

SILVIO JOSÉ BÁEZ

BS
11171
B23
ug
J

Tiempo de callar y tiempo de hablar

El silencio en la Biblia Hebrea

Roma 2000

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana

die 21 mensis ianuarii anni 1999

PROF. PIETRO BOVATI, SJ.

PROF. BRUNA COSTACURTA

© iura editionis et versionis reservantur
Pontificia Facultas Theologica "Teresianum"
Roma, Italia

PRINTED IN ITALY

EDIZIONI DEL TERESIANUM
Hazza San Pancrazio 5-A, 00152 Rome, Italy

Roma, junio 2000

PRESENTACIÓN

Con grande satisfacción escribo estas líneas de presentación de la tesis doctoral del P. Silvio José Báez Ortega, carmelita teresiano.

El tema de su disertación tiene un título sugestivo y evocador: *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*. A través de un estudio serio y profundo del tema, el P. Silvio nos conduce como de la mano a renovar la experiencia del silencio de Dios como ausencia divina en la historia humana, "percibida y sufrida por el creyente como una realidad paradójica y misteriosa", portadora de crisis de fe y, al mismo tiempo, de certeza de su presencia.

La experiencia del silencio de Dios en el Antiguo Testamento es fuertemente iluminadora para enfrentar tantos silencios de Dios en el mundo actual. Silencios que se manifiestan en la presencia del mal en la vida y en la historia de la humanidad, tanto a nivel colectivo como personal. La incomprendibilidad de una tan amplia presencia del mal cuestiona, en ocasiones, la misma existencia *de* Dios y destruye o purifica las ideas o imágenes que nos formamos de Él. La experiencia bíblica es la experiencia-modelo, capaz de ofrecernos claves de comprensión gradual y de aceptación de los caminos de Dios. Aun después de que Dios ha mostrado en Cristo quién es Él, quién quiere ser y será para nosotros, la experiencia veterotestamentaria del silencio de Dios sigue vigente y se concretiza en Cristo crucificado.

La tesis del P. Silvio, en la parte dedicada al estudio exegético-teológico, explica, ante todo, el silencio de la persona humana delante de los demás para escuchar, guardar un secreto o aceptar los límites del propio saber. En este estudio se pone de manifiesto que el silencio tiene también una función de comunicación porque la palabra se apoya en el silencio de la escucha y que existen igualmente silencios elocuentes que dicen más que las palabras. En el libro se dedica amplio espacio al estudio del silencio delante del misterio de la incomprendibilidad de Dios y de sus designios. De ahí se pasa a profundizar las enseñanzas bíblicas del Antiguo Testamento sobre el silencio de Dios como drama histórico y como expresión trágica del final. "Lo esencial es dejar en manos del Dios escondido y de su misteriosa libertad, la realización del entero devenir de los acontecimientos, sin ceder a la tentación del no creyente, que dice simplemente: no hay Dios (Sal 10,4)".

El estudio del P. Silvio es como un espejo en el que podemos contemplar el drama de nuestras sociedades, en las que las contradicciones y

sufrimientos de la injusticia, de la enfermedad, del mal en el mundo hacen surgir la pregunta angustiada: ¿dónde está Dios? La incompatibilidad aparente de la existencia de un Dios omnipotente y bueno con la presencia del mal humano es el argumento fundamental del ateísmo. Las grandes figuras de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento tuvieron que enfrentar el mismo drama y, a la luz de la fe, fueron descubriendo en los silencios de Dios la certeza de una sintonía profunda y de una comunión intensa con el misterio de Dios en la interioridad más honda.

Las páginas de este libro nos muestran un itinerario para un diálogo con Dios y sobre Dios, con creyentes y no creyentes. Con los primeros, a partir de la búsqueda del misterio de Dios. Con los no creyentes, a partir de los esfuerzos por encontrar en la oscuridad el sentido de la vida, reconociendo en ellos una parte de nuestro itinerario a través del silencio de Dios. Tenemos en común con ellos la fatiga de la búsqueda. Nos hacemos las mismas preguntas, sin encontrar, muchas veces, una respuesta satisfactoria. Tropezamos, como ellos, con el silencio de Dios*:

La experiencia de los místicos sabe de la noche oscura de los silencios de Dios. Todos ellos han vivido el drama de realidades que contradicen y hasta parecen negar la existencia o, al menos, la presencia y cercanía de Dios. Es el momento de la ausencia y de la negación, que lleva a descubrir que, como los protagonistas del Antiguo Testamento, estamos inmersos en un mundo de símbolos para acercarnos a Dios y que Él trasciende todas las figuras que utilizamos para experimentar y comunicar su misterio inefable. Es la purificación la que prepara para tener una mirada diferente sobre Dios y también para un diálogo existencial con el mundo de la incredulidad, que se transforma en solidaridad dinámica con todos aquellos que experimentan confusamente una llamada al absoluto, que llene su vacío existencial y colme sus aspiraciones.

Dios habla y calla. Se revela y se esconde. Para el que cree, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el silencio es ya un lenguaje y el esconderse en la aparente incomunicación, una revelación. El rabino Rafael de Bershad contaba: "El primer día de la fiesta de Hanukká yo me quejé con mi maestro de cómo es difícil para quien se encuentre en la diversidad, conservar intacta la fe en la providencia divina sobre cada una de las criaturas. Parece verdaderamente que Dios les esconda su rostro. ¿Qué habría que hacer para reforzar la propia fe? Si se sabe, respondió el rabino, que Dios se esconde, entonces ya no es esconde".

San Juan de la Cruz, maestro incomparable de los caminos de la fe que busca a Dios en el silencio y en la oscuridad, invita a escuchar en silencio la Palabra del Padre pronunciada en eterno silencio: "una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo (cf. Hb 1,2), y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma" (*Dichos*, 99). Esta Palabra se hace carne y pasa por el camino de la cruz y de la muerte, experimentando el silencio del Padre. Haciéndose eco de estas enseñanzas, el P. Silvio, concluye su tesis hablando del abandono total del Hijo en las manos del Padre, en el silencio de la cruz. En medio de ese silencio mortal, "se produce la comunión infinita del amor entre el Padre y el Hijo. De tal forma que el silencio de la cruz se convierte en buena noticia para todos los que como Jesús viven y mueren al

margen de la historia, silenciados por el mundo y aparentemente abandonados por Dios. Sólo la Pascua de Jesús es la Palabra capaz de vencer todos los silencios mortales del hombre y la verdadera fuente de firme esperanza delante del doloroso silencio del único y verdadero Dios".

Estamos delante de un libro excelente, que puede ayudar a vivir y a reflexionar sobre este aspecto siempre dramático de la fe y de la espiritualidad: el silencio de Dios. Sus orientaciones pueden guiar en el camino de la búsqueda de Dios para encontrarlo en su aparente ausencia y para escucharlo en su silencio elocuente. De este modo, nos hacemos capaces de testimoniar que, en medio de la maldad y del absurdo humanos, Dios está presente, sufre en silencio con nosotros, nos ayuda a llevar el peso de la cruz en la noche de la fe y nos hace capaces de hablar de Él y de testimoniar su presencia y su voz en el corazón de las personas y del mundo.

Fr. Camilo Maccise, OCD

Superior General de los Carmelitas Descalzos
Presidente de la Unión de Superiores Generales

PREFACIO

Este estudio fue presentado como tesis doctoral en teología bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

La investigación fue dirigida por el P. Pietro Bovati, S.J., profesor de Antiguo Testamento del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. A él va dirigido en primer lugar mi más profundo agradecimiento por haberme acompañado y apoyado con su generosa amistad y su talante científico y sapiencial en mis años de estudio. Su rigurosidad en el tratamiento de los textos bíblicos, su vasto conocimiento de la Sagrada Escritura y su original capacidad de reflexión teológica y espiritual representaron una inestimable ayuda en todas las fases de este estudio.

Agradezco a la Prof. Bruna Costacurta, profesora de teología bíblica de la Pontificia Universidad Gregoriana, por haber aceptado ser segundo relator de mi tesis doctoral. A ella debo mucho, no sólo porque con su tesis sobre el miedo en la Biblia inspiró la metodología de mi disertación, sino también por su amistad, su constante apoyo y sus acertadas y precisas sugerencias para mejorar mi trabajo. Agradezco también al P. Roíand Meynet, S.J., profesor de teología bíblica de la Pontificia Universidad Gregoriana, por la ayuda que me brindó en muchos momentos durante la elaboración de la tesis y por sus valiosas observaciones de tipo metodológico.

Mi agradecimiento se extiende también a todas aquellas personas que directamente han colaborado para que pudiera realizar mis estudios de doctorado: a mis profesores del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, que con su seriedad y su penetrante y fecunda lectura del texto bíblico me introdujeron con sabiduría y ciencia en los caminos de la exégesis bíblica; al P. Camilo Maccise, Superior de mi familia religiosa de los carmelitas descalzos, por su fraterna amistad, por su constante y decisivo apoyo y por haber aceptado escribir la presentación de este libro; a mis hermanos frailes de la provincia de Centro América, que en todo momento me han animado con su fraternidad y su oración; a mis hermanos frailes de las comunidades del Teresianum y del Colegio Internacional "San Juan de la Cruz" de Roma, cuya fraterna acogida me ha sostenido en estos años y cuya vitalidad me ha estimulado constantemente en la investigación.

Agradezco finalmente a la Facultad Teológica del Teresianum de Roma, que generosamente ha aceptado publicar mi tesis como parte de sus ediciones.

Fr. Silvio José Báez, OCD

Roma, junio 2000

*A mi madre, que con su palabra y su silencio
me ha enseñado a vivir según la Palabra de Dios.
A mis hermanos, que con su testimonio de vida cristiana
me estimulan constantemente en mi seguimiento de Cristo.
Ya mis hermanos frailes carmelitas
de la Provincia de Centro América, del Teresianum y
del Colegio Teológico Internacional "San Juan de la Cruz" de Roma,
que con su amistad y su oración
me han acompañado en
estos años de estudio.*

INTRODUCCIÓN

El silencio es un fenómeno complejo y polifacético, sin un significado unívoco y difícilmente definible. Es un elemento fundamental del proceso comunicativo y constituye la premisa y el culmen no sólo de la experiencia religiosa sino de toda verdadera relación humana. De él brota la palabra auténtica y coherente, al mismo tiempo que representa la condición irrenunciable de la escucha atenta y dialogante. En el silencio se gestan las palabras sapienciales de gran espesor, que tocan los dilemas de la existencia; y por él, el hombre puede superar la dispersión exterior y reencontrarse consigo mismo en su interioridad³.

Debido a su carácter esencialmente ambiguo, el silencio también puede convertirse en expresión de separación o en instrumento de dominación, que en el límite de la existencia humana llega a coincidir con la muerte, cuando el acto de la palabra ya no es posible. Basta pensar en los conflictos que se presentan en la convivencia cotidiana, en donde callar puede ser expresión de rechazo, de indiferencia o de miedo; o en los dramas de grupos sociales y pueblos enteros, sumidos en situaciones de opresión y violencia, cuya voz no es escuchada o que son obligados a callar por la fuerza de la represión. No es raro, por tanto, encontrar en el lenguaje eclesial expresiones en relación a la superación del silencio para referirse a la misión de la Iglesia en la sociedad⁴.

¹ La lingüística moderna ha puesto en evidencia que el silencio no es un simple hecho del lenguaje, que permita identificarlo con la mera ausencia de sonidos o con el vacío de la comunicación. Es un verdadero "signo" en el ámbito de las relaciones humanas, y como tal, dotado de sentido, de carácter ambiguo y portador de la estructura típica de todo signo, que implica la doble dimensión de significante y significado. Sobre esta temática señalamos algunos estudios recientes particularmente iluminadores: P. VALESIO, *Ascóltare j'l silenzio*, 374-389; M. BALDINI (ed.), *Le dimensioni del silenzio*, 14-15; B. LAURENTANO, "Il linguaggio silenzioso"; J.L. RAMÍREZ, "El significado".

² Cf. M. PICARO, *Le monde du silence*; E. BARBOTIN, *Humanité de l'homme*, 131-135; G. CICHESE, "Oblio e nostalgia del silenzio"; M.M. SÁNCHEZ, "Palabras sobre el silencio"; E. GANTUR, "Communication et silence".

³ Cf. A. Di GIOVANNI, "Silenzio e saggezza".

⁴ En el contexto de la realidad latinoamericana, fuertemente marcada por estructuras injustas, por el irrespeto a la dignidad de la persona humana, por los abusos de poder que impiden la participación social a diversos niveles, y más recientemente, por la burla de la justicia y la impunidad social y política, se ha utilizado con frecuencia, en el

Desde una perspectiva teológica el silencio constituye una rica metáfora de la trascendencia y del misterio de Dios⁵. El Dios vivo se revela como misterio inabarcable, a través de la palabra que lo manifiesta y del silencio que lo oculta. La revelación es el evento de la Palabra, pero procediendo del Silencio y llevando en sí el Silencio. Dios se revela retirándose; se hace presente, remitiéndonos a la ausencia; se hace ausente dando espesor y profundidad eterna a la presencias. La desconcertante experiencia del silencio de Dios, que se percibe como lejano o ausente de la historia, ha atormentado la conciencia de creyentes y no creyentes. En las épocas de optimismo parece fácil captar su acción liberadora y vivificante, pero cuando la historia muestra todo su rostro tenebroso y caótico, todo resulta indescifrable y Dios parece indiferente o inexistente. En el mundo de hoy esta sensibilidad ha crecido mucho, sobre todo a causa de la trágica experiencia de la Shoá, símbolo de muchas otras experiencias dolorosas en las que se ha percibido el límite del mal y del sufrimiento humano, y que se ha convertido en una clave de lectura contemporánea del misterio de Dios y de su Palabra?. El silencio de Dios, sin embargo, no se puede poner en relación simplemente con la dolorosa experiencia interior de su ausencia o con determinadas épocas históricas en las que Dios parece negarse a intervenir en forma salvadora. Dios mismo es Silencio. Es el infinito Silencio que desde siempre ha envuelto el Misterio y del cual procede la Palabra en la eternidad y en el tiempo.

lenguaje eclesial, la metáfora de *dar voz al silencio de los oprimidos*. Citamos dos ejemplos del documento de Puebla: "La iglesia [...] debe ser cada vez más *la voz de los desposeídos*, aun con el riesgo que ello implica" (Puebla 1094); "la iglesia, experta en humanidad, tiene que *ser voz de los que no tienen voz*, de la persona, de la comunidad frente a la sociedad, de las naciones débiles frente a las poderosas, correspondiéndole una actividad de docencia, denuncia y servicio para la comunión y la participación" (Puebla 1268).

En el contexto de la iglesia italiana, el Cardenal CARLO MARÍA MARTINI ha utilizado una metáfora similar, inspirada en Ecl 3,8: "In questi ultimi tempi [...] si é fatto più volte accenno ad una certa 'afasia' della Chiesa, quasi che la Chiesa non sapesse più bene cosa diré, avesse scelto di lacere [...]. Questa imputazione di silenzio, spiega la attenzione prestata dall'opinione pubblica al recente Convegno della Chiesa italiana a Palermo [...]. Si tratta, quindi, per la Chiesa di tacere su quanto riguarda scelte immediate di schieramenti, ma di parlare, invece, su quanto riguarda i principi etici che reggono le scelte politiche" ("C'è un tempo", 8-9).

⁵ Cf. U. DEVESCOVÍ, "I silenzi di Jahvé"; H.U. von BALTHASAR, "Parola e silenzio"; B. FORTE, *Teología della storia*, 63-73. 85-92.

⁶ Cf. B. FORTE, *Teología della storia*, 73.

⁷ Al respecto escribe B. FORTE: "Una teología dppo Auschwitz, che non rinunci ad essere teología della rivelazione, non potrà non misurarsi su questo inaudito evento del silenzio: esso capovolge il modo consueto di accostarsi alla Parola [...]". (*Teología della storia*, 86). De la abundante producción sobre el tema nos limitamos a citar dos estudios teológicos recientes, desde una perspectiva cristiana: C. Di SANTE, "Il silenzio"; J.P. JOSSUA, "¿Repensar a Dios?". Se puede ver una antología de reflexiones de importantes pensadores hebreos contemporáneos en: M. GNJUANÍ, *Auschwitz*.

Todo lo anterior explica que el tema del silencio haya sido de interés para la teología y sobre todo para la espiritualidad⁸. A partir del siglo pasado se convierte también en un argumento importante en el campo de las ciencias humanas, y comienza a ser objeto de estudio de antropólogos y psicólogos, psicoanalistas y lingüistas, poetas, críticos literarios y filósofos⁹. No existe hasta ahora, sin embargo, un estudio sistemático y completo en el campo de la exégesis y la teología bíblica, sino solamente algunos estudios parciales¹⁰. Sigue siendo válida, por tanto, la constatación del filósofo y exégeta judío A. NEHER sobre la ausencia de investigaciones que demuestren la relación orgánica entre silencio y Sagrada Escritura¹¹.

Con la presente investigación ofrecemos *un estudio lexicográfico y exegetico-teológico sobre el fenómeno del silencio, considerado en todas sus manifestaciones y contextos, en los libros hebreos del Antiguo Testamento*. Junto a la valiosa contribución de tantas disciplinas que hoy tratan el argumento, creemos que ciertamente existen en la Biblia muchos elementos de

⁸ La literatura ascético-mística sobre el silencio es muy amplia, fuera y dentro del cristianismo. Indicamos como un dato significativo algunas voces de diccionarios modernos: H. WALDTCNFELS, "Schweigen"; W. HERBSTRIK, "Schweigen / Still"; GIOVANNA DELLA CROCE, "Silenzio"; R. FISICHELLA, "Silenzio"; B. HURD, "Silence"; D. SARTORE, "Silenzio". Puede verse una antología de textos sobre el silencio en los Padres del desierto, en M. BALDINI (ed.), // *silenzio*. Sobre el silencio y la espiritualidad cristiana, con bibliografía, cf. M.G. MASCIARELLI *Abitare il silenzio*.

⁹ Cf. M. BALDINI (ed.), *Le dimensioni del silenzio*. Como un signo del creciente interés por el tema del silencio señalamos algunas semanas dedicadas a su estudio, a nivel de filosofía y ciencias del lenguaje: (1) Congreso "H silenzio e la parola", celebrado en Trento de 15 al 17 de octubre de 1987, cuyas actas están publicadas en: M. BALDINI - S. ZUCAL (ed.), *Le forme*. (2) Seminario de antropología de la conducta, impartido en el verano de 1989 en la Universidad de Cádiz, cuyas conferencias se han publicado en: C. CASTILLA DEL PINO (ed.), *El silencio*. A nivel teológico indicamos: (1) La "XXX Settimana di Spiritualità" de la Pontificia Facultad del Teresianum de Roma, publicada en: *Dio parla nel silenzio*. (2) La "VI Cattedra dei non credenti", dedicada a la reflexión sobre el silencio de Dios desde el pensamiento hebreo contemporáneo, publicada en: C.M. MARTINI (ed.), *Chi é come tefra i muti?*

¹⁰ Indicamos los más significativos: V. DEVESCOVÍ, "I silenzi di Jahvé"; A. NEHER, *L'exil de la parole*; trad. italiana, *L'esilio della parola*; A. STIGLMAIR, "Parola e silenzio"; P. RATTIN, "H silenzio"; L. ZANI, "Interrogativi sul silenzio"; P. BORRADO, "El silencio"; CE. KUNZ, *Schweigen*. Curiosamente, la única voz dedicada al silencio en un diccionario bíblico es: A. RIDÓUARD, "Silence", en X. LÉON-DUFOUR, *al.* (ed.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*.

¹¹ "Personne, toutefois, n'a encoré établi jusqu'ici le rapport organique entre ees deux thèmes: celui du silence et celui de la Bible. Les historiens de la mystique ou les phénoménologues du silence travaillent sur de nombreux claviers, sauf sur celui de la Bible, qui leur paraît, sans doute, accessoire ou anodin. Quant aux historiens de la Bible, aucun d'entre eux n'a eu ni l'idée, ni l'audace, d'isoler le silence et de l'étudier pour lui-même. Dans leur recherche, le silence n'est qu'un épiphénomène de la parole" (A. NEHER, *L'exil de la parole*, 8).

carácter antropológico y teológico, que pueden enriquecer la comprensión del silencio a la luz de la palabra de la revelación. Nuestra obra ha sido concebida como un estudio de teología bíblica, fundamentada en el léxico hebreo e iluminada por el estudio de diversos textos de la Escritura, en los que el silencio aparece como un elemento significativo. En cada etapa de la investigación, por tanto, hemos puesto en relación el trabajo analítico con la reflexión teológica.

La consideración del material lingüístico hebreo en nuestro estudio es esencialmente de tipo sincrónico. Somos conscientes de las implicaciones metodológicas y de las posibles críticas en relación con un estudio de esta clase¹². Tampoco quitamos importancia a la consideración diacrónica, que presta mayor atención al contexto histórico en que los términos y los textos se presentan o han ido evolucionando. En el caso particular de nuestra investigación, sin embargo, la historia de la terminología hebrea sobre el silencio es prácticamente irrelevante para la comprensión del concepto. Parece razonable pensar que a lo largo de los siglos se haya conservado la misma terminología para expresar un concepto y una experiencia esencialmente invariable. Se sabe, además, que cualquier intento por elaborar la historia de una palabra corre el riesgo de realizarse a partir de datos muy hipotéticos e inciertos.

Hemos articulado la tesis en dos partes: una *lexicográfica* y la otra *exegético-teológica*.

En la *parte lexicográfica*, que abarca los capítulos I y II, recogemos la casi totalidad de términos y expresiones sobre el silencio para estudiarlos como elementos lingüísticos de un campo semántico¹³. Para el estudio

¹² Las principales críticas a los estudios de tipo sincrónico las sintetiza así J.L. SKA: cada afirmación es interpretada según su contexto, no se tiene suficientemente en cuenta la distinción entre "forma" y "contenido", muchas veces se ignoran los problemas textuales, a menudo se habla de "autonomía" del texto, que habría que interpretar independientemente de su autor y de las circunstancias históricas en las cuales fue escrito (*Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 184). Nosotros creemos que estos riesgos son superables a partir de un fecundo diálogo y una atención respetuosa de las conclusiones del método histórico crítico. Sobre la pertinencia y validez de un estudio de tipo sincrónico, más atento a la dimensión literaria y semántica, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, "Hermeneutical Problems"; J. BARR, "Semitic Philology", 61-63.

¹³ S. TILLMAN, *The Principles of Semantics*, 157, ofrece esta definición de *campo semántico*: "A closely knit and articulated lexical sphere where the significance of each unit is determined by its neighbours, with their semantic areas reciprocally limiting one another and dividing up and covering the whole sphere between them". Puede verse además: S. ULLMAN, *Semantics*, 236-258; G. MOUNIN, *Clefs pour la sémantique*; J. LYONS, *Semantics*, I. Indicamos algunos estudios bíblicos en los que se utiliza el concepto de campo semántico y que nos han sido sumamente iluminadores: T. DONALD, "The Semantic Reif"; J. BARR, "The Image of God"; J.F.A. SAWYER, *Semantics in Biblical Research*; S.E. VALENTINE, "A Description"; *id.*, *The Hidden God*; J. PONS, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, A. BRENNER, *Colour Terms*; i. GUILLÉN TORRALBA, *La fuerza oculta de Dios*; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*; B. COSTACURTA, *La vita minacciata*.

completo de un concepto bíblico — en este caso el silencio y sus diversos significados y expresiones — el análisis de la terminología es semánticamente necesario. Por tanto, el objetivo de esta primera parte es definir las raíces hebreas, los vocablos, las frases y las expresiones simbólicas, con la mayor precisión posible.

En el capítulo I examinamos atentamente un grupo lexical mínimo pero fundamental: las raíces hebreas que se utilizan para indicar el silencio (roo; on; ntín; *ubvt*; Ehn; *ŪŪI I nūi I on*). Cada una ha sido objeto de un análisis detallado, a partir de las correlaciones estructurales que se crean entre los diversos términos, trabajando con una gran cantidad de ejemplos y afrontando una amplia gama de problemas textuales y exegéticos¹⁴. En el capítulo II hemos ampliado el estudio del campo semántico, examinando las proposiciones y las expresiones simbólicas que expresan el silencio a través de la negación de su antónimo: el sonido.

El análisis *del* vocabulario se realiza a nivel paradigmático y sintagmático¹⁵. En nuestro estudio lexicográfico, por tanto, el interés no se centra tanto en las palabras consideradas individualmente, sino en las frases y en el discurso. Dado el carácter hipotético e incierto de los resultados de la filología comparada, se ha relativizado su utilización para la determinación de los significados¹⁶. Hemos considerado, en cambio, de primera importancia para el análisis semántico, el contexto lingüístico en que aparecen los términos¹⁷. El estudio del vocabulario, que constituye la base de toda nuestra investigación, nos ha permitido establecer el significado de los diversos lexemas y sintagmas con un cierto grado de precisión, que muchas veces no es posible encontrar en los diccionarios hebreos; al mismo tiempo, ha sido un

¹⁴ Sobre la importancia decisiva de este tipo de análisis en la lexicografía bíblica, cf. J.F.A. SAWYER, *Semantics in Biblical Research*, 28-31; J. BARR, "Hebrew Lexicography: Informal Thoughts", 144-145.

¹⁵ Las *relaciones sintagmáticas* se establecen entre las palabras dentro de una frase particular; las *relaciones paradigmáticas* se establecen entre palabras y frases, relacionadas unas con otras, dentro de una lengua considerada como un todo (cf. J.F.A. SAWYER, "Linguistics", 398-401). Puede verse además: J. LYONS, *Introduzione alla linguistica teorica*, 93; P. SWIGGERS, "Recent Development"; *id.*, "Paradigmatical Semantics".

