentencia divina en el inculpado, la contemplación de Yahvé como juez insobornable suponía una seria exhortación al examen de la propia conciencia[62]. Y en general, al acostumbrar a los que en él participaban en la confesión

[60] Cf. cap. IV, pp. 89ss.
[61] Cf. solamente Sal 5; 7; 17, etc.
[62] Cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament,* 1928.

de sus pecados, como se ve, por ejemplo, en el Sal 32, el culto creaba en ellos una conciencia más delicada. Y las pláticas de los sacerdotes a los visitantes del santuario, como aparecen por ejemplo en Sal 15 y 24, 3-6, ofrecían una ocasión constante para insistir en las normas morales de la convivencia. Leyendo el Sal 50 —un sermón cultual de influencias proféticas—, puede verse el desarrollo que podían seguir tales pláticas. También el voto hecho en los momentos decisivos de la vida trae a la memoria los deberes para con Dios[63]. Y las mismas prácticas cultuales de la bendición y la maldición conjugan la religión y la moral, en cuanto que su validez está vinculada a los santos mandamientos de Yahvé[64].

Si bien es verdad que en ellas resalta la unión indisoluble del culto y la ética, las formas básicas del culto muestran por otra parte una aptitud todavía mayor como medios de expresión de la relación con Dios de la comunidad y del individuo. Esta observación se refiere, sobre todo, *al papel que desempeña en la liturgia la palabra cantada y hablada.* La acción cultual encuentra su interpretación en el canto, en la oración, en la profecía específica del templo y en la bendición; en lugar de un δρώμενον místico, nos encontramos con una imbricación de palabra y acción plena de sentido: la palabra hace a la acción inteligible, y ésta da mayor vigor a aquélla. Lo poco que nosotros podemos afirmar con seguridad sobre la progresiva formación de la liturgia israelita, nos muestra no sólo una diferenciación y aumento de sacrificios y ritos, sino también una utilización cada vez más rica de la palabra mediante la introducción de la profecía en el culto y un amplio cultivo del canto en el templo. Por otra parte, la interpretación histórica de las fiestas antiguas, convirtiéndolas en días de conmemoración de la vocación y la salvación del pueblo, da también a la palabra un renovado relieve[65].

Con ello la liturgia se ve introducida en la esfera del espíritu consciente y de los conceptos claros. Eso mismo puede observarse en la *clara vinculación de otros actos cultuales con la idea de la soberanía divina,* prescindiendo de las raíces de donde partieran originariamente los mismos. Así, la circuncisión se interpreta como un acto de purificación y consagración, por el que se realiza la entrada en la comunidad del pueblo puro y, simultáneamente, se asume el compromiso de cumplir con las leyes divinas que tienen vigencia en esa comunidad[66].

Los preceptos de pureza, cuyos orígenes animistas o manaístas son a veces sumamente palpables, reciben su sentido inequívoco al quedar relacionados con la santidad de Yahvé que reclama un pueblo absolutamente

[63] Cf. el voto real del Sal 101, donde aparece un ideal de rey verdaderamente notable, y véase también cap. IV, II, 4b pp. 131s.
[64] Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* V, pp. 134s y véase el cap. IV, II, 4c, pp. 157s.
[65] Cf. cap. IV, II, 3, pp. 108ss.
[66] Gn 17. Cf. pp. 125s.

alejado de todo lo impuro. Y en la conexión de las antiguas fiestas agrícolas con los hechos de la historia de salvación con los que Yahvé implantó su soberanía en Israel, —conexión a la que hemos aludido antes—, puede observarse lo mismo. Por lo demás, permítasenos aquí remitir a las observaciones de las págs. 370s y las reflexiones sobre los estatutos de la alianza referentes al culto (Cap. IV).

Así, pues, la ley del culto colabora de la forma más estrecha con las normas morales a fin de vincular la conciencia nacional a la sola y única voluntad de Dios. La eficacia de tal intento nos sale claramente al paso en los testimonios, conservados en el Salterio[67], de visitantes del templo y peregrinos que nos relatan las vivencias que el culto les depara. No se trata sólo del sentimiento dominante de pertenecer al pueblo de Dios y, consiguientemente, poder esperar del Dios de Israel protección y vida, ni tampoco de la firme sensación de felicidad provocada por una conciencia de comunidad arrolladora, tal como la que se origina en el culto. Ni cabe mencionar como lo más importante, a este respecto, la creación de unos lazos íntimos de amistad en razón de una experiencia cultual común[68]. Nada de eso carece de valor. Pero lo verdaderamente importante del culto es que en él se toma conciencia, con una inmediatez fuertemente marcada, *de que la comunidad nacional terrena está cimentada sobre un fundamento eterno, de que toda la existencia terrena hunde sus raíces en la gracia salvadora de Dios,* que desciende hasta el hombre en esas formas de vida concretas, poniendo a la vez de manifiesto la íntima relación de vida que hay entre la fe en Dios y la acción litúrgica.

Este efecto subjetivo del culto no se ve en absoluto menoscabado porque, en el sistema sacerdotal, cada uno de sus elementos se hagan independientes de la participación espontánea de la comunidad y lleguen a poseer significación y valor por sí mismos. Todos sabemos que en el Código Sacerdotal el holocausto diario constituye el elemento fundamental de la liturgia, un elemento que tiene todo su valor por el simple hecho de que se realice, sin necesidad de atender a que la comunidad esté presente y participe. Y el sacrificio privado, sobre todo el de animales, acompañado de su alegre banquete sacrificial, mucho más dependiente de la particular inclinación y decisión del hombre, va pasando claramente a un segundo plano y perdiendo en importancia. Así *el sacrificio se convierte predominantemente en una institución de regularidad estatutaria* que, independientemente de la espontaneidad del individuo, lleva a cabo la expiación de las culpas del pueblo y garantiza, por consiguiente, la presencia de Dios. Ahora bien, en esta forma de expresarse la idea de santidad sacerdotal nos sale al paso —y esto suele olvidarse la mayoría de las veces— el carácter absoluto de la gracia divina: dado el énfasis que reviste la consideración de la institución del culto como un don de gracia, no cabe duda que la independencia frente a la comunidad de este elemento fundamental ha de convertirse a la fuerza en símbolo de la soberana condescendencia con la que Dios introduce su gracia en esta institución concreta, dotándola de una eficacia permanente, sin tener en cuenta la disposición y actitud del hombre. Estamos con ello ante la realidad de una situación nueva creada por la revelación de Yahvé para todos los miembros de la comunidad situación en la que ellos tienen garantizado y sellado un acceso libre y abierto al perdón y la salvación de su Dios, acceso que queda plasmado en una institución concreta. Al hombre sólo le queda la obediencia, el meterse en el organismo ordenado por Dios, tal como se expresa en la obligación de pagar un tributo igual para todos por el mantenimiento del culto[69] y aceptar en la fe la promesa con la que éste viene respaldado.

[67] Hay que mencionar aquí sobre todo Sal 27, 1-6; 42s; 84; 122; cf. también 36, 11ss.

[68] Sal 55, 14s.

Una tendencia parecida a resaltar la base objetiva de la conciencia israelita de elección aparece también en *la incorporación de la profecía en el servicio del templo* y en su progresiva transformación en una pieza de la liturgia con un calendario fijo[70]. Lo que en un principio se consideraba originado por unas dotes carismáticas incontrolables, a saber, que el mismo Dios en persona asegurara su auxilio, pasa a convertirse en elemento fijo del culto de la comunidad: con ello la conciencia triunfante de la fidelidad de Yahvé hacia los suyos, cuando éstos se dirigen a él con súplica penitente, logra una forma de expresión característica. La comparación con las promesas de gracia hechas por los ministros del culto actuales a la comunidad es algo que se impone espontáneamente, previniéndonos a la vez contra el peligro de ver en ello una forma de autosuficiencia clerical por la que el sacerdote dispone de la gracia de Dios; perversión que puede acechar siempre de modo peligroso[71].

Cabría en este punto plantearnos la cuestión de *cómo esta plasmación de la gracia divina en instituciones que entran por los sentidos se concilia con el marcado sentimiento de la inaprehensibilidad y de la superioridad de Dios por encima de toda esfera sensible,* tan importante en la mentalidad sacerdotal. ¿No asistimos con ello a un claro abandono de la línea mosaico-profética para descender al nivel de la mística sacramental sacerdotal, que pretende hacer lo suprasensible accesible a los sentidos? No cabe duda de que la práctica cultual sacerdotal está enormemente interesada en la real presencia de la divinidad en la comunidad reunida en asam-

[69] Ex 30, 11ss.

[70] Sal 12, 6; 60, 8; 75, 3s; 81, 6ss; 85, 9ss; 95, 8ss.

[71] Sobre este punto, más adelante.

blea, y de ahí tiene que surgir necesariamente una cierta tensión con la inaccesible majestad del Dios de la alianza. Pero no se debería olvidar que ya en la concepción mosaica del Dios celoso de la alianza había algo de esa tensión. El pensamiento sacerdotal supera esa tensión valiéndose de ideas auxiliares que también aparecen en otras teologías del antiguo Oriente, es decir, mediante los conceptos correlativos de original y copia: el tabernáculo, prototipo del templo, con todos sus enseres está preparado conforme al modelo celeste que Moisés contempló [72]. O sea que también aquí se utiliza esa idea común a todo el Oriente de que todo santuario terreno es copia del santuario celeste. Esta idea seguirá vigente después en todo el pensamiento sacerdotal, como podemos ver por la forma en que Ezequiel describe la aparición de Dios en el río Quebar: lo que aquí se le aparece no es imagen original del *k^e^bōd yhwh,* sino su reflejo en el relampagueo del electro [73], que está en clara relación con el tabernáculo [74].

También aparece esta idea en el Cronista, al hablar de los preparativos de David para la construcción del templo y atribuir el modelo del santuario a un escrito salido de la misma mano de Yahvé [75]. El Cronista deja traslucir también el gran aprecio que siente por la forma sacerdotal de concebir a Dios, al combinar la trascendencia divina con una especial insistencia en el real ofrecimiento que Dios hace de sí mismo en el culto. En cuanto copias de originales celestes, el templo y su culto son reveladores de ideas divinas, portadores y mediadores de poderes celestiales. Todas sus obras encuentran su sentido, su unidad y sus limitaciones en la medida en que contribuyen a implantar la soberanía divina sobre el pueblo santo. En cuanto medios de expresión de la soberanía divina, se hallan libres del abuso de una especulación desbordada o de una magia degradada, extremos en los que fácilmente caería, de por sí, la actitud sacerdotal de supervalorar el culto.

Según lo que hemos visto, por tanto, al equiparar los preceptos morales y los cultuales, el sacerdote obedece al propósito concreto de configurar la vida de una nación santa en su existencia histórica; en cambio, la crítica profética del culto es resultado de un momento concreto de la historia universal, en que la religión israelita se ve literalmente invadida por un culto que no se resiste ya a conformarse con ser forma externa de expresión, sino que exige que se le reconozcan derechos de autonomía, convirtiéndose en palestra de todos los demonios del instinto religioso natural, donde las fronteras entre Dios y el hombre se hacen borrosas y la soberanía de Dios se ve amenazada. En tal situación, no hay más remedio que llegar a un cotejo definitivo entre la majestad de Dios y el abuso humano de la vida cultual, y el resultado no puede ser otro sino que también el culto tendrá que comparecer a juicio y sufrir las consecuencias. Junto con la destrucción de las formas de vida terrena de la nación se derrumba también el culto, viéndose obligado a refugiarse en la esperanza de una nueva creación de Dios. Es la única posibilidad que queda abierta para todo cuanto ha sido alcanzado por el juicio divino.

Esta diferencia en los planteamientos fundamentales del profetismo y del sacerdocio reaparecerá de forma muy marcada en sus respectivas *posturas ante el problema del tiempo.*

[72] Ex 25, 9.40. Cf. el plan de la construcción de un templo comunicado por el mismo dios a Gudea de Lagaš (Thureau-Dangin, *Die sum. und akkad. Königinschriften,* "Vorderasiat. Bibli.", I, pp. 95ss) y la estatua de Gudea de Telloh, en A. Jeremías, HAOG, p. 12.

[73] Ez 1, 4.

[74] Cf. Procksch, *Die Berufungsvision Hesekiels,* "Suplemento de ZAW" 34, pp. 141ss.

[75] 1 Cr 28, 19.

γ) La existencia humana en el tiempo (historia y escatología).

Cuando las normas morales y cultuales se resumen en la unidad superior de una inmutable voluntad de soberanía divina que se manifiesta en la ley, la vida de la nación en el tiempo o, lo que es lo mismo, su existencia histórica, se valorará de una forma totalmente diferente a cuando la realidad amenazadora del Dios juez hace que se tambalee toda la constitución concreta de esa nación. Y no es que se le niegue a la historia su valor de ámbito de la revelación divina para sustituirlo por el artificio de unas leyes universales atemporales: el esquema histórico de P, e incluso el de las Crónicas, está dominado por el convencimiento de que Dios no se halla fuera de la historia, sino que por su revelación se infiltra en ella y la llena de un contenido nuevo; los grandes hitos de la historia humana se hacen visibles en la revelación gradual de su designio de salvación, designio que bien sea en el culto del tabernáculo (P) o bien en la fundación del trono de David (Crónicas) hace que el mundo celeste irrumpa dentro del terreno y que la pobreza humana se vea invadida por fuerzas divinas. En cualquier caso, ese desarrollo histórico no es considerado como el preludio de una decisión final, todavía lejana pero que se acerca irremisiblemente, sino como *el ir tomando cuerpo de un orden cósmico pensado para siempre y para que se cumpla* sobre el que se curva el arco iris de la alianza divina de paz, que anuncia la aceptación divina de la creación. Pero, por otra parte, eso que se va configurando así en el tiempo se halla presente de hecho ya desde un principio, porque está contenido en la palabra creadora del Dios eterno que se mueve por encima del tiempo. La intervención de Dios en los diversos momentos de la historia del género humano revela una verdad existente desde siempre, por estar fundada en la voluntad de Dios, y que se va haciendo efectiva en cada una de las realidades concretas.

La observancia del sábado en la obra misma de la creación y la construcción del tabernáculo o del templo siguiendo un modelo celeste son otros tantos testimonios de esta forma de ver las cosas. La cronología aparece igualmente como un instrumento altamente significativo reproduciendo a través de sus numeraciones cíclicas la formación bien equilibrada y arquitectónicamente perfecta del edificio universal, cuyos puntos cardinales se reconocen en la aparición de la ley en el mundo y en la construcción de la casa de Dios en Jerusalén [76]. En la teoría del Cronista esa forma de considerar la historia se expresa de otro modo: para él no hay ya una fundación histórica del *b^erīt* de Yahvé con Israel, sino que presupone una existencia eterna de la elección, ya desde Adán. Esta concepción parece emparentada con la teoría filosófica que considera que la verdad es una y la misma siempre y que lo único que hace es revelarse más y más a lo largo de la historia. Y cuando se haya alcanzado la revelación divina total, entonces a lo único que se podrá asistir en la historia será a una mayor eficiencia de un orden permanente, establecido de una vez por todas, que va poco a poco superando todos los obstáculos, sin que pueda hablarse en verdad de la aparición de realidades nuevas.

Esta concepción básica de la historia habrá de tener después sus efectos lógicos en cada caso concreto. En primer lugar, con respecto a *la forma de exponer la historia,* ella prepara el terreno para *un elemento constructivo importante.* Puesto que en todo momento se trata de un orden divino siempre igual, eternamente válido, la secuencia temporal del desarrollo de sus detalles carece de importancia frente a su sentido y meta permanentes. Para el narrador será mucho más apremiante presentar el plan divino en un corte transversal lo más completo posible, que no entretenerse en un corte longitudinal historiográfico y cronológico. Por eso en la legislación mosaica pueden incluirse con el mismo derecho cosas de antes y de después, porque todo es expresión de una misma y única verdad. Y lo mismo cabe decir sobre las ordenanzas de David para la construcción del templo [77] o sobre la presentación de su soberanía sobre Israel desde un principio [78].

Al volver la mirada al pasado no se busca tanto documentación sobre el origen y evolución de los acontecimientos concretos cuanto noticias sobre la autoridad legítima con la que Dios ha distinguido a su pueblo y sobre

[76] Por tanto, en el caso de P, y a diferencia de la periodización posterior (véase p. 429), la cronología no puede considerarse señal de una actitud escatológica, tal como supone Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik,* p. 111; al contrario, cuenta como un elemento de la estabilidad de este mundo. Cf. F. Bork, *Zur Chronologie der biblischen Urgeschichte,* ZAW, 1929, pp. 206ss; y A. Jepsen, *Zur Chronologie des Priesterkodex, ibíd.,* pp. 251ss.

[77] 1 Cr 28, 19.

[78] 1 Cr 12, 24ss.

su puesto dentro de todo el orden cósmico. Por eso, *incluso las circunstancias que acompañaron a los hechos fundacionales de la historia de salvación* se seleccionan teniendo en cuenta principalmente que puedan traducir de forma plástica la dignidad e importancia de esa revelación decisiva. El lugar central de Israel dentro del designio histórico de Dios, que aparece en escena con la revelación sinaítica, ha de ponerse de manifiesto incluso externamente por el gran número de los que componen el pueblo y por el boato lujoso de su santuario. Igualmente, el templo de Jerusalén, cuya construcción por obra de David representa para el Cronista la instauración del orden definitivo del pueblo de Dios, ha de gozar de fama y causar admiración en todo el mundo [79]. Lo que muchas veces permanece velado por los defectos del presente despide destellos de esplendor por un glorioso futuro y apunta al mismo tiempo a la imagen del ideal futuro, cuya realización está garantizada por esa voluntad divina que es eternamente la misma.

Pero tampoco el presente que vive el narrador escapa a la acción correctora y normativa del orden divino firme por principio. Siendo consecuente con las líneas de fuerza de su sistema, el historiador *pretende someter a esa voluntad divina que todo lo abarca, incluso la realidad que aún está por formarse,* y por eso puede presentar como presentes situaciones que aún no gozan de verdad empírica, consciente de estar sacando a la palestra una realidad profundísimamente fundada y garantizada. Aunque la ley sobre el año jubilar [80], de una estructura fuertemente manipulada, o sobre la distribución de la tierra a los levitas [81], no pueda considerarse como una ordenación del vigor real y efectivo, no se trata para el autor de simple literatura piadosa. Y lo mismo hay que decir del nuevo proyecto de santuario y de transformación de la tierra, del autor de Ez 43-48. Son la plenitud de una realidad efectivamente existente, a la que hacen más clara en su sentido y finalidad.

Con tales presupuestos, la conclusión es que la historia sacerdotal hay que interpretarla en una clave totalmente diferente de la que querría nuestro concepto de historiografía. Para el pensador sacerdotal el mundo es algo totalmente diferente de como lo ve el historiador de hoy, para el que la única base documental es lo empírico; para él, el mundo está sometido a un plan divino y conforme a él se configura más tarde o más temprano. Por eso lo empírico es algo secundario frente al único orden real, el del Creador, garante además de toda realidad.

Así las cosas, la tarea principal del gobierno divino del mundo es *mantener ese orden y restablecerlo,* en contra de todos los intentos petu-

[79] 1 Cr 22, 5.

[80] Lv 25. Cf. *supra,* pp. 87s.

[81] Nm 35; Jos 21.

lantes de los detractores para alterarlo. Por eso la historia sacerdotal, cuando describe los acontecimientos siguientes a la fundación de ese orden, tiene como tema preferido el de la alternancia regular de pecado y castigo con la consiguiente restauración de la situación querida por Dios[82]. De esta manera se logra también salvar esa profunda fisura de toda la vida nacional que supuso el exilio y presentar la nueva forma de vida de la comunidad cultual de Jerusalén como una *restitutio in integrum*[83], para lo cual ofrece buena ayuda la profecía sobre el templo, de Ageo y Zacarías. También en los himnos y oraciones cultuales se expresa claramente esta forma de valorar el gobierno divino de la historia. Se ensalzan las proezas realizadas por Yahvé para hacer su alianza con el pueblo[84] o para sostener su monarquía[85]. Se ruega a Yahvé que tenga en cuenta a su "criatura" en su actual "degeneración" —es decir, que socorra a la comunidad afectada por la destrucción del templo[86]— y vuelva a restablecer una situación de gracia[87]. Vemos aquí que la interrelación de historia y soberanía divina, decisiva en el pensamiento profético, también palpita con viveza en toda la concepción sacerdotal del universo. Es más, precisamente en eso se distingue profundamente la poesía cultual israelita de la de Babilonia o la de Egipto, en las que en vano buscaríamos una réplica de este apretado centrarse todo en la evolución del reino de Dios a través de la revelación histórica del Señor del universo[88]. Ahora bien, en el ambiente sacerdotal esta relación con la historia tiene su carácter peculiar en cuanto que está determinada, en último término, por la revelación divina que se realiza en la ley. Y por eso también al pensamiento sacerdotal le resulta especialmente fácil contemplar al mismo tiempo la soberanía de Dios sobre la naturaleza y el mundo de las naciones y conjugar su poder en la creación con la realización de su promesa a Israel[89]: lo que en ambas realidades se lleva a cabo es un mismo orden permanente. De este modo, el Dios de Israel y el Dios del universo son concebidos como esencialmente coincidentes[90], y con ello la alabanza al creador alcanza un notable realismo, no siendo simplemente estética, sino preñada de eficacia y vitalidad religiosas. La vincu-

[82] Cf. 1 Sm 4-6; 2 Sm 6; 2 Re 12; 22; 2 Cr 15, 8-18; 17, 7ss; 19, 4ss; 29ss; 34s.
[83] Esdras - Nehemías.
[84] Sal 81, 2ss; 66, 5ss; 105, 8ss; 114; 135, 8ss; 136, 10ss.
[85] Sal 9, 12s; 48, 3.5ss; 68; 96, 3ss; 136, 23; 145, 11ss; 147, 13.
[86] Sal 74, 18ss.
[87] *Sūbēnū*: Sal 85, 5-8.
[88] Cf. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 46, 78.
[89] Sal 89; 65, 5 y 6ss; cf. también p. 377, n. 43 (los lugares en ella citados) y la apostilla, de un sentido plenamente sacerdotal, de la promesa de Jeremías: Jr 33, 19-26.
[90] Cf. al respecto especialmente el Sal 24, con su estructura trimembre.

lación localista de la divinidad al templo queda constantemente superada y absorbida en el recuerdo de la soberanía universal y de la trascendencia de Dios.

El sometimiento de la historia a la soberanía de Dios manifestada en la historia, profundamente enraizada en la mentalidad sacerdotal y que ésta utiliza para presentar el mensaje divino de Moisés, encuentra su plenitud en Esdras y en su obra[91]. Aquí "la historia se reduce a la ley, y la ley se convierte en el principio conformador de la historia" (Schaeder). La historia viene a ilustrar un hecho que es permanente, a saber: Que Dios es el justo y gracioso, y que ello debe determinar la voluntad y la conducta del hombre. El presente es puesto en referencia con el pasado, pero de tal forma que el conjunto de tradiciones que toda generación trae consigo "lo que hace es elevar constantemente al plano de la conciencia la norma de la vida moral" sin convertirse nunca en una metafísica de la historia que se mueve en el vacío. El ideal sacerdotal consiste en una configuración obediente del presente sobre la base de la voluntad divina revelada y en la forma espiritual del pueblo de la ley, que va representando el reino de Dios sobre la tierra de modo cada vez más perfecto.

En la línea de toda esta forma de comprender el mundo y la historia no cabe *una subordinación del presente a una meta grandiosa escatológica*, que suponga la conclusión de este eón. Para ella esa absorción del presente en el futuro no sólo no es necesaria, sino contradictoria. Porque el mundo tiene ya actualmente un sentido en cuanto expresión connatural de la idea eterna de Dios. Igual que el creador hizo este mundo como bueno, después de la catástrofe del diluvio ha ido preservando con sus ordenanzas la existencia del mismo de amenazas tan terribles[92] y ha establecido sobre él su dominio para siempre. Por eso los cantos de alabanza cultuales ensalzan el poder y bondad del señor del universo y alaban el esplendor de su reino eterno y la sabiduría de sus leyes. Nada puede advertirse aquí de la trágica tensión en que se mueve la vida presente ante la visión del juicio final; tensión que se diluye tras la contemplación del señorío realmente inviolable y universal del Dios del universo, que todo lo mantiene con sus manos. Ciertamente, por influencia profética, se in-

[91] Cf. al respecto H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, 1930. Aun cuando a Neh 9 y Esd 9 no se les reconozca el carácter de *ipsissima verba* de Esdras (para lo cual, de todos modos, no hay razones suficientes), hay que admitir que en ellos se ponen de manifiesto las ideas directrices de aquel pue, en el Pentateuco, dejó a la comunidad jerosolimitana la carta magna de su constitución futura.
[92] Gn 9, 12ss. El arco iris es el signo de un orden de gracia eterno de Yahvé con respecto a las naciones, al igual que lo serán más adelante la circuncisión, la pascua y el sábado para israel (cf. C. A. Keller, en su estudio mencionado en p. 207, n. 47.

troduce en los himnos la esperanza en la victoria final de Yahvé sobre todos los enemigos, creando una forma nueva y vigorosa de canto de alabanza cultual[93]. Pero, con una lógica aún más característica, incluso en ese caso la futura soberanía de Dios vuelve a hacerse presente o al menos se confunde con la soberanía presente[94]. Ciertamente, el anuncio profético del nuevo eón y su presentación del perfecto reinado de Dios que entonces se daría pudo hacer que también en los himnos sacerdotales se resaltara con más vigor la universalidad del reino de Dios; en el Sal 66 la soberanía universal de Dios se utiliza incluso para introducir un canto cultual de acción de gracias. Pero, de todos modos, hay que decir que con ello no quedó en absoluto debilitada la concepción propiamente sacerdotal. Esta tiene sus dos pies bien plantados en la realidad terrena que, como se lee en Sal 115, 16, Yahvé ha dejado en manos de los hijos del hombre mientras él se ha quedado en el cielo; y no se ve impelida por el ansia de los nuevos cielos y la nueva tierra. Otro himno, el salmo 75, enriquecido con formas proféticas[95], pero deudor en su esencia de la práctica cultual[96], no desconoce desde luego el día de Yahvé, con su juicio sobre los malvados (v. 3, 9), pero lo pone en conexión de forma característica con la constante acción judicial de Yahvé (v. 8) y describe la realización del juicio como una restauración de sus ordenanzas eternas, al igual que —cosa significativa— solían representar su obra de gobierno los reyes del antiguo Oriente[97]. Así, pues, cuando la obra de Esdras se desengancha conscientemente del profetismo y de su grandiosa esperanza en el futuro, no se trata sólo de algo condicionado por circunstancias temporales, sino que está basado en toda la estructura de la piedad sacerdotal: cuando la ley es considerada como el punto cardinal del acontecer histórico con la exclusividad con que lo fue en la edificación de la comunidad de Jerusalén sobre la base de la *tōrāh,* entonces la idea sacerdotal de un reinado divino que había de realizarse sobre la tierra tenía por necesidad que hacer

[93] Cf., entre otros, Sal 46 y 76.

[94] El mejor ejemplo lo representan los llamados salmos de entronización (Sal 93; 96; 97; 99), en los que muchas veces no se puede distinguir si se está haciendo referencia al reinado eterno de Yahvé fundado en la creación y que se implanta cada vez más mediante su justo juicio, o en una instauración escatológica de su trono. No queda la cuestión resuelta recurriendo a la idea de una presencialización profética de lo que constituye la esperanza del futuro. Para ver el trasplante que se opera al tiempo presente de la idea del reino escatológico, resulta especialmente instructivo el Sal 99, 6, donde los sacerdotes Moisés, Aarón y Samuel aparecen como los prototipos de los verdaderos súbditos del Rey celestial. Compárese con Sal 9, 5.8s; 65, 6.9; 113, 3s; 145, 11-13; 146, 10; 148, 11.13.

[95] Gunkel lo llama "una liturgia profética" (*Die Psalmen,* p. 327).

[96] Cf. Quell, *Das kultische Problem der Psalmen,* p. 105.

[97] Gunkel, *loc. cit.*

pasar a un segundo plano las referencias proféticas a la consumación en el futuro. Y a esta línea permanece fiel también la esperanza de salvación del Cronista: el énfasis peculiar con que él insiste en el carácter eterno de la alianza davídica puede llamarse mesiánico en cuanto que incluye la restauración del reino de David y, por otro lado, identifica ese reino con el de Yahvé, resaltando su naturaleza divina[98]. Pero aun en este caso el tiempo de salvación se presenta como un simple efecto de ordenanzas eternas; su esperanza no conoce "una profunda solución de continuidad, una suspensión de ese orden divino que actúa ya en el presente"[99].

Por otro lado, esta reducción y concentración consciente del depósito de fe a la verdad revelada en otro tiempo y que es norma de una vez para siempre —verdad en la que se encontró la fuerza para, a pesar de todos los retrocesos, cumplir sin desmayos las tareas prácticas— no se puede considerar, al estilo en que se ha hecho más de una vez, como una trivial resignación con lo estrictamente posible, por la que se renunciaba a las más grandes esperanzas. Ciertamente, evitando la tensa expectación de la revelación final futura, la vida de fe se veía libre de una carga peligrosa, pudiendo dedicar todas sus energías a atender las exigencias de la situación presente. Pero mantener con una confianza inquebrantable y defender vigorosamente la convicción de un reinado ilimitado de Yahvé durante siglos de impotencia política y de sometimiento a la soberanía de naciones paganas, sólo fue posible conseguirlo gracias a una energía de fe no menor que la de la promesa profética de un gran cambio futuro de los tiempos. Y hay que insistir en esa verdad tanto más cuanto que la concepción sacerdotal del reino de Dios no sólo hizo más accesibles las perspectivas universales de la esperanza profética por el sencillo recurso a un particularismo limitado, sino que además defendió con energía *la idea de universalidad,* aunque, naturalmente, en la única forma que estaba al alcance de la concepción sacerdotal del mundo. El Dios que ha elegido a Israel y lo ha distinguido con su ley de alianza, es el mismo que ha creado el mundo, que lo gobierna con sus leyes eternas e incluso rige sobre los paganos como súbditos suyos. O sea, que la idea de creación, en unión con la de soberanía, es la que preserva a la fe de quedar atrapada en los cortos lazos del particularismo. Y por eso, precisamente en el conocimiento de Dios transmitido por el culto, encontramos testimoniada una vigorosa conciencia israelita del carácter universal del reino de Dios y de la meta, universal también, del gobierno divino. Así lo consigue de forma bella el salmo 57, en cuya acción de gracias cultual logra expresarse vigorosamente la con-

[98] 2 Cr 9, 8; 13, 4ss; 21, 7; 23, 3; 1 Cr 28, 4.7; 29, 23.

[99] Cf. Von Rad, *Das Geschichtsbild des Chronisten,* p. 128.

cepción universalista de Dios[100]. Y también en el salmo 66, liturgia para la presentación de un voto privado, nos encontramos al principio con una exposición vigorosa de la idea de un reino de Dios ya existente entre las naciones, que sirve para poner de relieve cómo el que Yahvé atienda a la oración del individuo tiene que ver con el gobierno que él ejerce con justicia sobre todo el mundo. Lo mismo puede observarse en los cantos de lamentación del individuo, en los que la mayoría de las veces la mirada se dirige al juez universal[101]. Así, pues, la fe sacerdotal ve siempre la elección de Israel sobre el trasfondo del reinado universal de Dios y en la oración ese reinado aparece como motivo para pensar que las súplicas serán atendidas[102].

Lo que sí puede echarse de menos en ese universalismo, y es cosa natural, es *una referencia clara a la idea de una salvación divina de las naciones paganas.* Cierto que el orden divino universal es un orden de salvación para todos en cuanto que a todos les garantiza el ser imagen de Dios y una relación directa con él. Pero de que la salvación plena de que goza Israel esté dirigida a todas las naciones, sólo encontramos alusiones más o menos claras, sin llegar a afirmaciones inequívocas. Pueden aducirse, ciertamente, las bendiciones a los patriarcas, que se transmitieron en los santuarios israelitas y que presentan como intención de la elección divina una bendición cuyo efecto, partiendo de Israel, alcanza a todas las generaciones de la tierra[103]. Cabe referirse también a la imagen de la salvación, de talante totalmente sacerdotal, de Is 61, 5, 6. 9, según la cual el pueblo sacerdotal de Israel es mediador para el acceso de los paganos al único santo. Y Ez 5, 5 parece hablar de una misión de Israel con respecto a las naciones circundantes, que Dios le habría asignado al fijarle su morada en el centro del mundo, quedando indicada también una especie de mediación. Pero la realidad es que esos planteamientos no encuentran un ulterior desarrollo. Hay que decir, más bien, que junto a ellos encontramos las expresiones más inequívocas sobre la permanente situación de privilegio de Israel en la relación con Dios. Precisamente las promesas patriarcales a que nos hemos referido contienen la idea del sometimiento de las naciones por la guerra[104]; y las oraciones cultuales, sobre todo los cantos populares de lamentación, manifiestan con frecuencia la convicción de la inocencia de Israel, mientras que los paganos merecen la ira divina

[100] "La idea cultual potencia la vivencia de lo sobrenatural" (Quell, *Das kultische Problem der Psalmen,* p. 127).
[101] Sal 7, 7-9; 56, 8; 59, 6.14; Sal 22, 28-32 podría proceder de una mentalidad profética.
[102] Cf. también lo dicho en pp. 376s sobre la existencia de un orden de Yahvé en el mundo de las naciones.
[103] Gn 12, 3; 28, 14.
[104] Gn 22, 17; 27, 29.

y la gloria de Yahvé exige un remedio rápido[105]; la ruina de Jerusalén, por otro lado, ha de ser interpretada, a lo más, como castigo por los pecados de los antepasados[106]. Cierto que no es lícito despachar esa forma de expresión como particularismo barato y estrecho, porque en su trasfondo palpita la mayoría de las veces la idea de la realización del reino de Dios por medio de Israel[107]. Pero la convicción de unas leyes divinas universales, eternamente válidas, al considerar el orden divino representado en Israel como un valor insustituible frente al caos del paganismo, excluye cualquier otra posibilidad del paganismo frente a la plena revelación de Dios que no sea la del proselitismo. Un cambio en este respecto sólo era posible suspendiendo totalmente las bases últimas del pensamiento sacerdotal, es decir, acabando con la antigua alianza y sustituyéndola por otra nueva. La crítica profética se encargaría de predecirlo como algo necesario y querido por Dios, aunque sin descubrir otro camino, por el momento, que el de la espera confiada de la hora de Dios. Sólo cuando el nuevo mediador de la alianza, enviado por Dios, reunió a su alrededor a un nuevo pueblo por medio de un sacrificio eterno y le otorgó una nueva forma de vida en la "ley de la perfección", pudo el antiguo pueblo de la alianza dejar a un lado, por "anticuado y envejecido" (Heb 8, 13), el primitivo orden divino. O mejor: ese orden, realizado ya en sus fines y propósitos más profundos, pudo presentar su contenido de siempre en una forma nueva, la forma de lo consumado.

e) Resumen.