¹⁶ Cf. J. BARR, "Semitic Philology", *id.*, *Comparative Philology*, 172-173; *id.*, "Hebrew Lexicography", 141-143; *id.*, "Scope and Problems"; J. GREENFIELD, "Etymological Semantics".

¹⁷ El método tradicional de la filología comparada se ha inclinado a tratar con términos individuales y ha descuidado la relación entre las palabras. Puede, hasta cierto punto, mostrar el desarrollo semántico de un vocablo, a partir de la comparación con otras lenguas semíticas afines, pero esto no significa en ningún modo explicar su significado en el contexto de la lengua hebrea (cf. J. BARR, "Semitic Philology", 61). Al respecto es iluminador el comentario de J. BARR: "Given a form in one Semitic language, we can predict what form there may be in another, if normal correspondence are followed, but the meaning cannot so easily be predicted from the sense of the former, because in both cases it is dependent on interrelations with still other words, which interrelations are not predictable at all" (*Comparative Philology*, 173).

instrumento indispensable para poder conocer los múltiples contextos en los que aparece el silencio y en los cuales manifiesta sus diversas significaciones.

En *la parte exegética teológica*, que abarca los capítulos III ("El silencio del hombre") y IV ("El silencio de Dios"), se analizan varios textos en los que el silencio se manifiesta en diversas situaciones y en relación con otros elementos antropológicos y teológicos. A nivel metodológico, el estudio de un concepto bíblico debe tener en cuenta un cierto número de pasajes y no sólo algunos versículos aislados, de tal forma que se pueda tomar en consideración suficientemente el contexto del tema en cuestión, con todos sus componentes semánticos.

El silencio es un signo importante en la convivencia humana y una metáfora bíblica muy rica para expresar el misterio de Dios. Esto explica que como experiencia y drama, como símbolo y misterio, atravesase innumerables páginas de la Escritura. Para captarlo en sus diversas facetas e implicaciones, es necesario examinarlo en contextos lingüísticos y teológicos amplios. Con este propósito hemos elegido algunos textos emblemáticos e iluminadores, que expresan algunos aspectos significativos en relación con nuestro tema. El objetivo de esta segunda parte no es realizar una exégesis detallada y completa de cada uno de estos textos, sino analizarlos con el fin de descubrir el valor que encierra en cada caso el silencio, su pluralidad de significaciones, la vivencia psicológica y religiosa que expresa, y sobre todo su capacidad de evocar el misterio del Dios vivo.

Profundizar en el sentido bíblico del silencio es una forma eficaz de entrar en diálogo con algunas inquietudes espirituales del hombre de hoy, con la misma tradición de la espiritualidad, que ha considerado el silencio como medio privilegiado para el encuentro con Dios, y con la reflexión teológica, que intenta decir sistemáticamente el misterio y la trascendencia de Dios. Por otra parte, la desconcertante experiencia del silencio del Dios vivo, tal como lo testimonia la Escritura, coincide con uno de los contenidos de la actual conciencia histórica, en relación a la lejanía y la ausencia de Dios, y constituye el corazón mismo de la espiritualidad cristiana, que surge de la fe en la gratuidad del Dios que se revela en el silencio elocuente de la Cruz.

Nuestras conclusiones deberán ampliarse posteriormente con el estudio del silencio en los libros griegos del Antiguo Testamento, particularmente con el Eclesiástico, que ofrece una doctrina sapiencial muy

¹⁸ Nos han sido de gran ayuda las indicaciones metodológicas de J.F.A. SAWYER, quien ha demostrado que no hay correspondencia total entre un término y su referente conceptual, y que sólo un minucioso estudio del campo semántico del concepto estudiado permite identificar todos los contextos en los que el primero se manifiesta (*Semantics in Biblical Research*, 32-33).

rica sobre el tema, pero que no hemos abordado dados los límites que nos hemos impuesto¹⁹. Pero, sobre todo, nuestra investigación tiene que enriquecerse y completarse con un estudio ulterior sobre el silencio en el Nuevo Testamento. Sólo a la luz del evento Jesucristo, icono visible del Dios invisible (Col 1,15), se revela en toda su plenitud el verdadero sentido de la palabra y del silencio, de Dios y del hombre.

¹⁹ Hemos limitado el campo de nuestra investigación a los libros hebreos ya que nuestra obra tiene fundamentalmente una base de naturaleza lexicográfica. Los textos griegos del Antiguo Testamento presentan problemas específicos de lexicografía. Su estudio exigiría un laborioso examen analítico que alargaría enormemente nuestro estudio. En el caso particular del libro del Eclesiástico se tendría incluso que realizar un detallado trabajo de confrontación entre el texto griego y los fragmentos conocidos en hebreo.

Primera Parte

Estudio lexicográfico
del campo semántico del silencio

En esta Primera Parte se presenta la terminología fundamental con la que se expresa el silencio en el Antiguo Testamento. En el capítulo primero analizaremos el grupo de las raíces hebreas; en el segundo, las diversas expresiones con las que se expresa la ausencia de sonido. Los dos capítulos, de naturaleza eminentemente lexicográfica, tienen como objetivo articular entre sí el mayor número de términos semánticamente pertinentes con el tema, a fin de trazar las principales líneas estructurantes de su campo semántico.

Más que por la precisión de tipo estadístico, nos preocupamos por mostrar en cada caso varios ejemplos que ilustren el uso de los términos. Cuando estudiamos textos especialmente significativos, a nivel teológico, y que no van a ser retomados más adelante en el desarrollo de la investigación, nos detenemos para ofrecer un comentario al respecto. En el capítulo primero, donde interesa más el significado de las raíces, presentamos casi siempre la traducción castellana del hebreo. En el capítulo segundo, en cambio, donde lo más importante es resaltar las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas de las expresiones hebreas, sólo damos la traducción en algunos casos.

Al final del capítulo segundo, como conclusión de esta Primera Parte, recapitularemos los diversos ámbitos en que se manifiesta el silencio e indicaremos los distintos sujetos del mismo.

Capítulo I

Raíces hebreas que expresan el silencio

En este capítulo se estudian las raíces hebreas que expresan el silencio en el Antiguo Testamento. El objetivo es ofrecer una terminología básica sobre el tema. De ahí se podrá alargar el campo semántico, individuando términos sinónimos, antónimos, expresiones o imágenes que tengan que ver con el silencio, lo cual será objeto de estudio en el capítulo segundo. Se han elegido aquellas raíces que directamente expresan el fenómeno y que generalmente se aceptan como tales. Aunque son relativamente pocas, poseen una gran variedad de matices que cubren un amplio arco semántico como "mantenerse inmóvil", "estar tranquilo", "callar", e incluso "perecer". Entre estos diversos significados, a menudo, las diferencias son sutiles y la relación entre ellos muy estrecha. A lo largo del estudio se podrá notar que muchas veces no es fácil delimitar con claridad el horizonte semántico de cada raíz. No obstante, se intentará identificar con una cierta precisión el significado (del término en cada caso).

El examen de un término exige que se tengan en cuenta todos aquellos con los que el primero está estructuralmente relacionado. Es así como se puede evidenciar el amplio repertorio de palabras interrelacionadas que conforman un campo semántico. Las raíces hebreas no poseen un significado previo e independiente del contexto en que son utilizados los términos¹. Por tanto, se prestará particular atención al ambiente lingüístico² en que aparece cada palabra para establecer su significado. Para ello se han tomado en consideración sobre todo los "términos correlativos" presentes en el contexto, entendiendo la correlación en sentido amplio, es decir, incluyendo para cada vocablo todos aquellos relacionados de alguna manera con él. El significado de una palabra se determinará no a partir de una operación de abstracción, sino de correlación con todos los demás términos con que está emparentada.

¹ Cf. J. BARR, *The Semantics*, 101.

² Cf. G. MOUNIN, *Clefs pour la sémantique*, 69-70; J.F.A. SAWYER, *Semantics in Biblical Research*, -30-32; cf. J. LYONS, *Semantics*, I, 268; A.C. THISELTON, "Meaning", 435-438.

Nos hemos encontrado en algunos casos con el difícil problema semántico de la homonimia y de la polisemia de las raíces³. Hemos optado siempre por la solución que mejor se justifica por el contexto. Cuando existen dificultades de tipo textual, presentamos las diversas lecturas que se han propuesto, ofreciendo al mismo tiempo nuestra propia opción.

No prestaremos la misma atención a todos los casos. En ciertas raíces bastará elencar algunos ejemplos para ver su particularidad semántica; en otras será necesario distinguir diversos ámbitos de significado. Muchas veces nos detendremos sólo en algunas características o dificultades particulares. Pero sobre todo prestaremos especial atención a algunos términos que poseen un valor teológico especial para la comprensión del silencio.

Presentamos las diversas raíces siguiendo un orden de frecuencia, en forma decreciente, comenzando por las raíces más utilizadas. La presentación por orden alfabético parece más adecuada para un diccionario, donde es importante la colocación de cada palabra en un elenco como criterio de ordenación. En una organización lexicográfica, como la que nos ocupa, es mucho más importante el dato estadístico, ya que la mayor o menor frecuencia con que aparece un término, ordinariamente es un indicio de su importancia.

1. Las raíces ocn - (n) nm - nri

Estas raíces constituyen un grupo morfológico y semántico estrechamente relacionado⁴. No es fácil, por tanto, establecer con nitidez diversos matices entre ellas y se hace dificultosa la catalogación morfológica de algunos términos. Parece que el significado fundamental es la idea de inmovilidad y de quietud, de donde se derivarían otros significados como "estar en silencio", "permanecer tranquilo", "dejar de hacer algo", "ser destruido" o "perecer". Se ha propuesto además, a partir del acádico

³ Cf. J. LYONS, *Introduzione alla linguistica teórica*, 536-537; J.F.A. SAWYER, *Semantics in Biblical Research*, 51-52; J.H. HOSPERS, "Polysemy and Homonymy"; J. BARR, "Three Interrelated Factors"; T. MURAOKA, "Response to J. Barí".

⁴ Es difícil determinar si se mezclaron varias raíces originalmente independientes o si se formaron raíces semejantes a partir de una sola raíz. Este grupo semántico, con sus derivados, aparece 62 veces en el AT. El diccionario TWAT considera las tres raíces juntas y reconoce que la forma más apta para su estudio es partir del uso de los diversos términos y en cada caso prestar atención al contexto en que aparecen (cf. A. BAUMANN, "DOⁱ Dn-OD nm, *damah I dmm i dwm*", TWAT II, 281).

⁵ Tradicionalmente se ha dado a este grupo de raíces el significado básico de "callar", "estar en silencio". Sin embargo la lexicografía más reciente ha puesto de manifiesto que el significado hebreo fundamental es "estar inmóvil", "quedarse perplejo", "estar quieto". Dé allí se derivarían otros significados como "callar", "esperar", "acabar", "cesar de", y quizás también "ser destruido, aniquilado" (cf. N. LOHFINK, "Enthielten die im Alten Testamenf, 275-276; B.A. LEVTNE, "Silence", 89-106).

*damámu*⁶ y del ugarítico *dmm*⁷ la existencia de una raíz hebrea homónima DDT, con el significado de "lamentarse, gemir", probablemente presente en Is 23,28. Dada la complejidad semántica de este grupo de raíces, se han propuesto también diversas raíces homónimas⁹ o se han hecho intentos por separar con claridad diversos significados entre ellas*⁰.

En nuestro estudio hemos optado por considerar las tres raíces corrió un único grupo semántico. Presentaremos primero las formas verbales, distinguiendo las conjugaciones *qal* y *nifal*, que abarcan la mayor parte de los vocablos y presentan significados claramente diversos. Y en una segunda parte estudiaremos los cinco términos derivados: *rajon*, *nrri* / *ffipn*, *w*, *rpan*, y *san*.

1.1 Conjugación qat

En *qal* se pueden percibir tres ámbitos semánticos: "estar inmóvil"², "estar tranquilo" y "estar callado", entre los cuales no es fácil establecer una nítida diferenciación. En hebreo, como en muchas lenguas modernas, estar tranquilo o quieto, en ciertos contextos, puede ser equivalente a estar en silencio; lo mismo que la acción de callarse puede denotar, en algún momento, una cierta inmovilidad¹¹.

⁶ Cf. S. BAER - F. DELNzSCH, *Liber Ezechielis*, xi; F. DELITZSCH, *Prolegomena*, 64. G.B. GRAY, *The Book of Isaiiah*, 384, rechazó la propuesta de Delitzsch, considerándola poco fundamentada, observando que la presencia de una sola raíz semítica era insuficiente para proponer la existencia de una raíz homógrafa en la Biblia Hebrea. Más tarde los estudios ugaríticos de M. Dahood volverían a apoyar la propuesta de Delitzsch.

⁷ Cf. M. DAHOOD, "Textual Problems in Isaiiah", 400-409; *id.*, "Hebrew-Ugaritic Lexicography H"; *id.*, "Accadian-Ugaritic *dmm*".

⁸ En Is 23,2 parece claro este significado: "¡gemid (raí) habitantes de la costa!", en paralelismo con el v. 1: "ululad OV[^]η) naves de Tarsis" (cf. H. WILDBERGER, *Jesaja*, I, 855). Sin embargo, B.A. LEVINE, "Silence", 94, que acepta el significado de "gemir" en Is 23,2, reconoce que también es posible traducir "be still, silent", pues el paralelismo entre el v. 1 y el v. 2 podría no ser sinónimo.

⁹ Cf. J. BLAU, "Über homonyme und angeblich homonyme Wurzeln", 242-243.

¹⁰ G. SCRACK, "The stems", representa un intento poco convincente por separar con pretendida nitidez los significados de *en* ("to stay") y *oai* ("to mutter, whisper").

¹¹ En español, por ejemplo, la expresión: "después de gritar y hablar tanto, por fin se tranquilizó", a veces puede significar "se desahogó, dijo lo que tenía que decir y se calló", "dejó de discutir"; y la frase: "le hice la pregunta y se quedó de una pieza" puede significar, en algún momento, "se quedó asombrado, no supo qué responder, se quedó callado". En estos ejemplos se puede observar que algunos verbos como "tranquilizarse" o "quedarse paralizado", en algunas ocasiones, pueden tener el matiz semántico de "estar en silencio".

1.1.1 Estar inmóvil o cesar de hacer algo

En algunos textos la raíz Dm presenta el claro significado de "detenerse" o "quedarse inmóvil". El sujeto gramatical del verbo, a excepción de ISam 14,9 (en paralelo con ID») que se refiere a un grupo de soldados, es siempre un objeto material: el sol (Jos 10,12.13, en paralelo con TD», "estar en pie"); la espada (Jer 47,6, en paralelo con wi, "sosegar*", y Bpeí, "aquietarse"); las entrañas (Job 30,27, en oposición a nrn, "hervir"). Un significado semejante se encuentra en el Sal 35,15: IST[^]TJ ung, "me desgarran sin cesar"¹², y en algunos términos derivados de la raíz HEDÍ, que tienen como sujeto verbal las lágrimas de los ojos, que "no cesan de brotar", que "no se detienen" (cf. Jer 14,17; Lam 2,18; 3,49).

En el Sal 30,13 se mezclan el significado del silencio y el valor semántico de la interrupción de una determinada actividad. Un orante, que ha experimentado la acción salvadora de Dibs, eleva su canto de acción de gracias: fiT tf? "t o Y&P. V&?> "P^oreso te cantará mi corazón, no cattarf'tt. En este caso la raíz otn aparece en oposición a "iní, "cantar" y, por tanto, parece expresar un significado metafórico del silencio, de particular valor espiritual. El salmista desea desde las profundidades de su ser "no callar", sino cantar eternamente a Dios, a quien le debe su vida, convirtiendo así su existencia entera en una permanente alabanza¹⁴.

En Ex 15,16 se describe la reacción de los pueblos vecinos de Israel frente a la manifestación de la fuerza de YHWH en favor de su pueblo: ^n j3<DtóT. i\ \$n\ ^3 irtsí, nrj'o's. tsf22, "cayeron sobre ellos terror y espanto; fínte la grandeza de tu brazo, quedaron inmóviles como piedra". La imagen de la piedra, incapaz de hacer o decir algo, sirve para expresar el efecto

¹² Algunos autores optan, sin embargo, por el significado de *silencio* en este versículo. G. RAVASI, *II libro dei Salmi*, I, 628, interpreta el verbo jnp, en sentido figurado, como violencia verbal, es decir, "desgarrar con calumnias, sin callarse", a partir de la expresión del v. 11: ' ^ ^ 'njpfc 'RBK_ onp, "18 kHp*", "se levantan testigos de violencia, sobre lo que no conozco me interrogan". En este mismo sentido va la interpretación propuesta por A. WEISER, *Die Psalmen*, 203, y por K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 114 ("sie zerrissen und schweigen nicht"). HX KRAUS, *Psalmen*, I, 275, considera snp un verbo muy duro en ese contexto y propone cambiarlo por "pp, "guiñar el ojo con ironía" (cf. v. 19) o, por tnp, "gritar".

¹³ Traducimos (según los LXX), "mi corazón", leyendo "Haş, de T2Ş, "entrañas", "hígado", como sede de los sentimientos; en lugar de ~itD (TM) (cf. H. BARDTKE, BHS; E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, 132-133; A. WEISER, *Die Psalmen*, 179; L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 654; G. RAVASI, *II libro dei Salmi*, 1,546). En cambio H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 240, mantiene el TM agregando el sufijo de primera persona singular, interpretando TÚp, en el sentido amplio de lo que da prestigio, dignidad, a una persona: su corazón, su alma (*ibid.*, 26). En este mismo sentido, cf. J.W. MCKAY, "My glory", 167-172; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNm, *Salmos*, I, 468; P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 251.

w Cf. A. WEISER, *Die Psalmen*, 183-184; L. JACQUET, *Les Psaumes*, 1,661; G. RAVASI, *II libro dei Salmi*, I, 557.

paralizante del miedo frente a la acción poderosa de Dios¹⁵. En este caso la raíz DQT expresa tanto la inmovilidad como el mutismo (cf. Hab 2,19)16.

1.1.2 Estar tranquilo, sereno

Del ámbito de la quietud exterior se pasa, casi espontáneamente, al estado interno de la tranquilidad. En este grupo de textos se subraya la actitud de abandono y de confianza en Dios. Este estado interior ordinariamente se describe acompañado del silencio verbal.

En el Sal 37,7 se invita al creyente a tener calma y confianza en el Señor, a pesar del triunfo de los malvados: "lofcr¹⁰* *b ^ínriřn řřin^ Dii, "Descansa en YHWH* y espera en él, no te irrites". La temática del salmo gira en torno a la suerte del justo y del impío a la luz de la teoría de la retribución. La raíz ntn aparece en relación con varios términos y expresiones que designan la confianza y la serenidad (vv. 1-8): nea, "confiar"; aa» hitpael, "deleitarse, disfrutar"; *?n\ "esperar", ns~i hifil + *j\$!?, "reprimir la ira"; mn^R, "no irritarse" (vv. 1.7.8). Mientras el malvado mbí? nŞíí, "prepara intrigas" (v. 7) y se irrita (v. 1), al justo se le invita a esperar calladamente con gran confianza, sin protestar airadamente y sin rebelarse frente a Dios, ni desesperar¹⁷.

En el Sal 62, 6: Třipn E \$ r \$ •&# 'Bfi DY^KV^», "Descansa en Dios, aima mía, porque de él viene mi esperanza", DQT aparece en relación con řřipn, "descanso", (v. 2) y con términos que designan la salvación (vv. 1-8); también destaca en el contexto la doble repetición de la raíz neo, "confiar" (vv. 9-1!).

Es probable que el sintagma DQi + "? + nombre de Dios, presente en ambos casos, exprese la idea de confianza y de esperanza en Dios. El contexto de ambos salmos justifica la idea del abandono silencioso delante del

¹⁵ Cf. B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 225.

¹⁶ Cf. B.S. CHILDS, *Éxodos*; 240-253; C. HOUTMAN, *Exodus*, II, 290. Diversa la interpretación de M. DAHOOD, "Nada", 248-249, que interpreta la forma verbal, derivada de DOT, a partir del acádico *nadii* y del ugarítico *ndy*, como un *qal* pasivo de 'l3 / rra, "to throw, hurí", con la terminación de una D enclítica.

¹⁷ Según M. MANNATI, *Les Psaumes*, II, 58-29, que traduce el versículo: "tais-toi devant YHWH, attends-le", el esperar silencioso del justo expresa fidelidad a la alianza y se opone a la murmuración, como la de Israel en Meribá, y a las intrigas de los malvados que no conocen a YHWH (cf. E. PODECHARD, *Le Psautier*, 1,167: "tiens-toi en silence vers YHWH et attend-le"; L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 758: "fais silence devant YHWH, et attends"). G. RAVASI comenta: "Anche il silenzio e ratisa, lungi dalPessere un atteggiamento passivo [...] sonó, invece, segni vivi della fíducia e della speranza nonostante il turbinare scandaloso degli eventi nei cui confronti si sarebbe tentati di gridare e protestare. Prima o poi il Signore placherà questa attesa ed apparirà" (*II libro dei Salmi*, 1,679).

Señor. El silencio es aquí una manifestación externa del estado interior de alguien que tiene una confianza inquebrantable en la fidelidad de Dios*».

1.1.3 Estar en silencio

Este ámbito semántico se refiere directamente al silencio verbal, que se puede manifestar con un cierto matiz de inmovilidad o quietud (Lv 10,3; Am 5,13; Sal 4,5; 31,18; Job 29,21; 31,34) y como expresión que acompaña los ritos de duelo o las expresiones externas de lamentación (Ez 24,17; Lam 2,10).

a) Silencio con matiz de quietud

El silencio puede indicar un estado de estupor ante un hecho insólito. En Lev 10,1-3 se describe en forma lacónica la reacción de Aarón cuando Moisés le da la noticia de la muerte de sus hijos, que han sido devorados por el fuego de YHWH (v. 3): $\text{p}^{\text{n}}_{\text{e}} \text{nV/i}$, "y Aarón se quedó callado". No responde, no se lamenta, se queda sin palabras. El texto no ofrece más detalles sobre su reacción. Su silencio expresa una actitud de perplejidad y pasividad frente a algo doloroso e inesperado¹⁸.

En un horizonte más vasto, una situación social deteriorada por la corrupción pública y por el irrespeto a la justicia, ordinariamente desarrolla mecanismos de represión contra la palabra, con el fin de silenciar el discurso

18 Con este mismo significado de tranquilidad habría que interpretar la forma *polet* de EOT del Sal 131,2: $\text{^E} \text{Q} \text{T}^{\text{a}} \text{Qfn} \text{IKí}$, "modero y tranquilizo mi alma". Aquí el verbo *un* aparece en paralelo con *mtí*, "aplanar, moderar", y en relación con $\text{*}^{\text{n}} \text{}$ "esperar" (v. 3; cf. Sal 37,7). En este caso, por tanto, también es probable que la actitud de tranquilidad y moderación interior (v. 2) incluya el silencio como expresión exterior de abandono confiado. En el salmo 131 es significativa la relación entre la *interioridad* d; \& orante [cf. $\text{af}^?$, "corazón" (v. 1); B^{a} , "alma, vida" (v. 2)] y sus *manifestaciones externas* [cf. $\text{]}^?$, "ojos" y $\text{*f}^{\text{r}} \text{t}$, "caminar" (v. 1)]. No sería del todo extraña al salmo la relación entre la serenidad interior y el silencio verbal exterior.

19 Los LXX han traducido: $\text{KaTcvúxOifl Aaptov}$, "Aarón se quedó estupefacto", lo cual no excluye una reacción silenciosa. Más bien muchas veces el estupor y el quedarse callado van juntos. Para J. MILGROOM, *Leviticus*, 604, el silencio de Aarón, que decide no lamentarse, es presentado en contraste con los alaridos del pueblo frente al fuego de YHWH que consumía el holocausto (Lv 9,22). J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 134, hace notar que no es claro si Aarón se quedó silencioso porque fue impactado tan fuertemente por el hecho, que quedó como mudo, o porque las palabras de Moisés le ofrecieron algún tipo de consuelo. Sin embargo el contexto no ofrece ningún fundamento para esta última interpretación. M. NOTH, *Das Dritte Buch Mose*, 71, interpreta el silencio de Aarón como una expresión de vergüenza, ya que él era el encargado de vigilar sobre todo lo referente al mecanismo de los sacrificios. Diversa, en cambio, la interpretación de K. ELLIGER, *Leviticus*, 137, que traduce: "und Aaron erstarre". Aarón se habría quedado "paralizado", debido al terror frente a lo sagrado y a su sensibilidad delante del misterio.

profético y sapiencial. Am 5, 1-17 describe un contexto social de injusticia institucionalizada. El culmen de este proceso de perversión de la justicia es el silencio del hombre sabio y prudente, que se ve forzado a callar (v. 13): $\text{p}^{\text{a}} \text{ver}$ $\text{m}^{\text{n}} \text{no} \text{r}^?$ $\text{t}^{\text{f}} \text{p}$ $\text{RTin} \text{rija} \text{Vstpan}$, "por eso el hombre prudente²⁰ en este tiempo *calla*, porque es un tiempo de desgracia". A tal punto ha llegado la corrupción que ya no hay quien critique, ni proteste. La voz de los pobres y la de sus defensores ha sido silenciada, en cierta manera, por las estructuras injustas de la sociedad (Am 5,10)²¹. Este silencio ni se elogia ni se censura, simplemente se constata²². Pero es un grave signo del malestar social. Ya no hay sitio para el discurso que defiende la justicia. Todo se encamina hacia el fin: la palabra del sabio ha sido silenciada y el final de la palabra profética está

20 Se han propuesto varias interpretaciones para el término $\text{'7}^{\text{5}} \text{fDQ}$. G. RUIZ, "Amos 5,13: ¿Prudencia en la denuncia profética?", lo identifica con Amos mismo, e interpreta su silencio como expresión de la sabiduría del profeta que lo impulsa a callarse ante el juicio divino que se avecina, abandonando a sus contemporáneos a su propia corrupción. Semejante es la interpretación de J.L. SICRE, "Con los pobres", 128. En cambio, para J.J. JACKSON, "Amos 5,13", 434-435, se trata de una persona próspera y de éxito, que tendrá que lamentarse (DDT como "lamento", cf. Is 23,2) en este tiempo de desastre que Dios anuncia. Para G.V. SMITH, "Amos 5:13", 289-294, el término designa al hombre rico condenado a un silencio de muerte.

La raíz *Df posee diversas connotaciones. Ordinariamente describe la habilidad para arreglárselas en forma prudente y práctica a través de la percepción entrenada y el cultivo de la inteligencia (cf. F.I. ANDERSEN - D.N. FREEDMAN, *Amos*, 503-504). El participio *hifil* TSifla , con función sustantiva, aparece en 1 Sam 18,14,15; Am 5,13; Sal 14,2; 41,2; 53,3; Job 22,2; Prov 10,5,19; 14,35; 15,24; 16,20; 17,2; 21,12, siempre con fuerte acento sapiencial. Lo hemos interpretado, a partir del contexto de Am 5,1-17, en relación con el $\text{m}^{\text{p}} \text{CD}$ (el censor) del v.10, como un hombre sabio, que es odiado en los tribunales, a causa de su hablar recto y justo. Su silencio estaría preparando la única salida a la situación: la intervención de Dios (cf. F.I. ANDERSEN - D.N. FREEDMAN, *Amos*, 505; P. BOVATI - R. MEYNET, // *libro del profeta Amos*, 190). Difícilmente se podría identificar este personaje con el mismo profeta, pues su actitud de silencio aparece radicalmente opuesta a la de Amos (3,8; 7,15), a menos que consideremos que ha llegado el tiempo del fin de la revelación (Am 8,11-12), pero el contexto no justifica suficientemente esta última interpretación (cf. F.I. ANDERSEN - D.N. FREEDMAN, *Amos*, 503). SH.M. PAUL, *Amos*, 75-176, interpreta diversamente el texto; a partir de $\text{na}^{\text{*7}}$, "gemir, lamentarse" (Is 23,2): el tiempo malo, del que habla el texto; sería el momento de lamentación de los w. 16-17.

²¹ F.I. ANDERSEN - D.N. FREEDMAN, *Amos*, 505, observan que el acto de "silenciar" la palabra profética es un tema presente en otros textos de Amos. El profeta se lamenta de que no ha sido escuchada la palabra de Dios enviada por los profetas. Incluso se ha llegado a silenciarlos (2,12; 7,12-13). Am 5, 13 sería el punto culminante de esa provocación (cf. P. BOVATI - R. MEYNET, // *libro del profeta Amos*, 184-191).

²² Generalmente se acepta que Am 5,13 es una glosa tardía de tipo sapiencial o apocalíptico (cf. F.I. ANDERSEN - D.N. FREEDMAN, *Amos*, 505; SH.M. PAUL, *Amos*, 175).

6,540; j e r 8,14*1; 47,5; Ez 23,2; Abd 5; Sal 49,13.21). Sin embargo; dado que las acciones de "ser destruido" (an - noi *nifal*) y "ser silenciado" (DQI *qal*) no presentan una gran diferencia semántica, se puede aceptar el significado "enmudecer" en casi todos los casos de la conjugación *nifal*.

1.3 Términos derivados

1.3.1 El sustantivo HQQI

En 1 Re 19,12 la expresión n;?l n;tri *bp* ha sido tradicionalmente traducida como "viento ligero", "brisa suave" o "voz tenue"⁴². La frase ciertamente es extraña debido a la aparente contradicción que se percibe entre n;?l, término derivado de DDl (silencio, quietud), y *P;ip, que designa siempre un fenómeno auditivo. Sin embargo no hay razones suficientes para no mantener la interpretación más literal y conservar el llamativo contraste entre *bp*, "Voz", y n;?l, "silenciosos". 1 Re 19,9-1844 narra la experiencia

⁴⁰ J.J.M. ROBERTS, "Double Entendre in First Isaiah", 44-46, debido a la cercanía semántica entre OXI y rD-f, y al contexto de Is 6, que hace referencia a la experiencia que prepara la misión profética de Isaías, en la cual se resaltan los órganos del lenguaje, opina que la forma verbal. {TC^} (*nifal* de non) expresa no sólo el temor frente a la amenaza de muerte durante la teofanía ("estoy perdido, estoy destruido"), sino también *la incapacidad inicial del profeta para hablar* ("estoy mudo, no puedo hablar"). ROBERTS ve en este caso un clásico texto de doble sentido, con una ambigüedad semántica expresamente querida por el autor del texto, H. WILDBERGER, *Jesaja*, L231-233, opta por el significado de "silencio", traduciendo: JID'3 (Is 6,5): "ich muB schweigen".

⁴¹ Jer 8,14 presenta la forma n;ra (cohortativo *qal* de cnn). Sin embargo se puede cambiar la vocalización y obtener n;Ti, "perecer" (cohortativo *nifal* de DD-l), que va mucho mejor en el contexto. En este mismo versículo aparece ÜD10, la única forma *hifil* de DD'l.

⁴² Las versiones antiguas (LXX: \$wvf) aüpas AeTniis y Vulg.: "sibilus aurae tenuis") traducen la expresión: "sonido de un aire ligero". Los diccionarios, ordinariamente, siguen la misma línea de traducción. ZORELL: "silentium" = lenissimus aurae susurras; HALAT: "Windstille"; BDB: "whisper", "silence"; DBHE: "susurro", "murmullo". Muchas de las versiones modernas prefieren también este significado (CIgl, BJ, BAmer, BPeregr, BCei, TOB, NEB, EH, etc.). Para un análisis de diversas traducciones antiguas y modernas de la expresión, cf. M. MASSON, *Élie*, 13-16.

⁴³ Vale la pena destacar la traducción de J. GRAY, *I & II Kings*, 406, que refleja mucho mejor el texto hebreo: "and after the earthquake, fire, but Yahweh was not in the fire; and after the fire a soimd ofthin silence".

⁴⁴ Sobre la compleja construcción de 1 Re 19 y particularmente sobre la problemática de los vv. 9-13, cf. A. SANDA, *Die Bücher der Könige*, 447; J.A-MONTGOMERY, *The Book of Kings*, 313; G. FOHRER, *Elia*, 19; R.M. FRANK, "A Note" 410-414; O. STECK, *Überlieferung*, 21-22; E. WÜRTHWEIN, "EHjah", 152466; ID., *D' Bücher der Kbnige*, 229; K. SEYBOLD, "Elia", 3-18; R. SMEND, "Das Wort", 526; *

vivida por Elias en el Monte Horeb, hasta donde ha llegado huyendo movido por el temor a Jezabel. El relato teofánico⁴⁵ se sitúa entre la orden de YHWH que manda a Elias salir de la gruta (v. 9) y la ejecución de la misma de parte del profeta (v. 13b). La expresión n;?i HDQ^ *bp* aparece en oposición a una serie de fenómenos naturales poderosos: un viento recio (n^iia nn), un terremoto (*pvi*) y un fuego (tí«), de los cuales se afirma: rnr: rn^n \$b, "no estaba en el viento YHWH"; rnr Ejn:i »b, "no estaba en el terremoto YHWH"; nyr, wa vto, "no estaba en el fuego YHWH". Sólo después de esta triple negación⁴⁶ el texto afirma: rri?i riDüi *bp* ÜNIJ "nHn, "y después del fuego, una voz de silencio sutil". Nos parece que el texto presenta un claro contraste entre algunos elementos de la naturaleza, perceptibles a través del oído y que tradicionalmente acompañaban una teofanía (cf. Ex 19,9-10.16-19; Dt 4,9-10; 5,24-25; Jue 5,4-5; Hab 3,3-4; Sal 18,12; 68,8; etc.), y un

BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, 19-21; J. VORNDRAN, "Elijas", 417-424. La compleja formación literaria del texto no impide, sin embargo, una interpretación global del relato en su forma actual. B.S. CHILDS, "On Reading the Elijah Narratives", 134, en efecto, escribe sobre los relatos de Elias: "one cannot use the prehistory of the early levéis of the story to destroy the integrity of the final form of the narrative". Entre los estudios sincrónicos de 1 Re 19 señalamos: R.L. COHN, "The Literary Logic", 333-350; D.D. HERR, "Variations", 292-294; A.J. HAUSER, "Yahweh", 67-77.

⁴⁵ Según G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, II, 33, aquí se describe la aparición de YHWH mediante un fenómeno situado en la esfera de lo atmosférico, en el grado más bajo de lo que el hombre puede percibir, según la versión de los LXX. En esa misma línea, J. JEREMÍAS, *Theophanie*, 112-115, que cataloga el texto entre las teofanías de YHWH a través de elementos de la naturaleza: "Jahwes Kommen in der (Wind)-Stüle". En esta interpretación, n;ra designa un elemento de la naturaleza de tipo teofánico (el viento ligero o la brisa), en oposición a otros más poderosos (viento fuerte, terremoto, fuego). Sin embargo, es preferible la opinión de J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, 21-25, quien recientemente ha propuesto interpretar el texto no como una teofanía en sentido estricto, ya que falta el elemento visivo. Lo que se afirma, en realidad, es la negación de la presencia de YHWH en los elementos naturales. Para BRIEND, estos versículos "ne sont pas une theophanie au sens strict, mais une mise en garde sous forme narrative concernant la modalité de la présence de Dieu" (23). Constituyen una "teología negativa" en forma narrativa, que intenta oponerse a una concepción de la presencia de Dios demasiado ligada a manifestaciones cósmicas (22).

⁴⁶ La triple negación de la presencia de YHWH en esos elementos de la naturaleza ha sido diversamente interpretada. J. JEREMÍAS, *Theophanie*, 113-114, resume en tres grupos las propuestas: (a) una afirmación de la absoluta majestad de Dios (Wellhausen); (b) un símbolo de las armas espirituales por las que Elias debe optar (Volz); (c) una expresión de la naturaleza espiritual de Dios (Fohrer, Eichrodt). J. JEREMÍAS propone interpretar la triple negación como una expresión polémica anticanaana que veía la presencia de Dios en los elementos de la naturaleza (cf. *Theophanie*, 115; O. STECK, *Überlieferung*, 118; J. VORNDRAN, "Elijas" 423). E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 230, lee el texto independientemente del resto del capítulo, interpretando las tres negaciones como una declaración de la ausencia de YHWH en lo que se ve o se oye, pues él está presente sólo en la palabra que dirige al profeta.

3 g ESTUDIO LEXICOGRAFICO DEL CAMPO SEMANTICO DEL SILENCIO

"silencio" que percibe Elias cuyo significado no parece evidente a primera vista. En todo caso somos de la opinión que el término HQQ[^] se debe traducir como "silencio", tal como aparece también en algunos textos litúrgicos de Qumrán⁴⁷.

En el texto se niega una modalidad de revelación de Dios conocida, para afirmar otra, paradójica y misteriosa: la *presencia de Dios en el silencio*^{**}. El Dios de la Palabra se muestra en la ausencia, en la no-palabra, en el callar de todo fenómeno sonoro. Este silencio es voz C?ip). Paradójicamente, en el "callar" divino se produce su "decir". Se trata de un silencio que "dice", que misteriosamente habla y comunica aquella palabra, que es la palabra de la revelación. Se describe una auténtica percepción divina en el silencio: una voz singular, extraña y contradictoria, pero en todo caso, perceptible y experimentable. Elias, en efecto, al escucharlo (SJítá) se cubre el rostro con el manto (v. 13). Se trata de un "silencio-voz" que nos remite al evento originario de la revelación en el Sinaí, en donde el término *7p ocupa el lugar de mayor relieve para designar el hablar de YHWH. La parte central de la teofanía del Sinaí (Ex 19,16-19) culmina precisamente en la respuesta de Dios a través del sonido de la voz: ^Ipl 13\$! DT^rri -3T; n#fo, "Moisés hablaba y Dios respondía con la voz" (Ex 19,19)⁴⁹. En el Horeb, Dios se revela a Elias *en el silencio*, y no a través de las formas tradicionalmente conocidas en la tradición sináptica.

Particularmente importante es la mención *del fuego*, ya que en 1 Re 18, en el duelo con los profetas de Baal en el Carmelo, este elemento se utiliza

47 Cf. J. STRUGNELL, "The Angelic Liturgy", 318-345; J. JEREMÍAS, *Theophanie*, 114; J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, 38-39. Cf. también el DCH. El término se utiliza para designar el canto silencioso de los ángeles en una liturgia celestial, en oposición a elementos sonoros. La expresión "voz silenciosa" en estos textos litúrgicos confirmaría la interpretación que proponemos para el término en 1 Re 19,12. Para J. VORNDRAN, "Elijas", 424, este uso cúllico del término sugiere que 1 Re 19,12 es un texto polémico contra quienes negaban la presencia de YHWH en las celebraciones culturales de Jerusalén. Completamente diversa es la propuesta de J. LUST, "A Gentle Breeze", 110-115, que traduce n?P! nDDT ^l'p: "a roaring thunderous voice", como expresión culmen de los eventos cósmicos descritos. Sin embargo su argumentación filológica es poco convincente.

48 J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, 24, escribe: "Il n'est pas absurde de penser que ce texte prenne position á l'égard de la tradition israélite [...]. Sans polémique 1 Re 19,1 lb-12 declare que Dieu peut être présent sans cet accompagnement de forces cosmiques, ce qui revient á diré que la présence divine peut se faire sous une autre modalité que celle présentée par la tradition". Diversa la interpretación de F. CRÜSEMANN, *Elia*, 62-63, que ve en el silencio del Horeb solamente una preparación para la verdadera manifestación de Dios, que se da en la palabra divina del v. 13.

49 Ex 19,16-19 está encuadrado, a modo de inclusión por la palabra Tip: es el primer fenómeno mencionado en el v. 16 y la última palabra del v. 19. (Vip aparece 4 veces en total: 2x en el v. 16 y 2x en el v. 19). Sobre la problemática traducción de Típl en Ex 19,19 (¿en una voz?, ¿en un trueno?), cf. B.S. CHILDS, *Exodus*, 343. En todo caso, en el texto del Éxodo se alude a un fenómeno auditivo.

para expresar la presencia de YHWH⁵⁰. Además el fuego nos remite de nuevo al evento fundante del Sinaí, en donde se describe la llegada de Dios a la montaña con este elemento: h&i efe? nrr r^J T?_T "ufo 'Bf? ^ 1S# 3*0 "jDi jfcjsj j t.p. íafé, "y el Monte Sinaí humeaba todo él, porque YHWH había bajado sobre él en el fuego, y subía su humo como humo de un horno" (Ex 19,18a). A la teofanía del Sinaí (eJss, "en el fuego"), se opone la del Horeb (mn) tatq ti?, "no estaba en el fuego YHWH"). En cierto sentido, por tanto, la revelación del Horeb es la negación y la superación de manifestaciones divinas precedentes. En efecto, al Dios vivo no se le puede aprisionar en esquemas y tradiciones humanas. No se le puede identificar con "una" experiencia suya particular, ya conocida; ni tampoco se le puede negar en la experiencia de su aparente ausencia.

El silencio del Horeb es una voz *sutil* (pl). El adjetivo p*j aparece 17 veces en el Antiguo Testamento. Puede indicar una poca cantidad (Lv 13,30; 16,20; 29,5), el poco peso de un objeto (Is 40,15), una cosa menuda, sin consistencia (Ex 16,14; Is 40,22), o calificar algo como débil, de poco vigor (Gn 41,3.4.6.7.23.24; Lv 21,20). Es con este último significado que hay que interpretar el adjetivo en 1 Re 19,12. La manifestación divina en la ^p n?7 nQ^7, "voz de silencio *tenue-débil-sin vigor*", deja entrever a un Dios que al revelarse no se impone con la fuerza, sino que se ofrece al hombre de forma discreta y silenciosa. El Dios de la palabra se deja oír en lo apenas audible y se hace presente en la aparente ausencia. Si. En el contexto del relato el silencio percibido por Elias no parece tener el objetivo de fortalecer o reanimar al profeta, sino que más bien representa una experiencia contradictoria y enigmática⁵² que provoca un trastorno en su vivencia

50 Véase nuestro estudio de 1 Re 18 en el cap. IV, pp. 152-161. Para A.J. HAUSER, "Yahweh", 69, la ausencia de YHWH en el fuego indica que la lucha contra Baal no ha terminado y que Elias no puede pretender obtener siempre extraordinarias intervenciones divinas como ocurrió en el Monte Carmelo. Para B. CARUCCI: "Dio si mostra nel silenzio, non più nel fuoco o negli eventi naturali: sul Carmelo il silenzio del Baal era un messaggio di Dio, qui il messaggio é la voce silenziosa che si ode dopo il terremoto" ("L'esperienza", 54). Para J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, 25: "C'est d'une autre expérience dont il est question, une expérience où les phénomènes cosmiques n'ont pas de place et où seule se fait entendre la voix de fin silence qui est celle de Dieu [...] c'est ce qui fonde l'expérience prophétique, une écoute de la voix de Dieu au plus intime de l'être".

51 J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, 37, comenta: "La révélation de Dieu ne se déploie donc pas nécessairement dans la puissance, mais aussi dans la faiblesse, celle d'une voix de fin silence".

52 Para A.J. HAUSER/Yahweh", 67-77, Elias había llegado al Horeb buscando seguridad en YHWH y esperando una manifestación divina poderosa para superar su miedo. En cambio, el silencio que percibe le estaría indicando que Dios no está dispuesto a hacer nada espectacular para salvarlo.

espiritual. Elías, en efecto, se ha acercado al monte para quejarse de la infidelidad del pueblo (w. 10.14); Dios, por su parte, se hace presente en el silencio y acto seguido le comunica que deberá transmitir su ministerio a Eliseo (v. 16)54; la Palabra de Dios no le pertenece y pasará a otro. La manifestación de Dios en el silencio marca una nueva etapa en la misión del profeta: está anunciando el final de la profecía de Elías, e incluso, su propia muerte, como silencio absoluto. Llamando a Eliseo, Elías acepta el final de su ministerio y de su vida (w. 19-21).

ES⁵³el Sal 107,29 nqn⁵³! indica el silencio que sigue al tumulto de la tempestad, calmada por el poder omnipotente de YHWH, que reduce la tormenta al silencio, no simplemente a una tenue brisa55. El oleaje enmudece. (Sal 65,8; Mt 8,26). En Job 4,16, en el contexto de una misteriosa revelación nocturna, aparece la expresión 2fm. ^ip] náiri, que se puede traducir como una hendíades⁵⁶: "escuché una voz silenciosa", o considerando los términos separadamente⁵⁷: "un silencio, después oí una voz". Se alude a un mensaje misterioso y trascendente, envuelto de silencio y brotando del silencio58.

53 J. JOOSTEN, "La macrostructure", 403, compara el silencio divino percibido por Elías, con las palabras finales que Job escucha de parte de Dios: "Fessentiel de la réponse de Dieu est le 'bruit d'un silence ténu' [...]. Ce silence n'est pas un signal à décoder, un message secret pour Elie; de même que la description du crocodile en Job 40, ce silence est un 'idéogramme' de la présence mimineuse de Dieu". Para JOOSTEN se trataría de un esquema común: un hombre que sufre y se lamenta delante de Dios (Job, Elías), llega a encontrarse con una dimensión trascendente que lo desborda (los discursos de Dios para Job, el silencio para Elías). Lo que no aceptamos de la propuesta de JOOSTEN es el resultado absolutamente positivo del silencio del Horeb en el caso de Elías.

54 La figura de Elías en 1 Re 19 es presentada a imagen de Moisés, no sólo a causa de la teofanía, que recuerda elementos de Ex 19, sino también por la decisión del Señor de transmitir el ministerio a otro, como en el caso de Moisés y Josué (Num 27,12-23; Dt 34,9). B. CARUCCI, "L'esperienza", 55-56, cita el Midrásh 'Elijahü Zütä, 8, que contiene un comentario significativo. Después que Elías se queja del pueblo, Dios habría esperado tres horas para ver si cambiaba de actitud. Al verlo en la misma postura del inicio, Dios le mandó regresar, comunicándole que no estaba dispuesto a actuar según sus intenciones. Comenta CARUCCI: "Il profeta deve cercare di prendere le difese del popolo di fronte a Dio [...]. La sottile voce di silenzio è allora un messaggio forte per Elia: è l'invito a riempire il silenzio con parole positive e non reprimende, ed è anche una indicazione di comportamento nei confronti della collettività" (56).

55 Cf. A. MAILLOT - A. LELIEVRE, *Les Psaumes*, 56; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi* UUL 214.

56 Cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 51.

57 Cf. F. DEUTZSCH, *Das Buch Job*, 86-87; R. GORDIS, *The Book of Job*, 49-50; G. RAVASI, *Giobbe*, 347; D.W. COTTER, *A Study*, 185-186. Diversa la interpretación de D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 112, que traduce "thunderous voice", siguiendo la propuesta de J. LUST, "A Gentle Breeze", 110-115.

58 L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Job*, 139; J. HARTLEY, *The Book of Job*,

1.3.2 El sustantivo rran

Es un vocablo que sirve para designar el Sheol, el lugar de los muertos, como lugar de silencio. Aparece dos veces:

Sal 94,17: ->m; nan nptí eúpp "pñinu? mrr ^
Si YHWH no viniese en mi ayuda, bien presto moraría en el silencio⁵*?.

Sal 115,17: npn T f ^ #T\ r\ tbjj\ wmi á?
No son los muertos los que alaban a YHWH, ni los que bajan al silencio*®.

El término revela una estrecha relación entre el silencio y la muerte. Hace referencia a un ámbito en el que se mora lejos de Dios y de los hombres, en un estado de extrema pasividad y aislamiento*!. Indica un silencio doblemente mortal: para el hombre ya no es posible la comunicación verbal con sus semejantes, pues queda sumido en una especie de incomunicación extrema; y lo que es más dramático, en el non ya no se puede alabar al Señor, creador y origen de la vida (cf. Sal 6,6; 88,11-13).

El término mpi aparece en Ez 27,32, en un oráculo contra Tiro: *Q nQ:í? ü*n firi3 tíüQ. SU significado aquí es dudoso. Se han propuesto diversas lecturas para su interpretación^!. En este caso, my\ podría derivar de una raíz diversa y tener un significado distinto ("fortaleza")^!.

59 Las versiones antiguas son unánimes en la traducción de non como lugar de los muertos (LXX: T\$ «Sn; Vulg.: *in inferno*).

60 De ordinario se dice: Tb H"p, 'los que bajan a la fosa' (Is 38,18; Ez 26,20; 31,14; etc.); 1%V TTV, 'los que bajan al polvo' (Sal 22,30).

61 Cf. H.J. KRAUS, *Psalmen*, U, 657; K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 375.

62 Siguiendo a los LXX y a la Vulg. se ha propuesto corregir el TM y leer HD73, participio nifal de nm: "Quién como Tiro, reducida al silencio en medio del mar". ZORELL elenca el término como sinónimo de non (cf. Sal 94,17; 115,17) con el significado de "cessatio, quies; metonymice locus quietis, silentii". A. GUILLAUME, "The meaning", 324-325, ha propuesto un verbo hebreo OTJ, a partir de un verbo árabe en pasivo, con el significado de "held in bonds", y traduce: "Who is like Tyre held fast in the midst of the sea?".

63 La explicación más convincente es la de M. DAHOOD, "Accadian-Ugaritic dmt in Ezekiel 27,32", 83-84, que hace derivar el término del acádico-ugarítico dmt, "tower, fortified area" (cf. Jos 19,29; 2 Sam 24,7), y traduce: "Who is like Tyre, like the fortress in the midst of the sea?" (cf. DCH). En este caso Ez 27,32 pone de manifiesto el lamento de los marineros por la ciudad fortificada de Tiro. Para otros autores este mismo significado de "torre, fortaleza", se encuentra no sólo en Ez 22,37 sino en el Sal 94,17 y 115,17. En esta hipótesis, el sheol en ambos salmos sería descrito no como lugar de silencio, sino como "prisión" (cf. Sal 88,9; 142,8), como "fortaleza oscura e infernal" (Cf. G. RAVASI, // *libro dei & abriü*, M, 971), No creemos que sea necesario adoptar esta interpretación.

42 ESTUDIO LEXICOGRAFICO DEL CAMPO SEMANTICO DEL SILENCIO

1.3.3 El sustantivo H'nn

Aparece 4 veces en el AT y posee generalmente la connotación semántica de *silencio* y de *quietud* (Sal 22,3⁶⁴; 39,3; 62,2; 65,2).

En el Sal 39,3 aparece la expresión rpan pa'?'^i, "enmudecí silencioso", en donde ryori tiene función adverbial⁶⁵. En el Sal 62,2: T T ^ wp '0ša rwyn Wityfo "as, "sólo en Dios está el descanso, alma mía; de él vienB mi salvación⁶⁶**, el término manifiesta la idea de quietud y seguridad⁶⁷.