Frente al dinamismo de la cosmovisión profética, la estructura espiritual del sacerdocio muestra un carácter abiertamente estático: todas sus afirmaciones sobre Dios y el hombre encuentran su punto neurálgico *en el concepto de un orden permanente.* La ley divina plasmada en el cosmos es, por otra parte, la expresión perfecta de un poder creador de Dios que mantine todas las cosas en sus manos como guía seguro hacia una unidad vital inviolable en la que encuentran cumplimiento el sentido y el fin de la existencia humana. La peculiaridad propia de la revelación mosaica, al ser acogida por la mentalidad sacerdotal, sufre una reelaboración característica, gracias a la cual los aspectos esenciales de su contenido aparecen bajo una nueva figura y vinculados de forma peculiar a otras concepciones. La idea de Dios experimenta una corrección formal en el sentido de una acentuación de la trascendencia y del carácter absoluto de la divinidad: con ello queda decididamente separada de toda religión pagana naturalista.

[105] Sal 44; 79, 6s.12; 80; 83.
[106] Sal 79, 8.
[107] Cf. Sal 83, 17.19.

La pretensión de validez absoluta de la forma de vida basada en esa idea de Dios pierde todo matiz de cosa caprichosa y casual por su enraizamiento en un orden cósmico, que articula tanto al individuo como al pueblo en un sistema universal que revela el sentido del devenir del mundo. El culto se convierte en una forma de expresar, dentro de sus límites, perfectamente la situación de privilegio del pueblo de Dios en razón de la gracia de la elección divina y, al mismo tiempo, en una forma de vida que capacita al pueblo empírico para resistir aun cuando fallen todos los soportes políticos.

Ni siquiera hace falta insistir en que esa actitud fundamental peculiar del sacerdocio frente a la revelación hecha por Dios a Israel tiene también *peligros y defectos* específicos. La formación de una idea trascendente de Dios puede desembocar en un alejamiento deísta de Dios con respecto al mundo y mermar, si no desterrar totalmente, el carácter inmediato de la religión. Al cifrar la soberanía divina en la ley y en el orden racional, asoma un marcado elemento de racionalización al que le resulta ya extraño el Dios oculto, tendiendo a sustituir su voluntad por postulados humanos. Y si la racionalidad e inteligibilidad del orden del universo son los criterios que documentan su origen divino, conforme se van reconociendo las clamorosas objeciones que el mundo empírico presenta contra esos principios, se hace inevitable en la idea de Dios una profunda conmoción que ni siquiera logra superarse recurriendo al artificio de una teodicea. Dentro de la ética esta tendencia hacia lo racional se traduce en la teoría, marcadamente individualista, de la retribución, que atribuye a la acción humana una importancia tan decisiva para el destino individual que casi no queda sitio para la gracia, aparte de que no logra ya entenderse el elemento numinoso-pneumático de la verdadera comunión con Dios. Y en el culto, la concepción sacrificial propia del paganismo, ya superada, amenaza con volver a introducirse de forma más refinada: al paralizarse la espontaneidad religiosa, la consecuencia inmediata suele ser una mecanización de lo que en realidad es un orden divino de gracia hasta convertirse en un sistema de técnicas sacerdotales, y la obediencia temblorosa, que recibe en la experiencia cultual el impulso para hacerse entrega gozosa, se ve sustituida por el ansia egoísta de activar el capital energético divino y la consiguiente creencia engreída de poder disponer al propio antojo de la salvación de Dios. El sometimiento de la historia a la ley, por otra parte, encierra el peligro de erigirse ella en un sistema de verdades eternas, resistiéndose a toda posibilidad de realidades y conocimientos nuevos y revolucionarios. La consecuencia es un encajonamiento dentro de una realidad artificial, en lugar de verse el hombre remitido a la historia e impulsado a configurarla. Finalmente, la exclusión de la escatología echa tierra con excesiva facilidad sobre simas insalvables y dolorosos desgarros de la vida tanto natural como humana, llevando al optimismo falso

de pensar que en las circunstancias actuales, partiendo del orden establecido, es posible que surja un mundo grato a Dios. Con ello puede perderse el sentido de las cuestiones últimas y decisivas y, con el olvido de la fragilidad presente incluso en las mejores empresas humanas, avivarse ese orgullo frente al mundo no israelita que, como fundamento del lugar privilegiado de Israel, no está dispuesto a fijarse en la gracia inmerecida de Dios sino en la propia superioridad.

Todos esos peligros de las ideas específicamente sacerdotales cuentan con ejemplos fácilmente detectables en la historia israelita. Ello demuestra que no se trata de meras posibilidades teóricas. Por otra parte, hay que dejar bien sentado que no son desarrollos necesarios, instalados en la misma esencia de esta configuración específica de la fe israelita en Dios; en realidad, sólo se dan cuando se paraliza esa energía religiosa llena de vida que, suscitada por el mensaje mosaico, había sido el alma de la idea de Dios sacerdotal. Se hace, pues, una falsa y funesta interpretación del talante sacerdotal, cuando en la investigación moderna se lo enjuicia la mayoría de las veces por los errores y abusos en que, como todo tipo religioso, cayó, pero que no constituyen su esencia. Con ello se pierde, además, la posibilidad de entender su verdadera fuerza y su inalienable importancia para la religión veterotestamentaria en su conjunto, abriéndose paso una supravaloración unilateral del profetismo. En realidad, el sacerdocio cumple en Israel una función tan vital como el profetismo y es de la mayor importancia para la conservación y puesta en vigor de verdades de las que no se puede prescindir dentro de la idea israelita de Dios. Mientras que la mirada del profeta está siempre fija en la lucha entre el reino de Dios y el reino del mundo y, por esa oposición dualista, olvida fácilmente la referencia a Dios del mundo presente o adopta ante ella una postura meramente negativa, la cosmovisión sacerdotal defiende enérgicamente el interés de la religión revelada por una soberanía absoluta de Dios sobre el mundo y la humanidad que ha existido de hecho desde toda la eternidad y que sigue siendo actual en el momento presente. Y eso, incluso cuando la humanidad se ha apartado de Dios. La afirmación de que el mundo ha sido formado por creación, la inalterabilidad con que Dios mantiene el mundo en todo momento en sus manos y lo gobierna con sus leyes, la autoafirmación de Dios frente a *toda* la humanidad, su voluntad de dar forma concreta a sus leyes santas convirtiendo en una unidad el culto, por una parte, y la actuación vigorosa para el sometimiento del mundo por otra, su gobierno poderoso e ininterrumpido de la historia..., todo eso son afirmaciones irrenunciables sobre el carácter del verdadero ser divino, que el sacerdocio hizo valer con gran ímpetu y armonía.

Así, pues, no hemos de considerar el sacerdocio como el enemigo del mensaje profético que debe superarse poco a poco. Ni es tampoco el

guardián históricamente necesario de un tesoro religioso preñado de futuro, aunque incomprendido hasta que no llega el momento de su madurez y manifestación definitiva. Hay que verlo como la forma, polarmente opuesta al profetismo, de vivir la revelación divina; una forma que, para hacer fructificar en Israel toda la riqueza del tesoro de esa revelación y hacerla eficaz, jamás pudo bastarse por sí sola, sino que hubo de estar constantemente completada y fecundada por su antípoda. Sólo por la coexistencia de profecía y sacerdocio consiguió la religión veterotestamentaria toda su rica tensión, tensión que en el primitivo mensaje cristiano, a la vez que quedar absorbida en una unidad superior, vuelve a manifestarse en formas siempre nuevas. Se trata, en definitiva, de la tensión entre el Dios ya presente y el que está por venir, entre el Dios revelado y el todavía escondido, entre el que ha tomado carne humana y el que se sienta en el trono de la gloria eterna: esa es la tensión que, por encima de toda comprensión humana, se muestra patente en Cristo. Esa ambivalencia de la manifestación de Dios en el mundo consigue, por una parte, mantener en intranquilidad perpetua la reflexión del hombre y, por otra, a quien la acepta en la fe y la obediencia lo lleva a reconocer el cumplimiento de la revelación bíblica por obra de Dios.

II. El rey

La monarquía israelita es un fenómeno muy complicado. No basta con representársela como la cima política de la nación, como el resumen máximo de las energías nacionales. Quien se quede ahí, jamás comprenderá sus luchas y fortunas. Hay que llegar a entender que se trató de *una institución preponderantemente religiosa,* precisamente por eso mucho más profundamente vinculada a la vida íntima de la nación que cualquier institución política y que, por lo mismo, se resintió fuertemente de los diferentes movimientos religiosos y, a la inversa, dejó sentir también su influjo sobre ellos. Los primeros pasos para esta valoración de la monarquía se debieron sobre todo a Pedersen y Mowinckel: partiendo de una aguda observación de las ideas primitivas de Israel, cayeron en la cuenta de las concepciones originariamente religiosas contenidas en la realidad de la monarquía y las utilizaron para explicar la cuestión del rey[108]. A partir de entonces este problema ha ido ocupando un lugar cada vez más central en la investigación, en el intento de explicar el tema de la monarquía sagrada sobre la base más amplia de los datos de la historia

[108] Cf. Pedersen, *Israel, its Life and Culture,* 1926, pp. 254, 275s.306, etc.; S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* II, pp. 299ss.

de las religiones[109]. Si bien es verdad que son muy de agradecer los resultados así conseguidos sobre todo en el ámbito de la historia de las religiones, muchas cuestiones concretas siguen siendo aún discutidas, así como su importancia para la comprensión de la monarquía israelita. Con bastante facilidad se olvida la fuerza espiritual de la idea de Yahvé y su capacidad para transformar las ideas trasplantadas a Israel, cuando, para explicar la concepción israelita de la monarquía, se acude con preferencia a un esquema de reinado divino de base mítico-cultual, al parecer común a todas las culturas del antiguo Oriente. No podemos pretender aquí adentrarnos en una discusión que aún continúa y señalar los límites de validez de las tesis últimamente lanzadas. En las páginas siguientes lo único que haremos será desarrollar aquellos puntos de vista que son importantes para la relación de la vida del pueblo de la alianza con la institución de la monarquía y con la ordenación de su quehacer conforme a la soberanía de Dios.

1. *Origen de la monarquía*

No cabe duda de que la institución de la monarquía tiene la misma raíz que el sacerdocio y el profetismo, a saber: *el oficio del caudillo primitivo, dotado de poder divino,* que ejerce funciones sacerdotales, proféticas y reales. La separación de esas tareas y su asignación a personas diferentes suele hacerse de forma que al rey le toca, principalmente, dedicarse al ejercicio del poder guerrero, quedándole, de entre las funciones religiosas, sólo las sacerdotales y éstas dentro de ciertos límites. De todos modos, sigue gozando del carácter de caudillo religioso, y dependerá de las corrientes del momento y de la complexión general del genio nacional la mayor o menor intensidad con que ése aparezca. Mientras que los primeros reyes de Babilonia se arrogaban ya en vida una dignidad y veneración divinas y preferían antes que ninguno el título de sumo sacerdote, a partir de la dinastía de Hammurabi eso pasa a un segundo plano para dejar

[109] Sólo nos es posible aquí ofrecer una selección de una literatura cada vez más abundante: S. H. Hooke, *Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Cultic Pattern of the Ancient Near East,* 1933; id., *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World,* 1935; J. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* 1943; A. Bentzen, *Messias - Mosses redivivus - Menschensohn,* 1948; Th. Gaster, *Thespis,* 1950; G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum,* 1955; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel,* 1955; el VIII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, de Roma (1955) fijó como tema central de sus estudios el de la monarquía sagrada (cf. toda la documentación en *Atti dell'VIII. Congresso Internazionale di storia delle religioni,* 1956, con breves resúmenes de sus conferencias y comunicaciones). Véase también la nota 110.

la precedencia a la idea de soberanía universal. Los reyes sirios, por su parte, preferirán resaltar la posesión de un poder militar efectivo. Aunque siempre existirá el gusto por mantener la aureola que rodeaba a la antigua función religiosa del rey, y así, el ejercicio de un poder y una actividad religiosos da pie al dogma de una especial elección y mandato divinos del príncipe o incluso —como fue el caso constante de Egipto— de su procreación misteriosa por la misma divinidad: sea por adopción o por generación, el soberano es hijo de Dios y, en cuanto tal, está por encima de todos los demás funcionarios religiosos.

Esta afirmación dogmática de la dignidad real no fue una tesis vacía, sustitución ineficaz aunque biensonante de una situación real, como lo demuestra la pervivencia inalterable de la primitiva experiencia vital por lo que el rey aparecía como depositario de un poder divino eficaz y misterioso. El rey sigue siendo la persona detentadora del *mana* incluso mucho tiempo después de que las religiones racionales politeístas han sobrepasado ya sus concepciones primitivas. El dogma de su filiación divina no es más que otra forma de expresar aquella idea primitiva del poder del rey. Sobre esto han llamado la atención con todo acierto Pedersen y otros. Ahora bien, de que siga perviviendo esa idea primitiva se encarga la incorporación del rey al culto: como representante de la divinidad (Babilonia) o como encarnación de la misma (Egipto), él es quien transmite a su pueblo las fuerzas divinas, sin las que le sería imposible vivir y quien, realizando los ritos de las grandes fiestas anuales, mantiene el orden cósmico [110].

Este lugar del rey poco puede significar para el desarrollo de las ideas religiosas en las religiones politeístas de Oriente, que no conocen la historia. Cuando la monarquía hace su aparición, su cuadro de ideas está ya acabado y fijo, y su elasticidad les permite introducir en su sistema el carácter divino del rey con un énfasis mayor o menor, pero siempre con facilidad. El rey, por su parte, no tiene la ambición de influir profundamente en el mundo de las ideas religiosas o del culto; lo que de verdad le preocupa es utilizar la religión como instrumento de gobierno (prescindiendo de algunas excepciones, como la del rey hereje egipcio Ecnatón). En tanto en cuanto el resto de los mediadores de la religión se comporten al servicio de esas intenciones, el rey no tiene razón alguna para no dejarlos actuar libremente en sus dominios. Al choque sólo será posible llegar cuando el sacerdocio pretenda gozar del poder político, es decir, que el conflicto entre el rey y los demás representantes de la religión no se da —¡cosa curiosa!— en el ámbito de la religión, sino en el de la política.

Pero tales circunstancias tienen que tomar en seguida un aspecto diferente cuando se trasplantan a una religión tan eminentemente histórica

[110] Cf. al respecto H. Frankfort, *Kingship and the Gods,* 1948; C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East,* 1948.

como la israelita, con todo su cúmulo de energías internas. Ya el mismo hecho de que la unidad nacional estuviera edificada sobre bases religiosas, en cuanto *'am yhwh,* es decir como liga religiosa con una amplia independencia de los diferentes miembros, planteaba la cuestión de si podría transformarse sin dificultades en una nación con un gobierno central en manos del rey y de sus ministros. Ciertamente, el carácter religioso de la monarquía ofrecía un camino para su inserción en la constitución del pueblo de Dios: en cuanto servidor del Dios de la alianza, el rey estaría encargado de mantener el orden fijado por el mismo Dios. Pero, ¿cómo iba a ser eso posible, si las necesidades de la política chocaban con ese orden y la instauración del poder real había de realizarse a costa de la intangibilidad del mismo? Está claro que en esta comunidad nacional, cuya configuración externa estaba al servicio de una voluntad divina que, con unas exigencias soberanas de obediencia, pretendía que le estuvieran sometidos todos los ámbitos de la existencia y no admitía la competencia de ninguna otra autoridad humana, pero a la que a la vez podía contarse entre los más decididos defensores y administradores de sus súbditos, en una comunidad, repetimos, gobernada por una voluntad de ese tipo, la monarquía trajo consigo una atmósfera cargada de materia conflictiva.

Podía ella, desde luego, intentar desarmar a sus adversarios poniendo un mayor énfasis en su carácter religioso. Pero en los momentos en que eso se hizo en el sentido del antiguo reinado divino oriental —y la tentación era grande al respecto—, entonces lo que era amenaza de conflicto tuvo que explotar con toda su fuerza, porque la intromisión de un hombre en los privilegios reservados a sólo Dios fue considerada como una cosa insoportable. En cambio, cuando la monarquía intentó cimentar su poder sobre la base del carisma, que había caracterizado a los jefes anteriores, era necesario presuponer la posesión de un poder y una actividad religiosos que, normalmente, no cabía encontrar en una dinastía hereditaria. La voluntad del Dios de Israel no sólo daba a su pueblo unas ordenanzas de vida generales, sino que además le asignaba unas tareas históricas determinadas y deseaba ser reconocida e interpretada a cada momento en los acontecimientos históricos. Para ello eran necesarias una disposición y adaptación constantes, con el fin de responder a esa voluntad divina y no perder las riendas del gobierno en manos de otros servidores del Dios de la alianza. Y eso no se conseguía con una mera observancia externa de formas religiosas. En esta religión cargada de vida y tensión internas todo se toma en serio, y la trampa no puede mantenerse por mucho tiempo. Por eso, la pretensión religiosa de la monarquía estuvo constantemente sobre la balanza y se le negó en todo momento la seguridad que le habría dado el dogma, cultualmente enraizado, de la filiación divina del rey. En fracasando en el aspecto religioso, de nada le podía servir el éxito político y perdía, con una lógica implacable, su primacía dentro del estado.

Vemos, pues, cómo una comparación muy general entre lo que la monarquía conllevaba por naturaleza y las exigencias propias de la religión israelita demuestra que ser rey de Israel no era cosa fácil; es más, que hablando humanamente era cosa imposible. Y esta es la razón de que, al final, no sólo muchos de los reyes, sino la institución misma de la monarquía se destrozaran contra los obstáculos insuperables con que tropezaban en su camino.

2. *Ambivalencia del juicio que las fuentes hacen de la monarquía*

Es cosa sintomática que, desde un principio, los testimonios de las fuentes nos muestran la monarquía israelita no como una realidad de una sola cara, sino de dos. Con la misma intensidad con que se siente su necesidad para la política se la considera difícilmente conciliable con las leyes religiosas. Cuando esa postura crítica frente a la monarquía se quiere explicar exclusivamente por los posteriores fracasos de la misma y se pretende solucionar la cuestión señalando como fecha de composición de esas fuentes críticas la época tardía de los Reyes, se está demostrando no comprender en absoluto los conceptos fundamentales de la religión israelita. La aparición literaria, relativamente tardía, de tales fuentes sólo trajo consigo una leve acentuación de reales problemas existentes para conformarlos con las ideas de la época, pero los problemas en cuanto tales existían y se vivían desde un principio. Y el meollo de los mismos radicaba en *la oposición de la religión yahvista auténticamente mosaica a todo ministerio no carismático.* Hasta la época de Samuel la jefatura carismática había sido norma: la forma en que surgen los llamados Jueces, que mueven a las masas sólo por su iniciativa personal y por la impresión fascinante que de ellos dimana, el modo en que van dando forma al destino político del pueblo hacen que el carisma, decisivo hasta entonces en el ámbito religioso, pase a preponderar también en el plano político, adaptándose en esto a toda la estructura interna de la religión de Yahvé. Querer implantar una institución política fija en lugar de esa fuerza que emergía esporádicamente podía ser considerado como una desconfianza hacia Yahvé; 1 Sm 8, 6s nos transmite con toda fidelidad la impresión que tenía que predominar en los círculos de los carismáticos. Pero no se trataba sólo de eso, ya que lo que surgía con la monarquía era una institución no sólo política, sino también eminentemente religiosa. Si el rey ostentaba el mismo puesto que le era común en el resto del Oriente Próximo, entonces gozaba también del *ius in sacra* y, en cuanto intérprete infalible de la voluntad divina, podía enfrentarse a los anteriores mediadores del Espíritu. Y como disponía del poder, muy bien podía reducirlos al silencio o,

[111] Cf. cap. II, pp. 36s.

al menos, estorbar notablemente su libertad de movimientos, aun cuando no gozara él de esa fuerte energía espiritual por la que se había venido reconociendo la autoridad del enviado de Dios. ¿Habría que reconocer este predominio sobre la libre acción del espíritu a un ministerio que, según los datos de la experiencia, aspiraba a introducir el carácter hereditario y a arrogarse una autoridad inalterable sin tener en cuenta para nada las cualidades personales de quien la ostentara? Israel estaba acostumbrado a reconocer la obra de Yahvé por su irrupción imprevisible en el curso de las cosas, en proezas explosivas de un ímpetu estremecedor. Y por eso le resultaba tanto más difícil reconocer como representante principal de la fe de Yahvé a un hombre que ejerciera su oficio sin ningún tipo de referencia a esa forma divina de actuar.

En tales circunstancias no tuvo más remedio que surgir la antigua contraposición entre entusiasmo y oficio; pero también dio pie a reflexiones parecidas *el miedo a que se abusara del poder real.* Y ese miedo lo producía no solamente el entrever la posibilidad de un aprovechamiento despótico de las fuerzas del pueblo, tal como hace 1 Sm 8, 10ss presentándolo como inevitable con el fin de estigmatizar como espíritu servilista el deseo de tener un rey; se trata ciertamente de un sentimiento popular de raíces profundas, tal como demuestra ya la fábula de Yotán de Jue 9. Pero, por detrás de eso, a los ojos de los jefes religiosos anteriores aparece otro peligro: el de que la religión pueda ser utilizada como medio para un fin y se convierta en un caballo más para tirar del carro de intereses nacionalistas y dinásticos. En cuanto una monarquía pudiera echar sobre la balanza una situación de privilegio dentro de la religión, se veía amenazada la pureza del lema religioso "Yahvé sólo". Y en ese sentido el ejemplo de los reyes cananeos y fenicios, autodivinizándose, ofrecía lecciones que no era difícil ver.

3. *La monarquía como ministerio religioso en la historia del pueblo de la alianza*

Estas antinomias, inscritas en la misma realidad de las cosas, ¿cómo se comportan a lo largo del desarrollo histórico de la monarquía israelita? Según nos es posible alcanzar a ver, los videntes y profetas, una vez que se convencieron de la inevitabilidad política de la monarquía, sólo la admitieron en cuanto acompañada de una fuerte carga de carisma. Sea que, para explicar el apoyo de Samuel a *Saúl,* se recurra con Procksch a una primera batalla relámpago contra los filisteos o a una impresionante aparición suya en la campaña contra los amonitas[112], o sea que, según nos

[112] Cf. Procksch, *König und Prophet in Israel,* 1924, p. 5. H. Wildberger, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums,* ThZ 13 (1957), pp. 442ss; A. Weiser, *Samuel,* 1962.

parece a nosotros mejor, se admita una elección de prueba para ver cómo respondería al espíritu de que se le investía, lo seguro es que, en la intención del historiador antiguo, el tono lo da el carácter carismático de aquel hombre, su entusiasmo personal. Por obra del espíritu de Yahvé se convierte en otro hombre (1 Sm 10, 6), aquel muchacho humilde hijo de un campesino de Gueba pasa a ser el caudillo del ejército del pueblo, consciente de su fuerza y con toda la autoridad de su mandato, que hace retroceder a los altivos amonitas en su propio desierto y comete la osadía de presentar la primera batalla a los dominadores extranjeros filisteos. No es el talento militar ni su dotes de estadista lo que crea al rey, ni tampoco la instauración de un derecho monárquico definitivo o el gozar ya antes de un poder reconocido dentro de la política interior; nada de eso. Lo que crea al rey es su *demostración personal de que está lleno de poder divino* y que, por eso, es más capaz que otros. Esta capacidad especial, estas dotes carismáticas extraordinarias aparecen con tanto énfasis y claridad que Pedersen creyó poder explicarlas por la idea primitiva de la inhabitación de un poder de bendición o de una fuerza de alma [113]. Pero el intento choca con el hecho de que los relatos con que contamos atribuyen con toda claridad la capacidad de caudillaje de Saúl a Yahvé o a su espíritu, no a una fuerza impersonal, y nunca dejan entrever que tras ellos palpiten rastros de una concepción popular. El contraste implícito en el que se mueve la descripción de Saúl no es el que se da entre el hombre dotado de poder y el hombre medio, sino el que hay entre el hombre al que mueve el espíritu divino y el tipo normal que tiene un oficio. Saúl demuestra su aptitud para ser jefe en que, invadido por el espíritu profético, se siente transformado en todo su ser y mediante acciones extáticas, como el descuartizamiento de los bueyes antes de la incursión contra los amonitas o su terrible amenaza contra cualquiera que se niegue a prestar sus servicios, denota hallarse bajo el impulso del espíritu de Yahvé. También más tarde actúa por arrebatos impulsivos y momentáneos que vienen a dar fe de lo mismo: pueden valer como ejemplos el voto de abstinencia durante la batalla con los filisteos, tendente a aumentar la consagración guerrera y consiguientemente el éxito de sus soldados; el ataque sorpresa a Guibón por el celo de Yahvé y también (si con algunos autores leemos en 1 Sm 13, 3 Saúl en lugar de Yonatán) el golpe de mano contra la guarnición filistea de Gueba. Esta fuente más antigua nada sabe de una base política de la naciente monarquía, y se debería tener sumo cuidado con no querer completarla con prisas excesivas. El joven rey, lanzado por el vidente Samuel y por su contacto con bandas de profetas, en un principio no tuvo más apoyo que la energía victoriosa de todo su ser, que rompe la losa del desaliento que venía paralizando a Israel y lo

[113] *Israel*, 1926, pp. 148ss.

lleva a una intrepidez inaudita. Sólo así logra reconciliar a los reticentes con la nueva institución de la monarquía: demostrando que el antiguo espíritu de Yahvé es capaz de penetrar y poner a su servicio esa institución pagana a la que, lógicamente, se miraba con desconfianza. Es una demostración con hechos, que llegan a reconocer incluso los carismáticos que han sido hasta ahora los jefes religiosos, los videntes y los profetas. En el título de *nagid*, aureolado de un sentido religioso (y probablemente con el significado de "el anunciado" o "el designado" por Yahvé [114]), que es el que se aplica de preferencia al nuevo rey [115], se expresa claramente la concepción israelita de la monarquía en contraposición con el *melek* cananeo.

Pero ya en el primer intento se demuestra, y aquí está lo trágico de la monarquía de Saúl, que en esa forma una monarquía no tiene viabilidad. Lo que fue posible durante el mandato de los Jueces con su más breve duración y unas tareas más modestas, no bastaba para una monarquía pensada para siempre y encargada de dar solución a las cuestiones decisivas del destino nacional. Hacía falta una base existencial más amplia que el vigor de una fuerte personalidad. Era imposible prescindir por tiempo indefinido de una base constitucional mediante acuerdos con los anteriores detentadores del poder político que, incluso en los intervalos de paz entre las grandes batallas, pusiera su influencia y le permitiera, sobre todo, formar un ejército permanente de soldados de oficio. El peso de la guerra filistea debió convencer de esta idea a los mismos gobernadores locales, y el partido profético, por su parte, tampoco pudo cerrarse a ella por mucho tiempo. Y aquí se inserta la significación histórica del segundo relato de la eleción del rey (1 Sm 8; 10; 12), el cual se fija con cierta unilateralidad en las consecuencias jurídicas de la monarquía. Es verdad que Samuel sólo accedió porque se vio obligado por las circunstancias, y nada podrá objetarse a la afirmación de que él colaboró en la fijación de los derechos del rey (1 Sm 10, 25). Con ello se había dado un paso cargado de consecuencias, y tenía que demostrarse si el poder oficial puesto en manos del rey respondería a las necesidades de la religión de Yahvé o, por el contrario, se volvería contra ellas [116]. La tragedia de Saúl estuvo en que no consiguió conjugar las dos caras contrapuestas de la monarquía. Tal como demuestran los distintos intentos de explicación del hecho, ya su ruptura con Samuel avivó la imaginación de sus primeros historiadores, y todavía hoy se intenta dar una interpretación de ese acon-

[114] Así A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930, p. 29.
[115] 1 Sm 9, 16; 10, 1; 13, 14.
[116] A. Alt, *loc. cit.*, p. 34, llama la atención abiertamente sobre el cambio que así se manifiesta en el carácter de la monarquía y sobre la tensión resultante.

tecimiento desde diversos ángulos. Pero aun cuando en ciertos detalles muchas cosas tengan que quedar oscuras tal vez para siempre, con toda seguridad hubo una razón profunda para ese paso del hombre carismático a la oposición, frente al jefe oficial. Al conseguir un poder seguro, cambia la forma de gobierno de Saúl y tal vez también su carácter. Con el giro brusco que puede observarse en él en otras ocasiones, intenta ahora buscarse un nuevo afianzamiento religioso de su poder: consigue el apoyo del sacerdocio de Nob con su *efod,* desterrando así de la base de su ministerio los hechos personales de poder para sustituirlos por consagraciones sacramentales. Pero después sacrificará en loor de su propia situación de poder personal el respeto al antiguo y sagrado derecho de Yahvé sobre el anatema durante la guerra de los amalecitas. La consecuencia es que el poder político recién alcanzado ahoga la actitud de servicio a la religión que debería caracterizar al hombre dotado del espíritu; la soberbia humana se enfrenta a Dios y no quiere seguir sirviéndole en la obediencia. Nos sitúa en la verdadera pista el relato de 1 Sm 15 cuando descubre en este punto el motivo profundo de la ruptura de Samuel: los fieles celosos de Yahvé nada tienen que ver ya con una monarquía que, en lugar de buscar su última legitimación en el cumplimiento generoso de la voluntad de Yahvé, alardea de su poder oficial. El culto sacrificial oficial utilizado como pantalla, sólo hará en adelante poner cada vez más de manifiesto la distancia que separa al detentador del ministerio real de la entrega incondicional a las exigencias de Yahvé propia del hombre poseído por el espíritu.

Y el cambio de carácter de Saúl se demuestra en el hecho de que su predisposición para llevar a cabo acciones impulsivas en pro de la idea de Yahvé se descarga ahora en ataques de furor rayanos en la locura y en un comportamiento nacido de trastornos afectivos. Nada volvemos a oír de aquellas proezas que al principio de su mandato desencadenaban en el pueblo el temor de Dios y lo ponían tras sus talones para seguirlo donde fuera. Sí nos encontramos, en cambio, con sus intentos de asesinar a David, con su matanza de los sacerdotes de Nob, con sus ataques de ira contra sus fieles, incluso contra su propio hijo: hechos todos que traducen con una cruel diafanidad el trastorno de un alma que antes había estado dominada por la entrega a una gran idea y había llegado a actuar con energía en pro de ella. En una palabra, para Saúl fue fatal verse investido de un poder oficial que no requería ser conseguido en cada momento mediante un esfuerzo supremo de espíritu y un empeño obediente de toda la personalidad; ese poder ponía en sus manos unas atribuciones que, al evitarle la violencia de tener que decidir una y otra vez y siempre desde lo más íntimo de su ser, le facilitaron el camino para el autoritarismo egoísta.