En el Sal 65, 2: ytā &?&§ ḥpno ṛm ^, el texto hebreo se podría traducir literalmente: "para tí, el silencio es alabanza, oh Dios en Sión?". A pesar de que esta lectura es sugerente, el testimonio de las versiones antiguas y la misma práctica oracional de Israel, que da preferencia a la expresión verbal más que a la oración silenciosa, invita a seguir la versión griega y latina: "a ti corresponde, oh Dios, un himno en Sión"⁶⁸.

1.3.4 El adjetivo cpn

Aparece 3 veces en el AT: en Hab 2,19, y con función adverbial en Is 47,5 y Lam 3,26. Presenta siempre el significado de silencio, acompañado de un cierto estado de inmovilidad.

⁶⁴ Algunos autores corrigen rḥon y leen: nṯḏl, piel de G> nal, "fijarse, prestar atención" (Cf. F. ZORELL, "Kritisches zu einigen Psalmversen", 311-312; E. PODECHARD, *Le Psautier*, 1,107; L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 512. 524).

⁶⁵ ZORELL lo considera acusativo adverbial: "in silentio". Para JoÛON es un acusativo interno (125 q). Véase nuestro estudio del Sal 39 en el cap. m, pp. 135-141.

⁶⁶ Nuestra traducción considera el término rt'Qn como sustantivo, con el significado de "descanso", y ^S1 como vocativo, igual que en el v. 6: ttš3 'laVI, "descansa, alma mía" (cf. p. 29). La relación semántica entre n*0n y 'lirn es significativa en el Sal 62,2.6. Otra posibilidad es interpretar rP!5n como adjetivo femenino en relación con 'ttea: "mi alma tranquila".

⁶⁷ SAN JERÓNIMO, en *Psalterium iuxta Hebraeos*, lo traduce: "Tibi silens laus Deus in Sion". Han adoptado esta versión Deütsch y Rosenmüller (cf. L. JACQUET, *Les Psaumes*, 311). El resto de autores modernos sigue siempre la versión griega y latina. Algunos comentaristas judíos como RASHI siguen el texto hebreo. Para este autor el versículo indica que cuando un hombre se pone delante de Dios en reconocimiento silencioso de su propia incapacidad, es cuando manifiesta más elocuentemente la grandeza divina (cf. A.CH. FEUER, *Tehillim*, 794).

⁶⁸ LXX: Sol Ṭpēreí útivos ó @eós ev 2ÚJV; Vulg.: "Te decet hymnus Deus in Sion". Ambas versiones han leído ṬpiT (participio femenino de (*) HD1, "ser semejante, correspondiente": Sal 48,10; 49,13.21; 50,21; 89,7; 102,7; 144,4). Cf. JoÛON 29 b, nota 3, sobre la diferencia vocálica entre Ṭḏl y Ṭai'?, explicable como transformación de una V larga átona en una vocal t. Probablemente la vocalización del TM revela la influencia del Sal 62,2 (cf. K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 252).

En Hab 2,19, la expresión Don p», "piedra muda", aparece en correlación con WQ% Er*?'^, "ídolos mudos" (v. 18), e indica el mutismo de las imágenes idolátricas, radicalmente incapaces del acto de la palabra⁶⁹. El ídolo mudo es una realidad inerte y sin vida (v. 18) que, a diferencia de YHWH, es incapaz de enseñar e instruir (v. 19).

En Is 47,5, en una lamentación sobre Babilonia, aparece la expresión: •sjfiro 'Sb* ḥon ḥt?, "siéntate en silencio y entra en las tinieblas". La frase aparece en correlación con otras dos que son expresiones simbólicas de la lamentación y del luto: iQV'bs '3t?, "siéntate en el polvo"⁷⁰, y f-}Šr:np, "siéntate en la tierra"⁷¹ (v. 1). Dada la cercanía semántica y sintáctica entre estas frases y el v. 5, se puede concluir que el gesto de *sentarse en silencio* alude también a una expresión de dolor y de duelo (cf. Lana 2,10). A Babilonia se le anuncia la destrucción y la muerte, hacia donde inexorablemente se encamina.

En Lam 3,26 se propone a la comunidad la actitud adecuada frente al acontecimiento trágico del exilio: mrr nOTB^Ojrrl V'rlpl a*», "bueno es que espere en silencio la salvación de YHWH"⁷². El término non expresa aquí tanto la dimensión de sufrimiento y luto como la actitud de confianza del creyente frente a Dios. Esperar en silencio es aceptar la dimensión mortal del exilio como algo merecido por los propios pecados, pero con espíritu de confianza en el Señor, de tal forma que el castigo mortal llegue a adquirir un nuevo sentido y se transforme en lugar de arrepentimiento y, por tanto, de preparación a la salvación de Dios (cf. Lam 2,10). El texto hace alusión a un silencio confiado en el auxilio de YHWH, no como resignación y pasividad, sino como docilidad y esperanza que van preparando, en medio del sufrimiento y la muerte, un renovado encuentro con Dios (cf. Lam 3, 28)⁷³.

1.3.5 El sustantivo ^

Aparece 3 veces en el AT (Is 62,6.7; Sal 83,2), siempre en proposiciones negativas, seguido de la preposición ḥ rigiendo un pronombre personal y expresando la idea de "reposo" y "descanso".

⁶⁹ Véase nuestro estudio sobre Hab 2,18-20 en el cap. IV, pp. 161-165.

⁷⁰ La expresión -B2-by aparece sobre todo en Job (10 veces), y en la mayoría de los casos está en relación con la experiencia de la muerte (cf. Job 17,16; 19,25; 20,11; 21,26 34,15) o del arrepentimiento (Job 42,6) (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 119-120).

⁷¹ La expresión X1& 31f en algunos textos aparece en relación con el dolor y el luto, vividos en actitud silenciosa (Cf. Is 3,26; Job 2,13; Lam 2,10).

⁷² La primera parte del versículo del TM es ilegible. Sin embargo, el sentido es claro. Se podría hipotizar la pérdida de un *? después de 3to, eliminando el 1, y obtener la traducción que presentamos (cf. D.R. HILLERS, *Lamentations*, 115).

⁷³ íij . KR,US, *Klagelieder*, 63; I. PROVAN, *Lamentations*, 95.

En Is 62,6.7 aparece en relación con *ntón*, "estar callado, estar oasivo" y con *optó*, "estar quieto". En el Sal 83,2 tiene a Dios como sujeto: *trrt^fc* $\sqrt{L^?u} \sqrt{\$T^?o}^*$ "Oh, Dios, ^{no te ^es reP^{OSC}>}". Aparece también en paralelismo con *Éhn*, "estar callado o sordo", y con *apti*, "estar quieto", e indica la actitud de aparente indiferencia y pasividad que el orante percibe de parte de Dios, a quien invoca para que lo salveTM.

2. La raíz *ahn* (D)

La raíz *tí*"in OD aparece 57 veces en el Antiguo Testamento[^], de las cuales 47 corresponden al verbo: 7 veces en *qal*, 39 veces en *fifiP** y 1 vez en *hitpael*. Derivan de esta raíz el *hapaxmXj* (Jos 2,1), que es considerado como un adverbio con el significado de "sigilosamente, silenciosamente⁷⁷" y el sustantivo *tínn*, que designa al "sordo" (Ex 4,11; Lv 19,14; Is 29,18; 35,5; 42,18.19; 43,8; Sal 38,14; 58,5). La raíz *tí*"in puede expresar tanto la acción de "scr sordo" como la de "callar"⁷⁸.

⁷⁴ cf. B. COSTACURTA, "L'aggressione", 521-525.

⁷⁵ Diversa de su homónima *tónn* OD; "hacer un trabajo de artesano, arar, labrar, forjar" (Dt 22,10; Jue 14,18; 1 Sam 8,12; Is 28,24; Jer 17,1; Prov 3,29; 12,20; etc.).

⁷⁶ No incluimos Sof 3,17: *in?n<3* *tfntp*, (*ñv*. [YHWH] callará por tu amor), pues creemos que la forma verbal pertenece a *3hn* ¹¹) y es preferible en el contexto la traducción: "cantará una canción en su amor". Las propuestas de lectura han sido diversas. La más aceptada es: "te renovará en su amor", basada en la versión de los LXX: *icaivéi* *ae év T^ áyaTriaeT*. *añToü* y que corresponde a la propuesta de K. EIXIGER, BHS: *UjO^{il}*, "renovará" (cf. L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1124). La variante del texto griego, sin embargo, es fácilmente explicable por la confusión entre "I" y "i". Vulg. interpreta la forma verbal a partir de *tíhn* (D: "*silebit in dilectione tita*". La traducción que hemos elegido es la de L. SABOTTKA, *Zepfca/ya*, 132-134 que interpreta *tínir* *apartirdetfTi G0*: "trabajar artísticamente, componer música o poesía", y traduce: "Er komponiert, er singt ein Lied, in seiner Liebe" (eI A. SPREAFICO, *Sofonia*, 110; *id.*, "Gioisci Figlia di Sion", 376). Prefieren la lectura del TM: T.H. GASTER, "TWO Textual Emendations", 267; R.O. PALMER, *The Books*, 339-342; A. BERLÍN, *Zephaniah*, 145. Para una discusión sobre diversas lecturas propuestas, cf. D. BARTHELEMY, *Critique textuelle*, HL 913-914.

⁷⁷ Cf. BL 632,1. Los diccionarios elencan este término como adverbio y en general son unánimes en ese significado (BDB: *silently*, *secretiy*; HALAT: *stillschweigen*, *sturnrnheit*; ZORELL: *silentium*). Hay que diferenciarlo del homónimo *fíhrj*, magia, brujería, encantamiento (Is 3,3).

⁷⁸ Entre las dos acciones hay una íntima relación. Se ha comprobado, por ejemplo, que casi siempre la sordera produce la mudez (cf. J. ALVES GARCÍA, *Trastornos del lenguaje*; J. PERELLÓ - F. TORTOSA, *Sordomudos*; B. SEGRE, *La comunicación oral*).

2.1 Conjugación *qal*

De las 7 veces que aparece, en 6 tiene a Dios como sujeto y se encuentra en los salmos (Sal 28,1; 35,22; 39,13; 50,3; 83,2; 109,1). Fuera de allí sólo aparece en *Miq* 7,16, con *J%* "oído", como sujeto gramatical, presentando el significado de "ser sordo": *ntáiofl arñm*, "sus oídos ensordecen". Analizamos, por tanto, solamente los textos de los salmos⁷⁹.

2.1.1 Contextos de súplica

En el Sal 28,1 la petición *^añ ehOfT^{1?}* puede ser traducida: "no seas sordo frente a mí" o "no estés callado frente a mf\ El verbo *íhn* aparece en los w. 1-2 en relación con los verbos *tcip*, *ntún* y *vas*. Se pide que el gritar (*tnp*, *tfítí*) del salmista y su voz (*?p*) sean escuchadas (*íQEÍ*) por Dios. Si Dios permanece callado (nsín), el orante, que se encuentra en un peligro mortal, se verá irremediamente condenado a la fosa de la tumba. De tal forma que *tím* aparece como antónimo de *í>aeí*, lo que hace pensar en el significado de "ser sordo". Al mismo tiempo aparece en relación sinonímica con *ntón*, "estar callado". Pareciera que el verbo *tíhn* en este caso presentara la doble connotación semántica de sordera y mutismo⁸⁰. Sin embargo, preferimos traducirlo con el valor de "ser sordo", en relación con la voz y los gritos del salmista que ocupan un lugar significativo en el contexto. El verbo *zhrr* indicaría aquí, por tanto, la no intervención de Dios que no escucha la súplica.

En cambio, en el Sal 35, 22 la fórmula *éññíTi-bš* subraya la idea de mutismo y puede traducirse: "no estés callado". En el salmo se describe una situación de persecución con claras connotaciones de tipo jurídico (w, 11.23). Como en el salmo anterior, también aquí el orante se encuentra en un grave peligro e invoca a Dios (v. 22). Su invocación se fundamenta en que Dios conoce las injusticias que se cometen contra él (*nirto*, "lo has visto"); pero, paradójicamente, se le experimenta lejano (*prn*), y silencioso como cuando alguien duerme. Como expresiones sinónimas aparecen: *pmrr^{1?}* **m*, "no estés lejos de mí" (v. 22; cf. Sal 22,12.20; 38,22; 71,12); *7V!J*, "despierta!", y *rwpn*, "levántate!" (v. 23). Sólo Dios puede salvar al orante, saliendo de su silencio para hacerle justicia⁸¹.

En el Sal 39,13 la invocación *Énnr^K T^OT^Í* aparece en relación sinonímica con *nñ?ñ wítm rjrt T\$grnió;0*, "escucha mi oración YHWH,

⁷⁹ Cf. B. CoSTACURTA, "L'aggressione", 521-524.

⁸⁰ Algunos autores optan por el significado "ser sordo" (cf. E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, 133; G. CASTEULINO, *Libro dei Salmi*, Torino 1955, 96; A. MAILLOT - A. LELIEVRE, *Les Psaumes*, I, 175; L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 622; L. ALONSO SCHÓKEL, *7 C C ARNITI*, *Salmos*, 1,449). Otros prefieren el significado de "estar callado" (cf. H. J. KRAUS, *Psalmen*, I, 162; A. WEISER, *Dí> Psalmen*, I, 162; M. DAHOOD, *Psalms*, 171; G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 509).

⁸¹ De los autores citados en la nota anterior, solamente A. MAILLOT - A. LELIEVRE, *Les Psaumes*, 1,218, prefiere el significado de sordera.

y a mi grito presta oído". De esta forma, el verbo Ehn adquiere claramente el valor de sordera y la expresión puede traducirse: "a mis lágrimas no seas sordo»⁸¹".

En el Sal 83,2 la expresión Eħrjrr¹ aparece en paralelo con a[^]fr[^]s *?\$, "no estés quieto, oh Dios*", y con "f? vs?x*> "no te des descanso". Aquí el sentido dominante parece ser el de la pasividad. Dios no actúa salvando al orante. Esta connotación semántica, obviamente, no excluye la del mutismo-sordera como en los otros casos. Ciertamente aquí también se mezclan ambos significados, pero es más difícil elegir uno de ellos con certeza.

En el Sal 109,1-2 la expresión tñopi[^]R aparece en un contexto donde se enfatiza el lenguaje de los malvados. En el v. 2 se da la motivación de la súplica: contra el justo se abren "boca de malvado y boca de engaño" (nq-!is"si itq*ī "-s), y hablan contra él "lengua de mentira" (ipjtī p[^]©*?), profieren "palabras de odio" (rīō HTÜ- El salmista pide a Dios que ante estas voces de los malvados, mentirosas y llenas de odio, no se quede en silencio. Aquí, por tanto, parece imponerse el valor semántico del estar callado[^].

De los textos anteriormente examinados podemos concluir que el verbo ehn, en contextos de súplica, expresa la indiferencia y pasividad de Dios que no interviene para salvar a alguien que se encuentra en una grave situación de peligro. Esta actitud de Dios se expresa sobre todo a través de la metáfora del no hablar o no escuchar. La petición chnr^o^», dirigida a Dios, expresa el deseo profundo de que él rompa su silencio, pues de su intervención salvadora depende la vida del orante.

2.1.2 Contexto de teofanía y juicio

En el Sal 50,3 aparece el sintagma tñrr'pj* con YHWH como sujeto, con el significado de "no callará". YHWH está llegando para juzgar, como lo muestra el vocabulario judicial del contexto próximo: fl (v.4); tñd (v.6); Tl> hifil (v.7), y no se mantendrá en silencio, sino que entablará un juicio contra su pueblo⁸⁴. Con este mismo valor semántico aparece la forma hifil del v. 21: 'TChom íTE& rip\$, "has hecho esto, ¿y me voy a callar?". A diferencia de los hombres, Dios no se hace cómplice de ningún delito por medio de su silencio, sino que testimonia en contra del pueblo y le echa en cara sus culpas a través de un litigio jurídico.

⁸² Traducen el verbo con la idea de silencio: H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 451 y A. WEISER, *Die Psalmen*, I, 211. Sobre los fuertes contrastes entre el hablar y el callar en el salmo 39, véase nuestro estudio en el cap. ni, pp. 135-141.

⁸³ L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, H, 1361, comentan: "El salmo comienza con un gran silencio en medio de una conflagración de voces: el orante invoca y alaba, los rivales acosan con sus calumnias, ¿puede Dios quedarse callado?".

⁸⁴ cf. L. ALONSO SCHÓKEL, *Treinta Salmos*, 89-230; L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 711-718.719-725.

2.2. Conjugación hifil

El verbo ehn en hifil expresa la acción de callar en diversas circunstancias: para reflexionar (Gen 24,21); como signo de impotencia (Gen 34,5); con valor jurídico (Num 30,5.8.12.15), porque se acepta la culpa (Neh 5,8); o porque otros obligan a guardar silencio (Jue 18,19; 2 Sam 13,20; 2 Re 18,36; Is 36,21).

Es significativo el caso de 1 Sam 10,27 por la problemática textual que presenta⁸⁵. También se utiliza en proposiciones negativas para expresar la voluntad decidida de no callar (Cf. Jer 4,19; Sal 50,21). Siempre tiene el valor intransitivo de "callarse", a excepción de Job 11,3[^] y 41,487. Presenta el significado de inmovilidad en Ex 14,1488 y 2 Sam 19,11. Este mismo significado presenta la única forma *hitpael* de la raíz en Jue 16,2.

⁸⁵ El texto se refiere a la reacción de Saúl cuando algunos lo despreciaban, después que había sido ungido rey. El TM fl'ñnQ? 'rñ (lit: "y él se quedó como silencioso") es corregido por algunos autores siguiendo la versión de los LXX: tōs ue-m̄ i[^]va y de Q: Eñn 103 TP"), y uniendo el versículo al inicio del capítulo 11,1: "Un mes más tarde, subió Najas" (cf. J. WELLHAUSEN, *Der Text*, 76; R. GORDON, *1 & 2 Samuel*, 122). Creemos que no hay necesidad de enmendar el texto. El TM, además de ser respaldado por algunas versiones antiguas (Vulg., Syr y Targ.), es perfectamente coherente con el contexto (cf. M. REHM, *Die Bücher Samuel*, 27; H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 68; HJ. STOEBE, *Das Erste Buch Samuelis*). ISam 10,27 pone de manifiesto la voluntad de Saúl de no vengarse frente al desprecio del que es objeto. Se hace el sordo con su silencio. Más adelante en ISam 11,13 de nuevo Saúl rechazará vengarse de aquellos que lo habían despreciado. Para un examen detallado de las diversas propuestas de lectura del texto, cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, I, 166-172).

⁸⁶ La vocalización del Códice de Leningrado (TETIII) normalmente es corregida en Tttfñr.

⁸⁷ Se trata del segundo discurso de YHWH describiendo la fuerza del Leviatán. La primera parte del versículo (TĤ3 t'ñD< R*7) se puede traducir como "no callaré sus miembros", en el sentido positivo de "describiré sus miembros". La segunda parte del versículo (Í3"U? |Tñ nf*fi3:pi3T0 es incomprensible y normalmente es corregida. Prácticamente no hay un solo término al que no se le haya propuesto alguna enmienda. Creemos que se puede considerar el verbo dñ con un doble objeto, l'Í3 y lñi"i33"*Í3'p, y traducir: "no callaré acerca de sus miembros ni en lo referente a su fuerza". El final del versículo, dado que es ilegible, se debe enmendar y se puede leer como una exclamación: tj?i*» "no[^] y comparación" (cf. L. ALONSO SCHÓKEL — J.L. SICRE, *Job*, 582).

⁸⁸ A. BAUMANN, "DQ-T - <nyrm - nn", *TWAT* II, 279, considera la expresión Áj[^]O nññl, de Ex 14,14, como una invitación a Israel de parte YHWH para no pronunciar el grito de guerra. Sin embargo, el contexto sugiere para la expresión el significado de inmovilidad, ya que "será Dios únicamente quien actuará en favor de Israel (cf. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 75-76).

2.2.1 Ámbito sapiencial

Particularmente significativo es el uso de la raíz en el ámbito sapiencial, en donde no expresa simplemente la voluntad y decisión de callar, sino que califica el silencio como expresión de prudencia y de sabiduría. Indicamos algunos textos que muestran la relación de chn con términos típicamente sapienciales:

Job 13,5: n^Dif? ut> nr^ pehgEi tiriós ÍBVP
¡Quién diera que se *CALLARAN* de una vez,
eso sería vuestra *sabiduría**

Prov 11,12: efiq? rftpaty &%\ n"?-npø vissfrí?
Quien desprecia a su prójimo es carente de corazón [necio]
pero el hombre *prudente* se *CALLA*.

Prov 17,28:]l^D vnsíp osfe ntírj-; ÚDU tinoš "nš os
Incluso el necio, si *CALLA*, por soñó será tenido;
si cierra los labios, por *inteligente*.

La raíz ehn * aparece también en relación con términos del campo semántico del diálogo ("ai, atíp, íDBÍ) designando el silencio como condición necesaria para poder escuchar o para alcanzar sabiduría. Se subraya la necesidad de callar para acoger interiormente y en profundidad lo que se desea captar o aprender:

Job 6,24: "h xpyj wv(m& tzínns 'm 'ynin
Instruídme, que yo *GUARDARÉ SILENCIO*;
hacedme saber en qué me he equivocado.

Job 13,13: 'zirra*TCn ^m íttfnrjn
GUARDA SILENCIO delante de mí,
para que *hable* yo,

Job 33,31: iins ^) tzhon .•rúaiS ai** 3\$?pn
Atiéndeme Job, *escáchame*.
GUARDA SILENCIO para que *hable* yo.

Job 33,33: ng?n ^m) shoo *r;n\$ rini* pro*
Si no, *escúchame*.
GUARDA SILENCIO y yo te *enseñaré* sabiduría.

2.2.2 Dios como sujeto

En dos textos proféticos ahn *hifil* tiene a Dios como sujeto (Is 42,14; Hab 1,13). En ambos casos se trata de una interpretación profética de la historia.

En Is 42,14 ehn aparece en paralelo con ntórr, "callar", y con ps«, "contenerse", "reprimirse", que expresa la tensión violenta de quien siente o sabe que debe hacer algo, y sin embargo, por otras razones, se ve obligado a no hacerlo (Gen 43,31; 45,1). El profeta hace referencia al tiempo del exilio⁸⁹ como una época en la que Dios ha aguantado en silencio el sufrimiento de su pueblo, sin actuar contra la arrogancia de sus enemigos. En la segunda parte del versículo, como antónimos de Eñn aparecen los verbos: *}twí, "jadar", ni@, "gemir", •&?], "resollar", que describen los sonidos de la respiración entrecortada y los gemidos de una parturienta. Con esta imagen se evoca la nueva época histórica que Dios está a punto de iniciar, como cuando le llega a la mujer el momento de dar a luz^o.

En Hab 1,1391, el verbo Bhn aparece en relación con enj, "ver, contemplar", que indica la actitud de Dios que contempla pasivamente la acción de los malvados, quienes parecen dominar totalmente el horizonte de la historia. Dios los deja obrar en contra de los inocentes y él no parece estar dispuesto a hacer de su parte cosa alguna. La situación es similar a la descrita en Is 42,14. Aquí ehn tiene también el significado de "estar callado", como metáfora de la no intervención histórica de Dios para hacer justicia a su pueblo. Frente a la incomprensible ausencia de Dios, el profeta se pregunta (v. 13):]BQ pn^ \$m J^n? tfrnjii onaia eran naš, "¿por qué contemplas a los péñidos y te quedas en silencio cuando devora el impío al inocente?"

En los dos textos proféticos examinados (Is 42,14; Hab 1,13) Ehn *hifil* indica la ausencia de la acción salvadora de Dios en la historia. Desde el punto de vista del creyente, este ocultamiento histórico de Dios se presenta como un acto paradójico y misterioso, que provoca una verdadera crisis de fe (Hab 1,13: "¿por qué?"). Desde la perspectiva de Dios, es una situación que él mismo debe soportar por un cierto tiempo (Is 42,14a: "por largo tiempo me iguanté"), pero que su amor le llevará a superar, tarde o temprano, salvando a su pueblo (Is 42,14b: "como parturienta jadeo, gimo y resuello"). El Dios silencioso del exilio se revela, al mismo tiempo, misericordioso y capaz de nacer surgir de la muerte una nueva época histórica.

⁸⁹ El texto utiliza la indicación temporal DPJJJ, (lit: "desde la eternidad" o "desde flitiguo") para referirse al exilio. F. DEUTZSCH, *Das Buch Jesaja*, 437-438, observa que en palabras de Dios, el término D*ñi ofrece una valoración del exilio desde el punto de vista liyino; aunque se trata de un tiempo que abarca sólo unas décadas, debido al gran amor de Wós por su pueblo, el Señor lo considera toda una eternidad.

⁹⁰ L. ALONSO SCHÓKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, I, 291, hablan de "una ¹⁰ya y audaz imagen de la novedad histórica" y citan las palabras del poeta nicaragiense ^u Darío: "siempre hay futuros en el útero eterno".

⁹¹ Véase nuestro estudio de Hab 1,2-2,4 en el cap. IV, pp. 166-177.

5 Q ESTUDIO LEXICOGRÁFICO DEL CAMPO SEMÁNTICO DEL SILENCIO

3. La raíz *ntn*

El verbo *rrn* aparece 16 veces: 7 veces en *qal* y 9 veces en *hifil*. Es posible distinguir tres ámbitos semánticos: en primer lugar hay una serie de textos en los que el verbo designa la acción de estar en silencio o la de hacer callar; en otros textos, la acción envuelve a la persona entera, casos en los cuales, además del valor semántico de silencio, la raíz presenta un cierto matiz de pasividad y quietud; en un tercer grupo *ntn* designa claramente la inmovilidad.