El que, a pesar de este enorme desengaño, los fieles más estrictos de

Yahvé, los de viejo cuño, no llegaran a un rechazo radical de la monarquía, hay que agradecérselo exclusivamente a *David.* En época de Saúl ya los profetas se vuelven hacia él y le dedican prometedores anuncios de Yahvé: él es el hombre de su confianza. Y, por otra parte, mantiene con el sacerdocio de Nob excelentes relaciones: no tardan éstos en asistirlo en su huida de Saúl. Ya en estas pinceladas de los primeros tiempos de David, demuestra éste haber comprendido cómo tiene que tratar a los dos representantes, hasta cierto punto antagónicos, de la fe de Yahvé, y que sabe dar a cada uno lo suyo. Después, durante su reinado, conseguirá como monarca conjugar la concepción carismática de la religión y la institucional y reconciliarlas con una monarquía que, por otra parte, logrará salir mucho más segura e inexpugnable de lo que la dejara Saúl. No cabe duda de que para esa obra le fue condición *sine qua non* una piedad purificada por las más difíciles pruebas. Pero, por otra parte, su comportamiento revela una amplitud de sentimientos y de mentalidad, con una capacidad de articular y conjugar cosas normalmente irreconciliables, que sólo puede encontrarse en pocos hombres. Vio con toda claridad los lazos sociológicos que unían al sacerdocio con la monarquía y cómo por eso aquél resultaba imprescindible para ésta; lo enroló para que colaborara en su tarea religiosa. Para comprobar su firme voluntad de vincular estrechamente la monarquía al ministerio religioso, basta recordar el traslado del Arca a Jerusalén donde se le erige un santuario cuyos ministros cuentan entre sus oficiales y hombres de confianza más importantes, el celo con que él mismo cumple el ministerio sacerdotal de la ofrenda del sacrificio o con que participa en las danzas de corro cultuales o en la impartición de bendiciones o componiendo e interpretando cantos religiosos, la entrada de sus propios hijos al sacerdocio y, finalmente, su idea de emprender la construcción de un templo. Y, como puede verse en los relatos del Cronista, el sacerdocio le respondió considerándolo verdaderamente como uno de los suyos. De otro lado, la construcción de su reinado sobre alianzas con los ancianos, la anexión de los estados vecinos sometidos, la acertada elección de su residencia, la organización del ejército permanente, la institución del aparato de funcionarios y de la corte, todo ello responde al propósito de hacer lo más seguras posible las bases constitucionales y políticas de la monarquía. A pesar de todo, consiguió también mantener adepto a la causa del rey al partido profético (!). Constantemente llama a consejo a los profetas y acoge sus exigencias, aun cuando vayan en contra de su idea soñada de construir un templo portentoso o le echen en cara sus pecados (2 Sm 12 y 24). No cabe duda en absoluto de la auténtica seriedad de su alta estima por estos representantes carismáticos de la voluntad de Dios, con los que él tuvo que sentir además un íntimo parentesco. Las llamadas "últimas palabras de David" (2 Sm 23, 1ss) nos muestran al rey en persona —hayan salido ellas de su boca o no, que

esto no hace al caso— como un vidente inspirado por Dios. Y el profetismo le anuncia la complacencia divina en su empeño por dar estabilidad a la monarquía, prometiendo a su dinastía una duración eterna (2 Sm 7): una concesión por parte de los carismáticos que, después del desengaño que les había supuesto Saúl, parecía imposible. La bendición visible que el reinado de David trajo para todo el pueblo venció las últimas dudas sobre la complacencia de Dios en la monarquía como institución duradera, y las experiencias de la rebelión de Absalón debieron hacer también lo suyo para que incluso el gremio profético tuviera que inclinarse ante las ventajas palpables de una dinastía firme. Está claro que no por ello se capituló de forma incondicional ante la monarquía, pero el reinado de David había demostrado al menos la *posibilidad* de una cabida del oficio real dentro de la religión de Yahvé.

Así, pues, la auténtica hazaña de David consistió en aunar bajo el égida de la monarquía las fuerzas religiosas tan dispares existentes en Israel y en conseguir, al mismo tiempo, la base constitucional imprescindible para una eficacia segura del ministerio real.

Cosa funesta fue que ya su sucesor, *Salomón,* no tuviera la vista suficiente para caer en la cuenta de la importancia vital que para la monarquía tenía en Israel esa fundamentación religiosa. Su ideal fue el absolutismo de los faraones egipcios o de los reyes tirios, por el que lucharía intentando asegurar el lugar religioso de la monarquía, aunque de forma parcial, mediante una fuerte vinculación de la misma con el aspecto sacramental-cultual de la religión. La construcción del templo es el hecho característico de esa postura, y la unión del palacio real con el santuario dentro de *un mismo* muro es el símbolo visible de la situación privilegiada del rey en razón de la santidad de su mismo ministerio, con independencia de la persona que lo ostente. En cambio, a la corriente profética no la vemos ejercer ninguna clase de influencia; y si alguna vez se recuerda la antigua idea del rey dotado de carisma, como cuando el sueño de Guibón, más que de inspiración profética se trata de una búsqueda del oráculo al estilo de la práctica sacerdotal.

Ese empeño por conseguir una inexpugnabilidad de la posición real vigorizada por la religión podía disponer y utilizar los elementos de la concepción primitiva que seguían persistiendo. Ellos reivindicaban para el rey una *naturaleza* divina, cuya conducta, al nacer de una tal fuente, queda fuera de toda crítica humana. La clausura del rey, su aparición rodeado siempre del esplendor de la majestad real, muy diferente del trato con el pueblo de David o Saúl, el lenguaje simbólico del trono de los siete peldaños que situaba al soberano en paralelismo con el rey de los cielos y lo hacía aparecer como ciudadano de un mundo superior, todo eso tenía que alimentar con fuerza las ideas referentes a un poder sobre-

natural y colaborar en atribuir también al rey israelita la consideración de un ser sobrehumano, semidivino, normal para la mentalidad cananea desde mucho tiempo antes. Ya en época de David encontramos rastros de esta resurrección de primitivas categorías religiosas que nada tienen que ver con el yahvismo: piénsese en la comparación de David con el ángel de Yahvé (1 Sm 14, 17, 20) o en David como portador de la bendición, en boca de Saúl (1 Sm 26, 25). Pero ahora es cuando en verdad se introduce en los textos que acompañan las celebraciones de la fiesta del rey, los salmos reales[117], la idea propia del antiguo Oriente del soberano divinizado, rodeándose la figura del rey israelita de los atributos de un salvador sobrenatural que ejerce su poder lejos de todo juicio humano. De todos modos, ni el yahvismo primitivo ni sus representantes proféticos podían ver en *ese* camino la vía para un afianzamiento del honor del rey: no tenían más remedio que considerarlo un abandono de la continua postura de obediencia ante Yahvé para conseguir una posición de poder intangible (en efecto, el apoyo personal de Dios al rey había sido sustituido por un carácter sagrado objetivo, independiente de la conducta de la persona; ello estaba reñido abiertamente con los derechos divinos). Así, al parecer de los profetas, la monarquía viene a tomar por obra de Salomón los derroteros que se han tenido siempre como desviación peligrosa. Resulta, por tanto, perfectamente lógico que, al final del reinado de Salomón, encontremos al profetismo en el bando de los enemigos de la monarquía.

Desde luego, esta crítica no es todavía un rechazo radical de la nueva institución. Incluso un Ajías de Siló reconoce la monarquía como de vital necesidad para Israel, y lo único que desea es que, en lugar de un déspota, se siente sobre el trono un mejor protector de su pueblo. Y éste será el carácter que revista siempre en adelante la oposición: aunque se luche con toda crudeza contra algunos reyes en concreto, tal como hará, por ejemplo, Elías, jamás se llegará a combatir la institución en cuanto tal.

La cosa cambiará cuando la profecía clásica, a partir de su nueva y más profunda experiencia de Dios, someta a crítica toda la realidad nacional y todo lo que no sea capaz de resistirla quede despachado para el juicio. Ella dirá de la monarquía: ¡puesta en la balanza, ha pesado demasiado poco! El más radical enfrentamiento con la monarquía lo encontramos en Oseas. Es cosa comprensible: en la época en que Efraín se acercaba ya a marchas forzadas a su ruina, los daños que había acarreado la monarquía aparecían con toda nitidez. Con una claridad fundamental el profeta señala, valiéndose del caso de Saúl, que el pecado primero de la monarquía está en el orgullo del que detenta el poder político frente al único Dios poderoso:

[117] Cf. pp. 434s y *supra*, pp. 113s.

"Su maldad arranca de Gilgal: allí lo aborrecía;
por la maldad de sus acciones
los eché de mi casa,
no volveré a quererlos,
todos sus jefes son rebeldes.
Herido está Efraín,
su raíz seca, no da fruto...
Mi Dios los rechazará
por su desobediencia" [118].

(Os 9, 15-17)

O sea, que la desobediencia de Saúl en Guilgal (1 Sm 15) lleva encerrada en sí toda la deserción posterior, ya entonces el árbol queda herido en su raíz y condenado a la esterilidad.

Esas ansias tercas de autoafirmación frente a los derechos de soberanía absoluta de Dios han convertido a la monarquía, de una bendición, en una maldición para el pueblo, porque hicieron que Israel se volviera de su único auxilio, Yahvé, y se abandonara en manos del rey (tal como expone con vigor el párrafo de Os 13, 4-11). Por eso Dios, que no resiste a ningún competidor, ha convertido la monarquía en instrumento del castigo de su ira para con el pueblo: "Airado te doy reyes y te arrebato príncipes con cólera". (De forma parecida, en 10, 13b-15).

También va implícito en ese pecado primero que la monarquía fracasará frente a todas sus tareas y arbitrará siempre los medios menos correctos. Con un juego de pactos con las grandes potencias paganas y una política engañosa intentará solucionar las calamidades del presente (10, 4; 8, 9; 5, 13s). Pero la crítica más agria es la de 10, 3s: al grito desesperado del pueblo "¡No tenemos rey!", el profeta responde: "¿Y qué podrá hacernos el rey? ¡Pronuncian discursos, juran en falso, firman alianzas, pisotean el derecho!" Su total alejamiento de las tareas religiosas ha hecho al rey incapaz también para todos los demás deberes y le ha tapado los ojos para ver los caminos de salvación queridos por Dios. En lugar de guía para una comprensión de la voluntad de Dios siempre nueva en las situaciones políticas cambiantes, el rey se ha convertido en un ciego que cae y hace caer al pueblo en el pecado de una política egoísta y brutal basada en el poder, de una política que tiene como único lema el de la autoafirmación por todos los medios, y por eso no tarda en fracasar.

Para esta institución, corrompida en sus mismos fundamentos, no hay compasión alguna. Ninguna consagración religiosa puede servirle de apoyo. Y la sacralidad sacramental de que intentan rodearse los déspotas ha perdido toda fuerza incluso entre el pueblo, se ha convertido en mera bambalina: "En su maldad ungen a los reyes, en su falsedad a los príncipes". Sí, precisamente en esa falsa e hipócrita divinización de la monarquía hay otra razón más para la venganza de Yahvé. No es casual que en varias ocasiones Oseas establezca un paralelismo entre las imágenes divinas y los reyes (3, 4; 8, 4ss; 10, 1ss): al igual que en aquéllas la relación personal con Dios degenera en veneración de una fuerza mágica impersonal, así la monarquía alejada de Dios intenta revestirse con la apariencia de una naturaleza divina; en ambos casos se renuncia al auténtico culto de Yahvé.

[118] Traducción de L. A. Schökel, *Nueva Biblia Española,* Ed. Cristiandad, Madrid 1975.

Así, pues, a esta institución tan profundamente minada no le queda otra salida que la total aniquilación. Oseas lo advierte con toda claridad (3, 4; 10, 7s.15). Los bellos bastidores, que no se atuvieron a las exigencias de autenticidad del Dios de Israel, van a ser destruidos.

Esta postura del profeta del Norte se continúa también en los hombres de Dios del reino de Judá, de forma que la actitud de Oseas no puede explicarse como simple respuesta a una situación histórica concreta. Lo que en ella se expresa son las convicciones fundamentales del yahvismo. Isaías tiene ante sus ojos la destrucción de la dinastía davídica cuando habla del tronco de Jesé (11, 1); Jeremías y Ezequiel ven sustituir la monarquía de su época, a la que no conceden ninguna posibilidad de futuro, por una nueva fundación por parte de Yahvé, en la cual el soberano impuesto por el mismo Yahvé, a diferencia de la monarquía política y militar del presente, será un ministro teocrático (cf. Jr 23, 5s; Ez 17, 22ss; 34, 23ss y sobre todo 37, 24ss). Si bien es verdad que estos hombres vieron instalarse en el trono real, con déspotas como Ajaz, Manasés y Jeconías, voluntades veleidosas enemigas de Yahvé, tampoco faltaron en su época soberanos simpáticos y piadosos como Ezequías, Josías o Joaquín. Lo primero pudo contribuir a acerbar aún más su crítica profética, pero no lo segundo. Por tanto, si la forma en que estos profetas enjuiciaron la monarquía fue siempre la misma, independientemente de quién estuviera en el poder, sólo cabe una explicación: que también ellos veían en la institución entera, tal y como había llegado a ser, un atentado contra el único Dios soberano y contra su reinado en Israel. Estaba demasiado inficionada de toda una mentalidad equivocada que, por poner excesiva confianza en unos arsenales repletos, un ejército presto para la guerra y una política de alianzas acertada, olvidaba al que es el único conductor de la historia. Demasiado inficionada como para poder todavía justificar sus viejas pretensiones a un puesto privilegiado y de caudillaje en el ámbito religioso. Por eso los profetas, esos intrépidos luchadores de la grandeza de Yahvé, colaboraron para acabar con esta situación que se desmoronaba ya por sí sola, con el propósito de poder llevar por fin a su pueblo al reconocimiento de los absolutos derechos de soberanía de Yahvé.

No en todos los círculos populares de fieles yahvistas se llegó a ese

rechazo radical de la monarquía. Hay que decir más bien que en los grupos populares más influyentes la separación cada vez más clara entre religión y estado alentó el intento de, empalmando con el viejo ideal del pueblo de la alianza de la época premonárquica, restaurar el carácter espiritual del "pueblo santo" [119], en el que la política había estado totalmente subordinada a la tarea religiosa. En este sentido se consideró como tarea principal del rey vigilar y alentar el cumplimiento de los preceptos santos de la alianza divina, mientras él debería quedar lejos de toda ansia de poder político gracias a unas leyes estrictas [120]. Al final de la época de los Reyes se impone una corriente extraordinariamente fuerte en este sentido, que tuvo su apoyo en los sacerdotes, y encontró en el Deuteronomio su plasmación más influyente y aflora todavía en los suplementos de Ezequiel y en la ley sacerdotal. La sustitución del título de *melek* por la antigua designación oficial espiritual de *nāśī* [121] constituye la rúbrica específica del intento de dominar la nueva situación resucitando formas antiguas. En la ley sacerdotal, que considera como estado ideal del pueblo el que sea gobernado por el sacerdocio y por *nᵉśīʾīm* delegados de las doce tribus [122], al rey no le quedaría en ese "consejo anfictiónico" más que el puesto de un *primus inter pares*. Es cierto que estos intentos de reorganizar la vida nacional, en los que ya el ideal de la comunidad religiosa llama a las puertas del Estado nacional, no lograron salvar la suerte de la monarquía. Pero sí indicaron el camino por el que, después de la catástrofe, Israel podría encontrar una nueva forma de existencia como pueblo de Dios.

Incluso la crítica más acerba no puede ignorar todo lo que en realidad la monarquía aportó a la vida del pueblo. Ni siquiera los profetas negaron su reconocimiento a esas aportaciones, como lo demuestra el que en su imagen ideal del futuro le reservaran la mayoría de las veces un lugar importante. De hecho, a pesar de su fracaso final, la monarquía produjo efectos religiosos duraderos, en los que tendremos que fijarnos.

4. *Proyección religiosa de la monarquía*

a) En primer lugar, hay que hacer notar los efectos que la experiencia humana de la monarquía como ministerio religioso supremo tuvo sobre *la forma de concebir el talante y los objetivos de la acción divina.*

[119] Dt 7, 6; 14, 2.21; 26, 19; 28, 9. Cf. la expresión "pueblo de la heredad (de Yahvé)", *ʿam sᵉgūllāh* o *naḥᵃlāh*: 4, 20; 7, 6; 9, 26.29; 14, 2; 26, 18.

[120] Dt 17, 14-20; Ez 44, 1-3; 45s; cf. cap. III, pp. 82s.

[121] Ez 44, 3; 45, 8s y otros.

[122] Ex 16, 22; 34, 31; Nm 1, 5-15.44; 7; 10, 14-27; 13, 2-1.5; 17, 17.21; 34, 19-28, etc.

En la religión yahvista, de acento carismático, a la hora de concebir la actuación del poder divino, se pensaba preferentemente en un comportamiento a base de golpes terribles, que se manifestaba en acontecimientos totalmente fuera del curso normal de las cosas, y así se la solía pintar. Al igual que el carismático siente la irrupción del poder divino sobre su persona como una experiencia esporádica, pero singular, claramente distinta del resto de sus experiencias, así también para el pueblo la irrupción de Dios en su suerte y la revelación de su poder aparece, sobre todo, en catástrofes terribles, en los horrores de fenómenos naturales o guerreros, en la fuerza impresionante del tabú, en los estremecedores milagros de los hombres de Dios y en las proezas de sus Jueces y nazireos. Cierto que también se reconoce la acción de Dios en esos acontecimientos tan de cada día —y sin embargo tan maravillosos— como el nacimiento y la muerte, la enfermedad, la fertilidad, etc.; pero el aspecto característico, el propio del culto a Yahvé, estaba en que Dios tenía una forma de actuar abrupta, fuera de lo normal. Incluso cuando la voluntad divina se muestra como constante, como creadora de un orden —y así es en el momento de promulgar la ley—, lo hace con truenos y rayos, con humo y fuego, ante los cuales ningún mortal puede resistir, a no ser un hombre que goce de la gracia de Dios [123]. Se ha dicho con frecuencia que con la entrada en Canaán y la familiarización de Israel con su cultura ya desarrollada, esta concepción de Dios sufrió una modificación esencial. Pero la realidad es que mientras Canaán abrió los ojos de los israelitas para detectar con nueva claridad la regularidad de la acción de Dios en la *naturaleza* —facilitándose así con excesiva frecuencia el deslizamiento hacia una concepción naturalista del ser divino—, la monarquía influyó con eficacia incomparablemente mayor para el descubrimiento de la regularidad de la acción divina en la *historia*. Y precisamente la originaria concepción carismática del oficio real, que veneraba en el rey a un mediador del espíritu, roturó el camino para llegar a ello: en efecto, las tareas permanentes de defensa contra los enemigos exteriores, de la administración de la justicia y de la paz social en el interior tuvieron que aparecer como íntimamente relacionadas con la acción del espíritu, colaborando, por consiguiente, a que se concibiera a éste como un poder constructivo, siempre en activo, aunque calladamente, y afianzando las bases morales de la nación. Por falta de testimonios, ese proceso sólo podemos seguirlo imperfectamente. El abandono de la línea carismática y el paso a una posesión objetiva del "poder" debieron retardar su marcha. Y, sin embargo, ese proceso continúa; así lo demuestran sobre todo dos testimonios importantes que representan el comienzo y el final de una línea: en la primera época de los Reyes, las llamadas "últimas pa-

[123] Ex 20, 18ss.

labras de David" (2 Sm 23, 1-6), en las que el cantor real, inspirado por Dios, resume la imagen ideal del soberano en el temor de Dios; y al final de la época monárquica, aquella profecía de Isaías (11, 1-9) que presenta al juez real como dotado del espíritu de Yahvé. Aquí se ve claro cómo, precisamente por obra de la monarquía, la acción del espíritu se sale de la esfera exclusiva de lo milagroso y se la encuentra referida a acontecimientos morales de la vida en sus ámbitos político, social y ético. Con toda la vida arrolladora que la impregna y con todo el carácter absoluto que la distingue, la religión cubre el concepto de política y de derecho y, precisamente por eso, impone en su ámbito los valores éticos con nueva fuerza.

Lo que hemos dicho del modo, vale también de los *objetivos* de la acción divina. El poderoso desarrollo y la diferenciación que la sociedad humana conoce bajo la égida de la monarquía abre los ojos para los grandes objetivos de la justicia social. El mismo rey es juez supremo, que encarna la majestad judicial de Dios. Es es el norte que orienta la esperanza de un Estado ideal del pueblo. Y precisamente en su enfrentamiento con la idea de Estado representada por el rey llegaron los profetas a comprender la justicia social en su sentido más amplio, como un plan divino universal que debía determinar en forma decisiva toda conducta terrena y que fija la suerte del pueblo. Mientras con más claridad se veía que Dios bendecía la actividad pacífica del rey y que sus empresas guerreras y sus ansias de poder puramente político no acarreaban sino desastres mayores, con más énfasis señalaron los profetas como objetivo del gobierno divino —y consiguientemente como meta de la misma monarquía— el reino del derecho y la justicia tanto en la estructura del Estado y de su legislación como en la voluntad moral del individuo. En la imagen que ellos presentan del futuro mesiánico, puede apreciarse claramente este cambio en la concepción de los objetivos de la acción divina. La obra de Yahvé para la inauguración del nuevo eón no consiste ya en el aplastamiento militar de las naciones enemigas, sino en la construcción del reino de Dios mediante la conversión interior del hombre y la creación de situaciones justas. Por eso también la figura del mesías no es ya la del poderoso rey de los ejércitos, sino la del juez justo o, todavía más, la del salvador que sufre por su pueblo [124].

b) Junto a ese importante enriquecimiento de la idea de Dios la monarquía contribuye también en modo esencial al *desarrollo de formas de vida religiosas*. Por toda su deuda sociológica ella no tiene más remedio que esforzarse, al igual que por conseguir unas formas políticas firmes, por plasmar unos cauces permanentes de vida religiosa. Sus necesidades requieren un medio de consulta a Dios del que se pueda disponer constantemente: para ello se puede utilizar, sin duda, tanto la técnica de oráculos de origen sacerdotal como la inspiración intermitente de hombres proféticos. Por eso, tanto Saúl como David se apresurarán a rodear el *efod* de una gran consideración. Más tarde, la técnica oracular de los *nᵉbī'īm* aparece puesta al servicio del rey (cf. 1 Re 22). En casos de calamidad del país era imprescindible un estamento sacerdotal fijo para realizar y vigilar los ritos de exorcismo. También se necesitaba la labor de los sacerdotes para educar al pueblo en las ideas fundamentales comunes, para crear esa atmósfera religiosa unitaria tan importante para una conciencia política nacional. Y, del mismo modo, los símbolos y ritos de culto sacerdotales son mucho más aptos para regular y formar la actividad religiosa de los laicos que las incontrolables predicaciones de profetas y videntes. En una palabra, tal como hemos esbozado brevemente al hablar del sacerdocio [125], la monarquía pide la colaboración de las formas sacerdotales de concebir y practicar la religión. De este modo puede hacer grandes progresos la religión en cuanto institución. Por una parte, se hace posible una configuración religiosa de la vida nacional, poniéndose de manifiesto por doquier la relación con el señor Dios; pero, por otra, cobra actualidad el peligro de un particularismo nacionalista que, por una falsa absolutización de las formas externas, haga olvidar el carácter de servicio de la existencia nacional y paralice las energías universalistas de la religión.

Así, pues, tenemos en la monarquía al alentador vigoroso de esa tendencia, inherente a toda religión, a formar y robustecer sus propias instituciones. La inclinación a concebir la religión como una relación estática con unas ordenanzas establecidas de una vez para siempre, como una forma de vida con la ley por norma —inclinación existente desde el principio y representada por el sacerdocio— logra, con la ayuda de la monarquía, instalarse de lleno en la religión de Yahvé. Y con ello se crean, simultáneamente, las condiciones para un enfrentamiento profundo entre la comprensión estática y la comprensión dinámica de la religión, el enfrentamiento que se dará en la época del profetismo clásico.

Al desaparecer del escenario la monarquía deja tras sí una jerarquía tan bien establecida que, después del exilio, la vida nacional podrá seguir existiendo bajo el refugio provisional de la Iglesia. Si se compara el fracaso del sacerdocio en el aspecto político después de la entrada en Canaán y de la disolución de la solidaridad tribal con su trabajo en la reconstrucción nacional tras el aniquilamiento del Estado por obra del exilio, podremos tener una idea viva de la importancia de la monarquía en la formación de la vida religiosa de Israel.

[124] Cf. cap. XI.

[125] Cf. pp. 363s.

X

VIOLACION DE LA ALIANZA Y JUICIO

I. El juicio, garantía e instrumento de restauración de la alianza

1. Ya en el mismo concepto de alianza —el establecimiento de unas relaciones en razón de un acto libre de la gracia divina y de acuerdo con ciertas condiciones— va implícita *la posibilidad de su rescisión;* y de esa posibilidad se es tanto más consciente cuanto mayores son las exigencias contenidas en las cláusulas de la alianza. Al igual que cuando se trata de concluir una alianza humana no se concibe prescindir de la *'ālāh,* de la maldición contra el transgresor [1], tampoco se lo concibe en el caso del *b^e^rīt* sinaítico, y de hecho esa maldición parece como *ítem* final en las colecciones legales [2] y en la proclamación cultual de las estipulaciones de la alianza [3]. Por otra parte, la imponente seriedad con que se fue marcando en la conciencia del pueblo israelita el carácter intangible de esas estipulaciones y la celosa vigilancia de Yahvé para que se las respetara siempre [4] hizo difícil la tranquilidad egoísta que hubiera supuesto considerar la posesión de la alianza como una relación con Dios independiente de todo esfuerzo y de toda gracia y dotada de una eficacia automática. Efectivamente, la terrible posibilidad de una rescisión de la alianza por parte de Dios quedó anotada de forma expresa en la tradición de época mosaica [5]. Y la amenaza de esta consecuencia de la posible desobediencia producía una impresión tan honda que, cuando la alianza rota exi-

[1] Cf. Gn 31, 49; 1 Sm 20, 16 (omitido *'ōy^e^bē*) y el instructivo pacto del rey asirio Assurnirari V (753-745) con Mati'-ilu de Agusi, en Meissner, *Babylonien und Assyrien,* I, p. 140.

[2] Lv 26, 14ss; Dt 28, 15ss.

[3] Dt 27, 15ss.

[4] Cf. *supra,* pp. 68, 192s, 204, 242s.

[5] Ex 32, 10.

gía expiación, no se retrocedía ni ante los más severos ataques contra el bienestar del pueblo[6].

Por otro lado, la confianza en la voluntad de comunión de Yahvé proclamada solemnemente al concluir la alianza y la seguridad en la propia capacidad para cumplir las estipulaciones de la misma son tan grandes que difícilmente puede sentirse esa posibilidad última como una amenaza constante, capaz de provocar un estado de inseguridad permanente. En habiendo en el pueblo buena voluntad, la fidelidad de Yahvé a la alianza, su *ḥesed,* cuidará de que, a pesar de las trangresiones individuales, no se resienta la persistencia de la alianza[7]. El mismo procura incluso los medios de expiación y colabora con sus fieles para detectar y castigar a los culpables que, si no, quedarían impunes[8]. Por eso, la expectativa de su castigo es viva, pero se refiere siempre a *castigos divinos aislados y concretos,* que no tienen por finalidad un juicio aniquilador que deje rescindida la alianza, sino al contrario, tienden a mantener precisamente la relación de alianza eliminando las realidades que la estorban[9].

2. Así se va preparando poco a poco *una nueva idea de la alianza divina*: la posibilidad de su rescisión va perdiendo importancia ante el convencimiento de que, incluso por ese medio, Dios lo único que intentaría sería conseguir lo que es su finalidad en la historia, la instauración de su reino, no permitiendo que esa forma de manifestar su señorío pueda verse vilipendiada por ningún tipo de infidelidad humana. En este cambio de actitud influyó no poco, hay que reconocerlo, *la fuerte impresión del puesto mundial alcanzado por Israel gracias a David*: era una demostración brillante de la bendición divina y de que Dios utilizaba al pueblo de la alianza para extender su reinado. El que este cambio de la suerte nacional se fundamente en una alianza eterna de Dios con la casa de David[10] (idea que aparece muy pronto) es la prueba más palpable del marcado influjo que el desarrollo político tuvo sobre la concepción de la alianza. Pero, por otro lado, también la formación de la idea de elección en la historia patriarcal desarrollada por los grandes narradores del Pentateuco debió de tener ahí su punto de partida, haciendo al mismo tiempo que aparezca con claridad la tendencia a fundamentar la situación de privilegio de Israel frente a Yahvé en una decisión eterna de la voluntad divina[11]. Seguir esta línea y desarrollarla en todas sus consecuencias es lo que hace que en la literatura deuteronomista y sacerdotal surja *el dogma*

[6] Ex 32, 25ss; Nm 25, 1ss; Jue 20; 1 Sm 15, 17ss; 1 Re 19, 15ss.
[7] Cf. *supra,* cap. VII, II, pp. 213ss.
[8] Jos 7; 1 Sm 14, 38ss; 2 Sm 21, etc. Cf. cap. VII, V, pp. 242s.
[9] Cf. cap. VII, III y IV, pp. 221s y 242s.
[10] Cf. cap. II, p. 58.
[11] Cf. cap. II, pp. 45s.

de la alianza eterna de Dios[12] que expresa de igual manera la soberanía divina, de tanta raigambre en Israel, y la constancia del gobierno universal de Dios. Consiguientemente, a las intervenciones de Yahvé juez había que atribuir, en buena lógica, el carácter exclusivo de actos transitorios y condicionados por situaciones pasajeras, incapaces de poner en entredicho el destino eterno del pueblo de Dios. No había cabida para la expectativa de un desastre de tipo escatológico.

3. En la misma línea de pensamiento *la esperanza en la derrota y el castigo de todos los enemigos de Israel* fue haciendo nacer, con una lógica cada vez mayor, la perspectiva de que "en su día" Yahvé llegaría a un ajuste de cuentas definitivo con las naciones. Ya desde un principio la presencia poderosa de Yahvé como señor y protector no había sido sentida nunca con mayor intensidad que en el día de la batalla, al que por eso se llamaba "su día". Entonces se tomaba gozosa conciencia de su poder ilimitado, con el que ponía en fuga a quienes le odiaban y pulverizaba los ataques contra su soberanía[13]. En el santuario del arca, Israel sabía que Yahvé estaba en medio de su vida, era la prenda material de esa presencia, y por otra parte también los ritos de consagración de la guerra hicieron que la atención se centrara en la presencia del Dios guerrero. Por eso, la idea de guerra santa es cosa preferida de épocas en que se sintió un lazo especialmente estrecho con el Dios soberano y se experimentó su presencia salvadora.

En ese contexto tenía que aparecer mucho más doloroso el sentimiento del alejamiento de Dios, cuando duras derrotas o una opresión permanente del enemigo creaban la convicción de que Dios se había apartado, enojado, de su pueblo. En esos momentos de calamidad, que parecían arruinar toda la gloria de la alianza, el verdadero fiel de Yahvé centraba su esperanza en *una nueva venida del Dios de la alianza* a su pueblo, en

[12] Cf. cap. II, pp. 50ss.
[13] Nm 10, 35s; 23, 21; 24, 7s; Jue 5, 1ss.4s.20s; Ex 15. Con respecto al término técnico "el día de Yahvé", G. Hölscher (*Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie,* 1925, p. 13) llama la atención sobre la expresión "día terrible" corriente en los conjuros babilónicos, por la que se espera la epifanía del dios invocado para la destrucción de los enemigos. Originariamente podría tratarse también de un "término fijo del argot cultual oriental", que se refiere a la aparición de Dios para salvar y juzgar. De todos modos, en Israel esta expresión toma un giro nuevo en cuanto que significa la *esperada aparición de Dios en la historia* y precisamente por eso puede convertirse en un término técnico de la escatología. Con todo acierto L. Cerny, *The Day of Yahweh and some relevant Problems,* 1948, señala la singularidad sin par del término a pesar de todos sus contactos con otras ideas no israelitas; pero su intento de querer darle una interpretación escatológica a partir del culto adolece de las mismas dificultades que la explicación cultual de la escatología en general. Cf. pp. 454s.

la que se demostrara como soberano invencido, capaz de acabar de una vez para siempre con las potencias que amenazan su reino. Cosas grandes se habían visto realizadas por él cuando la salida de Egipto, cuando hubo que luchar para tomar la tierra prometida, cuando hubo que hacer guerras para llegar a implantar el reino davídico; eso mismo hacía que cuanto más amenazador se cernía el poder de los pueblos extranjeros fueran mayores las esperanzas de la restauración de su soberanía y tomara colores más maravillosos el tiempo de su victoria definitiva. En cuanto *yahweh ṣᵉbāʾōt*, él convocaba a la batalla todas las fuerzas del cielo y de la tierra; la tormenta, el fuego, el terremoto eran sus heraldos y las estrellas luchaban desde sus órbitas por su causa. No sólo los hombres, también la naturaleza se muere de impaciencia por su llegada, y todas las naciones, hasta los extremos de la tierra, se desmoronan ante el torrente de su presencia; con ellas también los dioses se ven desposeídos de sus tronos, y el Dios de Israel ocupa en solitario el trono universal. Cierto que para cada uno de esos detalles contamos sólo con escasos testimonios[14]; pero esa escasez encuentra un paliativo perfectamente válido en los anuncios proféticos de aflicción, en los que hay —insertas en un contexto nuevo, perfectamente reconocibles— piezas de esperanza populares pertenecientes a tradiciones antiguas inconfundibles[15]. Sobre todo la relación del juicio de Dios con la destrucción de la naturaleza[16] no es creación de los profetas, sino que proviene de ideas antiquísimas sobre la participación del cosmos en el destino del hombre. Basta con pensar en el juicio del diluvio y comparar su exacta correspondencia con la forma en que se dibuja el tiempo de salvación (cf. cap. XI). Para mayor confirmación, las esperanzas históricas llevan implicados rasgos míticos, que presentan la enemistad de los reyes paganos como la revolución de un príncipe angélico contra el señor divino del universo[17] y pintan la caída de las naciones soberbias y de sus príncipes como el triunfo del Creador universal sobre el monstruo del caos[18].

4. En esta antigua visión israelita de la aflicción del mundo de las

[14] Dt 33, 17; Nm 24, 8s; Sal 29; 82; Ex 15, 10; cf. 18, 11; 1 Re 19, 11; Jue 5, 20; Is 2, 18s; 10, 4 (corregido).

[15] Véase una demostración más exacta en H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* 1905.

[16] Cf. sobre todo Is 2, 6ss; Am 1, 2; Os 4, 3; Miq 1, 4; Jr 4, 23-26; Nah 1, 3ss.

[17] Is 14, 12ss; Ez 28, 11ss. Parece que en Ez 38s, Zac 14 y Jl 4 se utiliza el mito de una tromba de ejércitos demoníacos que irrumpen contra un monte sagrado situado en el centro de la tierra.