3.1 *Gaiarse - Hacer callar*

El verbo *noin* aparece en paralelismo antitético con el verbo 137 en Ecl 3,7: *~Q7b ns?i nitzuf? ni?*, "tiempo para callar y tiempo para hablar". Este mismo significado lo encontramos en el doble imperativo *^rt/'jcallad!*" de 2 Re 2,3.5 y en el Sal 39,3: *nitso 'tvigrjij*, "me callé sin provecho", en paralelismo con *D'»*, "ser mudo". El único texto en que el verbo presenta valor transitivo es Neh 8,11, en donde el participio *hifil* tiene el significado de "hacer callar": *wsrr^TDb trnci n'f'm*, "los levitas hacían callar al pueblo". Aquí, *vm* aparece en relación con el imperativo *lort*, "¡callad!".

3.2 *Callar con un cierto matiz de pasividad*

El verbo *ntn* designa en el Sal 107,29 el silencio tranquilo que se produce en el mar, después que se ha calmado tras una borrasca. YHWH, como Señor de la naturaleza, domina las fuerzas estruendosas de las olas del mar y las hace callar. La expresión *nr'ps itit'i* aparece en paralelismo con la frase *naj-f? m,SD np.;* "redujo la tormenta a silencio", y se puede traducir como: "silenció sus olas"⁹³. El verbo *ntn* manifiesta tanto el valor semántico de "silencio" como el de "quietud". La idea de silencio se manifiesta por el paralelismo con *nun~{*. La quietud se subraya con la mención del verbo *pnzi*, "apaciguar" en el v.30: *D??o TlniT^ mm'_I Tpfot'?* *ira^I* "y se alegraron porque se apaciguaron y los condujo al puerto deseado".

Esta doble connotación semántica de *ntn*, de silencio y pasividad, se puede ver también en dos grupos de textos significativos: cuando el verbo tiene a Dios como sujeto y cuando el sujeto de la acción es un profeta dispuesto a no callar.

⁹² Para un examen de las posibles interpretaciones del término *SiQ* véase nuestro estudio del Sal 39 en el cap. m, p. 138, n. 105.

⁹³ En la traducción seguimos el TM *nr'1??*, "sus olas". H. BARDTKE, BHS, propone leer *Qn ^a/* "las olas del mar". Sin embargo, no parece necesaria tal enmienda.

⁹⁴ El verbo *priti* aparece dos veces en Jon 1,11-12 con *Epj*, "el mar", como sujeto. En Prov 26,20 aparece con *ri'm*, "tiña", como sujeto: "donde no hay chismoso se apacigua la riña". Es un verbo que se utiliza para indicar la calma de los elementos naturales y el estado psicológico de la tranquilidad.

3.2.1 El silencio de Dios

El verbo *TWU* aparece cuatro veces con Dios como sujeto, formando parte de una lamentación (Sal 28,1; Is 64,11), o en palabras pronunciadas directamente por Dios (Is 42,14; 57,11; 65,6). Examinaremos separadamente ambos grupos de textos.

— Lamentaciones (Sal 28,1; Is 64,11)

En el Sal 28,1-295, el verbo *rsin* aparece en relación con *chn*, que indica en este caso la pasividad de Dios a través de la metáfora del "no escuchar". Al borde de la fosa ("tía) el orante implora la salvación de Dios, el único que lo puede librar de la muerte, en medio del aprieto en que se encuentra: *lin Hli^cm ^mi* *»gšij n#rjrr]*, "pues si *callas* delante de mí, seré igual que los que bajan a la fosa (Sal 28,1). En contraste con *tthn*, el verbo *rván* indica aquí el silencio de Dios.

Is 63,7-64,11 supone también una situación extrema: la ciudad santa y el templo de Jerusalén están en ruinas (64,9-10) e Israel, derrotado por sus enemigos, ya no parece ser el pueblo de Dios (63,19)⁹⁶. El lamento profético se concluye con un interrogante dramático (64,11): *ntiff mrr pssnn rr^R-^n Tita-Tg ^ril*, "¿frente a esto, te aguantarás YHWH, *estarás callado* y nos humillarás hasta el extremo?". A los ojos del profeta resulta incomprensible que Dios, *íT3\$*, "nuestro padre", y *M~vz* "nuestro alfarero" (64,7), pueda mantenerse indiferente y silencioso ante la catástrofe que vive el pueblo. Como expresiones correlativas en relación al silencio de Dios señalamos: *p(p, "irritarse"; *eras -ino*, "esconder el rostro"⁹⁷ (64,6); *ii*) "DT, "recordar la culpa" (v. 64,8); volverse "enemigo" (*nn'«*) del pueblo (63,10). El verbo *nm* aparece en paralelo con *pSR*, "contenerse", "aguantarse" (Is 42,14; 63,15). El otro verbo que aparece en paralelo con *itn* es *mvpiel*, "humillar", (en lugar de *mu*, "responder"!)). Los dos verbos tienen a Dios como sujeto. El primero

⁹⁵ véase nuestro estudio del Sal 28 en el cap. IV, pp. 177-183.

⁹⁶ Cf. I. FISCHER, *Wo ist Jahwe?*, 69-72; S. VIRGULIN, "Dové la tua misericordia?", 93-102.

⁹⁷ La expresión "esconder el rostro" aparece 29 veces en el AT, de las cuales 11 en los profetas (Is 8,17; 23,3; 50,6; 54,8; 59,2; 64,6; Jer 33,5; Ez 39,23.24.29; Miq 3,4) y 12 en los salmos (Sal 10,11; 13,2; 22,25; 27,9; 30,8; 44,25; 51,11; 69,18; 88,15; 102,3; 104,29; 143,7). La expresión, referida a Dios, sirve para indicar la separación que en un determinado momento se produce entre Dios y el hombre. En los textos proféticos aparece utilizada en contexto de juicio, como reacción divina al pecado o infidelidad del hombre, dando razones de dicha ruptura. En algunos textos esta separación se presenta como pasajera, seguida siempre del perdón y de la restauración, garantía seguras de la presencia divina (Is 41,17; 58,9; Jer 33,3; Ez 39,23.24.29). En los salmos se encuentra en contexto de lamentación, como quejas del hombre a Dios, pidiendo salir de la situación de abandono, que considera no merecer, y de la cual no parece poder descubrir la causa (cf. S.E. BALENTINE, *The Hidden God*, 45-79; A.S. van der WOUDE, "D^3, Angesicht", *THATII*, 446-460; J. BRIEND, *Dieu dans VÉcriture*, 99-105).

(rtán), hace referencia a la forma en que Dios se comporta; el segundo (nss piel), al efecto que produce en el pueblo la conducta divina.

El silencio de Dios, que ha ocultado su rostro en clara enemistad con Israel, es expresión de la ira divina y del castigo por el pecado⁹⁸. El profeta implora a Dios que cambie su actitud y no renuncie a actuar en favor de los suyos, pues su lejanía y su pasividad significan la humillación extrema (-fcO"i;?) del pueblo⁹⁹.

— En palabras pronunciadas por Dios mismo (Is 42,14*00; 57,11; 65,6)

En Is 57,11 Dios se lamenta que el pueblo no lo recuerda (-DT) y más bien teme (an, &"T) a otros dioses. Esta conducta de Israel se explica en el texto a causa de su incapacidad para comprender el silencio de Dios, que permitiendo el exilio, parecía haberse alejado de su pueblo: ntpriQ *3g tVtI neṛn #? TiiKI tñJM^, "¿No es porque yo callaba y disimulaba, que a mí no me temiste?" i°i. Israel ha encontrado un pretexto en la aparente inercia de Dios para olvidarse de él y no mostrarle temor¹⁰².

Is 65,6 pertenece a la unidad literaria formada por los vv. 1-7. Es un discurso de YHWH, en el que condena la idolatría del pueblo rebelde y anuncia un castigo irremediable. Los pecados del pueblo se han ido acumulando en una especie de registro divino: B¹? raro, nñ, "he aquí que está escrito delante de mí" (v. 6). Dios ha llegado al límite y está dispuesto a no cesar en el castigo: Dp^nsa 'nñ?Oi'rip'púí-DR *? nton» 16, "no callaré hasta que no os pague en vuestro seno¹⁰³".

98 I. FISHER, *Wo ist Jahwe?*, 72, hace notar la relación entre el silencio y la ira de Dios en el texto: "Zürnendes Schweigens - ist das das Ende der Gottesbeziehung des emiedrigen Israel?".

99 El sintagma l^ni), "hasta el extremo", aparece también en Is 64,8 en relación con la ira de Dios: flP *DTI n?"7^] TfcDlü TT\J\ ^ p r r ^, "no te irrites YHWH hasta el extremo, ni para siempre recuerdes la culpa".

100 Véase en este mismo capítulo el análisis de Is 42,14 en p. 49. Este texto hace alusión al tiempo del exilio y parece ser una respuesta a las quejas del pueblo sobre la conducta de Dios (cf. Sal 65,6; 79,5; 89,47) (cf. R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, 78).

101 La vocalización del TM (oPád) parece ser un intento de asimilación con Is 42,14. Preferimos leer El^ad, participio *hifil* de nfo», "cubrir, tapar, ocultar" (cf. A. PENNA, *Isaia*, 562; L. ALONSO SCHÓKEL - LL. SICRE, *Profetas*, I, 353; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 258). Otros autores conservan el TM (cf. F. DELITZSCH, *Das Buch Jesaja*, 555; E. KISSANE, *The Book of Isaiah*, 226-227; R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, 207). Para un análisis detallado de las diversas lecturas propuestas, cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, H, 414.

102 cf. P.E. BONNARD, *he Second Isaie*, 362.

103 Leemos sólo una vez "TüPd, que aparece duplicado, probablemente a causa de la repetición de njrrrti? al final del v. 7 (cf. L. ALONSO SCHÓKEL - JL. SICRE, *Profetas*, 1,385).

De los textos anteriormente estudiados podemos concluir que el verbo nsín es utilizado preferentemente para interpretar el tiempo del exilio y los años inmediatamente posteriores, como una época en la que se ha experimentado la ausencia de la salvación de Dios. Lo encontramos siempre, a excepción del Sal 28,1, en textos del Deutero y el Trito Isaías. El silencio divino que expresa rñn se presenta como una realidad catástrófica para Israel, causa de muerte y de humillación. Dios anuncia el final de este silencio, aun cuando el pueblo no lo ha sabido comprender; pero está también dispuesto a no callar hasta hacerle pagar todas sus idolatrías.

3.2.2 El profeta no callará (Is 62,1.6)

En Is 62,1.6 encontramos las palabras de un profeta que habla de su ciudad amada¹⁰⁴: está decidido a no callar, a no estar tranquilo, hasta que despunte la salvación para Jerusalén. Toda la unidad literaria de los w. 1-7 está dominada por un sentido de urgencia que anima su misión profética.

El profeta, nostálgico por Jerusalén, no puede mantenerse en silencio, a causa de la ciudad santa (v. 1): CDi?DS tf? DTfvy Jytí?i rym Vh l^X fía¹?, "por causa de Sión no callaré, y por causa de Jerusalén no descansaré". El profeta está decidido a proclamar sin tregua las promesas de Dios, aun cuando el silencio divino parezca contradecirlas, hasta que llegue la salvación (w. 2-4)¹⁰⁵. El verbo ntñn evoca en otros textos el silencio de Dios (Is 42,14; 64,11; 57,11). El verbo taptí, en paralelismo con nñn, indica la pasividad de Dios en el Sai 83,2. Delante del silencio divino, el profeta convencido que YHWH no abandonará a su ciudad, no se resigna al silencio¹⁰⁶.

104 La mayoría de los autores interpretan las palabras de Is 62,1.6 como dichas por un profeta (cf. P. VOLZ, *Jesaja II*, 251-252; W. KESSLER, *Gott*, 68; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja 40-66*, 297.300; J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, 185; L. ALONSO SCHÓKEL — JL. SICRE, *Profetas*, 1,373-374; J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, 311). Menos aceptada es la opinión de quienes consideran que es Dios mismo quien habla en el v. 1 (F. DELITZSCH, *Das Buch Jesaja*, 590; P.E. BONNARD, *Le Second Isaie*, 426-427; R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, 246).

105 Cf. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 298. Según W. KESSLER, *Gott*, 68, el hablar del profeta indica su oración y su súplica; él estaría dispuesto a orar sin cesar hasta que llegara la salvación. Para J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, 185, el ansia del profeta por hablar se refiere a la ininterrumpida proclamación de las promesas divinas, a pesar del retardo de la salvación y de la incredulidad de los que le escuchaban; aunque podría también tratarse de una actividad orante de intercesión.

106 Cf. J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, 311. Para C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja* 298, el hecho de que algunos términos presentes en Is 62,1.6 (Hüin, p;}, apto) recuerdan algunos lamentos (Sal 83,2; Is 64,11), podría indicar que el Trito Isaías intentaba establecer una relación entre su profecía de salvación y algunas lamentaciones comunitarias.

El profeta asocia a su misión a otros. Sobre las murallas de la ciudad coloca nnošf, "centinelas"¹⁰⁷ (v. 6). Estos tienen como misión recordar continuamente las promesas de Dios, sin estar nunca en silencio: ni'rr^š TOO! ffr T09 rr^rrtai, "todo el día y toda la noche, ininterrumpidamente, no callarán". El texto habla también de m;T-nis ff-ptsn, "los que hacen recordar a YHWH108". A éstos se les pide: tí? QTS, "no tengáis descanso" (v. 6) y f? "Q; ^fí^tS, "no te deis descanso" (v. 7). Se habla no sólo de recordar al pueblo las promesas de Dios, sino de recordar constantemente a Dios sus palabras, a través de una perseverante oración en favor de la restauración de Jerusalén, sin estar en silencio, sin darse descansóla.

Is 62,6-7 coloca en contraste con el silencio de Dios, la urgencia de no callar, característica típica de la palabra profética; y opone a la no realización temporal de las promesas divinas, la permanente oración de aquellos que interceden constantemente por el pueblo. La palabra profética y la palabra orante rompen el silencio divino en la historia, ofreciendo una discreta luz de esperanza para los hombres. El objetivo de estos esfuerzos va más allá de lo que humanamente se puede lograr: no dejar descansar a Dios hasta que restablezca Jerusalén y hacer que el pueblo siga teniendo razones para creer y esperar, no obstante la oscuridad y la incertidumbre. El texto refleja la profunda certeza que Dios no permanecerá eternamente callado. De esta certeza dan testimonio la profecía y la oración.

3.3 Inmovilidad

En algunos contextos no adquiere el significado de "quedarse inmóvil" (cf. Jue 18,9; 1 Re 22,3-4; 2 Re 7,9). Sin embargo, en 2 Re 7,9, debido a la oposición entre ntín y Tan, es posible asignar el valor semántico del silencio para la raíz.

¹⁰⁷ En los vv. 6-7 no es fácil establecer la identidad de los personajes. En Ez 53,1-9, el profeta es llamado "centinela". Por lo cual se podría pensar en personajes que desarrollan una función profética. Para J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, 313, se trata de defensores militares y vigilantes de la ciudad que infunden seguridad a la población; R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, 299, no excluye que se trate de profetas, pero prefiere identificarlos con seres de la corte celestial que le recuerdan a YHWH sus promesas (cf. Is 49,16).

Los vv. 6-7 no es claro en el texto si este grupo es diverso al de los centinelas. Para C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 300, y R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, 249, los centinelas son los mismos OT^D» los que tienen la función de hacer recordar a YHWH sus promesas. En 2 Sam 8,16; Is 36,3 los D-DTla son funcionarios reales. Según Westermann se trata de gente a quien el profeta ha dirigido su proclamación y, habiéndola aceptado, se aferra a la palabra de salvación, presentándola constantemente delante de Dios.

¹⁰⁹ w. KESSLER, *Gott*, 69, habla de un llamado a la oración vigilante ("Gebetswacht"). Para P.E. BONNARD, *Le Second /safe*, 429, los OTitya son intérpretes del Señor frente al pueblo e permanentes intercesores del pueblo frente al Señor. G.; WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 300, habla de una continua oración por la salvación. y J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, 249, de una oración constante por la restauración. :j;

4. La raíz ü^ti

La raíz D^KHO aparece 14 veces en el Antiguo Testamento, de las cuales 8 corresponden al verbo que solamente es atestiguado en *nifal* (Is 53,7; Ez 3,26; 24,27; 33,22; Sal 31,19; 39,3.10; Dan 10,15), y seis veces al sustantivo *tbš*, con el que se designa al mudo (Ex 4,11; Is 35,6; 56,10; Hab 2,18; Sal 38,14; Prov 31,8). No incluímos como derivado de esta raíz el extraño término efe» (Sal 56,1 y 58,2)ni.

La raíz ü% aparece en estrecha relación con los órganos de la fonación (boca, lengua, labios) y casi siempre en antagonismo con el sintagma ng nra, "abrir la boca", como mostramos en el siguiente cuadro:

Ex 4,11:	<i>cfryt</i> MUDO	<i>uyfa nš Dē? *p</i> ¿quién ha dado boca al hombre?
Is 35,6:	<i>cfëit</i> MUDO	<i>Jth, pri</i> gitará de júbilo la lengua

¹¹⁰ Diversa de su homónima D^R W/'atar, "amarrar, ligar" (Gen 37,7) (cf. HALAT; DCH). Es distinta la opción de los otros diccionarios (ZOREix, BDB, DBHE) que consideran una única rafe 0*7», que en *nifü* tendría el significado de "ser mudo", y en la única forma verbal *piel* documentada, el significado de "atar, ligar" (Gen 37,7). ZORELL hace notar que entre ambos significados subyace la misma idea de "ligar alguna cosa" y aduce el caso del pasivo arameo *lumma*, que significaría "demens (mente ligatus) est". En el caso de la mudéz se trataría de la atadura de la lengua (cf. Me 7,35).

¹¹¹ En el Sal 56,1 aparece en el título del salmo la oscura expresión: *üt'bs* Eİj'h'İ tfpK (lit.: "a la paloma silenciosa o muda de los lejanos"). Las versiones antiguas (LXX, Vulg.) han traducido libremente: "para el pueblo que ha sido alejado de los lugares santos", probablemente identificando al pueblo con la imagen de la paloma (cf. Os 7,11; 11,11; Sal 68,14; Cant 2,10.14). Los autores modernos prefieren corregir el término *zfq** y leer *wb%* estado constructo de Vs, "árboles"; o el plural "dioses", de donde resultan dos posibles traducciones: "paloma de terebintos lejanos" (H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 407; G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, H, 126) o "paloma de los dioses lejanos" (L. JACQUET, *Les jPsaumes*, II, 224; M. DAHOOD, *Psalms*, II, 41). R. TOURNAY, en una reseña en *RB* 75 (1968) 437, a partir del Sal 123,4 (*qeré*) y de Sof 3,1, tomando en cuenta el tema de la opresión del que se ocupa el salmo, propone leer: "contra la opresión de los príncipes lejano¿", traducción adoptada por la BJ. Nos parece más satisfactoria y clara la lectura *ü b»*, "árboles", "terebintos". En el Sal 58,2 encontramos el término *d>Vj* en la expresión: *pİSİPI* f;š|:;p^» QpotCl. Las versiones antiguas (LXX, Vulg.) han traducido el término como *f^rtfc*ula interrogativa, vocalizando *tí?š*. Creemos, con la mayoría de los autores modernos, *f^fielt* término debe corregirse y leer *h*^?^*, "dioses, divinidades, poderosos" (cf. Sal 82,1): *f;š|:;p^»* verdad, poderosos, que dais sentencias justas?" (cf. H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 415; E. JİSIECHARD, *Le Psautier*, I, 234; L. JACQUET, *Les Psaumes*, H, 243; M. DAHOOD, *Ip gwí*, n, 57; G. RAVASI, *II libro dei Salmi*, II, 167; L. ALONSO SCHÓKEL - C. JİRNrn, 5a/mas, I, 782-783).

Is 53,7:	na [^] i	rs-nris; #> (2 veces)	
Ez 3,26:	ENMUDECÍA	no abría su boca	לְשׁוֹנְךָ אֲדִבִּיקָל־חֶכֶךְ tu lengua pegaré a tu paladar
Ez 24,27:	ENMUDECERÁS	abriré tu boca	
Ez 33,22:	ENMUDECERÁS	no estuve MUDO	וְיִפְתַּח פִּי se abrió mi boca
Sal 31,19:	ENMUDEZCAN		נִלְמָדוּ T \$ & «rp (v. 18) callen los labios mentirosos
Sal 38,14:	MÍDO	no abre su boca	
Sal 39,2-3:	ENMUDECÍ	Pondré a mi boca una mordaza* ¹²	וְיִפְתַּח פִּי lengua
Sal 39,10:	ENMUDECÍ	No abro mi boca	
Prov 31,8:	MUDO	abre tu boca	
Dan 10,15s:	ENMUDECÍ	Abrí la boca	וְיִפְתַּח פִּי (v. 16) Tocó mis labios

4.1 El verbo &\$

Se utiliza siempre para designar el silencio del hombre, considerado como bloqueo e interrupción del uso normal de los órganos de la fonación. El silencio es descrito como no abrir la boca (Is 53,7; Sal 39,10) o tener inmóvil la lengua (Ez 3,26; cf. Sal 39,2). Cuando se deja de estar en silencio, entonces se dice que se abre la boca (Ez 3,26; 24,27; 33,22; Dan 10,15) y se comienza a hablar. Tiene siempre como sujeto al hombre y en el Sal 31,19 a "los labios mentirosos" (if^tti *r\$ⁿ). Aparece en el Sal 39,3 con acusativo

H2 En nuestra traducción seguimos la versión de los LXX. Véase nuestro estudio del Sal 39 en el cap. III, pp. 135-141.

interno U3: rnpn fD^rrp (lit.: "enmudecí en silencio"). Se le encuentra en correlación con verbos que designan el silencio: nal (Sal 31,18) y crin (Sal 39,2) y en oposición con los verbos -ai (Sal 31,19; Ez 24,27; Dan 10,15) y na» (Dan 10,16). En ningún caso se utiliza para designar la mudez por defecto físico. Indica el silencio que alguien se impone a sí mismo en momentos de dolor o turbación interior (Is 53,7; Sal 39,3.10) o el enmudecimiento que se produce en el hombre ante la experiencia de lo trascendente (Dan 10,15). En el Sal 31,19 aparece en paralelo con la expresión 'rf»sfi nrp, "que sean silenciados hacia el Sheol", y se refiere al silencio absoluto de la muerte.

Un caso significativo lo constituye la mudez (D^{fc}) del profeta Ezequiel (Ez 3,26; 24,27; 33,22) IR En Ez 3,26H5, el verbo tf* indica el silencio al que Dios somete al profeta C[^]rr^{1^} p[?]]» ^W[?], "tu lengua pegaré a tu paladar", para que no continúe siendo noio, "acusador, censor* 16", de un pueblo calificado como na rrs, "casa de rebeldía". El silencio de Ezequiel es un acto simbólico que indica el final del tiempo de la denuncia y de la acusación. El pueblo que se ha cerrado a la palabra del profeta ya no recibirá ninguna palabra de parte de Dios; ha sido rebelde, y ahora tendrá que enfrentarse sólo con el silencio divino, representado en la mudez de Ezequiel.

H3 Cf. JOÜON 125 q. Para el significado de rpn véase nuestro estudio en este capítulo, p. 42.

114 Cf. M. GREENBERG, "On Ezekiel's Dumbness"; E. VOGT, "Die Lähmung"; R.R. WILSON, "An Interpretation"; *id.*, "Prophecy"; CH. SHERLOCK, "Ezekiel's Dumbness"; N.J. TROMP, "The Paradox", 201-213.

¹¹⁵ Es discutida la datación e interpretación de Ez 3,26-27. Algunos opinan que hace referencia al inicio de la misión del profeta y se indica la limitación de su predicación exclusivamente a oráculos de juicio, L. ALLEN, *Ezekiel 1-19* 63, resume bien esta interpretación: "His speech is to be intermittent and limited to judgment oracles" (cf. M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, 102; N.J. TROMP, "Paradox", 209-211; CH. SHERLOCK, "Ezekiel's Dumbness", 296-298). Otros autores, a nuestro juicio con mayor razón, consideran 3,26-27 como redaccionales, en relación con 24,27 y 33,22, e indicando una etapa de silencio en una época posterior de la vida del profeta (cf. W. EICHHRODT, *Der Prophet Ezechiel*; W. ZIMMERU, *Ezechiel*, 109-110; L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 690-691).

¹¹⁶ El término ha sido interpretado como "anunciador del castigo" (cf. E. VOGT, "Die Lähmung und Stumheit", 100) o como "mediador profético" o "arbitro" entre dos partes en litigio (cf. R.R. WILSON, "An Interpretation", 98-104). El ITOin es una persona que critica, llama la atención, pide cuentas de la conducta a otro e interviene para restablecer una relación de justicia. El verbo rcr del cual deriva el término, puede aparecer en relación con el castigo en un proceso judicial (2 Re 19,4; Jer 2,19; Sal 84,10), pero introduce una finalidad que no se limita a la aplicación de la justicia retributiva, subrayando que la intencionalidad última de la corrección es la enmienda del otro (cf. Lv 19,17-18; Prov 3,11-12; etc.) (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 34-38). N.J. TROMP, "The Paradox", 210 lo define bien: "somebody who reproves and in that way attempts to bring about the conversion of his audience" (cf. M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, 102).

5 g ESTUDIO LEXICográfico DEL CAMPO SEMÁNTICO DEL SILENCIO

Es un signo paradójico: el profeta, quedándose en silencio, se convierte en palabra amenazante que preanuncia la lejanía y el castigo divinos.