[18] Is 17, 12ss; Sal 46; Nah 1s; Hab 3, 4ss; Ez 32, 1ss; Is 51, 9s; 27, 1. Sobre el problema de la postura de Israel frente a las naciones, cf. W. Eichrodt, *Gottes Volk und die Völker,* 1942.

naciones surge sin diques y de forma vigorosa el universalismo de la fe yahvista, que la mayoría de las veces, en cada momento empírico, se había visto encorsetado y reprimido por la situación presente. No es imposible que, para que esa idea se liberara en toda su potencia, colaboraran también *influencias extranjeras;* tenemos testimonios, tanto en Egipto como en Babilonia, de la esperanza de una aflicción universal[19]. Pero, mientras que éstas tienen relación con la doctrina de los ciclos de los astros o utilizan la idea de unos períodos alternantes del universo para glorificar a un gobernante célebre cuyo gobierno supone el final, mucho tiempo antes anunciado, de una época calamitosa[20], la esperanza israelita goza de un carácter totalmente diferente: en ella la idea de una ira divina que se manifiesta en actos históricos cobra tintes escatológicos y queda así íntimamente relacionada con la consumación del reino divino. Con ello, la esperanza se sale de la esfera del mito y queda convertida en esperanza histórica[21].

5. Lo que decimos queda confirmado por el hecho de que a veces el definitivo ajuste de cuentas de Yahvé con sus enemigos es descrito como *realización de un juicio justo,* de forma que el día de Yahvé aparece como el gran día del juicio. Al igual que las proezas de Yahvé en el pasado se interpretaban como acciones judiciales contra la maldad y la transgresión de la ley[22], así también la idea de la retribución moral se relaciona con la instauración de su soberanía absoluta. Por eso, Sal 82 concibe la caída de los dioses de sus tronos como una acción judicial, y el solemne anuncio de la sentencia judicial divina sobre las naciones en Am 1 y 2 presupone que esta forma de predicción de la aflicción era conocida en Israel. Si no, la sentencia divina contra Israel, que aparece al final, carecería de fuerza, ya que las premisas en que se basa podrían haberse negado siempre. Mas el hecho es que todos los demás anuncios proféticos del juicio sobre Israel en el marco del juicio general de las naciones[23], el cual está claro que se había convertido en una forma es-

[19] Cf las profecías egipcias (AOT², pp. 46ss), el mito de Ira con todo el material relacionado con él y las profecías de aflicción (AOT², pp. 212s; O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer,* 1907, pp. 104ss).

[20] Así en la profecía del sacerdote bajo el reinado del rey Snefru, compuesta en honor de Amenemhet I y hacia el año 2000 a. C. (AOT², pp. 46ss).

[21] "El mito es la manera de hablar la fe sobre la llegada del reino de Dios en el momento en que cambian los tiempos. En toda la Biblia esa fe no tiene otro lenguaje, ni puede tenerlo tampoco, ya que le resulta imposible desembarazarse de sus raíces ideológicas en la teología de los eones del antiguo Oriente" (W. Stärk, *art. cit.,* ZAW, 1933, p. 21).

[22] Cf. sobre esto *supra,* cap. VII, pp. 221ss.

[23] Os 4, 1ss; 8, 13; 9, 9; 12, 3.15; Is 1, 18s; cf. 1, 2; 3, 13s; Miq. 1, 2-4; 6, 1ss; Sof 3, 8; Is 51, 4s; Jl 4, 2ss; Mal 3, 2ss.5; Dt 32, 1.8: Sal 50, 1-4; 96; 98.

tilística fija, nos llevan al convencimiento de que ya en el primitivo Israel la revelación final del poder divino fue concebida como realización de un juicio. Nada tiene de extraño una vez que hemos descubierto sus presupuestos espirituales en la influencia de la fiesta de la alianza en las ideas religiosas[24]. La condenación de los enemigos testimonia del modo más vigoroso el poder superior del Dios de la alianza en el momento en que viene para asegurar de nuevo su comunión de alianza con el pueblo[25].

Así, pues, la idea de la aflicción final en el Israel antiguo lleva el cuño de lo genuinamente israelita y no hace falta recurrir a cosas de fuera para explicarla[26]. Es característico de ella el estar estrechamente vinculada con la esperanza de salvación: la condenación de las naciones significa salvación para Israel. En la definitiva victoria de Yahvé sobre sus enemigos se consuma la soberanía divina fundada sobre la alianza.

II. El juicio, rescisión de la alianza

1. Ya en época pre-profética se fue preparando *una transformación de esa limitada visión del futuro.* La vía de transformación partió de aquellos sectores nacionales que con mayor profundidad habían sentido la seriedad estremecedora de las exigencias divinas de obediencia y que por tanto juzgaban con más crudeza a su propio pueblo; estos sectores fueron el *nebiísmo* y sus parientes espirituales. Tal como demuestra toda la historiografía elohísta, en estos círculos profundamente sacudidos y revueltos por la desgracia filistea estuvo siempre vivo el sentido de la terrible seriedad del juicio con el que el Dios santo protegería su alianza contra todos los transgresores y del peligro constante que por ello amenazaba al pueblo de caer en una venganza divina irremisible si mostraba dejadez e infidelidad en su servicio. Metidos en una época decisiva de cambios nacionales hacia dentro y hacia afuera y envueltos en serios conflictos con los jefes del pueblo, ven con mucha mayor agudeza que los representantes de la religión oficial el peligro que amenaza a la existencia de Israel desde dentro por la tentación a igualar todas sus formas de vida con las de las naciones vecinas, con el consiguiente alejamiento de los objetivos que deben regir la vida del pueblo santo[27]. Por eso, en tales círculos es

[24] Cf. cap. IV, II, 3, pp. 111s.

[25] Cf. A. Weiser, *Die Psalmen,* ⁴1955, pp. 20ss, sobre la fiesta de la renovación de la alianza.

[26] Así lo ha advertido con acierto E. Sellin (*Der alttestamentliche Prophetismus,* pp. 21ss), en contra de la interpretación de H. Gressmann, que recurre al mito del antiguo Oriente sobre la destrucción universal para derivarlo de ahí.

viva la intranquilidad de una posible ruptura del *bᵉrīt,* se cultiva sobre todo la tradición de una acción implacable de Yahvé contra su propio pueblo[28], se cargan las tintas sobre la peligrosa presencia del Dios santo de la alianza como causa de un trato con él sólo mediato[29] y ni siquiera se sienten reparos en considerar que anda puesta en juego la misma existencia externa de Israel si la unidad religiosa interior no puede conseguirse más que por un florecimiento político[30].

Surge así *el sentimiento de un pecado nacional de Israel,* palpable en el hecho de haber adoptado la cultura cananea y en las deformaciones que presentan tanto su culto como su vida social. Ese sentimiento es capaz de llegar incluso al rechazo total y absoluto de todas las formas de vida del presente, tal como puede verse encarnado en el fenómeno singular de la secta de los recabitas que vuelven a la forma de vida nómada. No puede caber duda, por tanto, de que los efectos espirituales nacidos de tales grupos tuvieron que suponer una sacudida —al menos, dentro de ciertos grupos— para la seguridad reinante de que, a excepción de ciertas desgracias especiales, normalmente se estaba a cubierto de la ira divina.

Y eso fue tanto más posible por cuanto también en la forma popular de considerar la vida había ciertos planteamientos que, de un cierto optimismo superficial, llevaban a una visión más profunda de las cosas. Así, en *la actitud general ante el lado oscuro de la vida,* ante la muerte, lo transitorio y la fatiga, aparece muy pronto un cierto acento pesimista que, dentro de la alegría de vivir, característica del ánimo de un pueblo consciente de su poder, constituye una dominante imposible de pasar por alto. La historia yahvista de los orígenes de la humanidad[31], con sus tremendas lamentaciones sobre la maldición que sufre la existencia humana —atribuida a una decisión de base contra Dios y al correspondiente castigo divino—, es un documento de la religiosidad del antiguo Israel cuya importancia no debería ignorarse. Cierto que la mentalidad de cuño nacionalista sigue otros derroteros y está lejos de sacar todas las consecuencias que se derivarían de semejante interpretación de la existencia humana. Pero precisamente esa falta de armonía y de visión de conjunto sistemáticas permite que, junto al movimiento vital preponderante que cuenta con la complacencia del Dios gracioso de la alianza, exista una conciencia de pecado y de un destino de castigo de la humanidad, que puede advertirse en ciertos estados de ánimo manifestados de cuando en

[27] Cf. *supra,* cap. VIII, V, 2, pp. 298ss.

[28] Cf. *supra,* pp. 417s.

[29] Ex 33, 3ss.

[30] Ajías de Siló (1 Re 11, 29ss), Elías y Eliseo (1 Re 19, 15s; 2 Re 8, 7ss y 9, 1ss).

[31] Gn 2-4; 6-9 en parte; 11, 1-9.

cuando[32]. Si a eso se añade el desgarramiento social de la época tardía de los Reyes, con una miseria de las masas acentuada por las crisis políticas, se comprenderá que, a pesar del dogma de la elección, estemos ante un suelo abonado para el anuncio profético del juicio sobre Israel.

2. *En el profetismo esta transformación en la forma de concebir la aflicción final* está presente desde un principio con un énfasis inequívoco y sin el más mínimo titubeo[33]. La aflicción futura no se cierne principalmente sobre los paganos, sino sobre el pueblo de la alianza. Por eso, el día de Yahvé es "día tenebroso y no de luz", tal como reza la aparente antítesis con que Amós se dirige a sus conciudadanos[34]. Y tanto él como sus sucesores intentan, mediante giros e imágenes siempre nuevos, dejar grabada en el corazón y la conciencia de sus oyentes *la inevitabilidad de la perdición que se acerca,* tal como Dios se la anunció a ellos en la hora decisiva. La inmediatez plástica con que los profetas hablan de la catástrofe que está ya para producirse o se acaba de producir ha hecho pensar —sin razón alguna, como demuestra el papel totalmente secundario de Asur, Egipto y Babilonia en las profecías más antiguas— que lo que despertaba sus temores era cualquier enemigo exterior que se hallaba a sus fronteras[35]. Se trata, más bien, de la idea de la ira divina, una idea basada directamente en el encuentro con su Dios y, por tanto, de tipo religioso; ella es la que los provoca para hablar con tanta seguridad y convicción, en contra muchas veces de las apariencias, de una ruina de la gloria nacional tan próxima que puede ya palparse. Así Amós entona ya la elegía sobre la doncella Israel caída de muerte[36] y es capaz de describir con un realismo paralizante el avance de la muerte por doquier cuando Yahvé se desliza ante su pueblo como Dios de la peste[37]. Y Oseas nos deja plasmadas de forma inolvidable la destrucción invisible, corroedora, y la cruel voluntad de aniquilación del Dios vengador en las imágenes de la polilla y de la fiera provocada, ansiosa de sangre[38]. El poema de la lucha titánica de Yahvé hasta dar su golpe[39] y los llamados cantos de escitas[40], que con una energía visionaria hacen revivir ante nuestros mismos ojos la caída inesperada sobre una Jerusalén descuidada, son los más impre-

[32] Cf. 2 Sm 14, 14. J. Köberle (*Sünde und Gnade,* 1905, pp. 59ss) señaló acertadamente esta yuxtaposición de ideas dogmáticamente no equilibradas.
[33] Cf. al respecto W. Cossmann, *Die Entwicklung des Gerichtsgendankens bei den alttestamentlichen Propheten,* 1915.
[34] Am 5, 18.
[35] J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte,* [7]1914, p. 104; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*[2], p. 180, y otros.
[36] Am 5, 1s.
[37] Am 5, 16s; 6, 8ss.
[38] Os 5, 12ss; 13, 7s.
[39] Is 9, 7ss.
[40] Jr 4, 5-31.

sionantes documentos de este tipo en Isaías y Jeremías, respectivamente. Pero la imagen que los profetas prefieren es la del proceso judicial, en el que la sentencia punitiva de Israel ocupa el centro del juicio universal de las naciones, mientras, por otra parte, la decisión del insobornable juez divino excluye toda posibilidad de apelación[41].

Cuando el anuncio profético de la aflicción logra toda su seriedad irrevocable es en la imagen expresa del *golpe de gracia terrible* con el que Yahvé remata a su pueblo infiel. Por haber sido distinguido de entre todas las demás naciones, Israel tiene que sufrir el juicio de Dios con una especial severidad[42]. Todas las plagas de la naturaleza, todos los horrores de la guerra, todos los poderes de la muerte y del mundo inferior han de prestar su colaboración para eliminar del suelo de la tierra a este pueblo malvado[43]; Yahvé empeña su poderío universal entero, de forma que no se le escape ni un culpable[44]. Y con un agrio sarcasmo la esperanza del pueblo, de ser él el resto respetado en el juicio, queda convertida en lo contrario, ya que precisamente la miseria del resto será el mejor testimonio del carácter total del aniquilamiento[45].

Pero, por otra parte, los profetas enseñan a ver la íntima necesidad de este definitivo ajuste de cuentas de Yahvé con su pueblo al descubrir *la profundidad del abismo que separa* a Israel de su Dios. Al igual que para ellos la situación privilegiada de Israel, en base a la salvación y elección divinas, alcanza su verdadero y propio sentido en la entrega confiada del hombre a Dios en la fe, el amor y la obediencia, y en la consiguiente forma de vida, así también la esencia del pecado no es en definitiva más que un alejamiento voluntario del pueblo con respecto a su Dios. Ese alejamiento lleva a la alienación interior que se manifiesta en la falta de respeto a sus imperativos de comunión moral y que preferentemente se describe como ruptura de las relaciones personales propias del matrimonio y del noviazgo o de padre e hijo o señor y siervos (y, en el caso de Oseas, Jeremías y Ezequiel, también como ruptura de la alianza)[46]. Se descubre así el terrible poder y magnitud de esta perversión interior, que madura hasta convertirse en una impulsión demoníaca y en un cáncer que corroe toda la historia nacional; se toma conciencia al mismo

[41] Am 1, 3-2, 16; Os 4, 1ss; 8, 13; 9, 7.9; 12, 3.15; Is 1, 2.18s; 3, 13s; Jr 1, 14ss; 25, 15s.31ss; Miq 1, 2-4; 6, 1ss; Sof 3, 8ss; Jl 4, 2ss: Mal 3, 2ss.5.
[42] Am 3, 1s; Is 5, 1ss.
[43] Del verdadero montón de testimonios citemos sólo algunos: Am 5, 3.16s; 7, 1s.4; 8, 8ss; Os 5, 12ss; 9, 6.11ss; 10, 14; 11, 6; 13, 8s.14ss; Is 3, 1ss.25s; 5, 9ss.26ss; 7, 18ss; 8, 5ss; 28, 17ss; 29, 2ss; Miq 1, 6ss; 3, 12; Jr 1, 15s 4, 5ss; 6, 22ss; 7, 30ss; 9, 9s.20s; 16, 1ss, etc.
[44] Am 9, 2ss.
[45] Am 3, 12; Is 17, 6; 30, 17.
[46] Cf. cap. VIII, V, pp. 337s y cap. II, pp. 53s.

tiempo de la terrorífica ruina que supone la falta de fidelidad y se ve con toda claridad que no puede haber discontinuidad entre el pecado y el castigo. Israel aparece en el mismo plano que las naciones y por eso, del día en que Yahvé implante su reinado universal, ha de esperar no sólo el castigo de los paganos, sino sobre todo su propia condenación.

Gracias a este radicalismo de la visión escatológica de la aflicción que, si puede corregirse de algún modo, nunca será por medio de categorías racionales, sino por obra de la promesa divina de una nueva creación por encima de todo pensamiento humano, la idea de alianza recibe sus últimas defensas contra todo abuso humano y la interpretación religiosa de la historia, su purificación de toda esperanza egoísta. El nervio del anuncio profético de la aflicción es que "en aquel día sólo el Señor será ensalzado" [47].

3. La confirmación sellada está constituida por el exilio, que entierra a Israel como nación [48]. Poco a poco los exilados llegaron a un reconocimiento general de los anuncios proféticos del juicio. Los profetas profundizaron e hicieron fructífero ese reconocimiento, hablando de una forma nueva al resto del pueblo sobre el juicio de Dios. Con una seriedad estremecedora y capaz a la vez de avivar las conciencias Ezequiel señala a los que bajo el ruido ensordecedor de la ruina nacional tienden a la duda o incluso al escepticismo total la justa retribución que Yahvé lleva a cabo a cada momento en la vida del individuo y que demuestra que cada miembro del pueblo es objeto no sólo de la amenaza de un juez, sino también de la promesa de un salvador [49]. Y como preludio de la nueva alianza el profeta sitúa el juicio final purificador por el que Yahvé limpiará a su pueblo favorito de todo elemento impuro [50] con el fin de instaúrar en él su reinado. Al pasar *su centro de gravedad a la retribución individual* —ligada en todo caso a la consumación del reino de Dios—, la idea profética del juicio encontró la forma con la que seguirá operando en la fe judía.

III. Elementos individuales y universalistas en la esperanza del juicio

1. La vuelta del exilio y su interpretación como la devolución del sepulcro a la vida de un pueblo muerto [51], tras una expiación total de la

[47] Is 2, 11.
[48] Ez 37, 11.
[49] Ez 18, cf. 13, 9; 14, 13ss; 33; 34, 17ss. Cf. al respecto W. Eichrodt, *Krisis der Gemeinschaft in Israel,* 1953.
[50] Ez 20, 33ss.
[51] Ez 37, 1ss.

culpa [52], permitieron que en un principio se consideraran cumplidos en lo esencial los anuncios proféticos sobre el juicio y la nueva creación, haciendo que la esperanza se orientara incontenible hacia la eliminación de todos los obstáculos que aún dificultaban la realización universal del reino divino. Ahora podía surgir con nuevos bríos la interpretación de la alianza como situación de gracia eternamente inalterada [53]; la restauración del templo era prenda de la indefectibilidad de la gracia de alianza de Yahvé [54] y preparaba el terreno para la comunidad de la ley, la cual creyó ver su tarea en la realización del reino de Dios sobre la tierra y vivía del convencimiento de que la justicia y misericordia de su Dios habían de ser una experiencia diaria [55]. Nada tiene de extraño que a partir de ahora la idea de la aflicción se refiera principalmente a la humillación de los paganos que, a la vez, significa exaltación de Israel [56]. Al suceder así, la victoria absoluta de Yahvé sobre todos los poderes enemigos, que los profetas habían defendido con tanto ímpetu en los oráculos contra las naciones, cae en el peligro de falsearse y degenerar en ansias de venganza nacionalista. Ciertamente, el reconocimiento de la majestad divina sigue siendo fin principal del juicio de las naciones [57], pero, bajo la impresión de las humillaciones y opresiones sufridas, los ataques a Israel se ven como rebelión de los paganos contra Yahvé [58], los abusos de éstos como ejecutores de la sentencia divina se consideran un pecado de gravedad suma [59] y la misma nación vejada recibe el encargo de ejecutar el castigo [60] (dando ello pie a que a veces se exprese, de forma poco elegante, un sentimiento de venganza insatisfecho [61]). En todas esas afirmaciones suelen aparecer enemigos históricos y opresores de Israel, los que dificultan su restauración; pero la oposición al mundo de las naciones alcanza su expresión más dura cuando se las considera a todas ellas como una *massa perditionis* cuya destrucción, como acto escatológico general, constituye el punto final de este eón [62].

2. Si, a pesar de todo, la esperanza escatológica del juicio nunca se desvinculó totalmente de la suerte de Israel, hay que agradecérselo a la influencia retardada del anuncio profético del juicio, que sirvió para

[52] Is 40, 2; 51, 17; 54, 8ss.
[53] Cf. cap. II, pp. 57ss.
[54] Ez 37, 27s; 43, 1ss; Ag 2, 1-9; Zac 3, 9s; 4, 6ss; 6, 12ss; Jl, 4, 17ss.
[55] Cf. cap. VII, pp. 218, 226, 244s y cap. IX, I, 2d, pp. 391s.
[56] Is 63, 1ss; Ag 2, 21s; Zac 2, 1ss; Is 30, 25s.
[57] Jl 4, 17; Zac 1, 15; Jl 4, 2s.
[59] Los comienzos se encuentran ya en Ez 25; 27, 26; Is 47, 1ss; y también en Miq 7, 7ss; Is 14, 2; Abd 9ss; Jl 4, 4ss.
[60] Ez 25, 14; Zac 9, 13ss; 10, 3ss; 12, 6; Is 11, 14; Jl 4, 8.
[61] Is 49, 26; 66, 23s; Mal 3, 20s; Zac 14, 12ss.
[62] Ez 38s (un añadido de época posterior a las profecías de salvación de Ezequiel): Zac 12, 2ss; 14.

ahondar en la conciencia de pecado y vinculó la venganza divina de los paganos con la purificación del pueblo de Dios. Esta idea se impone claramente en la historia deuteronomista, que juzga con extrema severidad todo el pasado nacional y considera como única razón de la existencia de Israel la gratuita misericordia divina; se impone igualmente en la soberanía absoluta del concepto de expiación en la ley sacerdotal. También en el himno cultual sigue vibrando algo de ese estremecimiento que produce la contemplación del gran día del juicio de Yahvé sobre Israel y las naciones[63]. Y la profecía posexílica se encargó de que dentro del pueblo de la alianza todos y cada uno de los individuos tuvieran presente la obra judicial de Dios[64], preservando la esperanza de salvación de toda falsa autosuficiencia. Si bien es verdad que, en lo referente a Israel en cuanto totalidad, siguió intacta la convicción de la elección y de la obra de perfeccionamiento de Dios, la separación que dentro de este círculo seguía aún existiendo entre justos y pecadores[65] se convirtió en un elemento inseparable de la esperanza de salvación e incluso, para los fieles de Yahvé, la acción judicial de Dios lejos de carecer de importancia se convirtió en un exigente instrumento educativo[66].

3. A la vez que esta visión de la aflicción se adapta a la actitud fundamentalmente individualista de la comunidad posexílica, los principales rasgos antiguos de la concepción profética de la aflicción resaltan ahora con nuevo vigor: como consecuencia del período de opresión siria y de las persecuciones religiosas que lo acompañaron, florece ahora en toda su pujanza *la apocalíptica,* metiendo en su órbita al mundo de la fe judía. De nuevo el mundo presente se ve despreciado ante la contemplación de los horrores futuros, y el aferramiento estático a un reino eterno de Dios y a su establecimiento en Israel se acaba gracias a la expectación tensa de una revolución total en la que llegue a alborear el futuro reino de Dios. La convicción de la inevitable cercanía del final vuelve a apoderarse de los ánimos[67] y los mantiene en tensión. Y aquí encuentra su portillo de entrada un elemento en principio extraño a la escatología, *la antigua doctrina de los períodos,* que en realidad se basa en la idea de un ciclo de origen astrológico. En cualquier caso, por ejemplo en el uso que hace de ella Daniel[68], la mentalidad israelita, esencialmente histórica, logra domarla y dar nueva expresión a la interpretación religiosa de la historia: toda la historia fluctuante de los reinos del mundo aparece como una gran unidad sometida a un plan superior , y así se puede dar una mejor explicación tanto de la ley interna de la historia universal como del libre juego de fuerzas independientes que en ella actúan, mientras, por otro lado, la expectativa impaciente del fin alcanza desarrollos y horizontes mayores. A la vez, florece con nuevo vigor la certeza de que en el plan universal de Dios está concretamente decretada la instauración de un reino que someterá a todos los demás y tendrá duración eterna. Pero ciertamente la pretensión de poder desvelar por medio del cálculo de los períodos el misterio del gobierno divino universal es posible que intente sustituir la certeza profética por una impaciencia e inseguridad sólo a medias disimuladas. Una impaciencia e inseguridad que no se adecuan con la fiel confianza de que Dios intervendrá en el momento oportuno, sino que quisieran conseguir —o aparentar ante los demás— una ciencia secreta, que jamás se convencerá de su ignorancia por muchos que sean los fallos de la mística de números empleada[69].

[63] Cf. Sal 75 y las consideraciones al respecto en el cap. IX, I, 2d, p. 392. Y, además, Sal 50; Jl 1, 15; 2, 11.14. La referencia al juicio universal parece ser una forma estilística más convencional en Sal 7, 7ss; 56, 8; 59, 6.14.

[64] Mal 1, 6ss; 2, 10ss.17ss; 3, 3.5.13ss; Zac 13, 2ss; Jr 17, 19ss.

[65] Zac 5, 1ss; Is 65, 11ss; Mal 3, 2ss.19s.

[66] Ag 1, 4ss; Mal 2, 12; 3, 3; Zac 10, 9; Is 26, 1-19; Dn 9, 24.

[67] Hen 51, 2; Bar 4, 22; 4 Esd 4, 44ss; 5, 50ss.

[68] Dn 2 y 7.

Así, la nueva elaboración de las ideas proféticas fundamentales suele ir acompañada de un cierto enturbamiento de las mismas. Se pone un énfasis tremendo en *el carácter irrevocablemente definitivo y total de la próxima catástrofe universal*: se utilizan más y más imágenes nuevas para dibujar la radical destrucción de todo el cosmos[70], o se la representa también como un diluvio o como un incendio universal[71]. Incluso los seres celestes son alcanzados por esta retribución[72], igual que el juicio final adquiere en algunos pasajes un carácter supraterreno[73]. La esperanza del juicio recibe renovada intensidad de la nueva idea de la resurrección, según la cual incluso los muertos tendrán que aparecer ante el tribunal divino[74]. Esta ampliación de la imagen profética del juicio, cuando llegó a alcanzar toda su fuerza, hizo que la oposición entre Israel y los paganos apareciera como algo casi insignificante frente a la retribución divina que amenaza por igual a todos los hombres, acercándose mucho al uni-

[69] Cf. los diferentes cálculos de Daniel (7, 25; 8 ,14; 9, 27; 12, 7.11.12) y en Hen 18, 16; 21, 6; 89s; 2 Hen 33, 1 4 Esd 12, 11 14, 11; Apoc Abr 29, etc.

[70] Hen 1,7; 52, 9; 83, 3s.7; 102, 2; Jub 23, 18; Sib, III, 82s; V, 159.447.477ss; As Mois 10, 4-6; Test Lev 4; 4 Esd 8, 23; Apoc Bar 31, 5.

[71] Hen 54, 7-10; 66; Sib, III, 84ss; IV, 160.172.175ss; V, 155ss.211ss.

[72] Is 24, 21-23; Dn 4, 32; Hen 10, 6.13; 19, 1; 55, 4; 64, etc.

[73] Dn 7, 9ss; Hen 91, 15; 4 Esd 7, 33ss.

[74] Dn 12, 2; Is 26, 19; 2 Mac 7; Sal Salom 3, 11s; Hen 51, 1-3; 45, 1-3; 61, 5; 103, 8; 104, 5; Sib IV, 180ss; 4 Esd 7, 32ss.78ss; Apoc Bar 50, 2; 51, 1ss; 85, 12ss. Sobre el origen de esta concepción y su importancia para la relación individual con Dios, cf. III parte, cap. 24.

versalismo de la antigua idea de la aflicción [75]. Pero simultáneamente vuelve a surgir el empeño de excluir del juicio a Israel como pueblo elegido y de convertir la perdición simplemente en el reverso de la salvación: y entonces, en esencia, el juicio es solamente aniquilación de las naciones paganas [76], en la que los judíos tienen parte activa [77], o la suerte de Israel se desvincula totalmente del juicio universal y el reino mesiánico se considera como un reino de transición hasta la disolución de todo el orden terrenal [78].

En la apocalíptica se ha mantenido también la tendencia a considerar la perdición escatológica como consecuencia de *la oposición insalvable entre el Dios santo y el mundo pecador;* oposición que incluso llega a hacerse de tono mayor, al quedar resumido todo el poderío del mal en la figura del gran oponente de Dios, del *anticristo,* cuya derrota constituye el acto decisivo para la instauración del reino de Dios y el debilitamiento total del pecado [79]. Lo que ya en la profecía se había sentido como una oposición radical llega ahora a encarnarse en una figura plástica. Pero al mismo tiempo se vuelve al peligro de excluir del pueblo elegido la oposición al Dios santo y proyectarla sólo al mundo de los paganos; con ello se niega la solidaridad de todos los hombres en el mal y la idea de juicio pierde su perfil más afilado. Para poder asistir a la condenación sin cuento e implacable de este eón había que esperar a que la paradójica unidad de perdición y salvación, revelada a los profetas en el amor enojado de Dios, fuera experimentada como una realidad concreta en el mensaje del Nuevo Testamento basado en la cruz y la resurrección de Cristo.

[75] 2 Hen 39, 8; 4 Esd 3, 33; 7, 47.64ss.1118ss; Apoc Bar 14, 14; Ber 28b.Chag.4bss.
[76] Hen 56, 7; 90, 18; Sib III, 672ss.689ss; Jud 16, 18; As Mois 10.
[77] Hen 90, 19; 91, 12.
[78] Hen 93, 1-14; 91, 11-19; Sib III, 652ss; 4 Esd 7, 28s; 12, 34; Apoc Bar 30, 1; 40, 3.
[79] Dn 11, 36-45; As Mois 8; Sib III, 63ss; V, 33s. 214ss; 4 Esd 5, 6 y el Nuevo Testamento.

XI

LA CONSUMACION DE LA ALIANZA: EL REINADO PERFECTO DE DIOS

Ya hemos visto cómo la esperanza escatológica se adecua a la estructura toda del pensamiento profético, porque es la única capaz de dar respuesta al problema de la historia captado en toda su profundidad. Y, al revés, una auténtica esperanza final resulta extraña en la mentalidad sacerdotal [1]. Pero la escatología profética cuenta con un estadio previo en la esperanza de salvación del antiguo Israel [2], que, aunque tiene mucho que ver con esperanzas populares limitadas ampliamente a lo temporal [3], comparte también ciertos rasgos fundamentales con la esperanza final del profetismo, de forma que tampoco a ella se le puede negar un carácter escatológico [4]. Incluso en época posprofética la escatología siguió influyendo de forma decisiva en la religión de la piedad legalista bajo el ropaje de la apocalíptica. Así, pues, cabe considerarla como un elemento integrador de la fe israelita, aun cuando su cultivo quedara reservado a ciertos grupos del pueblo mientras otros la ignoraban. Por eso la cuestión de su función dentro de la totalidad de la cosmovisión religiosa es ya imposible eludirla despachándola como un accesorio secundario sin mayor significación [5].

[1] Cf. *supra,* pp. 349ss y 387ss.
[2] Su existencia, puesta en duda durante mucho tiempo, hoy está demostrada con toda seguridad, después de los estudios expuestos por H. Gressmann en sus dos obras *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* 1905, y *Der Messias,* 1930.
[3] En cuanto que en ellas tiene un cierto papel la idea de la exaltación nacional y del triunfo militar.
[4] Cf. *infra,* pp. 432s, 436s y 448s.
[5] Como formulación típica de esta concepción puede servir la frase siguiente: "No cabe duda de que los profetas... estuvieron fuertemente condicionados en el sentido escatológico. Pero en mi opinión, ellos tomaron la tensión escatológica de su época y de la piedad popular. Su contribución esencial y mejor en este aspecto no está en lo escatológico, sino en la realidad del presente: ese Dios que irrumpe en el presente del corazón, el reino de

I. Formas principales de la esperanza de salvación en el Antiguo Testamento

En la época de los Jueces y en la primera de los Reyes nos encontramos con *dos tipos de esperanza de salvación*: una militar, que se encuentra en los llamados oráculos de Balaán[6], y otra pacifista, que tenemos en la bendición de Jacob a Judá[7]. Si en la primera la felicidad paradisíaca de Israel se dibuja con colores escatológicos[8] y la fuerza militar del pueblo y de su Dios (o del príncipe enviado por Dios) es base y garantía de la paz dorada, en la segunda el reino de paz del salvador que aparecerá al final de la cadena de príncipes judíos está en abierta oposición con el ascenso de Judá a la soberanía por medio de la guerra[9]. Aparte de esta diferencia fundamental, reforzada además por el dominio más o menos grande que en cada caso abarca el reino (en la primera se trata sólo de Israel, mientras que en la segunda también las naciones participan del estado de salvación), existe una notable coincidencia en creer que la meta final del gobierno divino será la vuelta al paraíso[10] y que aparecerá un príncipe sobrenatural[11]. Surgen así dos temas que a partir de ahora impregnarán toda la historia de la esperanza de salvación. Si es verdad que con ellos no se agota todo el contenido de la esperanza para el futuro, sí que tienen una importancia del todo especial, ya que por su carácter marcadamente mitológico documentan la absoluta heterogeneidad de la situación objeto de esperanza frente a cualquier transferencia de poder imaginable por el hombre sobre la base del mundo en que vive. La transformación de la naturaleza y el origen divino del salvador esperado dan al reino futuro un carácter sobrenatural y, como consecuencia, una pretensión de cosa definitiva[12].

Para confirmar esta antigua esperanza de salvación aparece como testigos inequívocos toda una serie de pasajes que dan fe de esa esperanza, unas veces en formas diferentes, y otras sólo mediante alusiones. Sobre *las llamadas últimas palabras de David*[13], dada la mala conservación del texto, el juicio que se haga hay que darlo con muchas reservas. En todo caso, se trata de un canto antiguo[14]. En los vv. 3-4 parece comparar al futuro príncipe divino con el sol en su salida (al estilo del IV oráculo de Balaán)[15], a la vez que lo describe como ideal de justicia y de temor de Dios. Su apartamiento de la guerra (la cual en los vv. 6s es descrita más bien como juicio de Dios) lo sitúa en la misma línea del príncipe pacífico de Gn 49, del que se diferencia, en cambio, por ejercer activamente su función de príncipe.