En Ez 24,27; 33,22 el silencio profético se pone en relación con la destrucción de Jerusalén, la desgracia más terrible que podía abatirse sobre Israel. El silencio de Dios, expresado en la mudez del profeta, acompaña el momento de la destrucción del templo y de la ciudad¹¹⁷. La ausencia de la palabra profética revela el significado del acontecimiento histórico: ha llegado el momento de la lejanía divina y de la ruptura entre Dios y su pueblo. El silencio parece envolverlo todo. Pero precisamente el día en que el profeta recibe la noticia de la toma de Jerusalén y la destrucción del Templo (Ez 24,27; 33,22), unos meses después, comienza otra vez a hablar. Como Dios le había prometido (24,27): *o'8ri vb*, "no estarás mudo"; *^s nr@%* "se abrirá tu boca", así sucede (33,22): *^0^3 »* "no estuve mudo"; **g-n» np^i*, "abrió mi boca"¹¹⁸. Después del silencio, y desde el silencio, la palabra profética se deja oír otra vez como surgiendo de la muerte, marcando un nuevo inicio en la actividad de Ezequiel¹¹⁹.

4.2. El sustantivo *efe**

El sustantivo *O¹⁷* se utiliza para designar al mudo por defecto físico (Ex 4,11; Is 35,6¹²⁰) y para referirse a las imágenes idolátricas, llamándolas, con un juego de palabras: *wn^* n»y?§*, "ídolos mudos" (Hab 2,18). En sentido metafórico se aplica al hombre abatido por las injurias de sus enemigos, que semejante a un mudo ya no puede hablar (Sal 38,14-15), y a los jefes y profetas del pueblo que no cumplen con su misión: *£?&& ra'ps liai? Vas #?*, "perros mudos que no pueden ladrar" (Is 56,10).

También se utiliza *£fo#* en la exhortación de Prov 31,8, que forma parte de la instrucción real de Prov 31,1-9: *rív&b Y^"71^* "abre tu boca por el

¹¹⁷ Cf. L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, U, 773.

¹¹⁸ Se considera generalmente que Ez 24,27 y 33,22 son dos versiones de un único evento (cf. L. ALLEN, *Ezekiel 20-48*, 61).

¹¹⁹ L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 806, escribe: "Lo importante es notar que esta nueva palabra nace de la mudez, como una vida nace milagrosamente de la infertilidad [...], era necesario bajar al abismo del silencio para encontrar la nueva palabra". Para W. ZIMMERLI, *Ezekiel*, 812-813, la palabra del profeta es nueva porque a partir de este momento, a través de la caída de Jerusalén, Yahweh ha dado la razón a Ezequiel, probando que el profeta no ha hablado en vano y que no quedará avergonzado por haber abierto su boca (cf. Ez 16,23; 29,21). En todo caso, algo en lo que coinciden la mayoría de los comentaristas es que la caída de Jerusalén marca un nuevo rumbo en la predicación del profeta (cf. J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, 329-335).

¹²⁰ No es claro si las curaciones mencionadas en Is 35,5-6a deben ser interpretadas literalmente, en sentido físico, o de forma figurada, en sentido espiritual. Según H. WILDBERGER, *Jesaja*, III, 1362, la curación de los ciegos y los sordos en el v. 5 debe ser interpretada espiritualmente (cf. Is 42,16-19; 43,8), y la curación de los cojos y los mudos debe ser entendida en sentido físico, como en Is 33,24.

mudo"i2i. El término *oV*», "mudo", aparece en paralelo con *^brj* *33, "desventurados"¹²², y en relación con *ir3§*, "humilde", y *^2*, "pobre", lo cual hace preferible el sentido metafórico¹²¹. Designaría, por tanto, a los pobres y marginados sociales, que viven en inestabilidad permanente en la sociedad y cuya voz no es escuchada. En el v. 9 se afirma: *p'i^~asEi ^STins]1'3^1 *]£]'11»* "abre tu boca, júzga con justicia, y defiende la causa del humilde y del pobre". El vocabulario nos coloca en ámbito judicial (JH, BBB?, pis). Se estaría, por tanto, exhortando al rey a que cumpla su responsabilidad de hacer justicia en la comunidad, sobre todo prestando su boca y su voz en favor de los pobres, los cuales se pueden encontrar impotentes frente a los mecanismos de corrupción de los procesos judiciales* 24.

5. La raíz *on*

La interjección *on* es una exclamación que se utiliza para imponer silencio. Aparece 6 veces en el Antiguo Testamento (Jue 3,19; Am 6,10; 8,3; Hab 2,20; Sof 1,7; Zac 2,17). Una vez aparece la forma plural *»rj* (Neh 8,11)¹²⁵. De la interjección se deriva el verbo denominativo *non*, con una

¹²¹ Pr 31,1-9 contiene una serie de instrucciones dirigidas al rey, sobre la forma de gobernar, elaborada en torno a tres temas: mujeres, vino y justicia. Nuestro texto hace referencia al tercero de estos temas (cf. W. MCKANE, *Proverbs*, 407; H. RINGGREN, *Sprüche*, 117; L. ALONSO SCHÓKEL - J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, 522; R.N. WHYBRAY, *Proverbs*, 422).

¹²² La expresión *^ftj* *35 ha sido diversamente interpretada. G.R. DRIVER, "Problems", 195-196, la interpreta como "oponentes legales", a partir del arameo *hallep* y del árabe *halafa*; D.W. THOMAS, "Notes", 277, a partir del árabe *hulfatu*, lee: "without understanding". Se ha propuesto leer *^*%}*, "enfermedad", "dolencia", eliminando la 3 final por diptografía (cf. J. FICHTER, BHS; O. PLÓGER, *Sprüche Solomos*, 37). W. MCKANE, *Proverbs*, 412, lee "victims of circumstances", a partir del nabateo *hlp mwt*, en el sentido de aquellos que son víctimas de un mal trato. Es de preferir la interpretación a partir de la raíz **ftn*, "pasar, irse, cambiarse, desaparecer". **fi7Fj* sería un infinitivo o nombre verbal que calificaría a 'R: "los que pasan y no tienen estabilidad", "los desventurados" (cf. L. ALONSO SCHÓKEL - J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, 523). Menos convincente B. GEMSER, *Sprüche Solomos*, 108: "hijos de abandono, huérfanos" ("Kinder der Verlassenheit").

¹²³ **?** puede entenderse en sentido propio, en referencia a quien posee un impedimento físico en el habla y, por este motivo, no tiene oportunidad de defenderse (cf. W. MCKANE, *Proverbs*, 411); o bien, en sentido metafórico, lo cual nos parece más adecuado, designando a quienes, debido a su condición social, no tienen voz y no pueden defenderse porque no son escuchados (cf. B. GEMSER, *Sprüche Solomos*, 108; L. ALONSO SCHÓKEL - J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, 523). Parece arbitraria la propuesta de C.H. TOY, *The Book of Proverbs*, 541, al leer *IIQK* en lugar de *D^N*: "open thy mouth in truth" (cf. Prov 20,28; 29,14; Sal 45,5).

¹²⁴ cf. B. GEMSER, *Sprüche Solomos*, 108; H. RINGGREN, *Sprüche*, 117; L. ALONSO SCHÓKEL - J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, 523.

¹²⁵ Cf. JOUÓN 105 a. Según HALAT, se trata de un imperativo *piel*.

60 ESTUDIO LEXICOGRAFICO DEL CAMPO SEMANTICO DEL SILENCIO

única forma verbal *hifil* atestiguada: *orñ* (Num 13,30), con el significado de "hacer callar". La interjección *orr* aparece en textos narrativos como una especie de voz onomatopéyica que impone silencio:

Jue 3,19: T^hSJ crⁱoiJn^h v^hsin wa^ssi on n^afrí
Y dijo: CALLAD! Y salieron de su presencia todos los que estaban con él.

Neh 8,11: ^h i^oij ibv^b nⁱjrr^h nrtf^a n^hrn
"t" Y los levitas hacían callar al pueblo diciendo: ¡CALLAD!

En el libro de Amós, se utiliza esta interjección en contextos de muerte en dos ocasiones (Am 6,10; 8,3).

En Am 6,8-11 se describe una extraña escena en la que se anuncia el castigo de Dios (w. 8.11) y se exponen las consecuencias que traerá sobre el pueblo (w. 9.10). En los vv. 9-10 parecen describirse dos momentos diferentes pero complementarios: en el primero, se narra la mortandad causada por la catástrofe y la recolección de los huesos de los muertos (vv. 9-10b); en el segundo, con personajes diversos, se describe el miedo de los sobrevivientes que se agazapan en el fondo de las casas y no quieren decirselo a nadie (v. 10)¹²⁶. El silencio es absoluto y ni siquiera el nombre del Señor debe ser evocado: *mjr*, a?3 TStn^h? vb >\$ on "W>," y dirá: ¡silencio!, porque no hay que mencionar el nombre de YHWH". Invocarlo sería invocar su juicio y atraer sobre sí mismos nuevos desastres y la muerte misma²?. Habiendo sobrevivido a la catástrofe, se silencian a sí mismos en una especie de muerte que se imponen libremente, para no caer también ellos en las manos del enemigo.

• En Am 8,3 la expresión *on ip^hn 0^h9-^h33 n^hn Tj*, "numerosos cadáveres en todo sitio ha arrojado, ¡silencio!¹²⁹", está en relación con el v. 3a: *twm mⁿ3: *?ya ntvíS ^' r m*, "se lamentan unas cantoras en el palacio, aquel día". Los lamentos son provocadas por el espectáculo de los cadáveres, y el silencio es una forma de estupor delante de la macabra escena^{1A}.

¹²⁶ Cf. P. BOVATI - R. MBYNET, // *libro del profeta Amos*, 234-235.

¹²⁷ Cf. H.W. WOLFF, *Dodekapropheton* 2, 328; SH.M. PAUL, *Amos*, 216-217. Para F.L. ANDERSEN - D.N. FREEDMAN, *Amos*, 574, se trata de una prohibición para realizar ritos fúnebres, es decir, invocar la bendición de YHWH sobre los muertos de la casa.

¹²⁸ Cf. P. BOVATI - R. MEYNET, *II libro del profeta Amos*, 237-238.

¹²⁹ *Ti* puede ser adjetivo predicativo o forma verbal. En nuestra traducción hemos elegido la primera opción que parece preferible en una exclamación, considerando "i^hsn *Ti*:" complemento directo de *~pú* (cf. F.I. ANDERSEN - D.N. FREEDMAN, *Amos*, 574, 798). f Diversa es la lectura de LXX y Vulg, que han considerado *on* como complemento directo de *~fiti*: "en todas partes ha arrojado el silencio". Sin embargo, en esta lectura se pierde el carácter de interjección que tiene *on*. J.L. MAYS, *Amos*, 140, propone eliminar *oo*, leyendo *uy'yiri*, "los arrojó", uniendo las dos últimas palabras y cambiando la D por D. Creemos que no se justifica tal enmienda, pues *on* tiene perfectamente sentido en el contexto,

130 H.W. WOLFF, *Dodekapropheton* 2, 368-369; SH.M.PAUL, *Amos*, 255.

En otros textos proféticos la interjección *on* hace referencia a una especie de *silencio sagrado* que se impone delante de la manifestación de Dios, como expresión de temor y reverencia:

Sof 1,7: mrr nr 3IT;3.r? mrr ^T^h ^hao on
¡SILENCIO, delante del Señor YHWH! Porque está cerca el día de YHWH.

Hab 2,20: n ^ - 1 ^ V W o * 1ti1? ^ 3 ? nirri
YHWH está en su Templo santo. ¡SILENCIO, delante de él, toda la tierra!

Zac 2,17: "títg JÍD^P ts: '? mrr !?5P "T&r^on
¡SILENCIO, toda carne, delante de YHWH! Porque él se despierta de su santa morada.

En los tres textos la interjección *on* aparece seguida de la preposición •BQ "delante de^i", y denota la actitud de temor reverente frente a una manifestación de Dios. En Sof 1,7 tal manifestación está en relación con la cercanía del "día del Señor", que parece ser un acontecimiento escatológico¹³² por las perspectivas universales y definitivas del contexto (cf. Sof 1,2-6). Sof 1,6 condena a "los que se apartan de YHWH, no le buscan (*Op2*) ni le consultan (B'TF)". Hace referencia a los que, practicando la idolatría, se han alejado de YHWH, sumiéndose en una especie de rechazo e indiferencia frente a Dios. A este silencio se contraponen el que anuncia el profeta en 1,7: un silencio colectivo frente a la inminencia del "día de YHWH", día de ira y de castigo, que supone estupor y aceptación del juicio de Dios que está muy cerca. En Hab 2,20 y en Zac 2,17 la invitación al silencio adquiere connotaciones litúrgicas, pues aparece en relación con el Templo: *TEh?* ^yn, "su templo santo¹³³", *iemp JIDQ*, "SU santa morada^{1A4}"; además tiene

¹³¹ La preposición *'i*an además de ser usada con sentido causal (cf. Jue 2,18; Ire 5,17; Jer 13,17; Sal 38,4), el cual aquí parece excluido por el contexto, se usa con verbos de movimiento e indica separación, huida y ocultamiento (cf. Gen 16,6; Ex 14,19; Jos 2,10; Os 11,2; Is 21,15; Jer 41,15; etc.), o con verbos de temor y de rechazo (cf. Ex 1,12; Dt 17,19; 1 Sam 18,15; Is 17,19; etc.) con el significado de "temer a", "temblar ante". En Sof 1,7; Hab 2,20 y Zac 2,17, no habiendo ningún verbo de movimiento, excluimos la idea de separación. Parece más bien que la preposición *JED* sirva aquí para manifestar la actitud de temor y de preparación reverente frente a una manifestación de YHWH.

¹³² Cf. A. SPREAFICO, *Sofonia*, 98-105.

¹³³ La expresión *JIT^h ^yn* aparece en Jon 2,5.8; Miq 1,2; Sal 5,8; 11,4; 79,1; ^ 138,2. Puede designar tanto el Templo de Jerusalén (Sal 79,1), hacia el cual el orante dirige su plegaria (Jon 2,5.8; Sal 5,8; 138,2); como también el Santuario del Cielo, en donde YHWH tiene su trono para ver y escutar a justos y malvados (Sal 11,4) y de donde baja para ser testigo contra los pecados del pueblo (Miq 1,2-5). En Hab 2,20 y Zac 2,17, por las connotaciones litúrgicas del contexto, es preferible la referencia al Templo de Jerusalén.

¹³⁴ La expresión "su santa morada" (*IB^h ;3*, *iun*) aparece 5 veces (Dt 26,15; Jer 1,5,30; Zac 2,17; Sal 68,6; 2Crón 30,27). En Dt 26,15 y 2 Crón 30,27, en paralelo con "el cielo" (*ET^hES*), y en Jer 25,30 en paralelo con "lo alto" (*l^hha*).

perspectivas universales: se dirige a "toda la tierra" (Hab 2,20) y "a toda carne" (Zac 2,17). En Hab 2,20 YHWH aparece en su Templo y ante él la tierra entera en silencio de adoración, en claro contraste con el mutismo de los ídolos (Hab 2, 18-19). En Zac 2,17 parece utilizarse también un lenguaje litúrgico (cf. v. 14). Se hace referencia a una intervención salvadora de YHWH que despierta¹³⁶ (-ni) desde su santa morada para habitar en su Templo.¹³⁷

6. La raíz rDD

De la raíz nso aparece documentado sólo el imperativo *hifil* en Dt 27,9: raon ¹n&r i>ot². "calla y escucha Isrâel".

B5 La expresión "Te? P?", "toda carne", aparece en el relato sacerdotal del Diluvio y puede designar tanto a los seres humanos (Gen 6,12-13) como a los animales (Gen 9,15), o a los dos grupos (Gen 6,17; 9,1.16-17). En la literatura profética se refiere siempre a los seres humanos. Puede referirse a toda la humanidad, como testigo de una obra salvadora de YHWH en favor de su pueblo (cf. Is 40,5; 49,26) o como [testigo de un castigo de YHWH](#) (cf. Ez 21,4.10). En otros textos se refiere a la totalidad de los seres humanos juzgados y castigados por Dios (cf. Is 66,16; Jer 12,12; 25,31; 45,5; Ez 21,4) o bien destinatarios de una obra salvadora (cf. Joel 3,1). En Is 66,23 la expresión designa a todos los pueblos de la tierra que llegan a Jerusalén a postrarse frente a YHWH. También aparece dos veces la expresión ~ito *bsb nfinn vi*¹³⁶; "Dios de los espíritus de toda carne" (Num 16,22; 27,16; cf. Job 12,10) y una vez la expresión "to ^3 *tipK mir m*, "yo soy YHWH, Dios de toda carne" (Jer 32,27), para expresar la soberanía de Dios sobre todo los vivientes. En los Salmos también se utiliza la expresión para designar la relación de Dios con el hombre en el ámbito de la oración (Sal 65,3; 136,25; 145,21). En Zac 2,17 la expresión "toda carne" parece designar como en la mayoría de los textos proféticos a "toda la humanidad". La mención de "numerosas naciones" (Cf. WT), que se incorporarán al Señor y serán pueblo suyo en Zac 2,15 asemeja literariamente el texto a Is 66,23: "de luna en luna nueva y de sábado en sábado vendrá toda carne ("it03 b^") a postrarse ante mí O.B^ *nirKDnp*), dice YHWH".

¹³⁶ El verbo *Tü*, "despertarse", se aplica a YHWH para indicar que está a punto de actuar y manifestar su poder (cf. Is 42,13; 51,9). En el lenguaje oracional se pide a YHWH que "despierte" cuando se invoca su asistencia salvadora (Sal 7,7; 44,24; 57,9; 59,5; 80,3; 108,3). "Dios se ha hecho el dormido abandonando el curso de la historia; quizá como un soldado aturdido por el vino" (Sal 78,65), o como los dioses de los paganos (IRe 18,27). El pueblo intenta despertarlo para que reanude su intervención, pero el Señor 'no duerme ni reposa' (Sal 121,3s.)" (L. ALONSÓ SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, 1,324).

¹³⁷ cf. C.L. MEYERS - E.M. MEYERS, *Haggai, Zechariah*, 171.177; V. REDDIT, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 62.

7. Conclusión

Aunque cada vocablo adquiere un significado particular según el contexto donde es utilizado, ha sido posible, establecer algunas diferencias fundamentales entre las diversas raíces. No se puede pasar por alto el hecho, por ejemplo, de que la raíz *?», que aparece casi siempre en relación con el no funcionamiento de los órganos de la fonación, no se utilice nunca en relación a Dios. Es importante notar que nm ordinariamente se refiere al silencio que va acompañado de una cierta inmovilidad o inercia casi mortal, ya sea que se haga alusión al mutismo de la piedra o del ídolo, al silencio de quien se queda como paralizado a causa del miedo o del asombro, o a quien como un cadáver silencioso participa en un lamento fúnebre. Es también significativo, por ejemplo, el hecho que la raíz 2ñn sea la única que se utiliza para expresar el silencio en contextos sapienciales, y que el verbo se presente con el doble significado de "estar callado" y "estar sordo", diferenciables sólo por el contexto. Este mismo verbo ha mostrado una particularidad significativa. Se utiliza preferentemente en relación con el silencio de Dios, ya sea en la experiencia personal de un orante como en la interpretación profética de la historia. Otro caso que vale la pena subrayar es el uso de la interjección *or*; en textos que hacen referencia al día del Señor y al juicio inminente de Dios sobre toda la tierra.

En el examen de las diversas raíces se ha podido constatar la dificultad de establecer con precisión el significado de un término en relación a otro, sobre todo porque el silencio aparece en estrecha relación con otros conceptos, como inmovilidad, pasividad, tranquilidad, muerte, etc. Este estudio lexicográfico ha permitido, sin embargo, en la medida que el contexto de los diversos vocablos lo ha permitido, una clasificación de todo el material lingüístico, estableciendo algunos ámbitos particularmente significativos en los que se expresa el silencio: la oración de súplica, la no intervención de Dios en la historia, los ritos fúnebres, el día del Señor, el diálogo y la escucha, etc.

Una vez analizado el grupo fundamental de las raíces hebreas* pasaremos a estudiar el campo semántico del silencio, considerándolo ahora desde la negación de su antónimo, el sonido, temática que afrontamos en el siguiente capítulo.

Capítulo II

Terminología, para expresar la ausencia de sonido

El silencio se manifiesta externamente como ausencia de sonido*. Se percibe ante todo como no-decir, como la interrupción o la suspensión de la palabra o del discurso. Pero también se contrapone a otras sonoridades, sean éstas significativas o no. Aparece en oposición al ruido y al sonido propiamente musical, al que no sólo limita, sino que le es inherente en forma particular. En este capítulo, por tanto, el fenómeno del silencio será considerado, en contraposición a distintos tipos de sonidos, desde la perspectiva de dos clases fundamentales de fenómenos acústicos²: como *ausencia del sonido no discursivo*, en el que se incluyen diversos tipos de ruidos y sonoridades, producidos por elementos de la naturaleza o a través de la ejecución de instrumentos musicales; y como *ausencia del sonido discursivo*, en donde ocupa un lugar preeminente la palabra y el discurso humano en su variada gama de expresiones y significados.

La ausencia del sonido se expresa, a nivel lingüístico, a través de proposiciones negativas con términos del sonido o *verba dicendi*, y por medio de expresiones en que se afirma que los órganos de la fonación sufren algún tipo de obstrucción, o que los instrumentos sonoros no son ejecutados. Por tanto, esta terminología, que forma parte del campo semántico del silencio, posee una estructura sintáctica general del tipo: *negación + algún tipo de fuente o elemento de sonoridad*.

¹ La ausencia de sonido es sólo la manifestación externa del fenómeno. No se puede definir el silencio simplemente como vacío en la comunicación, como ausencia de discurso o de algún tipo de sonoridad. El silencio, como la palabra, exige siempre un análisis hermenéutico para poder captar su verdadero significado. Cf. B. LAURETANO, "D'Inguaggio silen/ioso", 455-460-461; M. BALDINI, *Le dimensioni del silenzio*, 11-14; A. FIERRO, "La conducta del silencio", 66-69; C. DANZIGER, *Le silence*, 11-12.

² Cf. A. FIERRO, "La conducta del silencio", 48; R. ROSÉLLO, "Suono", 1206-1214; A. GUTMANN, "La voix chantée".

1. Ausencia de sonidos no discursivos

Una primera manifestación del silencio en la Escritura es la ausencia de ruidos producidos por el tumulto de mucha gente, o por objetos, animales o tuerzas de la naturaleza. Se presenta en diversas situaciones y bajo distintas modalidades: la calma del estrépito de las olas del mar (Sal 65,8ab; 89,10); la terminación del bullicio producido por una multitud (Sal 65,8c); la desaparición del rítmico sonido del molino (Jer 25,10; Ecl 12,4b); o la ausencia del ruido de las herramientas de construcción (1 Re 6,7), del sonido del cuerno (Jer 42,14) o del mugido del ganado (Jer 9,9). Otra expresión importante del silencio es la ausencia del sonido musical, que evoca ordinariamente una situación de desolación o de muerte (cf. Is 24,7-12; Ez 26,13; Sal 137,1-5).

1.1 Dos perspectivas

La ausencia de sonidos no discursivos se presenta como la terminación o interrupción de la acción de la fuente que produce el sonido o como la no percepción audible del fenómeno acústico. Examinaremos a continuación el vocabulario utilizado en ambos casos.

1.1.1 Terminación o interrupción del sonido

La ausencia de sonoridad se expresa, en este caso, con diversos verbos que indican cesación o destrucción, como ~QR *hifil*, "destruir, exterminar"; rotó, "cesar"; 'pin, "dejar de"; ro© *hifil*, "calmar, apaciguar"; ^SSD, "apagarse, extinguirse". Para los sonidos se utilizan nombres de instrumentos musicales; el genérico término *bp*, con el que se expresa todo lo que se puede percibir acústicamente³; y en algunos casos]Wfi, que ordinariamente pone en evidencia la fuerte intensidad de distintos fenómenos sonoros⁴.

3 Cf. C.J. LABUSCHAGNE, *7p qdt Stimme*, THAT II, 630.

4 El término]Wfi, a excepción del Sal 40,3 en donde tiene el significado de "hundimiento" o "catástrofe", siempre indica algún tipo de estrépito o barullo. El verbo nt« y sus derivados se utilizan para describir diversos ruidos intensos (cf. Is 5,14; 66,6; Os 10,14; Sof 1,15; etc.) (cf. K.M. BEYSE, "rutó, S'b", TWAT VTI, 899-900).

Mostramos los diversos sintagmas en el siguiente cuadro:

OBJETO SONORO	TERMINOLOGÍA DEL SONIDO	VERBOS DE CESACIÓN O DESTRUCCIÓN	TEXTOS
Tambor	םבִּינָה שִׁשָּׁבִי	raaí	Is 24,8a
Arpa	*I33 6rifi?	rntí	Is 24,8c
Bullicio	DT^ fiN?	<i>bm</i>	Is 24,8b
Molino	<i>&m ^P</i>		Jer 25,10b
Mar	crní DQ? or'pa // ^'ra bp	<i>hifil TD</i> «	Jer 51,55
Mar Bullicio	or'r^]wí nrš:]i«tp án&b íam	maf	Sal 65,8
Molino	n:oarf bp	^stí	Ecl 12,4b

1.1.2 No percepción del sonido

En este caso, el silencio se indica mediante la negación del verbo]JQEI, ordinariamente en *nifal*. Lo ilustramos con algunos ejemplos:

OBJETO SONORO	TERMINOLOGÍA DEL SONIDO	NEGACIÓN DE]JQEI	TEXTOS
Herramientas	*?TT3 ^??-1 p3)nani nin^ñ	ffeírrf?	1 Re 6,7
K : Mugido del ganado	n?fa Tip	«s# \$b	Jer 9,9
^ : Cuerno	... "I?ÍÍ *?p	yšm tf?	Jer 42,14
* : Arpa	•jHÍ39 bp	S)£& f?	Ez 26,13

1.2 Algunos silencios teológicamente significativos

Algunos de los textos mostrados anteriormente merecen una atención particular debido a la carga simbólica que en ellos adquiere el silencio y por el alcance teológico que poseen.