De forma totalmente singular, en *la bendición de Moisés a José*[16], la tribu personificada aparece sustentando la audaz esperanza de un reino universal dotado, a la vez, de poder militar y de abundancia paradisíaca. Este notable cambio de la esperanza en el salvador significa una estrecha vinculación de la misma con la primacía política y, de rechazo, el comienzo de su perversión nacionalista. Los predicados mitológicos comienzan a diluirse ahora en imágenes poéticas[17].

Dios implantado en el más acá del hombre de fe" (P. Volz, *Der heilige Geist in den Gathas des Sarathuschtra*, en *Eucharisterion H. Gunkel*, 1923, p. 345).

[6] Nm 23, 7-10.18-24; 5-9.15-18.

[7] Gn 49, 8-12.

[8] Aquí entran una naturaleza exuberante (24, 6s), que recuerda al paraíso, el lugar separado en que mora el pueblo numeroso (23, 9s), la ausencia de pecado y fatigas (23, 21), la impotencia de hechicerías y conjuros frente al pueblo (23, 23). Cf. A. v. Gall, *Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope in Nu. 22-24*, 1900, pp. 30, 35; W. Eichrodt, *Hoffnung des ewigen Friedens*, 1920, pp. 101ss; H. Gross, *Die idee des ewigen und allgemeinen Weltsfriedens im alten Orient und im Alten Testament*, 1956, pp. 81, 137, 167s.

[9] Cf. E. Sellin, *Die Schiloh-Weissagung*, 1908, p. 9. Si bien es cierto que la bendición de Judá no conoció su actual redacción hasta la época de David o de Salomón (antes es imposible hablar de la soberanía de Judá sobre sus hermanos), se la puede utilizar sin reparos para el análisis de la esperanza de época premonárquica, ya que toda su forma de hablar presupone que el que ha de venir es una figura ya conocida. No nos parece sostenible el intento de interpretar la predicción de Siló como un pronunciamiento del gobierno davídico, tal como ha hecho H. Lindblom, *The political background of the Shiloboracle*, "Supplements to 'Vetus Testamentum'", vol. I, 1953, pp. 78ss.

[10] Cf. *Hoffnung des ewigen Friedens*, pp. 102ss, 114ss, 114ss; H. Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, pp. 208ss, 287s; H. Gross, *art. cit.*, pp. 66ss.

[11] No pueden olvidarse, sin embargo, las diferencias de ambas imágenes; sobre todo el príncipe de paz de Gn 49 tiene un carácter absolutamente particular, en cuanto que, en sentido estricto, no actúa como salvador, sino que se agota en el goce de los bienes paradisíacos, o sea, que es más bien tipo que mediador de la época dorada.

[12] Para nada afecta a esto el hecho de que en el estilo cortesano del antiguo Oriente se utilicen predicados mitológicos; incluso en este caso, la finalidad última no es una exaltación cualquiera de tipo poético hiperbólico, sino la tendencia de la soberanía a implantarse con validez absoluta y para siempre.

[13] 2 Sm 23, 1-7.

[14] Cf. O. Procksch, *Die letzten Worte Davids*, en *Alttestamentliche Studien, R. Kittel dargebracht*, 1913, pp. 112ss.

[15] A esta exégesis inclina ya la introducción, bastante misteriosa, que designa lo venidero como revelación especial del profeta inspirado, y no permite por eso pensar en una exposición doctrinal de las condiciones para el *bᵉrīt* divino o en un reflejo, bastante lángido por cierto, del rey en el poder. Cf. A. Klostermann, *ad locum*.

[16] Dt 33, 13ss.

[17] Por eso la fecha de este oráculo, que de por sí podría fijarse libremente entre el breve período de esplendor de Gedeón y la nueva gloria de la porción de José después de la división del reino, hay que situarla en un período poste-

Pero más que pararnos a hacer una interpretación —que nunca estaría totalmente libre de objeciones justificadas— de estas piezas, merece la pena constatar que en los relatos del antiguo Israel se utilizan para pintar a los grandes héroes una *serie de motivos acuñados* con los que se los coloca en la misma línea que a los salvadores y redentores llamados y extraordinariamente dotados y guiados por Dios. Entre tales motivos, que llegaron a crear en parte un estilo estereotipado[18], cabe contar, por ejemplo, la llegada de una nueva era universal preanunciada por unos mensajeros divinos o profetas, provocada por un niño cuyo nacimiento mismo está ya rodeado de misterio o de una humildad especial, cuya juventud traduce pronto sus dotes extraordinarias y cuya edad madura, gracias a todo tipo de milagros y de manifestaciones de poder, consigue la salvación y la redención en un reino universal que es descrito como época de felicidad[19]. Estas notas, que no aparecen todas juntas, sino en forma más bien dispersa, como una especie de lenguaje simbólico[20], conducen en su totalidad a una imagen de salvador bien conocida del pueblo y en la que todas ellas encuentran su unidad ideal. Lo que decimos queda confirmado por el descubrimiento de una serie de expresiones parecidas sobre el rey redentor en todo el Oriente Próximo que entran a formar parte de una biografía sagrada y demuestran que en esto Israel no hace más que participar de una herencia oriental común[21]. Tomada la cosa por separado y sólo en sí misma no significaría mucho; significaría simplemente que la superación de las desgracias populares y la aparición de tiempos mejores fue costumbre dibujarlas mediante ciertas expresiones estereotipadas que se convierten en elementos de un ideal popular del salvador. Este ideal del salvador toma un carácter escatológico sólo a partir del momento en que no se aplica ya a una u otra figura histórica, sino que, en cuanto realidad futura, constituye objeto de anhelo y esperanza. Cuando así es —como en los testimonios citados al principio—, la constatación entonces de un "estilo heroico" resulta una ilustración no despreciable para la interpretación de las ideas relacionadas con cada profecía concreta.

rior. Con eso no se pretende poner en duda, naturalmente, la importancia del canto de alabanza para la esperanza popular más antigua.

[18] Cf. Is 7, 14 con Gn 16, 11 y Jue 13, 3, además de R. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament,* 1924, pp. 9ss.

[19] Cf. A. Jeremías, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients,* [4]1930, pp. 473, 480, 489, 533, 673ss; E. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung,* 1909, pp. 9s.

[20] Jn 30, 22; 49, 24; Ex 2, 1ss, etc.; Jos 10, 12-14; Jue 6, 15s; 11, 1s.20; 13, 2ss; 14, 6; 15, 14ss; 1 Sm 1, 2ss; 7, 10; 9, 21; 17, 46.

[21] Cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes,* 1924; W. Weber, *Der Prophet und sein Gott,* 1925, pp. 80ss, 119ss. Sobre los límites de esta coincidencia véase lo que decimos más adelante.

Otras formas reviste la esperanza que se expresa en las *bendiciones del Génesis.* En ellas, además de las bendiciones que prometen una prosperidad meramente nacional, surgen otras que anuncian el papel decisivo de Israel como mediador de bendición para todo el mundo, fijando así a la historia del pueblo una meta de carácter absoluto[22]. Lo que aquí se expresa es la firme certeza de que la historia tendrá una consumación. Pero lo que caracteriza a esta esperanza diferenciándola de la que hemos visto antes es el ser *deudora de un cambio típico en el sentido de la historia*: el futuro aparece encerrado en la fuerza misma de la bendición, no es algo nuevo debido a la acción personal y creadora de Dios, sino que está ya realmente establecido y garantizado en el presente como constitución inalterable del universo y se va configurando e imponiendo gracias a la eficacia irresistible de la bendición. Si está en lo cierto la suposición de que tales bendiciones se pronunciaron con preferencia en los santuarios de Siquén, Betel, Hebrón y Berseba y que tenían por tanto una significación cultual, volvemos a encontrarnos con aquella cosmovisión típicamente sacerdotal para la que, gracias a la acción del Dios eterno en su ley, el futuro forma con el pasado un eterno presente.

Esta transformación de la esperanza escatológica en una realidad poseída ya en potencia en el presente aparece aún con mayor claridad en su vinculación con la monarquía. Tal como demuestran *los salmos reales*[23], la figura del soberano israelita ejercía una enorme fuerza de atracción sobre la esperanza del pueblo. Acogido como hijo de Dios[24], sabiendo todo lo que sucede sobre la tierra como un ángel de Dios[25], revestido del carácter intangible de lo santo gracias a la unción[26], haciendo todo lo que cae en sus manos según el espíritu de Dios del que está dotado y, por consiguiente, operando siempre lo que es justo[27], el soberano es para el pueblo un guía en el que se cumplen las mejores esperanzas. Por eso, en las grandes fiestas con que se celebra su reinado —en la de la entronización, en la fiesta del año nuevo, en la de las bodas reales, en la fiesta de la victoria— se le saluda con cantos que lo celebran como a salvador divino: adoptado por Yahvé como hijo, es el representante del Dios soberano universal al que le es lícito por derecho reclamar la soberanía sobre las naciones[28]. El administra la ley de Dios sobre la tierra[29] y sus fieles lo

[22] Gn 12, 2s; 18, 18; 22, 15-18; 27, 27-29; 28, 14.

[23] Sal 2; 21; 45; 72; 110.

[24] 2 Sm 7, 14.

[25] 2 Sm 14, 20.

[26] 1 Sm 26, 9; 2 Sm 1, 14.

[27] 1 Sm 10, 6s.

[28] Sal 2, 7s.

[29] Sal 45, 5.8; 72, 1ss.12ss.

ven nimbado de la belleza de un mensajero celestial[30], mientras cae sobre sus enemigos en la forma de un fuego terrible[31]; él acompaña en las teofanías al mismo Dios[32], pulveriza con sus armas a los adversarios y los hace desaparecer de la tierra[33] o los pone a sus pies como a esclavos temblorosos[34]. Su trono, por otra parte, tiene una consistencia eterna. Desde él reina como un ser divino y sitúa a sus hijos como príncipes de la tierra[35], mientras las naciones lo alaban[36] y la naturaleza bendice su reinado con una abundancia sin límites[37].

Para explicar la avalancha de predicados honoríficos que se amontonan así sobre la cabeza del rey, se ha recurrido al *estilo cortesano del antiguo Oriente,* y con toda razón. Porque operan aquí formas estilísticas comunes a todo el Oriente, especialmente en Babilonia, y que son naturales en el marco del culto a un soberano divinizado[38]. Pero la aplicación de tales fórmulas, comprensibles en un imperio, al monarca del diminuto reino israelita no puede explicarse recurriendo al fanatismo patriótico y al orgullo político de Israel[39] (fanatismo y orgullo que tampoco faltaron en otros pueblos del Asia Menor, y no produjeron, sin embargo, un fenómeno parecido); lo único que posibilitó esa aplicación fue la fe en la elección divina, que alentó la convicción de tener una misión especial que cumplir en servicio del Dios de Israel sentido como absolutamente singular. Por eso puede asignar al rey israelita, como "hijo" del Dios de la alianza, el derecho a una soberanía universal sin caer en megalomanías[40]. Como elementos de las celebraciones cultuales de los días

[30] Sal 45, 3; 110, 3.

[31] Sal 21, 10. Este texto, bastante glosado, en relación con el contexto debe ser reconstruido eliminando la glosa marginal aclaratoria *yhwh y^eball^e'em* y el doble *'ēš*, quedando *tassītēmō k^etannūr l^e'et pāneykā ūb^e' app^ekā tōk^elēm.* Cf. Gunkel, *ad locum.*

[32] Is 10, 16s; 29, 6; 30, 27ss; 1 Re 19, 12; Sal 18, 9; 50, 3; 97, 3, etc.

[33] Sal 2, 9; 21, 11ss; 45, 6; 110, 5s.

[34] Sal 72, 9; 110, 1.

[35] Sal 45, 7.17.

[36] Sal 45; 18; 72, 17.

[37] Sal 72, 3.16.

[38] El ejemplo más llamativo es el de la fórmula utilizada para expresar la extensión del reino mesiánico, "de mar a mar, desde el gran río al confín de la tierra" (Sal 72, 8, cf. Zac 9, 10), que sólo puede haber sido acuñada en Babilonia. La prueba detallada puede verse en H. Gressmann, *Der Messias,* pp. 1ss. Cf. además A. R. Johnson, *The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus,* en *The Labyrinth,* 1935, pp. 73-111, y la bibliografía citada en la p. 399.

[39] Así se expresa Gressmann, *loc. cit.,* pp. 17, 200ss.230.

[40] "Esta pretensión de los reyes israelitas a la soberanía universal no es una realidad político-histórica, sino una exigencia ideal-religiosa" (S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* III, p. 84).

de fiesta reales[41], los salmos citados anuncian la salvación que Yahvé quiere dispensar por medio de su rey elegido[42]. Lo que aquí se expresa *no es una imitación del reinado divino, sino una concepción religiosa del final de la historia*[43] y por eso íntimamente relacionada con la esperanza escatológica. Lo que sucede es que lo que esa esperanza ve como salvación futura de Yahvé lo contemplan estos cantos como actuando ya en la vida presente en la figura del rey. En el rey se tiene ante los ojos la garantía y a la vez el despuntar de la acción salvadora de Dios.

Precisamente porque lo que se disfraza de estas formas cultuales es en lo más profundo una esperanza escatológica, y sólo por ello, pudo esta esperanza ligada al rey mantener todo su vigor, aun cuando —y el caso no fue raro— el comportamiento de ciertos representantes concretos de la monarquía la defraudaran. Porque, en definitiva, sus raíces no se hundían en el rey empírico y en sus ansias de poder, sino en la salvación del Dios de la alianza, que había creado la conciencia de un final histórico ya antes de que apareciera la monarquía. Así la esperanza pudo pasar sin dificultades del padre al hijo, e incluso refrescarse con cada nuevo rey.

Esta vinculación de la obra de salvación divina con la monarquía asumió una forma peculiar en *Judá*: aquí, no ya cada rey en concreto, sino la dinastía por él fundada se vio elevada, gracias a los pronunciamientos de los profetas, a la categoría de instrumento elegido por Dios para llevar a cabo su salvación y concebida, por consiguiente, como un elemento imprescindible del pueblo de Dios[44]. En un primer momento la cosa ninguna relación guarda con la esperanza escatológica, porque está claro que lo único que se tiene en cuenta es la existencia terrena y natural de Israel, sin pensarse para nada en una consumación de la historia. Pero no tardaría mucho tiempo en empalmar con la esperanza mesiánica: en la bendición de Judá el restaurador del paraíso aparece como el último miembro de la brillante dinastía davídica. Y, por otra parte, al ser la promesa divina a David interpretada como la fundación de una alianza, paralela a la alianza de Dios con Israel[45], *también en este caso la consumación mesiánica fue entendida como cumplimiento de un orden establecido de una vez para siempre y que ahora impregna toda la vida.* Sobre la irrevocabilidad de ese orden se construye la fe.

Esta presencialización de la salvación en la institución de la monar-

[41] Lo mismo vale también para el Sal 45, tal como ha demostrado S. Mowinckel, *Psalmenstudien,* III, pp. 96ss.

[42] Por eso también se suele describir a Yahvé como a aquel que está siempre en acción: Sal 2, 4ss; 21, 3ss; 45, 3.8; 72, 1; 110, 1s.

[43] Cf. H. Gross, *Weltherrschaft als religiose Idee im Alten Testament,* 1953.

[44] 2 Sm 7, 11-16.

[45] 2 Sm 23, 5; Sal 132; Is 55, 3; Jr 33, 14-26; Sal 89, 4.29.35.40; 2 Cr 7, 18; 13, 5; 21, 7, etc. Cf. cap. II, pp. 58s.

quía fue acompañada en todo momento por una esperanza propiamente escatológica, que esperaba que el tiempo de la salvación se iniciara con una irrupción maravillosa de Yahvé en el curso de la historia. A este respecto tenemos que referirnos exclusivamente a testimonios indirectos, ya que no se nos ha conservado nada de las promesas de los *n^e^bī'īm* sobre el futuro, cuando fue precisamente en estos círculos donde la esperanza escatológica encontró su verdadero terreno abonado[46]. Habría que citar, en primer lugar, la lucha que encontramos en Amós[47] contra una esperanza popular cuyo objeto es algo materialmente palpable: los contemporáneos del profeta esperan el día de Yahvé como revelación de una felicidad gloriosa, cuya realización ellos nunca podrán desear con el ardor suficiente. También en los días felices de Jeroboán II se extendió el anhelo de una salvación que ni siquiera un rey con éxito sería capaz de hacer realidad. Y la idea del resto adoptada por los profetas[48] traduce también una esperanza de salvación, aunque de signo negativo, tal como habrá podido verse por nuestras reflexiones anteriores[49]. Las predicciones de los profetas nos dan bastante información sobre el contenido de la gloria anhelada. Basta con caer en la cuenta de que en ellas aparecen en un nuevo contexto numerosos elementos de la esperanza popular[50]. El elemento central es *la vuelta del paraíso*: en ella dispondrá el hombre en modo ilimitado de una abundancia de bienes naturales[51], los animales perderán su ferocidad[52] y las naciones convertirán sus armas en instrumentos de paz[53], el rey del paraíso ejercerá un gobierno suave[54] y la nueva Jerusalén se asentará sobre el monte de Dios con su corriente de vida[55], de forma que la certeza central de la fe israelita —"Dios en medio de nosotros" (*yhwh b^e^qirbēnū*)[56]— se habrá convertido en un espectáculo bienaventurado. Es muy probable que fuera sobre todo el pequeño campesinado israelita, especialmente afectado por las duras guerras arameas,

[46] Así también Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdische Eschatologie,* p. 155. Cf. *supra,* pp. 293s.

[47] Am 5, 18, cf. 6, 3; 9, 10.

[48] Am 5, 14s; Is 7, 3; cf. 1 Re 19, 18; Gn 45, 7 y W. E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament,* Tesis doctoral, Leipzig 1939.

[49] Véase *supra* p. 425 y compárese con pp. 244s.

[50] Esta idea ha sido fundamentada de forma sistemática por Gressmann, *loc. cit.*

[51] Am 9, 13s; Os 2, 23s; Is 7, 15; 29, 17; 32, 15.20; Jl 4, 18; Dt 32, 13; Ez 34, 26ss; 36, 8ss.35s, etc.

[52] Os 2, 20; Is 11, 6-8; 65, 25, con sus repercusiones en Ez 34, 25s; Is 35, 9; Lv 26, 6.

[53] Os 2, 20; Is 2, 4; 9, 4; Miq 5, 9s; Zac 9, 10; Sal 46, 10; 76, 4.

[54] Is 7, 14ss 9, 5s.

[55] Is 2, 2 Sal 48, 3; 46, 5; Ez 40, 2; 47, 1ss; Zac 14, 8.10.

[56] Am 5, 14; Is 8, 8.10; Sal 46, 4.6.8.12; Miq 3, 11; cf. Nm 23, 21.

el que, llevado por sus anhelos de paz, cultivó esta forma de esperanza tan notablemente contrapuesta a las expectativas vinculadas con la monarquía.

Contra ambas formas de concebir Israel la salvación se dirige *el ataque del movimiento profético iniciado en el siglo VIII,* que sustituye el consuelo de la revelación de la salvación divina, tan agradable al oído, por la certeza del juicio que se aproxima. "Tiniebla es el día de Yahvé y no luz." A partir de esa convicción fundamental los profetas dejan al descubierto la debilidad e incluso la impiedad de la anterior esperanza de salvación. En una de sus formas esa esperanza ve en la era dorada, en cuanto suma de todos los goces materiales, la satisfacción ideal a que aspiran sus necesidades materiales, sin producir ya el deseo de una entrega obediente y confiada al Señor del nuevo mundo[57]; en la otra intenta legitimar las soberbias ansias de poder y la decidida autodivinización de los gobernantes recurriendo a la bendición divina, pero prescindiendo impíamente de las fundamentales exigencias sociales del Dios de la alianza. Frente a ambas, los profetas, al reducir a polvo toda grandeza humana delante del Dios juez, dejaban el camino abierto a la nueva creación del redentor. Desde esta perspectiva de afinamiento y depuración podían sin dificultad ser empleados también los elementos de la antigua esperanza, en cuanto que describían la acción de Dios en toda su significación cósmica y al mismo tiempo en su concreta inmanencia, como renovación del universo y del pueblo. Pero ya los acentos se han desplazado y *lo que ocupa el centro absoluto es la consumación del reinado de Dios.* Ante esta idea central el mito pierde su poder; en ningún sitio volveremos a encontrar la imagen perfecta del paraíso, porque se ha dividido en piezas que los profetas utilizan con gran libertad, unas veces en un contexto otras en otro, cuando con ellas pueden dar plasticidad y colorido a su idea centrada en la historia definitiva y hacerla al mismo tiempo más asequible al pueblo. Así, en Oseas esos elementos del mito componen el bello ropaje con que se viste el nuevo amor de Yahvé a Israel[58]; en Isaías, el manto de gloria que cubre al mediador mesiánico

[57] En este sentido hay que interpretar el célebre pasaje del "Emmanuel" de Is 7, 14ss: se trata de una desviación irónica de la esperanza popular en la vuelta del paraíso para convertirla en su contrario con la ayuda de esa equivocidad que permite concebir la leche y la miel como alimento divino y también como alimento en casos de extrema necesidad. Cf. además Gressmann, *Der Mesias,* pp. 235ss A. Jeremias, ATAO[4], pp. 672ss; E. Sellin, *Heilandserwartung,* pp. 25ss, y la aguda demostración de R. Kittel en *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alten Testament,* pp. 1ss. De otra forma opina J. J. Stamm, *La Prophétie d'Emmanuel,* 1944.

[58] Os 2, 16ss.

de la justicia[59] o la ilustración colorista del reinado del Dios del universo[60]; lo mismo sucede en los demás profetas[61].

De este modo aparece con claridad el empeño propio de la esperanza profética: la instauración del reino de Dios; la estrecha vinculación de esta esperanza con la experiencia específica que los profetas tienen de Dios y con su polémico anuncio de la voluntad divina demuestra que se trata de un elemento integrante del mensaje profético[62]. Así, el nuevo noviazgo de Yahvé con Israel, por el que, según Oseas, Dios quiere hacerse con un pueblo que dependa de él por puro amor[63], cuadra perfectamente con toda la mentalidad de este profeta que lucha por su pueblo infiel y presenta de forma tan singular el amor incansable de Yahvé. Isaías, por su parte, sitúa en el centro de la imagen que presenta del futuro la soberanía de la ley y la justicia en la comunidad moral del pueblo y de las naciones[64], descubriendo con ello la meta de su lucha por Dios, que se le había revelado como el santo. Le sigue sus huellas Sofonías cuando hace que los humildes, los que han renunciado a valerse por sí mismos, sean los que vivan la nueva comunión con Dios y la paz de las naciones[65]. Este mismo espíritu que encontramos en el resto de los discursos de Jeremías es el que aletea cuando, al pueblo que ha roto la alianza, le anuncia una alianza nueva por la que la ley divina quedará grabada en el corazón y en el espíritu del hombre y las personas de todos los estados y edades se alegrarán igualmente de su Dios[66]. Esa misma línea central, fundamentalmente religiosa, atraviesa las palabras de Ezequiel y el Deuteroisaías. Según Ezequiel, Dios transformará el corazón de piedra en un corazón de carne por la inhabitación del espíritu de Dios en el hombre; de esta nueva creación interior pasa luego el profeta a una creación más exterior[67]: Yahvé, el gran pastor de su pueblo, alumbrará, en efecto, una nueva era de paz en la naturaleza y en la humanidad

[59] Is 9, 1ss; 11, 1ss. Sobre la interpretación política que de Is 9, 1ss da A. Alt. *Jer.* 8, 23-9, 6, *Befreiungsnacht und Krönungstag,* en *Bertholet-Festschrift,* 1950, pp. 29ss, cf. la acertada crítica de H. Gross, *loc. cit.,* pp. 139s, y también la exégesis correspondiente de W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes,* 1956.

[60] Is 2, 2ss.

[61] Cf. Miq 5, 1ss; Zac 9, 9s; Is 19, 23; 40, 3s; 41, 18ss; 43, 19ss; 49, 2; 55, 1.13; 60, 13.19s, etc.

[62] La prueba de esta íntima conexión de la predicación profética con el resto de la predicación aparece en mi estudio *Die Hoffnung des ewigen Friedens.* También ofrece aportaciones notables al respecto W. Stärk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten,* 1908.

[63] Os 2, 21s.

[64] Is 9, 5s; 11, 3-5; 2, 2-4; 29, 20s; 32, 16s.

[65] Sof 3, 9ss.

[66] Jr 31, 31ss.

[67] Ez 11, 19s; 36, 25ss; 37; 17, 23s; 40ss.

y garantizará su graciosa presencia en un templo nuevo. De forma aún más arrebatadora el Deuteroisaías sabe dibujar en sus himnos de júbilo un reino pacífico de justicia que abarca a todas las naciones, situado por encima del tiempo y del espacio y al que no afecta para nada la ruina del mundo terrenal[68]. En todos estos autores, aunque en formas diferentes, según los individuos, el planteamiento es común. Su íntima coincidencia, a pesar de las diferencias externas, es una prueba de la importancia central de este mensaje escatológico en el conjunto de la profecía[69].

Esta subordinación de todos y cada uno de los rasgos concretos a la idea de la consumación del reinado de Dios se traduce de forma especialmente impresionante en *la figura del rey salvador*: en ciertos profetas no aparece en absoluto y en otros queda enormemente oscurecida por la intervención personal de Dios[71]. Pero aun en los casos en que ocupa un lugar importante en la imagen del futuro se ve sometida a serios cambios. Entre las tareas que se habían asignado al salvador de los tiempos últimos por esta su vinculación con el ideal del rey se sigue manteniendo la de su actividad moral y social, la de su justo juicio sobre todos los pecadores dentro de su propio pueblo y su auxilio a todos los oprimidos y poco favorecidos socialmente. Pero al mismo tiempo esa tarea se comprende ahora en un plano superior, al acentuarse su labor de mediador, que permite al pueblo y a cada individuo dentro de él una justicia perfecta[72], asegurando con ello a cada individuo una nueva relación de alianza y paz entre él y su Dios[73]. Esta función de mediación se basa en la expiación voluntaria a través del sufrimiento hasta la entrega de la propia vida y en la superación y conversión interior del pecador, al aceptar en la fe la intercesión por ella conseguida[74]; la perfecta comunión con Dios de los fieles dentro de la historia queda así liberada definitivamente de toda concepción mágico-materialista y afirmada, en el sentido más pleno, como una relación personal entre Dios y el hombre[75]. Ello

[68] Is 45, 20-25; 51, 4-8.

[69] Cf. también la reelaboración escatológica de la idea de alianza por los profetas mencionados en último lugar: cap. II, II, 2, pp. 53ss.

[70] Así en los casos de Osesa, Amós y Sofonías.

[71] Cf. Jr 23, 5s con los caps. 30 y 31; Ez 17, 22s; 21, 32; 34, 23s; 37, 22.24s en conexión con los caps. 34-37.

[72] Jr 23, 5s.

[73] Is 42, 6s; 49, 6.8.

[74] Is 50, 4-9; 53, 1-12; un eco de esta imagen en Zac 11, 4ss; 13, 7-9; 11, 15ss; 12, 10-14; cf. O. Procksch, *Die kleinen Propheten nach dem Exil,* 1916, pp. 107ss.

[75] Partimos aquí del presupuesto, que no vamos a razonar ahora con más detalles, de que el *'ebed-yhwh* del Deuteroisaías debe ser interpretado en sentido individual pero no como profeta (así, Mowinckel) ni tampoco como doctor de la *tōrāh* (así, Duhm y otros), sino como figura real, que en todo caso ha

lleva consigo, de modo lógico, la renuncia a imaginar al salvador que llega

asumido rasgos provenientes de otros ámbitos. Es curioso que H. Gressmann, que en un principio intentó la solución por caminos totalmente diferentes, en último término se volviera (*Der Messias,* pp. 285ss) a esta concepción defendida primeramente y de forma especial por E. Sellin (*Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches,* 1908). Y semejante es también la idea de J. Engnell (*The Ebed Yahweh Song and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah,* 1948, pp. 54-93), el cual ve en los cantos del siervo de Dios el anuncio profético del Mesías venidero en conexión con la liturgia de la fiesta anual del Rey y en relación directa con el Mesías davídico de otras profecías a la formulación de este anuncio debe haber contribuido, según el, el mito del Dios que muere y resucita. También V. de Leeuw ve en el *'ebed* una figura real (*L'Attente du Messie,* 1954). Menos énfasis pone en el elemento mesiánico Bentzen, el cual se fija más en las repercusiones de una espera de Moisés y en los prototipos de los patriarcas y de los profetas, mientras que el *'ebed* intenta interpretarlo como un personaje histórico (*Messias-Moses redivivus-Menschensohn,* 1948).

A la vista del estado actual de la discusión es dudoso que los intentos realizados por H. Wheeler Robinson (*The Hebrew Conception of Corporate Personality,* en *Werden und Wessen des Alten Testaments,* 1936, 49ss) y por O. Eissfeldt (*Der Gottesknecht bei Deuterjesaja,* 1933) en orden a iluminar el problema, recurriendo a la idea de una "personalidad corporativa" testimoniada entre los pueblos primitivos, hagan avanzar la cuestión mucho más de donde la llevara V. Vischer (*Der Gottesknecht. Ein Beitrag zur Auslegung von Jes. 40-55,* "Jahrbuch der Theolog. Schule Bethel", 1930, pp. 59-115), en su estudio de la representación del pueblo por el individuo. Cf. un buen resumen de toda la discusión en C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah,* 1948 y en H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament,* 1952, pp. 1-88. Mientras que los primeros insisten en la interpretación colectiva del *'ebed* y utilizan los límites borrosos existentes entre el individuo y el grupo preferentemente para delimitar los rasgos individuales de nuestro personaje, los últimos ven en la descripción del profeta el paso, históricamente condicionado, de la imagen de Israel como siervo al encargo de un individuo, que ya participa menos de la constante oscilación entre individuo y grupo. M. Buber, a pesar de que rechaza la interpretación colectivista del *'ebed,* se acerca más a la tesis de una "personalidad corporativa", cuando ve en el *'ebed* a una persona polifacética, que combina en sí misma a todos los profetas metidos en la lucha y el sufrimiento y, al consumar su tarea, no sólo representa al verdadero Israel, sino que es también idéntico con él (*Het Geloof van Israel,* en *De Godsdiensten der Wereld,* [2]1948, I, pp. 148ss, y *Der Glaube der Propheten,* 1950, pp. 309ss). Cabe dudar con toda razón de que mediante esta interpretación, para la que el sufrimiento expiatorio del *'ebed* sólo se aplica a los paganos, se llegue a captar el misterio de la reconciliación en toda su profundidad neotestamentaria.

El separar Is 53 del resto de los cantos del siervo de Dios (cf P. Volz, *Jesaja II übersetzt und erklärt,* 1932 con un meritorio resumen de las interpretaciones que hasta ahora se han dado) difícilmente podría acertar con la solución correcta sus diferencias con el resto del libro, indudables, pueden explicarse por otros procedimientos. Para entender la figura del rey sufriente es importante conocer los usos de la fiesta de año nuevo babilónica, que muestran al rey como penitente: cf. L. Dürr, *Heilandserwartung,* pp. 133ss. En la discusión en torno a la relación del siervo de Dios con un personaje

como una figura militar [76]. La realización del juicio entre las naciones queda reservada al mismo Dios [77]. Aquí encuentra su nueva forma profética la figura popular del rey pacífico del paraíso, forma que, naturalmente, también introduce el elemento naturalista de la abundancia paradisíaca bajo la figura de la nueva vida personal-moral hecha realidad en el Mesías. La profundidad de esta transformación de la esperanza de salvación tradicional se demuestra en muchos pasajes por el hecho de que la acción del rey salvador se limita a Israel mientras que la soberanía universal queda reservada exclusivamente a Yahvé [78]. Con esto el orgullo nacionalista se ve desprovisto de su soporte más importante y el universalismo religioso queda purificado de toda ganga. Pero incluso cuando el rey salvador aparece como soberano universal, el carácter pacífico de su mandato es un testimonio inequívoco contra toda pretensión de una soberanía universal dominada por el nacionalismo o por el ansia de poder [79].

Todas estas imágenes referentes al futuro están en total contradicción con las pretensiones mesiánicas de los representantes históricos de la monarquía, a la que los profetas desnudan de su nimbo divino para que toda esperanza, dejando de fijarse en esa institución, se vuelva hacia el salvador enviado por Dios. Hasta qué punto, por efecto de esta polémica, cambió también la esperanza de salvación vinculada al rey, nos lo demuestra el cántico real de Sal 72 que ensalza la entronización del juez y príncipe de la paz y ve el principal apoyo de la monarquía en la oración del pobre implorando la venida del rey salvador [80].

A pesar de esta oposición de principio, *a partir del exilio empiezan a*

histórico, saber cuál de entre las numerosas interpretaciones sea la que ha dado con el personaje correcto tiene menos importancia que la exposición del nexo entre ese personaje y las ideas escatológicas. En este sentido la orientación verdadera tendría que provenir de la combinación intentada por R. Kittel (*Geschichte des Volkes Israel,* III, 1, 1927, pp. 22ss) y W. Rudolph (ZAW, 1925, pp. 90ss; 1928, pp. 156ss) y del recuerdo de cómo se muestran los hechos en los salmos reales.

[76] Is 9, 5s; 11, 1ss: el príncipe de la paz; Zac 9, 10; Miq 5, 1ss; Jr 23, 5s; Ez 34, 23s; 37, 22.24s.