1.2.1 El silencio del estrépito del mar

La acción de YHWH, que impone silencio al estruendo producido por las olas del mar, que se levantan altivas y amenazantes (Jer 51,55; Sal 65,8), es una manifestación de su dominio universal, como vencedor de las fuerzas caóticas y Señor del cosmos que él ha creado⁵. En el Sal 65,8 aparece dos veces el término *lāqō*, con el cual se indica el bramido de la agitación de las aguas, que sobrecoge y atemoriza; en Jer 51,55 se utiliza con el mismo sentido la expresión *lāqō* bips. *gā* una especie de nuevo acto creador?, a la ruidosa agitación del mar se contrapone la fuerza de YHWH que vuelve a apaciguar (rae?) y silenciar las aguas rugientes del océano primordial. En el mismo salmo 65,8, en paralelo con el estruendo de las olas, aparece *lāqō* tra¹?, "el tumulto de los pueblos", uniéndose de esta forma en una sola expresión la amenaza cósmica y el peligro de los ejércitos históricos enemigos, frente a los cuales YHWH ejerce su señorío absoluto, reduciéndolos al silencio.

5 Cf. P. REYMOND, *L'eau*, 186-188; O. KAISER, *Die mythische Bedeutung*. Para una discusión sobre las posibles reminiscencias cananeas y el carácter polémico anti-idolátrico que pudieron haber tenido en su origen algunos textos que hablan del control de YHWH sobre las aguas, cf. A.H.W. CURTIS, *The "Subjugation of the Waters"*, 245-256.

6 Según P. REYMOND, *L'eau*, 177, la referencia al ruido del océano (cf. Sal 93,3: *Vip*) es una manera de presentarlo como persona mítica que aterroriza al hombre que lo contempla impotente.

7 H.J. KRAUS, *Psalmen*, II, 612, comenta: "Die Tate Gottes, der das Brausen des Meeres dämpft ist eine in die Gegenwart wirkende Tat des Welt schöpfers". Cf. A. MAUXOT; - A. LELEVRE, *Les Psaumes*, 91; M. MANNATI, *Les Psaumes*, III, 161-162; M.E. TATE, *Psalmes 51-100*, 142.421.

8 La frase *Wfflā |ton* es considerada por algunos autores una glosa inspirada en Is y 17,12-13 (cf. L. JACQUET, *Les Psaumes*, 312; H.J. KRAUS, *Psalmen*, II, 608). Sin embargo, la mención del rumor de los ejércitos enemigos encaja perfectamente en el versículo, como ha mostrado L. ALONSO SCHÓKEL, *Treinta Salmos*, 256. "El poeta ríe y alinea los dos grupos en sucesión obediente, sino que los mezcla a sabiendas, fundiendo en la contemplación dos mundos que un mismo Señor controla [...]; en lo cósmico, el océano con su oleaje; en lo histórico, las naciones con sus ejércitos" (L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 849).

1.2.2 El silencio del molino

En el antiguo medio oriente la molienda era un oficio muy extendido, realizado por los esclavos en las grandes casas, o por las amas de casa en los hogares (cf. Ex 11,5; Dt 24,6; Is 47,2; Lam 5,13; etc.)⁹. El molino formaba parte de la vida doméstica, y el ruido que producían sus piedras al rozarse, mientras trituraban el grano, era una característica de una casa habitada, igual que lo era la luz de la lámpara (Jer 25,10). Ya que diariamente había que preparar la cantidad de masa necesaria para el alimento, el ruido del molino se escuchaba en los lugares habitados, de tal forma que se le puede considerar un verdadero símbolo del trabajo y la actividad de la vida diaria.

En Jer 25,10, la expresión *-q. Tftq n»m ^p t-l nrjD 'rrp^rā*, "haré desaparecer de entre, ellos el ruido del molino y la luz de la lámpara", se encuentra en paralelismo con el final de los cantos nupciales llenos de alegría, que evocan la vida y la fertilidad. Por tanto, las tinieblas de la noche debido a que ya no iluminará la lámpara, y el silencio del molino durante el día, expresión de la ausencia del trabajo humano y del esfuerzo cotidiano del hombre, describen una situación de desolación y de muerte.

En Ecl 12,4b la frase *rajan ^ip 'psā?*, "cuando se apague el ruido del molino", forma parte de la descripción poética de la vejez de Ecl 12,1-7i1. Los vv. 3-4 utilizan la imagen de una casa antes habitada, llena de vida y de actividad, la cual paulatinamente se va quedando en silencio, porque ha cesado todo movimiento alegre y ruidoso¹². El v. 3 describe a los moradores de la casa, incapaces ya de realizar sus roles respectivos, y el v. 4 indica el resultado: las puertas se cierran y el ruido del molino desaparece. La

9 Cf. H.N. RICHARDSON, "Mili, millstone", *IDB* III, 380-381; K. van der TOORN, "Mili, millstone", *AncBD* IV, 831-832.

10 W.L. HOLLADA Y, *Jeremía*, L 668-669, cita a propósito de estas imágenes el comentario de C.H. CORNILL: "eine in ihrer Knappheit und Charakteristik geradezu bewunderungswürdige Schilderung der völligen Oede und Verödung [...]" (*Das Buch Jeremía*, Leipzig 1905, 289-290).

11 Sobre la problemática de la interpretación de este poema, desde el punto de vista alegórico en cada detalle o como una descripción de la vejez a través de diversas metáforas, cf. M. GILBERT, "La description", 96-100; R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 115; J. VÍLCHEZ, *Ecclesiastés o Qohelet*, 401-402; C.L. SEOW, *Ecclesiastes*, 372-376.

12 Adoptamos para estos versículos la interpretación de la casa en decadencia y de sus moradores cada vez menos capaces, como una metáfora global de la vejez, sin necesidad de alegorizar cada uno de los detalles en relación a partes del cuerpo (cf. M. GILBERT, "La description", 102-105; J. VÍLCHEZ, *Ecclesiastés o Qohelet*, 407). Las correspondencias alegóricas que se han propuesto en relación con el cuerpo humano son variadísimas (cf. N. LOHFINK, *Kohelet*, 84; R.E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 118).

13 Cf. M. GILBERT, "La description", 103; J. VÍLCHEZ, *Ecclesiastés o Qohelet*, 408. El v. 4 presenta junto al ruido del molino dos elementos sonoros más, el sonido del pájaro y las canciones (lit.: "hijas del canto"): *T#J niB-¹D VtiE* "Ttefij 'Pp¹? CBp?". La interpretación de la primera frase es problemática. Son posibles tres traducciones: (a) "Se

expresión hace referencia simbólicamente al final del trabajo humano, al ocaso de la vida, cuando poco a poco van decayendo las tuerzas. El silencio del molino, que indica cada día la conclusión de la faena cotidiana, prefigura también otro silencio, el de la muerte, cuando toda actividad y sonoridad habrán cesado para siempre.

1.2.3 La ausencia de la música

En la Biblia la ausencia del sonido de los instrumentos musicales evoca una situación de tristeza, de desolación o de muerte (cf. Is 24,7-12; Ez 26,13; Sal 137,1-5)¹⁴. Es sugestiva la imagen de las cítaras que, durante el exilio, cuelgan silenciosas en los sauces a las orillas de los canales de Babilonia (Sal 137,2), o la de los instrumentos que permanecen callados, como dormidos, en el momento de la aflicción y de la inseguridad (Sal 57,9; 108,3). Cuando llega la salvación de parte de Dios, el orante se dirige a la aurora, al arpa y a la cítara, poéticamente personificados, invitándolos a despertarse y a acompañar su canto de alabanza: "¡to*! "73D nñw, "¡despertad cítara y arpa!" (Sal 57,9; 108,3)15.

Los textos que se refieren al final de la música de un grupo pertenecen a la literatura profética e indican un tiempo de desastre y de aflicción, enviado

levanta al canto del pájaro pero todas las canciones se debilitan". Se interpreta חִפְּי, da forma impersonal, hacienda referencia al anciano que teniendo dificultades para dormir, se levanta temprano, pero el inicio de su día ya no es gozoso (cf. M. GILBERT, "La description", 104). (b) "Se eleva, ciertamente, un canto de pájaros". Se interpreta el בָּ que precede a Vp como *lamed* aseverativo; el sustantivo pájaros, como un nombre colectivo que designaría pájaros cautivos, signos de muerte; e "hijas del canto", como lamentos de muerte (cf. C.L. SEOW, *Ecclesiastes*, 358-359). (c) "Se debilita el canto del pájaro y se van callando todas las canciones". En esta traducción se corrige la puntuación del TM, leyendo 'rip 7Q7V), con la ventaja de conservar el paralelismo con el silencio del molino (cf. J. VÍLCHEZ, *Ecclesiastés o Qohelet*, 403.408). Preferimos esta última traducción, que describe la decadencia de la casa con una única imagen, la de la ausencia del sonido, que en tantos otros textos bíblicos posee contornos mortales: "De los moradores de la casa saltamos a la casa que se va quedando en silencio profundo; de fuera no entra el ruido, ya que las puertas se cierran, y dentro cesa toda actividad alegre y ruidosa: el ruido del molino" (J. VÍLCHEZ, *Ecclesiastés o Qohelet*, 408).

¹⁴ Sobre la música en la Biblia la bibliografía es extensa. Señalamos algunos estudios importantes: J. STAINER, *The Music of the Bible*; H. GRESSMANN - E. KOLARI, *Musikinstrumente*; J. MURRAY, "Instrumenta musicae Sacrae Scripturae"; B. B AYER, *The Material Relies*; A. SENDREY, *Music in Ancient Israel*. Un amplio estudio con bibliografía: E. GERSON - KIWI, "Musique (dans la Bible)", *DBS V*, 1411-1468.

¹⁵ G. CASTELLÍNO comenta: "Rivolgendosi alia sua arpa la invita a destarsi. Per tutto il tempo che é durata la prova, fin quando si sentiva insicuro ed era costretto a eclissarsi e guardará, il suo istrumento di gioie era rimasto appeso nelTangolo buio dellav sua casa; non aveva piú dato nessuna nota ailegra. Ora si é tempo di esultare, di gioiré & comunicare al mondo, alia natura, il grande arto divino" (*// libro dei Salmi*, 162). *ú.*

como castigo de YHWH (cf Is 5,11-14; 24,8; 25,5; Ez 26,1316; etc.). En Is 5,11-14, el profeta se dirige a los que, cegados por el lujo de los banquetes y la abundancia del licor, han perdido el sentido religioso y "no contemplan la obra de YHWH" (v. 12) *?. El texto describe tales fiestas como ocasiones en las que se ejecutaban los instrumentos musicales (cf. v. 12: arpas, cítaras, panderos, flautas). El castigo de esta gente se anuncia como el final de tales festejos (cf. Am 6,5); a la música de sus convites se oponen las fauces del sheol que, como lugar de eterno silencio, los devora ávidamente (v. 14).

2. Ausencia de sonidos discursivos

Incluimos aquí los sonidos que pueden llegar a conformar un discurso. En primer lugar examinaremos aquellos textos en donde se expresa la ausencia de la voz. A continuación pasaremos a considerar las proposiciones negativas en relación con la expresión humana sonora más importante, la palabra, en todas sus manifestaciones; luego, las que se refieren al canto, como conjunto armonioso y melódico, y finalmente analizaremos aquellas que se utilizan en relación al grito.

2.1 Ninguna voz

2.1.1 El sintagma *7p fñ

Aparece tres veces (IRe 18,26.29; 2Re 4,31) e indica que no llega a producirse el fenómeno de la voz, lo que pone de manifiesto, en todos los casos, la total ausencia de signos vitales:

Una falsa divinidad	rrp ftñ bip f KI	1 Re 18,26
Una falsa divinidad	:\$f f»] npyw 'jip 'Yw	1 Re 18,29
Un cadáver	3típ, f»i "np yw	2 Re 4,31
Nadie	eñ» 'ripi tt» nñ-pa	2 Re 7,10

¹⁶ L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 779, hacen notar que el silencio ocupa el punto final de la descripción poética de la invasión contra Tiro (Ez 26,7-13): "Llegan desde tierra, arrollan los poblados, asedian, asaltan, entran; ocupación, nsatanza, saqueo, destrucción, silencio, [...] tras el fortísimo de la destrucción, se siente más el silencio".

¹⁷ Cf. H. WILDBERGER, *Jesaja*, I, 186-187.

7 2 ESTUDIO LEXICOGRÁFICO DEL CAMPO SEMÁNTICO DEL SILENCIO

En 1 Re 18,26-29 los profetas de Baal se esfuerzan por invocar a sus dioses pero todo es inútil. Baal no responde. La triple repetición del verbo *mp*, "invocar" (w. 26,27,28), resalta el contraste entre el esfuerzo humano y el mutismo de la falsa divinidad. Al carecer del acto de la palabra, Baal es descrito como una realidad inexistente, sin vida.

En 2 Re 4,31 el criado de Eliseo intenta devolverle la vida a un niño, pero no lo logra. En el texto es evidente la relación entre el habla y la capacidad de prestar atención de forma voluntaria y consciente (ntóp)¹⁸. Dos expresiones correlativas explican la costatación: "úttu "pprj «*?", "el niño no despertó" (v. 31); na ~tfan, "el niño murió" (v. 32), "Es un cadáver, incapaz ya de reaccionar, y carece, por tanto, de los signos vitales del habla y de la escucha."

En 2 Re 7,10, el hecho de no escuchar ninguna voz, ya que solamente había en el sitio unos pocos animales (y. 11), es también una forma de expresar la ausencia de toda expresión de vida humana.

2.1.2 La no percepción de la voz

En otras proposiciones el silencio se describe desde el punto de vista de quien escucha. El hecho de no percibir la voz humana (*bip*) se expresa preferiblemente con la negación de *hgd*, "escuchar". Damos algunos ejemplos:

- Jos 6,10b: *nttp'm urpafti ifcn* — *hifil sxxi vb*
- ISam 1,13: *úáf. á^tfjipV* — *mfalxtótib*
- Is 42,2b: **bp pna jrotó: vb* — *hifil hdió tf?*
- Job 29,10: *Wbig n-'Tír^p* — *niftiivan*

2.2 Ninguna palabra

2.2.1 Negación de los términos ~çñ, n^í?, note / nos

(a) Dos esquemas sintácticos

En proposiciones negativas que tienen como complemento directo diversos términos que indican la palabra o el discurso, la negación se puede construir con la partícula *piç*; con frases como "no salir de la boca" o "no encontrar"; con diversos verbos: *ita*, "acabarse", *pn» hifil*, "apartarse, alejarse"; *~o&*, "contener"; *^iDn*, "reprimir, retener"; o con el sustantivo *fi2*, "final", en oración interrogativa. Mostramos algunos ejemplos en la siguiente tabla:

18 Cf. W. SCHOTTROFF, "yúp qSb hi aufmerken", *THATlí*, 685-686.

LA PALABRA	NEGACIÓN	TEXTOS
<i>mp</i> DH2-T	<i>~n</i> <i>~n</i>	Sal 19,4.
<i>jít;^3 n'pp</i>	<i>~n</i>	Sal 139,4
"O-T	D^SQ + KP tf?	Jos 6,10
<i>un:</i>	K^Q rf?	Neh 5,8
<i>-itj ^i^? naá</i>	IQ3	Sal 77,9
<i>cr^?@+3</i>	IXS	Job 29,9
<i>•^o urja</i>	<i>hifil pns</i>	Job 32,15
<i>vym.</i>	<i>ifim</i>	Prov 17,27
<i>rjrrTyf?</i>	<i>rj? + *</i>	Job 16,13

Otro ámbito importante de manifestación del silencio lo constituye la no divulgación de un asunto que una persona conoce, pero considera que lo debe ocultar por alguna razón. Este tipo de silencio se puede expresar, a nivel lingüístico; a través del esquema general: *verbo de ocultar + ja + ~i:n*. El contenido del secreto es expresado con "157, que puede indicar tanto el discurso que se evita como el asunto que se oculta. Se utilizan verbos del campo semántico del secreto como "iro (ocultar), "ino (mantener en secreto, esconder), *sra* (retener, reprimir), o *nos* (cubrir, esconder). En la mayor parte de los casos se usa la preposición *p* con sufijo personal, como complemento indirecto de la acción, con lo cual se pone de manifiesto la dimensión relacional del fenómeno: se oculta algo a alguien. *La*: motivación sólo se puede intuir en cada caso concreto y a partir del contexto más amplio. En la mayoría de los textos, ordinariamente, este silencio puede ser interpretado como una expresión de astucia o de complicidad. Algunos ejemplos:

EL SECRETO	IO	VERBOS DE "OCULTAR"	TEXTOS
<i>121</i>	<i>'aça</i>	<i>~im + n*</i>	ISam 3,17
<i>~n</i>	<i>'300</i>	<i>ins + *R</i>	2Sam14,18
<i>T??</i>	<i>*389</i>	<i>ira + %</i>	Jer 38,14
<i>n\$ñ "üjrrn^"</i>	<i>*m</i>	<i>IDO + jHQ</i>	1 Sam 20,2
<i>"i?7</i>	<i>D3Q</i>	<i>í3D + K^1?</i>	Jer 42,4

Se pueden ver otros ejemplos en 1 Sam 3,18; 2 Sam 18,3; Jer 38,25. Un caso particular lo constituyen los textos en que Dios es el sujeto del secreto. En Prov 25,2 se afirma: *-qy ~prj DO^O -á?} iřn -irpn wrhx -Q?*, "es gloria de Dios ocultar algo, y gloria de los reyes escrutarlo". El proverbio exalta la superioridad de Dios sobre el conocimiento humano. Dios algunas cosas las revela, otras las esconde. A Él pertenecen las cosas ocultas (řnrjp:n) (Dt 29,28). Su gloria trasciende el conocimiento humano, y el hombre lo glorificycuando reconoce esa trascendencia que su mente no abarca. Aunque Dios ha hablado abiertamente a los hombres, mediante la palabra profética (Is 48,16: 11153 'liria"! R^, "no he hablado en secreto"; cf. Is 45,19), su revelación sigue de algún modo escondida, lo revelado continúa siendo misterio^.

(b) Textos de particular interés teológico V

De los textos mostrados anteriormente, hay tres que revisten un especial interés por su mensaje religioso y sapiencial: Sal 19,4; Sal 77,9; Prov 17,27. El primero hace referencia a los cielos que proclaman silenciosamente la gloria de Dios; el segundo alude al silencio divino; y el tercero, es un típico ejemplo del silencio humano como expresión de prudencia. Comentaremos brevemente cada uno de ellos.

- Salmo 19,4

El Sal 19,4 se refiere a la entera bóveda celeste, a la que describe comunicando permanentemente un mensaje, silencioso pero perceptible, sobre el esplendor y la gloria del Creador²⁰. El texto alude al silencio que se percibe en la naturaleza, desde una perspectiva teológica, mostrando una dimensión de revelación divina en las obras de la creación.

La temática se anuncia en el v. 2: "los cielos narran {parí, ~IEC} la gloria de Dios, y la obra de sus manos declara {part. Tan} el firmamento". El v. 3 explica cómo se prolonga este lenguaje del cielo a través del tiempo, la otra coordenada cósmica: "el día al día le pasa el mensaje (~iQá), la noche a la noche le transmite conocimiento (n^)*". Luego se explica en el v. 4 la particularidad de este lenguaje cósmico^ *Sřp] U7p ^ wgy yz!* "Wr^" "sin

¹⁹ Cf. L. ALONSO SCHÓKEL - J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, 448; L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, I, 305.

²⁰ La bibliografía sobre el Sal 19 es inmensa. Sobre todo se ha prestado atención a la composición del salmo, que generalmente se admite compuesto de un "himno al Creador" (vv. 2-7) y un "himno sapiencial alaTorah" (w. 8-15) (cf. L. JACQUET, *Les Psaumes*, 1,457-463; H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 298-299; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, I, 348-358).

discurso; sin palabras, sin que sea escuchada su voz²¹". La estructura paralela del versículo pone de manifiesto que el cosmos transmite un mensaje que no es lenguaje articulado como el hablar humano, que es comunicado "sin discursos, sin palabras, sin ser oído²²". No se capta con el oído, ya que posee una estructura singular no basada en sonidos o discursos, y sin embargo, se difunde por toda la tierra, proclamando la gloria y la acción de Dios²³; "un grito silencioso²⁴", que envuelve a toda la tierra y se expande en todo el universo, como signo elocuente de la presencia callada de la gloria divina en la creación²⁵.

- Salmo 77,9

El término "iō« se utiliza en el Sal 77,9 referido a la palabra de YHWH, que parece lejana y ausente: *-fn. "Jt> iQc ~ř2 řpn rtó> DSřŪi*, "¿se ha agotado para siempre su misericordia?, ¿se ha acabado [la] Palabra para

²¹ La traducción de este versículo es problemática. Hay tres posibilidades: (a) "No hay discurso, no hay lengua, donde su voz no sea oída". Supone que el testimonio que los cielos dan de Dios es comprendido en el lenguaje de todos los pueblos. F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, 192, recuerda que ésta era la interpretación de Lulero y de Calvino. Esta traducción mezcla impropriamente el lenguaje cósmico del que habla el salmo, con las distintas lenguas de la tierra, (b) "No es un discurso y no son palabras, cuyo sonido no se pueda escuchar". En esta posibilidad, basada en los LXX (OÜK eioiv aXla ou6e Áoyoi <v oóxi čKoiiovTca al <a>vol CEUTÍSV), se consideran dos frases paralelas y una relativa asindética. Se trataría de una explicación de la naturaleza del lenguaje cósmico: no se trata de un lenguaje articulado como el humano, pero es inteligible (cf. F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, I, 192; G. CASTELLINO, // *libro dei Salmi*, 452; L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 456). (c) "No es discurso, no son palabras, no se escucha su voz". En esta posibilidad se consideran tres frases paralelas circunstanciales, adversativas o concesivas, en relación con el v. 5 como oración principal: "a toda la tierra llega su pregón". Con esta traducción se subraya sobre todo que "el hablar" de los cielos no se percibe con el aparato auditivo, sino que es un lenguaje silencioso, pero inteligible en toda la tierra (cf. L. PODECHARD, *Le Psautier*, I, Lyon 1949, 92; H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 297; G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 345; L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 340). En nuestra traducción hemos optado por esta tercera posibilidad.

²² "'Wort' und 'Rede' der himmlischen Mächte sind tür menschliches Ohr nicht yernehmbar. Die Negationen in 4a deuten also auf ein einzigartiges, analogieloses Terkundigen der fernen Schöpfragsräume, das hoch über dem Menschen steht und nicht aufgeriömmen werden kann" (H.J. KRAUS, *Psalmen*, I,155).

²³ cf. L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 349.

²⁴ cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, I, 361.

²⁵ Comenta H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 156: "Die gesamte Schöpfung ist erfüllt vbneiner ge w al ti gen, jedoch unvernehmbaren Kunde, die den 'TRIUD und die TT HEIDQ !:rh6hf.

7fi
7o

^«O^aX^OODBLCAMPOSHMAKOCODELS^aO

todas las edades?". El orante, se « a ^,s i, s e ha vif < g * £ ^ Z expresado en la palabra *de, la < % *££££, » un acto de recto de Í S r a l ^ ^ í ^ I S K crisis la misma rendad de la alianza.

- Proverbios 17,27

El texto se refiere al hombre de hablar discreto, que sabe evitar el exceso en las palabras y conservar la serenidad: rjrm pí n:n sni¹ ViQ^&Jin rman apa, "quien refrena sus palabras posee saber, y el sereno de espíritu es hombre inteligente". Se trata de alguien que es, literalmente, "frío de espíritu"²⁷, es decir, controlado y sereno.. El verbo "pu aparece directamente en relación con terminología típica del mundo sapiencial: nlnry y la raíz »T. Probablemente el proverbio hace referencia a una situación de tensión o de riña, durante la cual, saber refrenar las palabras, callar y conservar la calma, son actitudes propias de un hombre inteligente²⁸.

2.2.2 Propositiones negativas con el verbo Tan

(a) El *hifil* de TB significa: anunciar, comunicar, manifestar, etc. La acción que se expresa con el verbo en todos los casos es la misma: una persona comunica algo a otra, estableciendo un proceso de comunicación

26 El significado del término nā» es discutido. "Se propone el significado de promesa, pero también podría designar el puro hecho de decir, de comunicarse, en cuyo caso la frase enuncia por negación el silencio de Dios" (L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos* II, 1018). En efecto, el sustantivo "TQC puede significar: "palabra o discurso" (Dt 32,1; Sal 138,4; Job 6,26; 32,12.14, Prov 1,21; etc.), pero también: "promesa, decreto, propósito" (Sal 68,12; Job 22,28-29). En nuestra traducción hemos optado por el significado más evidente del término: "palabra". De esta forman traducen: M. MANNATI, *Les Psaumes*, III, 54; H.J. KRAUS, *Psalmen*, II, 695: "konkrete Gottesspruch", entendido como un oráculo de salvación; A. WEISER, *Die Psalmen*, 360; G. RAVASI, *11 libro dei Salmi*, H, 591; K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 298. En cambio, prefieren traducir como "promesa": F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, 515; G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 338; L. ALONSO SCHÓKEL - C. C. ARNITI, *Salmos*, n, 1012. Menos aceptada entre los autores es la enmienda de "igfc en iní?8, "su fidelidad", en paralelo con ilpn. (cf. L. JACQUET, *Les Psaumes*, II, 506).