[77] Is 9, 3s; Zac 9, 1-8; Miq 4, 6ss; 5, 9ss; Jr 23, 1-4; 30, 16; Ez 34, 1ss; 35.

[78] Así, sobre todo, Isaías (9, 1-6, cf. 2, 2-4), pero también Miqueas, Jeremías y Ezequiel.

[79] Zac 9, 9s; Is 42, 1.4.6; 49, 6s; 52, 13; 33, 12. En el libro de la consolación del Deuteroisaías, junto a la esperanza de una salvación universal apolítica (45, 20-25; 51, 4-6), se encuentra también la de tinte político-nacionalista (45, 14ss; 49, 22ss; 55, 4s).

[80] V. 15 (léase el versículo 15a, en parte, según la propuesta de Buhl-Mowinckel, "que viva el pobre y que le rece, y él le dará cosas mejores que el oro de Sabá: *wīḥī he'ºni wᵉyōdennū wᵉyitten-lō mizzᵉhab šᵉba'*).

introducirse en la escatología profética elementos y tendencias de la esperanza de salvación popular. Debido en parte al desarrollo lógico de la fe en la retribución[81], incapaz de representarse la gracia de Yahvé sin unos reflejos palpables en el acontecer exterior —lo cual exige para el nuevo Israel una brillante posición dentro del mundo— y en parte por influencia de la exaltación poética del gran cambio producido en la suerte de Israel, de la que son ejemplo inigualable las bellas imágenes ampliamente desarrolladas en el Deuteroisaías sobre la liberación y restauración de la princesa Jerusalén, cautiva y degradada[82], *la soberanía universal israelita,* a cuyo servicio se colocan las naciones y a la que afluye toda la riqueza del mundo, vuelve a conseguir un lugar de preferencia en la imagen del futuro[83]. Cuando Ageo saluda a Zorobabel como a rey salvador y soberano universal elegido por Yahvé[84], vuelve a la línea de los antiguos cantos reales y a la conexión que ellos establecen de la salvación con el rey del presente. Junto a este peligro de reducir la salvación en un sentido particularista y nacionalista, aparece también su *vinculación con el culto.* Cierto que Ageo y Zacarías adoptaban una actitud auténticamente profética cuando veían las tareas históricas de urgencia inmediata bajo una luz escatológica y predicaban por eso que la reconstrucción del templo era una confesión de esperanza y condición exigida para la vuelta de Yahvé en el tiempo de salvación[85]. Pero el culto se veía revestido de un carácter absoluto hasta entonces desconocido cuando, como sucedió en los apéndices de Ezequiel[86], a la comunidad suscitada por su restauración se la describía sencillamente como mesiánica. Aquí se constata cómo la consumación futura, frente a la que lo único que cabe es esperar, se transforma en un orden divino que ha de realizarse en el presente. Y también las promesas — en un principio de sentido escatológico— hechas a Israel en cuanto pueblo sacerdotal mediador del tiempo de salvación[87], que hereda la promesa de gracia de

[81] Cf. Pro 1, 19, 31ss; 2, 21s; 3, 33ss; Sal 37; 39; 49 y los consejos de los amigos en el libro de Job. Además, véase también parte III, cap. XXII, III, 3.

[82] Is 49, 14ss; 51, 17ss; 52, 1ss; 54, 1ss; 60; 62.

[83] Is 60, 4.10s.14.16; 61, 5.6b; 66, 12; Ag 2, 7ss y la peculiar fundamentación de las bendiciones mesiánicas en Ez 34, 39; 36, 20-23.30.36 y 36, 1-15.

[84] Ag 2, 21-23, cf. Zac 4, 1-6.10.14.

[85] Ag 2, 4-9.15ss; Zac 1, 16s; 2, 14ss; 4, 6ss.

[86] Ez 40-48, debe de ser en gran parte de época posterior al resto del libro. Tal vez pueda considerarse como línea divisoria el final de 43, 11a. Sobre esta cuestión, cf. G. Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch,* 1924, p. 189.

[87] Is 61, 6-9. Se continúa en esta misma línea cuando en Zacarías el sumo sacerdote es a la vez tipo y prenda del Mesías (3, 8-10; 6, 9ss).

David[88] y lleva las naciones al recto conocimiento de Dios[89], pueden explicarse y caben perfectísimamente en el ámbito mental de lo que venimos entendiendo como "presencialización" del ἔσχατον.

De todos modos, debido a las difíciles situaciones en que se vio constantemente intrincada la esperanza de la comunidad judía, permaneció siempre viva *la expectación anhelante del final.* Pero después de que no se cumplieron las esperanzas puestas en Zorobabel, la figura del rey mesiánico pasó a segundo plano y la fe orientada hacia el futuro se centró por completo en la intervención maravillosa de Yahvé, cuya soberanía sería la única que garantizaría la bienaventuranza futura. Con Malaquías, Joel y el pequeño apocalipsis de Is 24-27 nos encontramos ante unas fases concretas, de fecha difícilmente identificable, de la esperanza escatológica, la última de las cuales penetra hasta la época griega. En ellas vuelven a palpitar las mejores ideas de los profetas; la misma corriente de particularismo nacionalista, que no faltó en esta época, tal como aparece en la última parte del libro de Isaías y en Zacarías[90], no hace sino que se manifieste con mayor claridad el vigor de esa esperanza de horizontes universales.

Pero mientras que las imágenes escatológicas se hacen ya muchas veces rizadas y complicadas y delatan un abuso de apoyatura mitológica, *la soberanía perfecta de Dios,* objeto de sus anhelos, se refleja con una claridad meridiana en toda una serie de himnos cultuales que celebran el reinado de Yahvé, empalmando con el mensaje real del Deuteroisaías[91]. Con una fe entusiasta se canta en ellos la universalidad del reino de Dios como satisfacción cumplida de los anhelos del cosmos, trasladándola a la vez de la esfera puramente escatológica a la realidad presente del culto y atribuyéndosele así un valor atemporal[92]. En ellos la idea sacerdotal de la soberanía divina, enriquecida por la esperanza profética, ha encontrado su más pura expresión[93].

En el judaísmo tardío, hasta la época griega, puede observarse, aunque sólo en débiles huellas, un giro ideológico que luego influiría también en la mentalidad escatológica. Se trata de *la implantación de un dualismo trascendente* que, por influencias extranjeras y sobre todo persas, proyectaba sobre el mundo espiritual las antinomias de la vida humana terrena otorgando al mundo del más allá una preponderancia cada vez mayor, consi-

[88] Is 55, 3s.

[89] Zac 2, 14s; 8, 23. Cf. Is 45, 14; 19, 23. También los cantos del siervo de Dios pudieron interpretarse desde muy pronto en referencia al pueblo.

[90] Is 65s; Zac 9, 11-11, 3; 12, 1ss; 14, 1ss; cf. también Abd 15ss.

[91] Sal 93; 96; 97; 99; véase más arriba, pp. 391s y 115s.

[92] Por eso, llamarlo "himnos escatológicos" está justificado sólo en parte. Cf. p. 392, nota 94.

[93] La que más se le acerca es una expresión como la de Mal 1, 11.

derándolo como el auténticamente verdadero e importante frente al mundo de aquí abajo[94]. Dentro de esta corriente se convierte en una lucha contra el demonio, lucha que se decide por el juicio sobre él y las potencias angélicas[95]. También el Mesías, en cuanto "Hijo del hombre", recibe un carácter más marcadamente trascendente y comienza a tener su papel la idea de su preexistencia, así como la de la transitoriedad de su paso por la tierra[96]. Esta trascendentalización, que en buena lógica hubiera tenido que desembocar en una total espiritualización de la esperanza escatológica encontró, sin embargo, un obstáculo insuperable en las ideas concretas sobre el fin propias del Antiguo Testamento. Por eso sólo tuvo viabilidad de forma parcial y con diversa intensidad en diferentes capas del pueblo. La articulación más o menos inorgánica de las nuevas ideas dentro del antiguo depósito se hizo siempre en una situación de compromiso. Por otra parte, ese depósito se mantuvo con mucha mayor tenacidad en el judaísmo palestino que en la diáspora. El efecto consistió, por un lado, en ampliar el dualismo escatológico existente desde siempre hacia el aspecto cósmico, antropológico y demonológico. Ello ocasionó una baja de las esperanzas de carácter excesivamente material y la introducción de notables contenidos de fe nuevos, como la superación de la muerte por la resurrección y la retribución en el más allá[97]. Quedaron así resueltos muchos enigmas angustiosos planteados por la esperanza de un final histórico, o

[94] Cf. al respecto W. Bousset, *Die Religion des Judentums*[3], pp. 202ss; N. Messel, *Die Einheitlichkeit der judischen Eschatologie,* 1915; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter,* 1934.

[95] Cf. pp. 429s, *supra.*

[96] El testimonio más antiguo de la idea del Hijo del hombre como figura mesiánica es Dn 7, 13, ya que la interpretación, en el v. 27, del santo del Altísimo como el pueblo es, sin duda, una reelaboración del sentido primitivo. Las imágenes de Henoc y de la visión del Hijo del hombre de 4 Esd 13 nos describen detalladamente todo el ciclo del Hijo del hombre preexistente, oculto en el cielo y que baja de él para celebrar el juicio universal e instaurar el el reino de Dios. No cabe duda de que hay ahí ecos extranjeros, sobre todo persas; pero tampoco se debe minusvalorar la idea enraizada en Israel desde antiguo del hombre primigenio (Ez 28, 12ss; Job 15, 7; Prov 8, 22ss y probablemente también Am 4, 12s), el cual, al revés que el Adán de Gn 2s, es un ser sobrenatural, que mora en Dios ya desde antes de la creación del mundo e interviene en el consejo divino. Cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos,* p. 148; *Genesis,* pp. 33s; E. Sellin, *Der israelitische Prophetismus,* pp. 177ss; H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im AT,* pp. 16ss. 29. Sobre toda esta cuestión véase H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* pp. 334ss; *Der Messias,* pp. 341ss; W. Bousset, *Die Religion des Judentums*[3], pp. 262ss (más referencias bibliográficas al respecto en la página 361, nota 15, y también los trabajos de Reitzenstein. Además, E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch,* 1946; T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels,* 1950.

[97] Cf. 429s, *supra.*

al menos se hicieron soportables (valgan los ejemplos del constante aplazamiento de la fecha de la consumación y la cuestión, íntimamente ligada por lo anterior, de la suerte de los justos). Por otro lado, la aparición de este dualismo trascendente aumentó el desorden y la confusión en el cúmulo de ideas escatológicas, dificultando una posible clarificación y unificación en este terreno.

Y aún se agravó más la situación cuando, a raíz de la guerra de los Macabeos, *una nueva oleada nacionalista* invadió todos los recodos de la vida y, por consiguiente, también el terreno de las ideas sobre el fin. Si ya en la época posexílica no había conseguido alzarse con la exclusiva la firme orientación profética, teniendo que aceptar convivir con una resurrección de las esperanzas populares, ahora, durante las persecuciones religiosas sirias, vuelven a coincidir los intereses religiosos y los nacionalistas y de nuevo se justifica la presencia en la escatología del particularismo nacionalista. A pesar de que la orientación universalista de la antigua esperanza no se niega y cobra incluso nuevo vigor por la apropiación de nuevas ideas, como la de la resurrección de los muertos, el acento principal se carga sobre el contenido nacionalista de la imagen del futuro. Así la soberanía divina es al mismo tiempo y siempre soberanía del pueblo de Israel incluso en el sentido político[98]; frente a la felicidad de Israel, apenas si presenta interés el tema de la salvación del mundo de las naciones[99], y de la nueva vida interesan sobre todo los bienes materiales naturales[100]. La idea mesiánica, que recobra una intensidad nueva, habla por supuesto del príncipe de la paz sin pecado, que elimina de la tierra toda tiniebla[101]; pero el príncipe de salvación aparece considerado sobre todo como rey de su país y administrador de las bendiciones mesiánicas, e incluso su antiguo carácter militar vuelve a revivir de vez en cuando[102]. Es mucho más débil la melodía de fondo que habla del gran juicio universal sobre vivos y muertos, del nuevo cielo y la nueva tierra donde habita la justicia, y de la paz, consecuencia de la perfección moral tanto en la vida social como en la individual[103]. Las imágenes que nos presentan los Evangelios o, en referencia concretamente con los grupos imbuidos cul-

[98] Dn 2, 44; 4, 14ss; 7, 27; As Mois 10, 8ss; Hen 90, 30; Jub 23, 30; 32, 19, etc.

[99] Tob 14, 6; Hen 10, 21; 48, 4s; 90, 33ss; Sib III, 616ss; 716ss, etc.

[100] Hen 5; 10, 17ss; Jub 23, 27ss; Sib III, 743ss.772ss; V, 275ss; Apoc Bar 29; 73. Cf. P. Volz, *loc. cit.,* pp. 386ss.

[101] Sal Salo 17, 32ss 18, 6ss; Test Leví 18; Judá 24; Hen 45ss; 4 Esd 12, 31ss.

[102] Sal Salo 17, 21ss.30ss; 4 Esd 13, 1ss.39ss; Apoc Bar 35-40; 72-74; Sib V, 414ss; Targ Ps. Jonat. sobre Nm 24, 17; Ex 40, 11 (aquí el Mesías proviene de la casa de Efraín).

[103] Cf. P. Volz, *loc. cit.,* pp. 272ss, 338ss, 391ss.

turalmente de helenismo, el caso de Filón nos demuestra la fuerza que habían tomado las corrientes particularistas nacionales dentro de la esperanza de salvación judía y su consiguiente incapacidad para limpiar de toda ganga lo que constituía su meollo: la soberanía de Dios. *Así, al final de su historia la esperanza veterotestamentaria está pidiendo a gritos una crítica y una nueva elaboración* que, de todo el variopinto marasmo que la envuelve, sean capaces de entresacar lo que constituye su verdad imperecedera y situarla como centro de interés que lo domine todo. Una crítica y reelaboración que consiga al mismo tiempo aunar las antinomias que en ella se enfrentan: el aferramiento a un presente atemporal y la tensa esperanza de una consumación al final de la historia. Ambas cosas se consiguen cuando en el Nuevo Testamento se confiesa a Jesús como el Mesías.

II. Importancia de la esperanza de salvación para la fe

Basta asomarse con cierta profundidad a la formación de la esperanza de salvación veterotestamentaria para darse cuenta de que en ella han repercutido las luchas históricas en pro de una correcta comprensión de la revelación divina y de que en ella emergen con especial claridad los motivos últimos que alientan esas luchas, al verse elevados al plano del acontecer absoluto y definitivo.

1. En primer lugar, *cobra claridad inconfundible el carácter fundamental de la revelación de Dios veterotestamentaria.* En efecto, las diferentes formulaciones de la esperanza de salvación coinciden en un punto: para todas ellas el centro de su creencia está en *una verdadera irrupción de Dios en la historia.* El mito amenazaba con diluir un acontecer de por sí histórico en fantasías juguetonas y paisajes encantados; la estrecha relación de la esperanza con las ideas de alianza y elección o, lo que es lo mismo, la relación de la consumación esperada con la realidad concreta y terrena de la comunidad nacional conjuró perfectamente ese peligro. Incluso cuando se habla de la felicidad del paraíso, se piensa a la vez en un pueblo cuya vida se conforma según la exigente voluntad divina. En los casos en que eventualmente no fue así, como en el de la esperanza nacionalista de la época de los reyes, se encargaría la época siguiente de hacer las correcciones básicas oportunas. Por otra parte, la conciencia de que la meta verdadera era la soberanía divina supo impedir constantemente sutileza y abstracción intelectuales. Este peligro, siempre amenazante para una mentalidad que hacía, por otra parte, hincapié en la trascendencia divina y que dio bastante que hacer en el judaísmo tardío por la influencia del helenismo, jamás logró imponerse. La esperanza israelita fue siempre fiel a la tierra. Su figura, llena de sangre y vida, jamás pudo encontrar

cumplimiento en un reino de espíritus; necesitaba de una corporeidad renovada. Y con ello quedaba también descartada la individualización de la esperanza. Cierto que, a partir de Jeremías, la relación del individuo con la comunidad se convirtió en un problema que se intentó solucionar y que, desde luego, afectó de algún modo a la forma de concebir el final. Pero la salvación del individuo mediante su absolución y renovación interior, que en la esperanza de la resurrección traspasó incluso las barreras de la muerte, estuvo siempre subordinada a la creación de un pueblo nuevo en el que habría de alcanzar su meta la historia comenzada aquí. Está claro que en la figura del mesías halló un apoyo valioso ese interés por una historicidad real de la consumación: su aparición como hombre terrenal y su tarea de rey de su pueblo fueron siempre un veto decidido para que la escatología no pudiera refugiarse en especulaciones cosmológicas. De esta manera se mantuvo firme el interés por la renovación ético-histórica del pueblo y del universo. Sólo el judaísmo tardío conoció ese fenómeno fantasmal de un mesías celestial sin lazo alguno que lo ligara a la vida de la tierra.

2. Frente a esta fuerte tendencia a acentuar la intramundanidad concreta de la salvación, tiene gran importancia el que a la vez se tuviera siempre en cuenta *el carácter sobrenatural del reino mesiánico.* En ello desempeñan un papel decisivo los trazos míticos de las imágenes escatológicas, que nunca estuvieron reñidos con su profundización en el orden moral. En efecto, ellos son los que desde un principio, mucho antes de que se acuñaran los términos de eón presente y eón futuro, señalan la heterogeneidad cualitativa existente entre el mundo esperado y el actual. No son los factores de poder los que determinan el carácter del reino venidero; se presenta con la potencia de una realidad sobrenatural, divina, que deja fuera de combate las ideas y los cálculos humanos y que, por eso, es totalmente independiente de la voluntad del hombre pudiendo aparecer, justamente como luz sobre la desgracia humana más horrorosa y la ruina de todo orden terrestre. Así, los predicados míticos, tan diferentes entre sí, se convierten en vehículos de una misión intelectual que preserva el carácter absolutamente heterogéneo de la consumación histórica del Dios de la alianza. Sin ese carácter esta consumación no podría ser obra de Dios.

3. Ambas cosas, la inmanencia histórica y su carácter de realidad absolutamente otra, por encima de la historia, se conjugan a partir del momento en que la esperanza escatológica ofrece *la solución de cuestiones apremiantes de la fe.* Desde el primer momento, *el puesto de Israel en el mundo de las naciones* debió ser un capítulo importante dentro del problema teológico general. Una vez elevado a la categoría de pueblo propiedad de un Dios superior a todos los demás dioses y con la conciencia de gozar de la bendición de ese Dios, que pone en manos del pueblo la

patria del paraíso[104], Israel jamás podrá conformarse con la existencia vulgar de un pueblecillo cualquiera, sino que verá su propia suerte vinculada a la del mundo de las naciones[105]. Si el poder alcanzado en tiempos de David parecía hacer realidad su vocación de bendición para las naciones, el choque con el Imperio del Tigris produjo el más duro conflicto entre la certeza de su vocación, que le inspiraba altos vuelos, y lo que era la realidad brutal. A los profetas la victoria de Asiria y la destrucción de Israel no les hizo dudar del portentoso gobierno universal de su Dios, sino, al contrario, les supuso una nueva revelación del mismo; no podían considerar como meta de la acción divina la ruptura de todo lazo con la historia, sino una nueva instauración de su soberanía. Así Isaías, ante la presencia del castigo asirio que bajo los escombros de Judá parecía enterrar también toda posibilidad de un reino de Dios históricamente real, encontró la solución en un plan maravilloso de su Dios que, precisamente a través de la destrucción, creaba una nueva vida[106]. Las vigorosas imágenes en que él veía realizada la soberanía de Dios describían con rara claridad y fuerza intelectual este "a pesar de todo" divino en términos de un reino de justicia y de paz; esto lograría dar a la lucha profética su justificación y sentido más profundos. De igual manera, en otros pasajes la esperanza de salvación profética, especialmente en su dimensión mesiánica, al hacer palpables las metas divinas de universalidad, ofreció adecuada respuesta a la angustiosa pregunta de las suerte que iba a correr la revelación divina frente al auge imparable del imperio del mundo; con ello se satisfacía un interés religioso vital. Sólo desde estos presupuestos fue posible luego la concepción del reinado eterno de Yahvé en los Salmos.

Lo mismo hay que decir del *problema que se suscitó en relación con la esfera más reducida de la vida interna nacional.* Ya el tipo más antiguo de esperanza de salvación veía el glorioso futuro del pueblo en estrecha conexión con el cumplimiento por su parte de la voluntad divina[107]. Sólo en cuanto portaestandarte de la lucha divina contra la injusticia y la violencia, consiguió la monarquía el voto favorable de los jefes religiosos del pueblo[108]. Pero, cuando pueblo y rey fallaron, Dios mismo tuvo, según

[104] Cf. la descripción de Canaán como "tierra que mana leche y miel", es decir, como paraíso, incluso en escritos en prosa (Ex 3, 8.17; 13, 5; 33, 3, etc.) y lo que decimos al respecto en *Die Hoffnung des ewigen Friedens,* pp. 106ss.

[105] Cf. junto a las bendiciones a los patriarcas, la convicción, irónicamente expresada por Amós, de ser las primicias de las gentes: Am 6, 1.

[106] Is 28, 23ss; 10, 14, 24-27.

[107] Nm 23, 21ss; 24, 7.

[108] Es muy de advertir que incluso en la amplia gama de alabanzas que se hacen al rey en los salmos reales mencionados antes el soberano es defensor de la justicia y la verdad (45, 5.7s; 72, 1s.4.12ss; 110, 6), representa a Dios Sal (21,8) y ejecuta su voluntad (2, 61.11; 45, 8; 72, 1; 110, 1s.4).

la convicción de sus mensajeros, que crearse un pueblo que le fuera agradable, en el que sus preceptos, en cuya defensa habían luchado los profetas tan infatigablemente, aparecieran ante todo el mundo como fuentes de vida y de bendición. Toda la dura lucha entre el egoísmo nacionalista y la voluntad soberana de Dios tiene que terminar con la victoria de Dios reflejada en una vida nacional nueva. Por eso el mesías acaba con la monarquía, que con sus guerras y revoluciones se ha convertido en una maldición, para sustituirla por un reino de paz que no conoce ya la guerra ni la violencia y no busca su gloria en la consecución de un poder nacionalista, capaz de sacrificar la vida y la felicidad de los súbditos, sino en la instauración de un orden moral y de una justicia social. Los miembros del reino mesiánico, guiados por los que gozan del espíritu divino, coinciden en la armonía de una misma voluntad moral[109]. Esto da al rey salvador un valor ejemplar en cuanto realizador fiel y obediente de la voluntad divina; su acción en orden a la instauración de una verdadera comunidad humana aparece expuesta con la mayor profundidad cuando, como varón que padece y expía voluntariamente, crea una nueva unidad entre las comunidades del país separadas por un egoísmo suicida. Unidad fundada sobre la humildad y la adoración del Dios que juzga y salva[110].

En esta respuesta a la cuestión nacional planteada por el juicio inevitable de Dios sobre el Estado y el pueblo va implícita en parte la solución de los problemas referentes a la *relación del individuo con la comunidad.* La forma autoritaria en que, según Isaías, el príncipe de justicia conduce a los individuos tiene como fundamento más profundo la purificación y liberación religiosas debidas al siervo de Dios del Deuteroisaías. Aquí la idea del sufrimiento vicario para el cumplimiento de la justicia introduce una nueva dimensión en la relación del individuo tanto con Dios como con la comunidad. Pero de esto nos ocuparemos en un apartado posterior[111]. Y lo mismo puede decirse de la resurrección de los muertos.

Esta demostración de la central importancia religiosa de la esperanza de salvación veterotestamentaria, como respuesta a las candentes cuestiones de fe en torno a la soberanía divina en la vida nacional, en la comunidad nacional y en la existencia individual, puede también aportar nueva luz sobre el problema, tantas veces tratado, del origen de esa esperanza.

[109] Is 11, 1-9; 9, 6; Jr 23, 6; Zac 9, 9.

[110] Is 50, 4-9, cf. v. 10; 53, 4-6.11. Hay que añadir la apropiación de esta idea en el Sal 22.

[111] Cf. parte III, caps. XXI-XXIII.

III. Origen de la esperanza de salvación veterotestamentaria

En lo fundamental son tres los caminos por los que actualmente se intenta explicar el origen de la esperanza de salvación veterotestamentaria: el mítico, el nacionalista y el cultual.

1. Los elementos *míticos* de las imágenes escatológicas del Antiguo Testamento —que resaltan bastante en ellas—, por estar añadidos, frecuentemente de modo inorgánico, a rasgos de la historia nacional israelita, parecen primitivamente independientes y sólo ulteriormente articulados dentro del pensamiento histórico [112]. Gracias a la interpretación conseguida en los últimos decenios del mundo de los mitos del antiguo Oriente, esos elementos se han visto favorecidos con una clarificación sorprendente. Por doquier aparecen conexiones que, de estos elementos veterotestamentarios supuestamente extraños a su entorno, nos remiten al depósito cultural común a las naciones que rodeaban a Israel [113]. No tiene, así, nada de extraño que se haya intentado una y mil veces descubrir la fuente de la mitología israelita en la mitología del antiguo Oriente, más en concreto en la imagen mítica de un salvador divino, sin que tenga mayor importancia si la última raíz ha de buscarse en Babilonia [114], Egipto [115] o Persia [116]. La idea podría formularse como ha hecho Kittel [117]: "Orus, Osiris, Enmanuel, Helios o Aion representan eslabones de una única y misma cadena que recorre siglos y milenios".

Para enjuiciar esta forma de pensar, hay que diferenciar claramente entre la proveniencia del material mitológico de que se reviste la esperanza de salvación israelita y el origen de esa esperanza en sí misma. Nadie se atrevería hoy a discutir seriamente que lo primero no tiene en Israel su patria primera. Pero con eso nada se dice sobre la segunda cuestión, que

[112] Hay que contar aquí, sobre todo, la paz entre las fieras, la comida celestial constituida por la leche y la miel, una fertilidad maravillosa, la destrucción de las armas, el nacimiento sobrenatural del salvador, el reinado de Dios, cuyas raíces están aseguradas en los mitos no israelitas por numerosos documentos a veces muy antiguos. Cf. nuestra obra *Hoffnung des ewigen Friedens*, pp. 111ss, 145ss, 155; H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 1899, Parte III, y *Milch und Honig*, en "Rhein. Museum für Philologie" 57 (1902), pp. 177ss; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, 1909, pp. 4, 40ss; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, pp. 74ss. Un buen resumen sobre el material procedente de la historia de las religiones, que ha crecido bastante, puede encontrarse en H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens*, 1956.

[113] Cf. más arriba, p. 434.

[114] Cf., por ejemplo, A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, ²1929, pp. 313ss, y *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, 1927.

[115] Así, Norden, *op. cit.*, y H. Gressmann, *Der Messias*, pp. 415ss.

[116] A. von Gall, βασιλεία τοῦ θεοῦ, 1926.

[117] R. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion*, p. 65.

no debe confundirse con la primera. Ahora bien, para responder a esa segunda cuestión la simple constatación histórica nos advierte de la necesidad de una precaución extrema, ya que, en efecto, en las religiones superiores del Oriente Próximo, que nos son bastante bien conocidas, no es posible encontrar ni un testimonio escatológico seguro, y en Egipto lo único que hallamos es el mito que describe el drama de los dioses y el del rey. De las profecías descubiertas que recuerdan las profecías del Antiguo Testamento, todas pueden interpretarse con seguridad como vaticinios inventados *a posteriori* para honrar a un determinado soberano histórico [118]. Así, pues, aunque la historización del mito, como medio para aplicar a figuras históricas expresiones mitológicas, sea un fenómeno regular de ciertas situaciones culturales, repetido en todas partes [119], al que deben su existencia esas "biografías santas" antes mencionadas [120], ello no implica de por sí una proyección hacia el futuro en el sentido de una firme *expectación del final*. En efecto, la teoría de los períodos, que pretende una disolución casi regular de los períodos de desgracia en períodos de salvación, y viceversa [121], es un producto pseudoescatológico de este anhelo de salvación y de esa esperanza que, como está claro, existen por doquier; pero le falta justamente el signo distintivo de la escatología: el carácter de cosa definitiva, su dar sentido al presente y su heterogeneidad cualitativa.

Hasta la época helenística no nos encontramos con una esperanza propiamente referida al futuro que recuerde la escatología veterotestamentaria. Aparece en cierta manera en el trasfondo de algunos misterios, en los que se celebra la inauguración de una nueva era universal gracias al nacimiento de un niño prodigio divino (Orus, Aion, Helios), y en algunas profecías de tinte astrológico, las más importantes de las cuales son las Sibilinas y la Egloga IV de Virgilio. Pero en el primer caso no se trata de experiencias escatológicas, sino mítico-cultuales, que se ocupan del giro hacia un nuevo eón provocado no en forma histórica, sino mágica. La única conexión con la historia —y bien floja, por cierto— es la idea, palpitante en su trasfondo, de unas eras del mundo que se suceden destruyéndose las unas a las anteriores, que probablemente tienen su origen en el Irán. Por lo que se refiere a las profecías propiamente dichas, ha habido una prisa

[118] Esto ha sido ya demostrado de forma irrefutable primero por E. Sellin (*Der alttestamentliche Prophetismus*, pp. 234ss) y recientemente por L. Dürr (*Heilandserwartung*, pp. 1ss) y A. von Gall (op. cit., pp. 48ss).

[119] Así, H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im AT*, 1925, p. 20.

[120] Cf. *supra*, p. 434.

[121] Cf. A. Jeremías, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, ²1929, pp. 295ss; Chantepie de la Saussaye, *Handbuch der Religionsgeschichte*⁴, I, p. 508; P. Hensel, *Die Lehre vom grossen Weltjahr* (*Erlanger Aufsätze aus ernster Zeit*, 1917, pp. 38ss).

excesiva en admitir que sean una herencia puramente pagana. Con razón se ha llegado a plantear la cuestión en sentido opuesto[122]: si no habrá que tomar en seria consideración una influencia por parte del elemento judío, especialmente del influyente y culturalmente activo judaísmo egipcio, a la que habría que atribuir la inserción de ese marcado sentido de esperanza. Pero aun cuando hubiera que responder con un no rotundo, seguiría existiendo una profunda diferencia entre esta escatología pagana y la bíblica, ya que en aquélla no se trata, como sucede en ésta, de una *consumación de la historia* a la que ésta tiende en toda su evolución y en la que encuentra su fin definitivo[123]. La escatología pagana se queda en una transformación abrupta, mágica, sin una íntima relación con la vida histórica. Y ello tiene un fundamento muy profundo, porque en el paganismo nadie, ni siquiera sus más insignes representantes, sabe nada de un Dios de la historia que, estando por encima del acontecer mundano, al igual que en un tiempo llamó al mundo a la existencia, le haya marcado la meta de su consumación[124].

2. La *derivación cultual* de la esperanza de salvación[125] parece responder mucho mejor a su carácter esencialmente religioso. Porque parte de una experiencia cultual vigorosa que, con la fiesta de la entronización, hacía que la bendición y la soberanía de Dios y de su representante en la tierra aparecieran con una impresionante capacidad de impacto, convirtiendo así el contenido principal de la fe religiosa en una realidad presente. La paralización de la fuerza originaria de esta experiencia cultual, al desaparecer la inmediatez e ingenuidad del sentimiento vital primitivo como consecuencia de la diferenciación cultural, sería la razón de que ese anhelo inacallado se volviera hacia el futuro y en él quedaran proyectados esos valores vitales ineludibles pero inalcanzables ya en el culto. Así, el Dios experimentable en el presente se convierte en el Dios futuro y el rey actual detentador de la bendición pasa a ser el mesías futuro.

La realidad es que la importancia de la fiesta de la entronización para

[122] La cuestión ha sido planteada por R. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion*, pp. 61ss.

[123] Así también, Ed. König, *Die Messianischen Weissagungen*, ²1925, p. 54.

[124] Sólo la religión de Zaratustra puede considerarse una excepción en esto que decimos; de modo característico también ella, como la mosaica, es una religión que tiene un fundador, en contraste con las antiguas religiones cultuales. Su influencia en la religión del judaísmo tardío, a la que nos referimos antes, es difícil demostrarla en detalle. El intento de A. von Gall (*op. cit.*, pp. 83ss, 175ss) de derivar toda la escatología judía de la persa, falla en su misma base.

[125] Este camino fue defendido en primer lugar y de forma programática por S. Mowinckel (*Psalmenstudien*, II, 1922). Después de él lo han hecho suyo muchos.

la vida religiosa en la forma supuesta es muy dudosa[126]. Para enjuiciar la tesis expuesta, podemos incluso prescindir de ese dato. Más interesante es advertir que, en todos los casos en que en una religión primitivamente naturalista desaparece la inmediatez de la experiencia cultural, la preponderancia perdida del culto oficial es sustituida, entre los más formados, por una filosofía racionalista de la vida y, entre las masas, por las corrientes subterráneas primitivas y jamás exterminadas totalmente, de la magia, la mántica y la fe en los espíritus; pero en ningún caso puede encontrarse una esperanza escatológica parecida a la israelita. Hay quienes intentan explicar esta excepción israelita de la regla general acudiendo a una vitalidad especial, a una indestructible fuerza religiosa que impulsaría a este pueblo[127]; mas eso sería ni más ni menos sustituir una incógnita por otra.

Y *si algunos no toman totalmente en serio nuestra observación*, es porque en el fondo aún no tienen claro *cuán profundamente diferentes son las dimensiones de la vivencia religiosa* que intervienen en la experiencia cultual y en la esperanza escatológica. Esta contraposición tiene su réplica en la que caracteriza a los dos tipos religiosos del sacerdote y del profeta[128]. En este caso no es posible derivar al uno del otro, sino que cada uno de ellos hunde sus raíces en una experiencia singular de Dios que le impone su propia configuración. Cierto que hay influencias del uno en el otro, pero todas ellas quedan insertas en la orientación propia del tipo en cuestión. Y así lo vemos claramente en la evolución histórica de la misma esperanza escatológica[129]. Lo mismo puede advertirse haciendo un recorrido por la única religión que, junto a la israelita, ha producido también una escatología. En efecto, no es ninguna casualidad que haya sido otra religión de fundación profética, la de Zaratustra, la que, al estilo de la que tratamos, no considera la historia como un desarrollo cíclico o como un devenir encerrado en sí mismo, sino como una peregrinación entre peligros y abismos hacia una gran meta. Aquí la experiencia religiosa es diferente, por toda su estructura, de la acción cultual, que tiene como fundamento la presencia divina suficiente para todo. Esta además, cuando perdió valor por mor del individualismo religioso, encontró su réplica en la mística que, indiferente frente a las formas de existencia terrena, se refugia en una salvación supramundana y supratemporal. Hablar entonces de una "evolución" hacia la actitud escatológica es desconocer la disposición religiosa que le sirve de base.

[126] *Véase más arriba*, pp. 112s.

[127] Así, Mowinckel, *op. cit.*, p. 323.

[128] Véase más arriba, caps. VIII y IX.

[129] Véase más arriba, pp. 432ss.

3. Mucho más se acerca a la realidad *la derivación nacionalista de la esperanza israelita.* Ya por la simple razón de que la vida nacional constituye una parte del acontecer histórico en el que Dios actúa, parece que una consumación de la misma puede entrar dentro de las convicciones fundamentales de la religión. Pero hay que añadir, además, que desde un principio se dan en la escatología rasgos políticos y que desde muy pronto se consideró al mesías como a uno de la casa de David. ¿Y qué cosa más natural que considerar la era gloriosa de David como fuente de la esperanza mesiánica israelita, de forma que la lucha entre la pobre y triste realidad después de la división del reino y las altas pretensiones políticas del orgulloso pueblo de Israel creara fuerza capaz de empujar hacia arriba la corriente subterránea y convertirla en una fuente inagotable de grandes esperanzas? [130].

Pero en realidad tampoco esta solución se adecua totalmente con los hechos. Y es que sin necesidad de esperar a la influencia profética, ya desde un principio es innegable el carácter supranacional del esperado, el que, en cuanto portador del paraíso, nada sabe de guerras ni de imposición por la violencia. A eso conduce no sólo la posible conclusión de los rasgos más antiguos de la profética figura mesiánica, sino también el testimonio directo de la bendición de Judá, que promete al pacificador la obediencia de las naciones.

Y para mayor abundancia en este sentido, el salvador esperado nunca —ni al principio ni al final, cuando ya el ideal del rey es el que dicta los contornos de su figura— recibe el título de *melek* o *māšīaḥ*. De haber sido así, hubiera quedado indicado que esa esperanza procedía de la política. Por tanto, la idea del príncipe de paz escatológico tiene que haber nacido de otra fuente [131]. A pensarlo nos induce también su estrecha vinculación con el mito del paraíso, que en sí es apocalíptico e internacional. Por eso, en definitiva, todo se reduce a una sola cuestión: ¿cómo es posible que una figura mítica se convierta en un salvador escatológico?

4. Ahora bien, esa pregunta no puede resolverse partiendo simplemente de la figura del mesías. Para hacerlo, tenemos que centrar nuestra atención en el *núcleo religioso de toda la esperanza de salvación.* Ese núcleo está constituido por *la llegada de Yahvé para establecer su reinado sobre el mundo* [132]. Y desde muy pronto esta venida de Yahvé fue representada como la vuelta del paraíso. Al igual que la toma de posesión de Canaán fue descrita como la entrada en el paraíso [133], así también, durante las difíciles campañas de la época de los Jueces en las que frecuentemente pareció correr peligro la misma existencia del pueblo santo en la tierra de la herencia de Yahvé, la restauración y consumación de su soberanía sobre Israel fue cantada como la vuelta del edén divino con toda su felicidad. No sabemos quién fue el primero que perfiló esta audaz esperanza; pero de todos modos su obra delata el mismo entusiasmo exuberante por la acción de Dios —que rebosa toda medida humana— que puede observarse en las terribles imágenes del juicio divino, en las que el caos vuelve a desencadenarse con furia atroz para destruir a los enemigos de Yahvé. Según nos dicen los testimonios más antiguos, los cantos de alabanza nacionales y tribales fueron los primeros en que encontró sitio la esperanza. Lo mismo podemos suponer sobre los cantos de victoria y reclutamiento de la guerra santa, y buscar en los círculos de Débora y sus espíritus afines, los videntes y cantores, a las personas que tuvieron una parte decisiva en el nacimiento y desarrollo de la esperanza de salvación. Porque en ellos fue donde tuvo vida el entusiasmo religioso, que es el terreno abonado de las grandes esperanzas [134]. De todos modos, tuvo que ser un espíritu profético y al mismo tiempo un poeta de la gracia divina el que se atrevió a describir *la acción salvadora de Yahvé como una nueva creación,* convirtiendo así *el mito en el ropaje de una esperanza de base histórica.*

Pero en *el desarrollo de esta esperanza* se demuestra verdaderamente la capacidad transformadora de la fe en Yahvé. En un principio en la imagen del paraíso la figura del rey paradisíaco no era más que un elemento decorativo sin mayor importancia, una pieza más de adorno, al igual que después, en la bendición de Judá, donde no cumple otra función que la de representar de forma palmaria con su presencia la abundancia de la época dorada, el carácter verdaderamente histórico de la mentalidad religiosa israelita no podía soportar, sin embargo, por mucho tiempo, esa inoperante figura mitológica [135] y la puso al servicio del Dios solícito. En

[130] Esta idea, defendida ya por R. Smend (*Lehrbuch der atltestamentlichen Religionsgeschichte*², pp. 232ss), P. Volz (*Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias,* 1897), K. Marti (*Geschichte der israelitischen Religion,* 1907, p. 100) y otros autores, también tiene influencia en quienes defienden la derivación mitológica de la esperanza de salvación, Cf. H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im AT,* y H. Gressmann, *Der Messias,* p. 200ss.

[131] Esto hay que decirlo, sobre todo, en contra del intento de Gressmann de considesrar al Mesías como una figura política que después debió tomar del extranjero la imagen del soberano universal y rey paradisíaco (*Der Messias,* pp. 272ss). Postular una figura de Mesías cananeo-amorrita, que a su vez hubiera sido tomada de Babilonia o de Egipto, es refugiarse en el vacío.

[132] Esto lo ha resaltado con total acierto E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus,* pp. 132ss, 160ss). Cf. también pp. 420ss.

[133] Cf. más arriba, p. 450, nota 104.

[134] Cf. pp. 273s y 357s.

[135] Esa concepción parece seguir influyendo aún en el Emmanuel de Isaías, al igual que cuando los profetas presentan al rey salvador constantemente alejado de las grandes guerras del último día y del juicio universal.

este sentido podían servir de modelos los salvadores y jueces en que se había venido experimentando la mano providente de Yahvé desde la época de Moisés; y de hecho, desde muy pronto, parece que se asignó al rey paradisíaco el papel de portaestandarte que conduce al pueblo de Yahvé en la guerra santa y le consigue la victoria [136]. Esta transformación, posible ya en época de los Jueces, no cabe duda de que fue alentada por la monarquía, al igual que la vinculación del príncipe de la salvación con la dinastía davídica, convirtiéndolo en su último representante, reafirmó la referencia a la historia. A partir de ahí, también se podían contar entre las actividades del que había de venir las tareas de juez y liberador; la profecía se encarga de demostrarnos lo fructífero que fue este ulterior desarrollo [137]. Así pues, la segunda etapa importante en la conexión de mito y esperanza del fin está representada por *la transformación de un símbolo mítico en un instrumento del Dios que moldea el curso de la historia.*

Esta conversión de la esperanza de salvación en una expectativa de base fundamentalmente religiosa permite ver ahora en su justo valor los aspectos de verdad de su interpretación nacionalista. No cabe discutir en absoluto una cierta coloración nacionalista de la felicidad esperada; es natural, si se piensa en aquellos primeros tiempos en que pueblo y religión aún no se han separado y contrapuesto como dos realidades autónomas, sino que el pueblo es producto precisamente de una religión común o, como dice Wellhausen, " el pueblo no es más que una idea y, en cuanto tal, equivalente a Yahvé" [138]. Pero precisamente porque así es, porque no es el instinto nacionalista lo que con su predominio dirige desde un principio la historia de Israel, sino que es la fe religiosa la que vincula las tribus entre sí, *tampoco se puede considerar el sentimiento nacionalista como el terreno en que hunde sus raíces la osada visión israelita del futuro; ese terreno es su fe en Dios. Si atribuye a Dios una acción restauradora en el futuro, no es porque Israel pretenda ser una nación o busque en apuros la unidad nacional perdida, sino porque conocía a Dios y había tenido experiencia viva de su poder soberano y de su derecho a la soberanía. Por eso en los momentos de crisis su mirada pudo fijarse en una consumación de la historia consistente en la instauración del reino de Dios. Quien conoce a Dios, conoce también el futuro divino.*

[136] Nm 24, 17.

[137] Menos importante nos parece, en cambio, la necesidad de un representante de Yahvé para preservar a la divinidad de una mezcolanza excesiva con la inmanencia (Sellin, *loc. cit.*, pp. 174, 182). Se ha dado, sin duda, una exagerada importancia a la reflexión; además, no se entiende entonces bien la constante yuxtaposición de Yahvé y sus representantes.

[138] Wellhausen, *Israelitsche und jüdische Geschichte,* [7]1914, p. 37.

IV. Profecía y cumplimiento

Por cuanto llevamos expuesto sobre la esperanza israelita de la salvación resulta fácil comprender las dificultades con que ha de tropezar el problema del cumplimiento del vaticinio profético veterotestamentario desde un enfoque actual del mismo. Por otra parte, las diversas vías de solución ensayadas hasta ahora han quedado decididamente superadas. De ahí que este punto, considerado hasta ahora como uno de los más firmes pilares en los que se apoyaba el sistema de relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, aparezca hoy sumamente inconsistente.

1. *Diversos intentos de solución*

a) Después de lo que llevamos expuesto, hoy ni siquiera se nos ocurre resucitar la idea de la antigua ortodoxia [139] de que las profecías mesiánicas son la exposición hecha con anterioridad de una imagen de Cristo perfecta. El querer organizar, para demostrar la verdad del mensaje del Nuevo Testamento, una "prueba de las profecías", reuniendo a través del Antiguo Testamento los diversos rasgos del rey mesiánico y de la salvación de que él es mediador, para formar con todos ellos una imagen de conjunto, caería en contradicciones insalvables con la historia de las predicciones veterotestamentarias y con su significación dentro del profetismo del Antiguo Testamento. Un conocimiento adecuado de la historia veterotestamentaria nos permitirá descubrir en ella la presencia encaminada a instaurar su reino, siendo la predicción uno de los instrumentos al servicio de esta acción. Esto nos permite comprender *la gran importancia de la profecía para la época histórica en que se pronuncia.* Al igual que el quehacer de todo el profetismo en general dice primariamente referencia a sus contemporáneos, para los que interpreta la voluntad de Dios en la historia, la predicción que participa de ese quehacer, trata de poner de manifiesto y hacer comprensibles las especiales implicaciones de la acción divina para la época correspondiente y para sus empeños específicos. Con tal objeto ella tiene que tomar una figura temporal concreta, tiene que hacerse cargo de los presupuestos, de las concepciones, de los conocimientos, las calamidades y los problemas propios de su tiempo y, consiguientemente, asumir muchos aspectos de carácter temporal y especialmente limitado sin los cuales le sería imposible hablar el lenguaje del momento. La investigación moderna, por un estudio más detallado del material de ideas e imágenes del lenguaje escatológico del Antiguo Testamento y de su deuda para con

[139] Cf. al respecto L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche,* 1869; C. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches,* 1882, pp. 82s.

mundos ideológicos extraisraelitas, ha permitido profundizar más en *los condicionamientos temporales de la predicción,* prestando así un servicio a la comprensión de la revelación. En efecto, el carácter histórico de la predicción, del que esta investigación nos da nuevas ideas, recuerda con énfasis que la revelación en general tiene una forma histórica y evita la tentación de querer reconstruir una imagen perfecta y coherente del tiempo de salvación a partir de elementos aislados de la predicción artificiosamente reunidos. Esa operación de transferir mecánicamente a la persona y la obra de Cristo las afirmaciones veterotestamentarias sobre el tiempo de salvación futuro aparece, pues, como algo que está en contra del carácter específico de la revelación bíblica, la cual no pretende transmitir un cuerpo doctrinal completo, sino una realidad divina que se va revelando en la historia. Por tanto, hay que encontrar otro camino para responder a la cuestión del significado de la predicción para épocas que no sean aquellas en las que ella se pronuncia.

b) Una vez que se ha visto claramente el condicionamiento temporal de la predicación, surge la distinción entre un aspecto temporal-pasajero y otro atemporal siempre válido dentro de la esperanza de salvación, y entonces se siente uno tentado con enorme facilidad a considerar que lo verdaderamente valioso de la esperanza de salvación veterotestamentaria consiste en una *progresiva interiorización y espiritualización.* De este modo, se traspasaría su carácter histórico-temporal para llegar a su significación permanente[140]. Pero, si bien es verdad que en los profetas las esperanzas terrenales nacionalistas y cósmicas retroceden para dejar el primer plano a los rasgos personales y morales del nuevo mundo divino, no es lícito considerar a los primeros como residuos, tendentes a una desaparición progresiva, de una visión popular ingenua e impura que, conforme la predicación se va desarrollando van cediendo el puesto a lo que es el verdadero nervio y meollo de la esperanza de salvación, "una comunión con Dios interiorizada". En realidad, los anhelos de renovación de todas las condiciones terrenales, tanto de la vida del pueblo como de la de las naciones, siempre estuvieron presentes en la esperanza de salvación israelita. Y el

[140] Este intento lo encontramos realizado de forma instructiva por Ed. König, *Die messianischen Weissagungen*², pp. 365ss. De forma parecida P. Volz (*Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias,* 1897, p. 89) ve en las bendiciones de la vida exterior, en cuanto marco de la esperanza de salvación israelita, una limitación del Antiguo Testamento frente a valores religiosos superiores. Con especial énfasis F. Baumgärtel, en su penetrante obra *Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments,* 1952, clarificadora en más de un sentido, califica a esa limitación como línea divisoria principal entre la esperanza del Antiguo y del Nuevo Testamento (pp. 16ss, 49s, 63), cayendo naturalmente en el peligro de espiritualizar de modo inadmisible el carácter histórico y el realismo de la salvación objeto de esta esperanza.

hecho sin igual de que en la época posprofética convivan los rasgos nacionalistas-particularistas y universalistas-espiritualizados de la esperanza de salvación nos desaconseja que, *recurriendo a la evolución histórica,* dictaminemos que el sentido de la historia está en la espiritualización del reino de Dios. En el fondo, la palabra decisiva de ese dictamen partiría de ciertos presupuestos éticos y filosóficos, y nadie que no los comparta considerará convincente la prueba derivada de ellos.

c) A la vista de esta dificultad surge la cuestión de si la verdad más profunda de la predicción no habrá que reducirla a *una disposición general para la esperanza* que hace que el pueblo espere en una salvación y en un salvador, preparándolo así para la redención que se le ofrecerá en Cristo. En tal caso, los rasgos concretos de las predicciones habría que separarlos de la cuestión de su cumplimiento, ya que su valor propio está en la disposición psíquica que crean, receptiva ante el milagro divino de una nueva creación e incapaz de quedarse satisfecha con el sistema de vida ya conseguido en el presente[141]. No cabe discutir que con semejante modo de ver las cosas no hay por qué seguir hablando de un "cumplimiento" de la profecía veterotestamentaria, ya que quedan cortadas todas las conexiones entre la esperanza del Antiguo Testamento y la realidad de salvación del Nuevo.

d) Y, sin embargo, en busca de otra solución, esa poderosa simplificación de las líneas que llevan de la predicción a su cumplimiento podría servirnos de advertencia para recordar un punto de importancia decisiva. Punto que, con la obsesión de encontrar el cumplimiento de cada predicción importante, fácilmente se pierde de vista. Se trata de que toda la mentalidad escatológica se concentra en una gran novedad que traerá consigo el futuro: *la consumación del reinado de Dios,* sea cual fuere la variedad con que se describe en cada caso concreto.

[141] Es lo que viene a decir, en fin de cuentas, el juicio negativo de muchos estudiosos modernos sobre el valor de la profecía veterotestamentaria; cf. P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba,* 1903, p. 9; G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie,* 1925. Para A. von Gall, que rechaza la misma denominación de "profecías mesiánicas" (βασιλεία τοῦ θεοῦ, p. 3), naturalmente, no existe el problema de profecía y cumplimiento de la misma. Tras una demostración extensa a base de reflexiones históricas y teológicas, F. Baumgärtel exige como principio hermenéutico para la discusión teológica excluir las profecías del Antiguo Testamento de la esperanza cristiana y, consiguientemente, renunciar al esquema "profecía-cumplimiento" (*op. cit.,* pp. 28ss, 75, 132ss, 137). También yo, en mi obra *Les Rapports du Nouveau et de l'Acien Testament* (en *Le Problème Biblique dans le Protestantisme,* 1955, pp. 109ss) rechazo una utilización mecánica de este esquema, porque, si no, se corre el peligro de exagerar cada profecía concreta y de esclavizarse a la letra de la misma. Pero no por ello se excluye en absoluto una valoración legítima de la profecía bíblica y de su cumplimiento.

Acabamos de enunciar así una idea de importancia fundamental que vincula indisolublemente la profecía del Antiguo Testamento a su cumplimiento en el Nuevo. El factor decisivo para la esperanza israelita no es la superación de las calamidades materiales o la consecución de ciertas metas políticas, por fuertes que sean las influencias que ella ha sufrido de esos dos terrenos. El núcleo y a la vez la estrella polar de la profecía veterotestamentaria (y la clave también para comprender su cumplimiento en el Nuevo Testamento[142]) es que por fin ese Dios, tan bien conocido de Israel por los términos de la alianza y por sus intervenciones históricas para conducirlo, llegue a someter a sus pies a todos los enemigos e instaure su reinado sobre todo el mundo.

Con ello tenemos, además, *ciertos rasgos fundamentales fijos de la salvación objeto de esperanza,* por los que ésta se distingue claramente de cualquier otra esperanza religiosa. Está en primer lugar *la vinculación de la redención al tiempo y a la historia, al espacio y a la forma.* En contraposición clara con la filosofía religiosa de los griegos, no se trata aquí de una idea atemporal, de un estado del alma, de una interpretación ahistórica del mundo, sino de un *acontecimiento decisivo, acaecido de una vez para siempre,* gracias al cual la situación de la humanidad se transforma

[142] Cuando Baumgärtel designa esta idea como la promesa fundamental y considera que su contenido es el de la afirmación divina de la alianza "yo soy el Señor, tu Dios", no podemos darle la razón sin más. Cada una de las profecías debe interpretarse como puesta al servicio de esa promesa fundamental. Ninguna de ellas, por tanto, se agota en la mera predicción de un acontecimiento futuro, aun cuando indiquen certeramente el momento de su aparición (y este caso no es en absoluto tan raro como podría parecer por la forma de expresarse Baumgärtel), sino que, dentro de un momento histórico determinado, todas ellas son a la vez ilustración y explicación del gran plan histórico y salvador de Dios. Por eso, la profecía es el instrumento precioso por el que el pueblo de Dios es conducido a través de los enigmas de la historia, y por tanto goza siempre de una verdad propia e intrínseca aun cuando no se cumpla al pie de la letra. Consiguientemente, no se puede separar la profecía de la promesa fundamental como si fuera un elemento extraño a ella, ni se la puede concebir como una pura conjetura humana que falsea la voluntad de Dios (Baumgärtel, pp. 132ss). Negar que la profecía está inspirada por Dios es una clara osadía que no sólo está en contra de la mentalidad del Nuevo Testamento, sino que además ignora toda la lucha de los profetas contra las falsas profecías de sus adversarios y acaba, en definitiva, haciendo dudosa la misma promesa fundamental. Por eso nosotros tenemos que seguir hablando de auténtica profecía y de auténtico cumplimiento, aunque con la convicción clara de que lo esencial e importante —es más, el criterio mismo de autenticidad— es la promesa fundamental. Sobre la crítica de Baumgärtel en torno a la concepción de la historia y a la idea de salvación del Antiguo Testamento, que no puede conjugarse ni con nuestra mentalidad científica ni con nuestra actitud de fe, cf., mis reflexiones en el artículo *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?,* Th. L. Z. 81 (1956), pp. 641ss.

desde sus raíces y todo el futuro cobra una figura nueva. Este carácter históricamente concreto de la salvación alcanza su expresión plena en la figura del rey mesiánico, en quien queda garantizado tanto el carácter único como el humano de la salvación.

Y precisamente esta *reelaboración comprehensiva* es la que constituye la segunda característica fundamental de la esperanza veterotestamentaria. No se trata de una oportunidad privativa del individuo, ni tampoco de un orden nuevo que sólo se realiza en el reino del espíritu; la cuestión afecta siempre al pueblo y a las naciones, y al individuo sólo en cuanto miembro del pueblo. Pero, además, el sometimiento de la humanidad a la soberanía de Dios incluye también una renovación del mismo cuerpo, e incluso de todo el cosmos y de sus leyes.

Ahora bien, el núcleo de este nuevo orden que todo lo abarca está constituido por *una verdadera comunión de Dios y el hombre* que resulta impensable sin la determinación de una voluntad personal. Al igual que en la relación de alianza la palabra de Dios ocupaba un lugar decisivo por ser la expresión más perfecta de la comunión establecida y, al dirigirse al hombre como a un ser espiritual y moral y llamarlo a la responsabilidad, aseguraba el carácter personal de esa comunión con Dios, así también la consumación del reinado de Dios es impensable sin la instauración de *una comunión personal de voluntades* entre Dios y el hombre. Este carácter de la nueva relación con Dios se resalta vigorosamente cada vez que del tiempo de salvación se espera el cumplimiento perfecto de la voluntad divina, tan despreciada en el presente, sea a través del rey mesiánico que aparece como garante de ese cumplimiento[143], sea a través de la acción directa de Dios mismo mediante la renovación de los corazones[144]. Pero de todos modos, incluso donde no aparece explícitamente expresado, ese carácter constituye la condición lógica que subyace a todo. Y aparece en toda su profundidad cuando se describe *su realización por medio del sufrimiento,* trátese del sufrimiento del amor divino por aquellos a quienes ha perdido, como en Oseas y Jeremías[145], o del sufrimiento del mediador llamado por Dios, como en el caso del siervo de Yahvé del Deuteroisaías o en el buen pastor de Zacarías, o —por último— del sufrimento de los justos que permanecen fieles a Dios en todas las pruebas[146]. Como en este caso, en contra de todas las apariencias, el hombre se mantiene aferrado al verdadero objeto del amor y la esperanza renunciando a sus propias y bien justificadas pretensiones, se revela entonces la voluntad de una comunión personal en su mayor pureza y con la fuerza más arrollado-

[143] Is 9, 6; 11, 1ss; Jr 23, 6; Zac 9, 10; Ez 37, 24 y los salmos reales.
[144] Is 2, 2ss; Jr 31, 31ss; Ez 36, 25ss; Is 43, 22ss.
[145] Cf. cap. VII, IV, pp. 228ss.
[146] Sal 22.

ra. La correspondencia negativa es el *abandono del pecado* (que es el abismo que establece una separación decisiva entre Dios y el hombre [147]), cuya realización se espera o de una obra purificadora divina o de la expiación del Mesías por medio del sufrimiento [148].

De tales presupuestos recibe también su fundamentación más profunda *la renuncia al orden universal presente,* cada vez más expresa en la esperanza veterotestamentaria. Las disonancias existentes en el mundo de la creación, bueno en su origen a pesar de todo, cederán ante la paz del paraíso; pero no por eso parecieron insignificantes para la esperanza escatológica, sino que fueron consideradas como expresión de la ira y del alejamiento de Dios [149]. Su desaparición sólo es posible por el juicio y la nueva creación de Dios, y no por el progreso gradual.

Precisamente ahí tiene sus raíces la disposición a dejar totalmente en manos de Dios los caminos por los que ha de aparecer la salvación esperada. La convicción de lo que se trata es de la *soberanía divina* y de que ningún poder humano puede oponerse *a su implantación* crea en todo momento, a pesar de todas las dudas y de todas las oraciones para que se termine de una vez la oscuridad que cubre el final, la disposición necesaria para doblegarse ante las desviaciones inesperadas y misteriosas en la realización de la salvación objeto de esperanza y para dejarse adoctrinar constantemente por los nuevos giros de la historia. No en vano las profecías de salvación anuncian el cambio venidero, y sobre todo a su portador mesiánico, como un misterio [150] que, por encima de toda capacidad humana, aflora desde la profundidad misteriosa de la divinidad. El cantor del siervo de Dios sufriente da curso a su mensaje con plena conciencia de la dura paradoja que contiene; y cuando, como sucede en el Deuteroisaías, el milagro inaudito de la nueva creación divina constituye el tema de todo un libro profético, se enfrenta seria y decididamente con la tendencia humana de saber más y preguntar para satisfacer su curiosidad [151]. Pero donde con más fuerza aparece esta postura de sumisión humilde a las decisiones divinas, que llega a acallar todas las objeciones contra el gobierno de Dios, es en el libro de Job; en él se adopta una postura decisiva para comprender la forma toda en que el judaísmo entiende el gobierno divino y

[147] El pecado aparece en Gn 3 como la verdadera raíz de todo mal, al igual que en toda la historia bíblica de los orígenes, en las leyes del pueblo de la alianza aparece condenado y combatido, en el culto sacrificial se le reconoce abiertamente como un peligro que amenaza constantemente y que sólo es posible evitar mediante la gracia de la alianza.

[148] Ez 36, 26ss; Is 53; Zac 12, 10; 13, 1.

[149] Cf. cap. X, pp. 435s, 441 y cap. VII, V, pp. 243ss.

[150] Cf. lo que dice H. Gunkel sobre el estilo mistérico de la profecía (*Die Propheten,* 1917, pp. 125ss).

[151] Cf. Is 42, 18ss; 44, 24ss; 45, 9ss; 46, 10s; 48, 1ss.17s; 50, 10; 55, 8s.

también para su modo de ver el final. Gracias a esa postura fue posible superar los múltiples desengaños que atravesó la esperanza de salvación.

Estas líneas fundamentales son las que, a pesar de sus formulaciones históricas verdaderamente dispares, dan a la esperanza una *uniformidad esencial,* subordinándola a la única idea del reinado soberano del Dios de la alianza. Y en este punto de vista hay que situarse cuando se plantea la cuestión del cumplimiento de esa esperanza. Porque siguiendo esas líneas fundamentales, indisolublemente unidas a la imagen veterotestamentaria de Dios, y no por otros detalles, es como puede resolverse la cuestión de si el Nuevo Testamento tiene derecho a ser entendido como la auténtica respuesta a la profecía del Antiguo.

2. *Doble relación entre profecía y cumplimiento*

a) En cuanto se considera el problema desde este ángulo, aparece la existencia de una doble relación entre la salvación del Nuevo Testamento y la esperanza del Antiguo. No se puede negar que la obra redentora de Jesús, en cuanto revelación de la real soberanía y presencia divinas, *cumple los propósitos esenciales de la profecía veterotestamentaria,* empalmando intrínsecamente con ella y no con otro tipo cualquiera de esperanza religiosa. Tanto en el mensaje de salvación del Nuevo como en la esperanza del Antiguo Testamento las notas fundamentales son el carácter histórico y universal de la salvación, su enraizamiento en una renovación de la voluntad para una comunión personal con Dios y la referencia al alumbramiento simultáneo de una nueva forma de universo, que acaba con este eón y con sus aparentemente indestructibles leyes, así como la concentración de esos bienes de salvación en la figura de un mediador y salvador en el que el mismo Dios actúa y gobierna de forma inmediata. Es más, incluso cabe resaltar que el profundo abismo existente entre la escatología veterotestamentaria y la mitología, el nacionalismo y la experiencia cultual, tal como lo hemos expuesto al hablar de las diferentes teorías sobre el origen de la esperanza mesiánica [152], tiene su paralelo en el comportamiento del mensaje de Cristo frente a esos niveles tan importantes en toda religión. También la predicación neotestamentaria del reino de Dios, en su desarrollo histórico, tuvo que combatir constantemente contra tres peligros principales: contra la mentalidad mitológica que amenazaba con disolverla en simple especulación; contra el nacionalismo que, desde la lucha del judaísmo contra la misión de Pablo entre los gentiles, jamás dejó de amenazar el carácter supranacional de la obra de Jesús; y finalmente, contra la reducción cultualista que, en comandita con la mística, pretendería encajonar en el ámbito del alma individual el reino celes-

[152] Cf. *supra,* pp. 452ss.

tial que de por sí abarca la historia y la naturaleza, y que, a fuer de insistir en la participación sacramental de la vida divina, olvidaría la relación personal de servicio y fidelidad de la comunidad cristiana con su Señor excelso.

b) Sin embargo, junto a esa coincidencia íntima, existe *una diversidad fundamental* entre ambas realidades, que no conviene ocultar si no se quiere falsear radicalmente la esencia del "cumplimiento" neotestamentario; la universalidad de la nueva creación y, en estrecha relación con ella, el final del antiguo orden de cosas no se terminan con el hecho, históricamente uno, de la redención, sino que provisionalmente se retrasan en cuanto metas aún no palpables de la nueva revelación divina; aunque presignificadas y garantizadas ya por la resurrección y el goce del espíritu, que son sus arras, están, sin embargo, vinculadas a la parusía de Jesucristo y en cuanto tales se convierten en objeto de esperanza.

Este *retardamiento y reordenación, totalmente inesperados, del contenido de la nueva vida prometida en la profecía* por la obra redentora de Jesús, la comunidad primitiva los vivió con intensidad y dolor, pero los superó adoptando la actitud de fe del Antiguo Testamento: reconoció de buena gana la soberana libertad del Dios maravilloso y único sabio para disponer sobre la forma de realizar la salvación. Finalmente, esa forma fue concebida en términos de amor y paciencia del Dios soberano "que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" [153]. A ello colaboró una comprensión más profunda del poder de este mundo gracias al contacto con Jesús y a la apropiación de su predicación, que se expresa en las cartas de los Apóstoles. Esa comprensión vio con nueva claridad que el único camino para vencer realmente al mundo era el sufrimiento del redentor y la fe de la comunidad de sus fieles. Al problema que da solución plena la obra de Jesús es al del pecado, apareciendo así su obra como la única piedra angular sobre la que es posible cimentar la renovación divina de la creación. En la ofrenda del mediador que acepta el sufrimiento vicario, en el que Dios mismo actúa a la vez como justo y misericordioso para ganarse a la humanidad alejada de él por el pecado, se llega a una nueva comunión entre Dios y el hombre, cuya característica consiste en que el pecado, el verdadero poder separador, queda total y absolutamente debilitado, quedando así abierto el camino para la renovación tanto del individuo como del mundo entero. Se hace con ello realidad un punto central de la esperanza de salvación veterotestamentaria, pero de tal forma que los otros requisitos necesarios para un reinado perfecto de Dios —el acabar con el antiguo orden del mundo y la nueva creación cósmica— siguen siendo objetos del anhelo humano en cuanto aspectos de la salvación que sólo más adelante

[153] 1 Tim 2, 4.

se realizarán. De todos modos, esos mismos requisitos están ya garantizados en cuanto realidades incipientes; pero sólo para la fe que acepta con humildad las pretensiones del crucificado y resucitado de ser él el que, elegido por Dios, lleva a cumplimiento la promesa fundamental del Antiguo Testamento. Con ello el "cumplimiento" queda fuera de todo conocimiento lógico-racional y sólo está al alcance del conocimiento pneumático, es decir, del conocimiento acompañado y posibilitado por una decisión personal. La comunidad que confiesa el reinado oculto de Cristo y asume la responsabilidad de extender ese reino mediante el anuncio kerigmático de sus mensajeros, sin acudir a medios externos de poder ni a una transformación visible del mundo, proclama *esa línea fundamental de misterio* que atraviesa toda la esperanza de salvación veterotestamentaria y niega al hombre el derecho de marcar los derroteros de la actuación divina desde el conocimiento de las predicciones proféticas. Quiere esto decir que esa comunidad ha entendido el "cumplimiento" no de forma mecánica, como constatación de lo correcto de un cálculo matemático, sino *de forma orgánica, como desarrollo y revelación de un misterio de creación sometido a la omnipotencia divina,* como reestructuración soberana que por fin saca a plena luz la voluntad divina encerrada en la predicción y es toda profecía lo que el conocimiento claro y distinto al atisbo balbuciente [154].

c) Pero esto no es una conclusión lógica que se deduzca simplemente del conocimiento de las predicciones veterotestamentarias, sino que nace de una decisión personal nueva. Así lo demuestra con claridad el hecho de que los jefes de la comunidad judía rechazaran a Jesús. Junto al don por parte de Dios aparece en este caso, como en toda la historia israelita, la posibilidad de la ofensa. Y ésta sólo es posible superarla mediante el acto de fe decidido. Con esto vuelve o revelarse, desde un aspecto nuevo, que *la salvación no puede separarse de una comunión personal de voluntades entre Dios y el hombre,* y esa comunión de voluntades se realiza en la fe que no ve.

Ante las disparatadas y muchas veces contrapuestas ideas del judaísmo tardío sobre la esperanza, que nunca le permitieron hacerse una imagen unitaria de la misma, cabe decir, ciertamente, que la realización de la salvación ofrecida por Jesús representa una síntesis creadora de un conglomerado inorgánico de elementos esencialmente diferentes [155] y que su coherencia innegable y su fuerza vital son un testimonio a su favor. Pero, aun reconociéndolo así, nadie se libró dentro del judaísmo de

[154] Espero que con las aclaraciones hechas anteriormente haya quedado explicado el defecto en que incurre Baumgärtel al utilizar ese pasaje para hacer la crítica de mi forma de concebir el "cumplimiento" (cf. *Verheissung*, p. 97).

[155] Cf. *supra*, pp. 445ss.

tenerse que plantear *la cuestión decisiva*, a saber: si tendría que reconocer a Jesús el derecho a hacer esa síntesis, o sea, si vería en él a Dios actuando o sólo a un hombre, genial desde luego, pero impulsado por su propia voluntad y propenso a autodivinizarse. A los angustiados por esta cuestión Jesús mismo no les prestó más auxilio que la prueba de su total obediencia filial al Padre de los cielos demostrada en todas sus palabras y acciones. Por voluntad, pues, de Jesús, de la actitud frente a su persona, que implica necesariamente una decisión personal, es de donde debe deducirse en definitiva la aceptación o el rechazo del "cumplimiento" de la profecía veterotestamentaria en el mensaje del Nuevo Testamento.

INDICE ANALITICO

Aarón: 358.
'Abir yisra'el: 315 (n. 106).
Abrahán: 45, 56, 131, 166 (n. 13), 205, 222, 257.
Absalón: 80, 133, 221.
Abstracción: 198, 200, 207, 228, 266, 448.
Acción cultual: 47, 121, 139s, 149, 154, 159.
Acción expresiva: 90, 383.
Adad: 106, 292.
Adivinación: 274 (n. 17), 275.
Adón: 185s.
Adonai: 186.
Adonis: 110.
Adoración: 92, 159, 240, 376, 451.
Agorero: 274.
Agradecimiento: 92, 204, 214, 326, 341, 343.
Ajab: 128, 138.
Ajaz: 81.
Ajías: 292, 297, 409.
Alegoría: 194.
Alianza:
  abrahamítica: 49, 51s, 58, 377.
  antigua: 48, 53, 213, 225, 237, 300, 338, 395, 401.
  banquete de la: 40, 143.
  concepto de: 33ss, 46, 47, 49, 334, 338s, 426, 448.
  conclusión de la: 34s, 40s, 45, 53, 77, 112, 143, 279, 381, 407, 418.
  consumación de la: 52, 154, 431ss, 439, 461.
  Dios de la: 36, 48, 83ss, 117, 138, 149, 156, 187, 189s, 200, 212, 273, 279, 401, 419, 436, 465.
  estipulaciones de la: 49, 57, 63ss, 213, 222, 234, 24[1], 340, 361, 374.
  eternidad de la: 51, 55, 58, 234, 378, 418, 427.
  fiesta de la: 77, 142.
  libro de la: 35, 48, 64, 68ss, 82, 203, 268, 279.
  matrimonial religiosa: 39 (n. 22), 61, 229ss, 338, 345.
  mediador de la: 56, 395.
  miembros de la: 33, 51s, 213.
  nueva: 48, 54, 224, 395, 440.
  pueblo de la: 37, 60, 213, 223s, 395, 418.
  rito de: 40s.
  sacrificio de la: 40, 193s.
  signos: 52, 126.
  sinaítica: 45, 49, 54s, 417.
  violación de la: 47, 48, 49, 217, 417ss.
Alimentarse con sangre: 123,
Altar: 40, 102, 147.
Alturas: cf. *Bāmōt*.
Amalecitas: 127.
Amenofis IV (Eknatón): 167 (n. 24), 207, 400.
Amor:
  divino: 49, 62, 84, 198, 225, 228ss, 256, 260, 330.
  humano: 47, 85s, 153, 230, 235, 325, 330, 341.
  mandamiento del: 84s.
Amuleto: 204.
Anat Betel: 204.
Anatema: 126s, 248, 406.
Anfictionía: 37, 78.
Angeles: 130, 199, 205, 372, 435, 446.
Animismo: 105, 117, 383.
Anticristo: 430.
Antropomorfismos: 193, 198s.

Antropopatismos: 193, 198.
Año:
jubilar: 87, 389.
sabático: 83.
del toque de trompeta: cf. Año jubilar.
Apocalíptica: 200, 244, 354, 428s.
Apócrifos: 207.
Arameos: 104 (n. 80), 184, 270.
Arbol sagrado: 95.
Arca de Yahvé: 94ss, 142, 176s, 210, 247s, 361, 407, 419.
Asam: cf. Sacrificio de deuda.
Ascesis: 154.
Aserá: 106, 138, 183, 204.
'ăšērōt: 104s.
Asesinato legal: 81.
Asia Menor: 98, 106 (n. 92).
Asidismo: 283 (n. 32).
Asimilación: 39, 75, 160.
Asirios: 66 (n. 11), 68ss, 81, 94 (n. 14), 102 (n. 69), 128, 184, 400.
Aspersión con sangre: 40, 118, 142, 147ss.
Astarté (Istar): 97 (n. 136), 106, 183, 204.
Atón: 207, 211 (n. 15).
Audición: 270, 275, 309.
Ayuno: 43.
Azazel: 119, 150.

Baal: 95, 138, 170, 183ss.
Ba'alšamen: 183.
Bāmōt: 95.
Bastón sagrado: 94, 101, 210.
Becerro, imagen del: 42, 98, 104, 106s.
Bendición: 157s, 190, 209, 233, 258, 347, 383, 408, 435.
Berīt: 213, 388, 417, 423.
Betel: 169.
Bisexualidad: 106.

Cadés: 102, 359.
Camós (Kamos): 61, 202, 270.
Cananeización: 76, 298, 423.
Cananeos: 39 (n. 23), 127, 178 (n. 77), 209, 278.
Canto(s): 283, 293, 376s, 383, 391, 407, 428.
cultuales: 293s.
Carisma: 265, 269, 285, 301, 367, 401s.
Castigo humano: 70ss.
Casuística: 70, 85.
Clan: 74, 109.
Cielo: 94, 392, 447.
Circuncisión: 53, 125s, 238, 383.
Civilización babilónica: 73.
Código de Hammurabi: 66 (n. 11), 68ss.
Comida de la divinidad: 129ss.
Compasión: 62, 217, 228.
Compatriotas: 82, 85.
Comunidad: 37, 58, 84, 118, 140, 384, 412, 444.
nacional: 36, 401.
Comunión: 42, 128 (n. 211), 140ss.
entre hombres: 89, 126, 367, 451.
Conciencia: 81, 240, 383.
histórica: 39.
Conducta moral: 70, 85, 124, 379, 381.
Configuración de la vida social: 38, 70, 298.
Conjuro: 144, 151, 157s, 159, 238.
Conquista de la tierra: 95, 167, 269.
Consagrados: 138, 277.
Consumación del mundo: cf. Escatología.
Contribución individual: 140, 384.
Conversión: 343.
Corporeidad: 89s, 382, 449.
Cosmovisión estática: 395, 397, 415.
Creación: 38, 115, 121, 182, 199, 211, 219, 350, 377, 387s, 457, 466.
Creador: 46, 120, 171, 216, 338, 390, 393.
Cristo: 22s, 155, 398, 430, 459s, 465ss.
Cronista, el: 388s, 393.
Culpa: 243.
Culto(s): 31, 36, 38 (n. 18), 43, 60, 78, 89ss, 246ss, 281s, 331s, 382ss, 444, 455.
agrícolas: 110, 138.
animal: 123.

a los muertos: 122, 141, 363, 371.
la mujer en el: 119, 119 (n. 155, 156), 271.
Cultura primitiva: 63, 400, 408.
Cumplimiento: 48, 351, 459ss, 467.

Chivo expiatorio: 118, 150, 151 (n. 342).

Dan: 78 (n. 49).
Danza en corro: 90, 282, 407.
Danza cultual: cf. Danza en corro.
David: 56, 80, 157, 184s, 222, 239, 248, 260, 362, 406ss, 433, 456.
alianza de: 58, 112, 393, 418.
Débora: 271, 457.
Decálogo: 35, 63, 68ss, 79 (n. 56), 121 (n. 161), 197, 203s, 268.
Deísmo: 193s, 396.
Demonio, demoníaco: 105, 124, 149, 151, 201, 207, 238s, 242, 343s, 387, 446.
Derecho: 31, 35s, 57, 64ss, 220, 380s.
matrimonial: 72, 87.
Despotismo: 304, 403, 411.
Deuterozacarías: 463.
Día(s).
de la expiación: 118, 148.
festivos: 108, 118.
de infortunio: 119.
lunar: 108, 110 (n. 157).
de Yahvé: 392, 419, 421.
Dialéctica: 229.
Diáspora: 153, 200, 446.
Diathēkē: 59.
Diezmos: 83, 110, 139.
Dinámica religiosa: 94, 199, 257, 302, 352.
Dinamismo: 91 (n. 6), 141, 144.
Dios:
alianza de: 36, 48, 401.
arrepentimiento de: 198, 243.
bondad de: 62, 210, 213ss, 229, 240, 242, 261s.
capricho de: 35, 252, 316.
carácter espiritual de: 194s.
personal de: 189ss, 231, 236, 256, 261s, 316ss, 323ss, 329ss.
personal de la actividad de: 143s, 152, 189s, 198, 249ss, 266, 301, 323, 329s, 334, 338, 345s, 374s, 463.
celo de: 55, 192s, 198, 237, 248.
cercanía de: 317s, 465.
de los cielos: 95, 184, 205.
comunión entre — y el hombre: 40s, 140, 160, 217s, 228, 336, 375, 396, 441, 463s.
concepción naturalista de: 39, 45, 61, 161, 249, 337.
confianza en: 35, 46, 92.
conocimiento de: 97, 218s, 320, 326, 341.
distancia entre — y el hombre: 42, 164, 266, 290, 372.
energía de su autoafirmación: 174, 203s, 210s.
eternidad de: 167s, 175, 378.
finalidad de: 49, 56, 214, 218, 225, 228, 235, 385, 418.
gloria de: 55.
de la guerra: 176, 209, 248, 260, 271, 419.
heterogeneidad absoluta de: 314s, 371.
hijo de: 44, 300, 400, 435s.
imagen de: 105s, 197, 206s, 411.
y semejanza de: 71, 376.
ira de: 123, 127, 145, 151, 198, 209, 230, 236ss, 261, 410, 421, 424s, 464.
juicio de Dios: 117, 127, 156, 202, 222, 223, 245, 264, 318, 339, 340, 342, 387, 392, 418, 420, 439.
punitivo de: 41, 101, 172, 216, 227, 245, 343ss, 390, 420ss.
localización de: 93ss, 183.
manifestación de: 93s, 168, 198, 252, 372, 435.
monte de: 40, 438.
morada de: 93ss.
nacional: 39, 101, 176, 185, 215, 260, 284, 292s, 298.
naturaleza: 190ss, 209ss.
Padre: 51, 54, 61, 216, 218, 261.
Pastor: 54, 61, 216s, 261, 440, 463.

perfección de: 196, 253s, 261.
poder de: 199, 209ss, 413.
presencia real de: 96s, 101, 108, 143, 189ss, 339, 385.
pueblo de: 37, 56, 234, 248, 253, 264, 326, 381s, 389, 414.
reinado de: 22, 44, 56, 179ss, 257, 273, 299, 307, 351, 391, 394, 426, 450.
reino de: 37, 60, 156, 205, 253, 299, 307, 349, 390s, 414, 428, 440.
señorío de: cf. soberanía de Dios.
siervo de: cf. *Ebed*.
singularidad de: 164ss, 203.
soberanía de: 41, 48, 52, 62, 104, 153, 175, 181, 187, 191, 199, 224, 251, 261s, 264, 269, 273, 279, 300, 307, 314, 339, 348s, 352, 374s, 383, 390, 392, 396, 432, 445, 457s, 463ss.
temor de: 85, 204.
trascendencia de: 41, 62, 186, 197, 200, 252, 318, 349, 376, 385.
trono de: 97s.
unicidad de: 201ss.
del universo: 46, 57, 62, 101, 116, 187, 206, 224ss, 307, 349, 390s.
voluntad soberana de: 145, 161, 193, 212, 261, 273, 321, 371, 374, 451.
Diosa: 204.
Dioses: 201s, 206, 420, 449.
división en: 204.
Divinidad(es):
benefactoras: 42, 212, 338.
influencia con la: 110, 122s, 375.
local: 96, 168 (n. 33), 183.
regalos a la: 131, 145.
de la vegetación: 107, 167, 183.
Doctores de las Escrituras: 365.
Doctrina:
de los períodos: 428s.
religiosa: 35, 354, 360, 365s.
Dodecálogo: 64 (n. 6), 79 (n. 56), 204, 328.
Dualismo: 344, 350, 445s.

Ebed: 56, 441 (n. 75), 464.
Edomitas: 125 (n. 186), 270.
'ēfōd: 103, 107 (n. 102), 274 (n. 17), 406.
'ēl: 53, 175, 196, 204.
'El Šāddai: 166.
Elección: 39 (n. 22), 45, 56, 85, 223, 260s, 335s, 339s, 394, 400.
fe en la: 46, 436.
idea de la: 39, 46s, 260, 335, 418.
Elefantina: 73 (n. 36), 204.
Elementos:
mágicos: 91 (n. 6), 106, 110, 122, 131, 133, 138, 141ss, 146, 215, 238, 290, 363, 386, 411, 455.
mitológicos: 211, 274, 350, 433.
Elías: 76, 95 (n. 22), 170, 185, 196, 205s, 292, 305, 306.
'ᵉlōhīm: 169s, 204.
Elohísta: 45, 171, 197, 293.
'Elyon: 166s.
Eón, nuevo: 296, 354, 414, 434, 449, 453s.
Epoca mosaica: 33, 39, 76, 98, 102, 248, 362.
Esclavo: 70, 72, 83.
Escuela deuteronomista, ley deuteronómica: 30, 96, 107, 124, 181, 233.
Escatología: 55, 115s, 154, 182, 211, 233, 244, 349ss, 387, 421, 431, 434.
Esdras: 199, 365, 391s.
Esperanza:
de la aflicción: 420s 424, 428, 430.
mesiánica: 56, 59, 433ss.
de salvación: 274, 294ss, 393, 426, 432ss, 457.
Espíritu de Dios (*rūah*): 196, 279, 287, 289, 317, 353, 402, 414.
Estado: 84.
nacional: 81, 180, 267, 401.
Estandarte: 102.
Estilo cortesano: 113, 217, 433 (n. 12), 436.
Estudio agorero: 274.
Etica: 320, 322, 328s, 379, 414.
Evolución: 26ss, 127s, 374.
del derecho: 66, 75.

Exclusividad: 193, 299, 304s, 307.
Existencia nacional: 38, 216, 384, 386.
Expiación: 45, 118, 144s, 375, 418, 441, 451, 464.
Extasis, extático: 42, 123, 269, 275, 281ss, 288s, 297, 306, 309s.
Extranjeros: 83.
Exvotos: 134.
Ezequías: 102, 105, 363.

Familia: 74, 87, 119, 192.
cabezas de: 119 (n. 156).
Fe: 225, 262, 326.
Fetiche: 98, 102.
Fiesta(s): 44, 77, 108ss, 332, 383.
agrícolas: 109s, 139, 211 (n. 16), 384.
del año nuevo: 109, 114, 116.
de las chozas: 108 (n. 105), 111s.
de la entronización: 44, 112ss, 182, 454.
de las *massot*: 109, 111.
de otoño: 110, 139, 142.
de la recolección: 111.
cananea: 111 (n. 124).
de las semanas: 109, 116.
de Sión: 112ss, 179.
Filisteos: 270, 288, 405.
Forasteros: 87.
Forma de vida: 123, 240, 322s, 381s, 387, 396, 414.
Formas estilísticas: 69 (n. 14).
Fornicación: cf. Prostitución.
Fuente santa: 93.

Gad: 272.
Gracia divina: 154, 218, 232, 384.
Guerra santa: 128, 249, 260, 271, 273, 419, 457s.

Héroe sagrado: 269, 278, 434.
Hijo del hombre: 446.
Historia: 38s, 48, 53, 212, 294, 337, 346s, 387ss, 448.
del pueblo: 46, 347s.
de las religiones: 21, 27.
de la salvación: 49, 51, 349.
universal: 38, 46.
Historicismo: 29.
Hititas: 38 (n. 19), 66 (n. 11), 70, 75.
Holocausto: 40, 45, 133, 384.
Humanitarismo: 72.
Humildad: 46, 50.

Idolatría: 127, 135s, 202ss, 206, 233.
Idolo(s): 105s, 197, 206s, 411.
domésticos: 104 (n. 80).
Imperialismo: 44, 306, 351, 450.
Impureza ritual: 119 (n. 156), 122, 152.
Incienso:
altar del: 90.
ofrenda de: 102, 118, 125 (n. 134).
Individualización: 91, 217, 235, 245, 261, 310, 323s, 396, 426, 428, 449.
Inmanencia: 193, 197, 439.
Intercesión: 152, 158, 222, 297.
Intolerancia: 203.
Intramundanidad: 449.
Irracional (lo), en la naturaleza divina: 239, 241, 262, 314, 319.
Israel (nombre): 37, 168.

Jefes: 275, 278, 360, 402, 411.
carismáticos: 101, 271, 367, 402s.
Jefté: 137 (n. 262), 202, 205, 221.
Jehú: 138.
Jeroboán I: 80, 106s, 362.
Jeroboán II: 438.
Jesús: 97, 195, 448, 467s.
Joaquín: 31.
Jonatán: 213.
Josías: 38, 105, 365.
reforma de: 48, 53, 81, 181, 363.
Josué: 77, 112, 279.
Judaísmo: 153, 194, 226, 244s, 257, 445ss, 467.
tardío: 30, 110 (n. 116), 153, 161, 166s, 194, 207, 235.
Jueces:
época de los: 66, 75, 137, 185, 271, 457s.
mayores: 279s, 402.
menores: 78 (n. 52).
Juez divino, el: 51, 159, 176, 241, 382, 458.

Juramento: 201.
Justicia (*s^edāqāh*): 57, 219ss, 245, 261, 413, 440.
de clases: 72.

Kābōd: 97, 101, 197, 199, 252, 372, 386.
Kapporet: 98.
Kipper: 148.

Latifundismo: 74.
Lavado: 123.
Legalidad: 84, 200.
Legalismo: 161.
Legislaciones del Antiguo Oriente: 68ss.
Legislador: 133, 143, 233, 267, 331, 375.
Lepra: 41, 123.
Leví: 79, 102, 358ss.
alianza de: 59.
Levitas: 79 (n. 55), 264, 359, 361s, 389.
Ley(es): 36, 48, 153ss, 233, 266, 365, 374ss, 380, 395s, 412.
agrarias: 87, 389.
comunidad de la: 76, 79.
fijación escrita de la: 63, 381.
instrucción sobre la: 82ss.
promulgación de la: 116, 222, 266, 388.
del Rey: 80.
sumerias: 66 (n. 11).
tablas de la: 49, 98.
transmisión de la: 77ss.
Literatura sapiencial: 86.
Liturgia sacerdotal: 77s, 156, 180, 253, 384s.
Lögsaga: 78 (n. 52).
LXX: 166, 175, 178, 186s, 200.
Luchas sirias: 288.
Luna llena: 108 (n. 105), 117, 118 (n. 150), 119 (n. 157).
nueva: 108.

Magia: 110, 122, 138, 140, 144s, 149, 157, 190, 201, 204, 258, 264, 268.
Mal: 237.
Maldición: 77, 135, 189, 258, 383, 417, 423.
Maná: **105, 107.**
Manasés: 81.
Mántica: 368, 455.
Māqōm: 95 (n. 22).
Maravilla: 46, 211, 257, 353.
Mari: 292.
María, hermana de Moisés: 275.
Māssebāh: 104s, 204.
Materialización: 101, 107, 197
Mediador: 225, 264ss, 296, 367, 394, 441, 444, 463.
Melek, Mōlek, Moloc: 136s, 178ss.
Mentalidad histórica: 38, 347ss, 388s, 428, 457.
Mesá: 172s, 270.
Mesías, príncipe mesiánico: 56, 224s, 281, 305, 443, 459.
Milagros: 264s, 269, 290, 296, 304, 413s, 461, 464.
Misericordia: cf. Compasión.
Misterio: 39, 115, 118, 143, 167, 233, 240, 453, 464, 467.
Mística: 106, 154s, 160s, 195, 288, 333, 363, 455, 465.
Mito: 38 (n. 20), 112s, 179, 195, 211, 343, 350s, 421 (n. 21), 433ss, 452s.
Moab: 49, 126 (n. 192).
Moabitas: 39 (n. 23), 61, 125 (n. 186), 202.
Moisés: 63s, 68s, 71, 94, 102s, 173s, 192s, 205, 221, 263ss, 275, 279, 386, 458.
Monarquía: 44, 79, 101, 112s, 179s, 185, 272, 277, 298s, 304, 347, 363s, 398ss, 436s, 451, 458.
Monoteísmo: 199, 201s, 327, 330.
Moralidad: 72, 241, 328.
Muerte: 122 (n. 167), 237, 423.
pena de: 70, 72, 147 (n. 326).
vicaria: 128 (n. 211).
Mujer en la sociedad, la: 83.
Mutilación: 71s.

Nabonid: 38 (n. 19).
Nacionalismo: 225, 300, 305, 339, 427, 443, 438, 451, 465.
Narraciones sobre los patriarcas: 39 (n. 22), 45, 165s, 203, 260, 394.

Natán: 76, 292, 297.
Naturaleza:
mito de la: 38, 211s.
religión de la: 40, 42, 105s, 110, 164, 183, 192s, 206.
vinculación a la: 33 (n. 1), 105, 183.
Nazireos: 276ss.
Nehemías: 88.
Noé: 45, 381.
alianza de: 52, 377.
Nómadas: 76, 119 (n. 157).
Nombre divino: 54, 86, 102, 158s, 163ss, 189s, 202, 248, 253, 316, 373.
Normas morales: 72, 257ss, 328s, 383.
Nuzi: 66 (n. 11).

Ofrenda de alimentos: 129s.
Omnipotencia: 207, 210ss.
Omridas: 81.
Opus operatum: 43, 48.
Oración: 47, 90, 95, 133, 146, 153, 156ss, 199, 207, 219, 238, 382s, 394.
Oráculo: 79, 84, 100, 102s, 222, 273, 292s, 303, 308, 359s, 380, 408, 415.
Ordal: cf. Dios, juicio de.
Orgiástica: 110, 123, 138, 144, 161, 252, 332.

P (Código sacerdotal): 46, 51ss, 66, 74, 85, 96, 98, 102, 118, 146, 149, 152s, 171, 197, 199, 255, 267, 347, 363, 378, 387, 428.
Paciencia: 242.
Padres: cf. Narraciones sobre los patriarcas.
Palabra (voluntad divina): 40, 91, 199, 257, 267, 284, 310s, 373, 383, 463.
predicación de la: 311s.
Pan de la proposición: 129.
Pānīm: 94, 100 (n. 56), 197.
Panteísmo: 192, 195, 374.
Paraíso: 273, 295, 432, 437s, 456ss
Paradoja: 231ss, 430, 464.
Parsismo: 149 (n. 337).
Particularismo: 46, 50, 52, 86, 93, 109, 133, 336, 393, 415, 444s, 461.
Pascua: 65 (n. 9), 77 (n. 44), 111, 139, 148.
Pastoral: 297.
Paz: 438ss, 464.
Pecado(s): 144, 236, 239, 340ss, 390, 464, 466.
caída en el: 122 (n. 167).
confesión de los: 382s.
de fornicación: 74s.
Perdón: 151, 153, 226, 232.
Peregrinaciones: 43, 47, 77, 168, 332.
Pesimismo: 36, 344, 354, 423.
Piedad: 154, 379s, 392, 431.
Piedra sagrada: 95, 104s.
Politeísmo: 169s, 192, 212, 217, 400.
monárquico: 164, 166.
Predeterminación: 46.
Predicción: 438, 459ss.
Preexistencia: 446.
Primicias: 83, 117, 139, 142.
pan de las: 109.
Príncipe social: 83.
Profecía clásica: 179s, 307ss, 409s.
Profetas: 33 (n. 1), 39, 44ss, 61s, 82, 94, 115, 131s, 135s, 153, 194, 198, 223ss, 229s, 244, 254s, 424, 455.
cultuales (*n^ebī'īm*): 180, 272, 282, 285ss, 293, 302s, 306, 308 (n. 92), 385, 390, 438.
Promesa: 35, 390, 462 (n. 142).
Prostitución sagrada: 42, 74, 134, 138.
Pueblo: 33, 35, 36s, 40, 56, 97, 181, 203, 206, 223, 233, 235, 264, 266s, 273, 295s, 307, 328, 343, 349s, 377, 394, 420s, 435s, 449s, 457.
Pureza: 66, 121, 123s, 145, 247, 253, 383.

Qādōš: 124, 318 (n. 112), 330.
q^edēšāh: 138.
Querubines: 98 (n. 36), 99 (n. 45).

Ra: 106 (n. 92).
Racionalismo: 23, 202, 319 (n. 113), 467.
Racionalización: 125, 232s, 240, 314, 353, 395.
Ramman: 106 (n. 92).
Ramsés II: 38 (n. 19).
Recabitas: 96, 288, 322, 423.
Recompensa: 238s, 245.
Reconciliación: 56, 146s.
Reino israelita: 432, 436.
Relación sinaítica: 175.
Religión:
árabe: 78 (n. 48), 99 (n. 48), 100 (n. 54), 103, 126 (nn. 187, 192), 133, 142 (n. 301), 148, 149 (n. 337), 163 (n. 2), 174 (n. 55), 201, 260, 265, 267s, 282, 285, 294s, 322, 358.
astral: 105, 177, 206, 377.
babilónica: 114s, 119 (n. 157), 120 (n. 158), 138, 148ss, 151, 159, 163, 211, 215, 222s, 270, 376, 390, 400s, 421, 453.
cananea: 42s, 50, 76, 94ss, 104s, 122, 136, 138, 166, 179, 183s, 211, 229, 285, 287, 332.
concepción legalista de la: 41, 43, 49, 51s, 58, 60.
egipcia: 69 (n. 15), 98, 102 (n. 69), 106 (n. 92), 114 (n. 133), 122, 148 (n. 334), 167 (n. 24), 184, 190 (n. 7), 202, 207, 211, 282 (n. 32), 376, 390, 400, 421, 452s.
de elección: 40.
estructura de la: 223, 268, 302, 313s, 334, 366.
fenicia: 95, 104, 136, 167 (n. 24), 184, 203.
germánica: 126 (n. 192), 148 (n. 334).
griega: 148 (n. 334), 238 274, 290.
nacional 38, 39, 260, 320, 323, 335ss, 352, 456.
primitiva: 40, 108, 129, 132, 138s, 141s, 144, 156s, 190, 251, 261, 277 (n. 21), 284 (n. 37), 285, 314, 373, 399s, 455.
revelada: 53, 397.
romana: 120 (n. 158), 131, 144 (n. 315), 151 (n. 342), 190 (n. 7).
universal: cf. Universalismo.
Resto: 438.
Resurrección: 212, 429, 446, 451, 466.
Retribución: 222, 228, 232, 347, 421, 444, 446.
colectiva: 242.
Revelación: 25, 28, 35, 56s, 60, 84, 96, 110, 171, 174, 189, 199, 203, 268, 308, 336s, 351, 354, 388s, 398.
carácter concreto de la: 74, 463.
histórico de la: 97, 336s, 387, 448, 460.
Ritos:
apotropeicos: 102 (n. 63), 109, 144, 148.
de libación: 105, 129.
de purificación: 121, 123, 131, 144, 247, 383.
Roboán: 80.

Sábado: 83, 109, 119ss, 388.
Sacerdocio: 77 (n. 43), 245, 299s, 357ss, 406, 415.
Sacerdote: 47, 58, 79, 84, 102s, 152, 181, 249, 263, 286, 357ss, 455.
Sacramental: 91 (n. 6), 91, 108, 142, 267, 300, 333, 368, 385, 466.
Sacramento: 52, 91, 140, 143, 153s, 334.
Sacrificial: 91 (n. 6), 105s, 161, 368, 396.
Sacrificio(s): 43, 83, 90, 128ss, 139s, 152ss, 241, 330, 360ss, 384.
de acción de gracias: 134.
de castidad: 137.
expiatorio: 124 (n. 179), 145ss.
humanos: 134s.
impetratorio: 133s.
de inmolación: 134, 142, 384.
de niños: 126, 135.
por el pecado: 146, 148, 250.
de los primogénitos: 109, 135s, 139.
de salvación: 134.
total: 133.
Šāday: 166.

Salmos reales: 305, 409, 435.
Salomón: 46, 80, 113, 157, 205, 299, 408s.
Samuel: 78, 80, 137, 272, 276, 405.
Sansón: 276.
Santidad: 124, 204, 210, 224, 231, 246ss, 371, 375, 408.
Santuarios: 83, 93ss, 139, 359, 363s, 373.
Saúl, casa de: 80, 137, 157, 179, 184, 260, 275, 288, 403ss.
Sᵉbā'ōt: 176s, 420.
Secularización: 84: 306, 315, 364, 369.
Sentido jurídico: 70, 82s, 223.
Sentimiento nacional: 36, 279, 447, 458.
Seres intermedios: 199, 201, 372.
Serpiente: 41, 101, 122.
Símbolo: 102, 106, 125s, 277, 332, 368, 372, 408, 434, 458.
Sinaí: 94, 100, 112, 142s, 204, 209, 213, 222, 271, 372s.
Sincretismo: 76, 106 (n. 88).
Siria: 98 (n. 36), 106 (n. 92), 170.
Solidaridad: 36, 82, 241s, 328, 342, 415, 430.
Sueño(s): 95, 270, 303, 310, 372, 408.
Suerte sagrada, oráculo de: 101s, 210, 360.
Sufrimiento vicario: 56, 441, 451, 463.
Sumo sacerdote: 102, 104, 365.
Superstición: 104, 108, 120, 201.
Supramundanidad: 196, 253, 385.

Tabernáculo: 99, 199, 249, 372, 386s.
Tabú, tabúes: 121s, 124, 145, 199, 250, 269, 341, 370s, 413.
Talión: 71, 218, 346.
Tamid: 140.
Tammuz: 110.
Templo: 95, 142, 155, 180, 199, 245, 254, 364, 372, 386, 388s, 407, 427, 441, 444.
servicio al: 47, 155, 383, 385s.
de Sión: 93, 114, 336.
Tendencias puritanas: 96, 117 (n. 145).
Teocracia: 125, 267, 272.
Teodicea: 240, 350, 396.
Teofanía: cf. Aparición de Dios.
Tᵉrāfīm: 104 (n. 80), 274 (n. 17).
Testamento: 60.
Tesup: 106 (n. 92).
Tiempo de salvación: 393.
Tienda sagrada: 94, 96, 99ss, 111, 361.
Título de rey aplicado de Yahvé: 44, 61, 179ss.
Torah: 48, 153, 235, 263, 266, 364, 392.
Totalidad de la vida: 89.
Totemismo: 140 (n. 290).
Tradición: 38 (n. 18), 45, 367s, 380.
histórica: 293, 389.
Trascendencia: cf. Supramundanidad.
Tribu(s): 36s, 77, 164s, 192, 279s, 457.
Tūmmīm: cf. *'Urīm*.

Ultramundanidad: 200, 374, 449.
Unción: 105, 123, 435.
Ungido: cf. Mesías.
Universalismo: 46, 52s, 56, 182, 219, 225s, 391ss, 420, 426ss, 443, 445, 461.
'Urīm: 102s, 274 (n. 17).

Venganza: 127.
divina: 237, 428.
Vida divina: 196, 211.
Vida política: 37, 223, 233, 273, 279, 298, 364, 404, 456.
Vidente: 101, 264, 269ss, 280, 408.
Vigilias: 110.
Visión: 270, 309.
Vocación: 317.
Voluntad de poder humana: 38, 300, 304, 402, 406, 410ss.
Voto: 110, 132s, 383, 394.
Vuelta: 269.

Yahvé: 170ss.
Yahvista: 45, 179, 205, 212, 423.
Yotán: 80, 280.

Zaratustra: 455.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AOB = Altorientalische Bilder zum Alten Testament, con estudio de H. Gressmann, ²1927.

AOT = Altorientalische Texte zum Alten Testament, ed. por H. Gressmann, E. Ebeling, H. Ranke, N. Rhodokanakis, ²1926.

AR = Archiv für Religionswissenschaft.

ATAO = A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, ⁴1930.

ATD = Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, ed. por V. Herntrich y A. Weiser.

BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, ed. por A. Alt y G. Kittel.

BZAW = Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Editorial A. Töpelmann, Berlín).

HAOG = A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913, ²1925.

HRE = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. por J. J. Herzog; la 3.ª ed. fue editada por A. Hauck.

KAT = E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3.ª ed., publicada por H. Winckler y H. Zimmern, 1903.

NKZ = Neue kirchliche Zeitschrift.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2.ª ed., publicada por H. Gunkel y L. Zscharnack.

Th.L.Z. = Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, ed. por K. Aland.

ThWBNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. por G. Kittel y G. Friedrich.

ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.