27 Con la mayoría de los autores conservamos el TM (*Ketib*), nn 7j3, "espírita; frío". L. ALONSO SCHÜKEL - J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, 369, traducen con la expresión castellana: "el prudente conserva la sangre fría". El *Qeré* propone leer ipr., "valioso^ estimado".

28 Cf. W. MCKANE, *Proverbs*, 507; O. PLÓGER, *Sprüche Salomas** 207; t i ALONSO SCHÓKEL - J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, 369; R.N. WHYBRAY, *Proverbs*, 263.

verbal personal²⁹. En proposiciones negativas, en las que se expresa *el silencio del secreto*, la construcción fundamental es casi siempre la misma: negación de Tan, seguido de b, antes del destinatario del discurso, y finalizando con el contenido del mensaje, que en varios textos se expresa con el término "i:n. Si el sujeto de la acción es de carácter trascendente, el secreto adquiere las connotaciones de "misterio" que Dios ha decidido no revelar (Jue 13,6; 2 Re 4,27). Mostramos algunos textos:

MENSAJE	Destinatario	Negación de la comunicación	TEXIO
אֲנִי הַדְּבָרִים הַזֵּה	"?	nñartt6	Gen 21,26
מִן הַיָּמִים הַזֵּה		iTari tib	Jos 2,14
n?fa\$ r ~QTTIS	f?	irxrib	1 Sam 10,16
br\y\ fi\$ -127	t?	nTarnft	1 Sam 25,36
la angustia de la mujer	*?	Tan &	2 Re 4,27
lo que pensaba hacer	ntfi*?'	HTan jfr	1 Sam 25,19
ioírriK	*7	Tgrft ¹ ?	Jue 13,6
mn ^rraa '5	*?	Fnsmt	Gen 12,18
n\$"6lirn»i a a m ^		Tarrá ¹ ?	Est 2,10
nbtirv ¹ ? nwxfy 't^ ^ Iní 'rf^ nā	לְאָדָם	ir_anfc ¹ ?	Neh 2,12
la explicación del sueño	*?	T3Q p»	Gen 41,24

(Pueden verse además Gen 31,27; Jue 14,6; 1 Re 18,13; Miq 1,10).

(b) En algunas proposiciones la negación de Tari se expresa con el verbo by en negativo. En estos casos se pone de manifiesto el silencio a causa de la incapacidad para poder comunicar a otros una información o una respuesta. Damos algunos ejemplos en el siguiente cuadro:

²⁹ Cf. C. WESTERMANN, "73] ngd mitteilen", *THATII*, 32-33.

MENSAJE	COMUNICACIÓN	IMPOSIBILIDAD	TEXTOS
adivinanza	1? Tan ^{1?}	ton *6	Jue 14,13
adivinanza	Tan ^{1?}	V ^{1?} t ^{1?}	Jue 14,14
su descendencia	Tar6	to, R [^]	Esd 2,59

y-

(c) Un caso particular del uso de la negación de Tin es el silencio de quien *no da testimonio de un delito*. En el proceso ante un juez, se puede dar el caso de un testigo reticente. Se trata de alguien que conoce los hechos y podría referir cómo han ocurrido realmente las cosas y, sin embargo, no lo hace, por miedo a ser implicado en un proceso que podría volverse contra él mismo, o por complicidad con un malhechor en una acción delictiva. He aquí los textos: $\text{H}^{\wedge}\text{I TÍ} \langle \text{fres in}; \text{is n}\$ \text{i i} \langle \text{TJ mr} \setminus \text{p}^{\wedge} \text{ naptó}$, "uno ha oído la fórmula de imprecación, y es testigo, porque lo ha visto y lo sabe, y *no lo denuncia*, se carga así con su iniquidad³⁰" (Lv 5,1); $\text{vaW qjrc} \rangle \text{p}^{\wedge} \text{n TÍ } \$ \text{b) Bixñ Tibi}^* \text{ yúB}$, "el que reparte con ladrón odia su vida, oye la fórmula de imprecación y *no denuncia*"³¹ (Prov 29,24).

2.2.3 Propositiones negativas con el verbo "m'i

(a) El verbo "151 se utiliza para indicar el hecho de que alguien no le dirige la palabra a otro. El destinatario del mensaje puede ser introducido con diversas proposiciones: "» (1 Re 22,16; Jer 14,14; Job 2,13); mt (Ex 20,16; 2 Sam 13,22; 2 Re 18,26); 3 (1 Re 22,28; 2 Cron 18,27; Prov 23,9); n» (Jer 7,22). La motivación puede ser muy variada y sólo deducible a partir del contexto.

30 Generalmente se reconoce en Lev 5,1 una explícita referencia al testimonio forense. Sobre el sentido de la imprecación mencionada, P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 262, propone dos explicaciones: podría ser el magistrado el que conjura a los presentes para que quien sepa algo pase adelante a declarar (cf. Mt 26,63), o el mismo acusado el que pronuncia sobre sí un juramento imprecatorio que tendría el efecto de disculparlo.

31 Se trata de una real situación de complicidad: un encubridor que ha recibido alguna paga (cf. W. MCKANE, *Proverbs*, 641; R.N. WHYBRAY, *Proverbs*, 404) o alguien que ha colaborado directamente en el delito (cf. B. GEMSER, *Sprüche Solomos*, 102). En cualquier caso, esta persona, permaneciendo en silencio, expone su vida al poder de la maldición divina (cf. W. MCKANE, *Proverbs*, 641; R.N. WHYBRAY, *Proverbs*, 405). Según L. ALONSO SCHÓKEL - J. VÍLCHEZ, la maldición la pronuncia un magistrado, invocando a Dios contra el testigo que se rehusa a declarar (*Proverbios*, 506).

(b) Puede también aparecer en proposiciones negativas en forma absoluta, sin ninguna indicación precisa de un interlocutor, poniendo el acento en el hecho de no pronunciar ninguna palabra. El silencio es por causa de diversos motivos, que sólo por el contexto es posible establecer. En el siguiente cuadro damos algunos ejemplos, indicando en cada caso una posible interpretación del silencio:

Motivo por el que no se habla	Ausencia de palabras	Descripción de la situación del sujeto	TEXTOS
duda	mjmp -)3T» ^{1?} !	vm npp -IQR	1 Sam 20,26
incapacidad	131« «*?»	FiptEg	Sal 77,5
incapacidad	H3T, VÍ?	Tí» uirtf? nos?	Job 32,16
imposibilidad del ídolo	Í"BT. »Vj	man nci? a ipto	Jer 10,5
imposibilidad del ídolo	TT3T, HVI	nfrn\$	Sal 115,5
imposibilidad del ídolo	n3T, tfcñ	DH^TTS	Sal 135,6

El verbo -31 en forma absoluta, con YHWH como sujeto, se utiliza también en contextos polémicos contra los falsos profetas para indicar que Dios no les ha dirigido la palabra, con lo cual se les desacredita definitivamente: "¿No es cierto que tenéis visiones vanas, y no anunciáis más que presagios mentirosos, cuando decís: 'oráculo de YHWH', siendo así que yo no he hablado (Trpí K^{1?} ^ÉÍ)" (Ez 13,7); "sus profetas los han recubierto de argamas con sus vanas visiones y sus presagios mentirosos, diciendo: 'Así dice el Señor YHWH', cuando YHWH no ha hablado (TTT *?? nirr)" (Ez 22,28; cf. Dt 18,22).

(c) En otras proposiciones, la negación de 131 se expresa con el verbo to\ "poder", en negativo, con el que se pone de manifiesto algún tipo de incapacidad en el uso de la palabra. Nos referimos aquí a aquellas situaciones en que alguien calla porque una determinada situación ejerce sobre él un efecto paralizante, a causa del miedo³², del odio, o debido a una experiencia numinosa. La negación del verbo by, "poder", ordinariamente expresa la incapacidad objetiva para hablar ("no poder hablar"), pero en muchos casos podría fácilmente interpretarse en el sentido subjetivo de "no

ffí 32 Sobre el efecto paralizante del miedo, cf. B. COSTACURTA, *Lavitaminacciata*, 22^226; 237-238.

atreverse a hablar". Los tres textos que presentan esta construcción son Gen 37,433; Num 22,38; Dan 10,17.

A continuación mostramos las correspondencias sintácticas entre ellos, indicando la causa del silencio en cada caso:

^TJSA	DECIR	IMPOSIBILIDAD	TEXTOS
odio $\text{O}^{\text{M}} \ll \#3$)	$\text{D}^{\text{D}} \text{D}^{\text{D}} \text{D}^{\text{D}}$	$tqp, \langle b$	Gen 37,4
ignorancia	nawq "en	$\wedge 3 \ll \wedge i l$	Num 23,38
miedo ($\text{ifit irajr}^{\text{Q}}$)	$-qi, [...ia^r/p$	$\text{L}^{\text{L}}, \text{K}^{\text{L}}$	2 Sam 3,11
miedo ($\ll 7F1^{-1} ? \gg$) (v. 19)	Ta-f?	$\text{v}^{\text{v}} \text{*}5 \gg \text{ftf}$	Dan 10,17

2.2.4 Propositiones negativas con el verbo mp

(a) Un caso particular de incomunicación lo constituye el hecho de *no llamar a alguien*. El verbo *vap* es el verbo usual para expresar esta acción³⁴. En proposiciones negativas sirve para expresar el silencio que se produce cuando entre dos sujetos, separados por la distancia o por el tiempo, uno no llama al otro y no entra en contacto con él. El esquema general de este tipo de proposiciones es del tipo: *no llamar + a alguien + para algo*. Lo ilustramos con algunos textos:

³³ La forma verbal iistj (verbo 131 con sufijo), un tanto anómala, probablemente tendría que ser corregida y leer f? "13% siguiendo el texto griego: $\text{O}^{\text{O}} \text{K}^{\text{K}} \text{E}^{\text{E}} \text{I}^{\text{I}} \text{V}^{\text{V}} \text{X}^{\text{X}} \text{T}^{\text{T}} \text{O}^{\text{O}} \text{X}^{\text{X}} \text{C}^{\text{C}} \text{A}^{\text{A}} \text{E}^{\text{E}} \text{V}^{\text{V}} \text{I}^{\text{I}} \text{A}^{\text{A}} \text{U}^{\text{U}} \text{T}^{\text{T}} \text{I}^{\text{I}} \text{O}^{\text{O}} \text{I}^{\text{I}} \text{S}^{\text{S}} \text{C}^{\text{C}} \text{V}^{\text{V}} \text{E}^{\text{E}} \text{P}^{\text{P}} \text{T}^{\text{T}} \text{I}^{\text{I}} \text{V}^{\text{V}} \text{I}^{\text{I}} \text{K}^{\text{K}} \text{O}^{\text{O}} \text{V}^{\text{V}}$. Sobre la construcción que presenta el TM, cf. GK 115 c. ESV conocido el uso del término tfa^{f} o tffr^{f} para designar el saludo (cf. Gn 29,6; 37,4; 37,14; 41,16; 43,23.27; 44,17). Literalmente se puede traducir: "no podían hablarle con paz". El sentido del texto es claro: los hermanos de José no pueden acercarse a él de forma amistosa; es tanto su odio que son incapaces incluso de dirigirle la palabra para saludarlo. Tal silencio es expresión de una ruptura de relaciones (cf. C. WESTERMANN, *Génesis*, 28; G.F. WENHAM, *Génesis 16-50*, 348. 351). Otro texto que presenta el silencio como manifestación de odio es 2 Sam 13,22: $\text{S}^{\text{S}} \text{I}^{\text{I}} \text{S}^{\text{S}} \text{T}^{\text{T}} \text{E}^{\text{E}} \text{M}^{\text{M}}, \text{V}^{\text{V}} \text{P}^{\text{P}} \text{Z}^{\text{Z}} \text{Y}^{\text{Y}} \text{F}^{\text{F}} \text{Q}^{\text{Q}} \text{D}^{\text{D}} \text{U}^{\text{U}} \text{M}^{\text{M}} \text{I}^{\text{I}} \text{B}^{\text{B}} \text{T}^{\text{T}} \text{I}^{\text{I}} \text{H}^{\text{H}} \text{I}^{\text{I}} \text{B}^{\text{B}} \text{T}^{\text{T}} \text{I}^{\text{I}} \text{C}^{\text{C}} \text{I}^{\text{I}} \text{R}^{\text{R}} \text{I}^{\text{I}} \text{E}^{\text{E}} \text{Q}^{\text{Q}} \text{S}^{\text{S}} \text{I}^{\text{I}} \text{F}^{\text{F}} \text{L}^{\text{L}} \text{S}^{\text{S}} \text{A}^{\text{A}} \text{M}^{\text{M}}$, "no habló Absalón a Amnón, ni bien ni mal, porque odiaba Absalón a Amnón", La terminología es diversa a Gen 37,4, pero la motivación del silencio es idéntica expresada con el verbo Kft.

³⁴ Cf. J.C. LABUSCHAGNE, "inp qr' ruten", *THATJI*, 666-674.

OBJETIVO	DESTINATARIO	NO COMUNICAR	TEXTOS
$\text{*} \text{I}^{\text{I}} \text{S}^{\text{S}} \text{P}^{\text{P}} \text{R}^{\text{R}} \text{O}^{\text{O}} \text{H}^{\text{H}} \text{*}$	tí?	$\text{n}^{\text{n}} \text{r}^{\text{r}} \text{i}^{\text{i}} \text{g}^{\text{g}} \text{S}^{\text{S}} \text{b}$	Júe.12,1
para dar una orden	23	$\text{V}^{\text{V}} \text{K}^{\text{K}} \text{I}^{\text{I}} \text{S}^{\text{S}} \text{~} \text{E}^{\text{E}} \text{D}^{\text{D}}$	1 Sam 3,6
para la unción rea!	$\text{... s}^{\text{s}} \text{3}^{\text{3}} \text{r}^{\text{r}} \text{I}^{\text{I}} \text{p}^{\text{p}} \text{r}^{\text{r}} \text{t}^{\text{t}} \text{?}$	$\text{v}^{\text{v}} \text{n}^{\text{n}} \text{I}^{\text{I}} \text{r}^{\text{r}} \text{f}^{\text{f}} \text{?}$	1 Re 1,10
$\text{*} \text{I}^{\text{I}} \text{a}^{\text{a}} \text{r}^{\text{r}} \text{H}^{\text{H}} \text{; } \ll \text{ü} + \text{b}$	'>	$\text{V}^{\text{V}} \text{H}^{\text{H}} \text{Q}^{\text{Q}} \text{R}^{\text{R}} \text{I}^{\text{I}} \text{#} \text{7}$	Est 4,11b

(b) Con el verbo mp en negativo se expresa también la acción de *no invocar a YHWH*. Es difícil determinar en cada caso la motivación por la que el hombre no invoca a Dios. Se puede intuir hasta cierto punto sólo por el contexto. Puede ser nido de no conocerlo, como en el caso de los pueblos paganos (Jer 10,25); pero cuando se hace referencia a Israel, en contexto cultural, se pone de manifiesto la rebeldía del pueblo frente a Dios (Ts 43,22)35. En otros casos "no invocar el nombre de YHWH" es sinónimo de vivir alejado de él (Is 64,6) y de no seguir sus caminos (Is 65,1-2; Os 7,7). En este último sentido es utilizado el verbo en relación con los malhechores ($\text{I}^{\text{I}} \text{I}^{\text{I}} \text{K}^{\text{K}}$ "aiJS) que oprimen al pueblo, y que son definidos como gente que no invoca al Señor (Sal 14,4: 53,5). En algún caso, "no invocar a YHWH" puede adquirir el sentido de "no presentar querrela judicial", como en el caso del jornalero pobre e indigente, que recibiendo puntualmente su jornal, no tendrá que clamar al Señor contra el patrón (Dt 24,15). En proposiciones negativas que se refieren a la invocación de YHWH o de su nombre, el objeto directo de mp puede ser introducido con ^ (Dt 24,15; Os 7,7), con r» (Ts 43,22), o directamente sin ninguna preposición (Sal 14,4; 53,5). Cuando el objeto directo es c/p, éste es precedido de la preposición 3 que expresa la estrecha relación entre quien invoca y Dios (Ts 64,6; 65,1; Jer 10,25; Sal 79,6)36.

2.2.5 Propositiones negativas con el verbo T»

El verbo IQK significa básicamente "decir". Exige que se indique siempre, por medio de una oración directa, el contenido de lo hablado o, por lo menos, que éste sea caracterizado suficientemente por el contexto. Por tanto, no se utiliza nunca en forma absoluta.

³⁵ En Is 43,22-24 el verbo $\text{K}^{\text{K}} \text{I}^{\text{I}} \text{P}^{\text{P}}$ aparece en relación con términos propios del ambiente cultural, tales como holocausto ($\text{r}^{\text{r}} \text{G}^{\text{G}}$), sacrificio ($\text{F}^{\text{F}} \text{O}^{\text{O}} \text{I}^{\text{I}}$), ofrenda ($\text{r}^{\text{r}} \text{I}^{\text{I}} \text{M}^{\text{M}}$), etc. $\text{w}^{\text{w}} \text{M}^{\text{M}} \text{z}^{\text{z}}$ ³⁶ La expresión $\text{f}^{\text{f}} \text{f}^{\text{f}} \text{r}^{\text{r}} \text{E}^{\text{E}} \text{f}^{\text{f}} \text{I}^{\text{I}} \text{M}^{\text{M}}$ ha sido interpretada, considerando la preposición 3 Q^{Q} I sentido instrumental: "llamar (invocar) a YHWH empleando su nombre", "llamar a YHWH por su nombre". Según GK 119 k, es más probable que $\text{D}^{\text{D}} \text{E}^{\text{E}} \text{I}^{\text{I}}$ no tenga sentido ^frumental, sino que ? introduzca el objeto directo (cf. A.S. van DER WOUDE, "Dú Sem lame", *THATII*, 961-962; J.C. LABUSCHAGNE, "tnp qr' rufen" *THATII*, 673).

(a) En proposiciones negativas, con este verbo se expresa un silencio particular; que no consiste simplemente en callar, sino en decir una cosa en lugar de otra. En algunos casos se utiliza para indicar que un determinado nombre no se dirá más; pero generalmente se señala la nueva forma con que se deberá llamar una determinada persona o lugar. En el siguiente cuadro mostramos algunos ejemplos:

NUEVO NOMBRE	ANTIGUO NOMBRE	NO DECIR TEXTOS	
	WT, nps O ^l ? wrfpñj	Tí» "ID&"» ^l ?	Os 14,4
	אָסר־יֹאמֵר הָעַם הַזֶּה כִּשְׁר *áf? T#> irioarr^ is 8,12		
^i T.-DR "O	3p^_	Tl» *W tí?	Gen 32,29
[...] nX^ñ vr\$ i? '?	לֵךְ עֹוֹבָה לְאַרְצֵךְ שְׂמִמָּה	Tí» IOST^ Tía "tD; r^	Is62,4 j

Otros textos similares: Os 2,18; Is 32,5; Jer 3,16; 16,14; 23,7; 31,29; Ez 13,12.

(b) El verbo IQR en negativo se utiliza también para manifestar que algunas actitudes y comportamientos se deben evitar en la relación con los demás y con Dios. En algunos casos, el verbo adquiere el significado de "no pensar" según ciertos patrones de conducta que se consideran equivocados. Se alude aquí, por tanto, no sólo al silencio de palabras, sino de pensamientos y deseos. Es indudable la importancia que tienen para el comportamiento humano las ideas y las palabras que conscientemente o inconscientemente nos repetimos a nosotros mismos, las cuales pueden llegar a convertirse con el tiempo en fuente de convicciones y hábitos de conducta. Muchas cosas se terminan creyendo e interiorizando a fuerza de decirlas. De ahí la importancia de evitar "decir" o "decirnos" a nosotros mismos ciertas expresiones que podrían ir orientando una forma negativa de actuar. En estos textos, por tanto, se exhorta a "silenciar" palabras y pensamientos que pueden alimentar algunas actitudes que se consideran en contradicción con el ideal sapiencial de vida o incompatibles con los designios de Dios.

La construcción gramatical de estas frases es: ^« + *yusivo* de ID». Mostramos algunas de ellas:

— *Yusivo* - 2a. singular (T3fint>&):

Dt 9,4: fW?Q °C* T^í? njr? *prra ^35p3 natóT^
לֵאמֹר בְּצַדִּיקִי הִבִּיאֵנִי יְהוָה לְרֵשֶׁת אֲחֵי אֲדָרָן
NO DIGAS en tu corazón cuando YHWH los arroje delante de ti:
"Por mis méritos me fia hecho YHWH entrar en posesión de esta tierra"

Prov 3,28: ^ñ« tñ }m -irñai awf} T? Tffifr Tonara
NO DIGAS a tu prójimo: "Vete y vuelve, mañana te daré", si tienes.

Prov 20,22: ~\$ s&} rrp^b mp_ yrnzfyñ TatóT^
NO DIGAS: "Devolveré el mal". Espera en YHWH y te salvará.

Prov 24,29: [...] iV nto p ^"n&ñ? -i#to "kKFT^K
NO DIGAS: "Como se ha portado conmigo, así me comportaré con él"

Ecl7,10: rfyw wyto-vñ irtáiton DQñtg nñ nñ -latfrr^
NO DIGAS: "¿Por qué los tiempos pasados fueron mejores que éstos?"

Jer 1,7: [...] ^n *jcyfo Tjft"^^" "O '?'& T;3 TQHñ^R
NO DIGAS: "Soy un muchacho", porque adonde yo te envíe irás [...]

— *Yusivo* - 3a. singular ("iot^{pl}?&):

ÍRe22,8: • |? T^CJ T5#-^B.
NO DIGA el rey así.

Is 56,3a: ias tyn nvr; / ^ H ? ! T^a [...] iQKp-DanTS ^YR-7T^)
NO DIGA el extranjero [...] "Sin duda YHWH me separará de su pueblo".

Is 56,3b: En: y;3 r\$]n onññ Türtr^l
NO DIGA el eunuco: "Soy un árbol seco".

2.2.6 Propositiones negativas con el verbo K33

Con el verbo un:, "profetizar", en negativo, se expresa un caso particularmente significativo: la acción violenta por la cual se obliga a un profeta a callar. Siendo el profeta el hombre llamado a transmitir la palabra de Dios e interpretar su voluntad, silenciarlo es un acto gravísimo, a través del cual se ignora la autoridad suprema de Dios que le ha mandado hablar. La violencia contra la palabra profética representa, en un cierto modo, aquel acto

perverso por el que se excluye de la convivencia humana la instancia crítica de la palabra de Dios, que juzga e ilumina la historia³⁷. He aquí las proposiciones negativas con el verbo «33:

Am 2,12:	ivag) t6	"no profeticéis"
Am 7,13:	VQRf? TŪ) *ppilTt6	"ya no seguirás profetizando"
Am 7,16:	bintDy^iJ taan tf?	"no profetices contra Israel"
Jer W^M:	nyr HŪ2 tuan «*?	"no profetices en nombre de YHWH"

A los textos anteriores se tendrían que añadir otros muchos que se refieren a la oposición que sufrieron los profetas de Israel (cf. 1 Re 13,1-10; 18,4; 19,2; 22,8.26-27; 2 Re 631; Jer 26; 29, 24-28; etc.). Silenciar la palabra profética puede convertirse también en una verdadera tentación para el mismo profeta, como lo atestigua Jer 20,9: TÍ» -Q-tif S^T *rpft-ift Trici?, lütóa, "yo pensé: no lo recordaré y no hablaré más en su nombre³⁸". Paradójicamente, inclusive el mismo Dios puede imponer silencio a la palabra del profeta para que no interceda más por el pueblo: csirr-ijj;? ^ r i p^TM mit?] ;Tpscfi. nn D"[ra K&n~?<i mn, "Y tú, no intercedas por este pueblo, ni eleves por ellos clamor, ni súplica" (Jer 7,16; 11,14; i 6,11). El silencio del profeta que no puede orar por su pueblo, es expresión del finaí que se acerca de parte de Dios, cuando se han agotado ya todas las posibilidades para que el pueblo se convierten

2.2.7 Proposiciones negativas con el verbo rūs

Con la raíz nía en negativo se expresa ordinariamente el silencio que supone la ausencia de respuesta. En la siguiente tabla mostramos las diversas construcciones, indicando en cada caso el posible sentido que tiene el silencio, con el intento de hacer notar la variedad de significaciones que puede presentar.

37 Cf. J.L. MAYS, *Amos*, 52; P. BOVATI - R. MEYNET, // *libro del profeta Amos*, 102.

38 La expresión 005 TEH, "hablar en nombre de", aparece en el AT 12 veces (É* 5,23; Dt 18,19-22 [4 veces]; Jer 20,9; 26,16; 29,23; 44,16; Zac 13,3; Dan 9,6; 1 Cró* 21,19). Según W.L. HOLLADAY, *Jeremía*, I, 555, su uso en Jer 20,9 podría reflejar 1ª tradición de Moisés en Ex 5,23, y la del "profeta como Moisés" en Dt 18,18.

39 Comentan L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, I, 456: "Esta vez Jeremías no podrá ejercer una de sus funciones o prerrogativas, porque Dios no está dispuesto a frenar su cólera. A Moisés sutilmente lo invitaba Dios (cf. Ex 32), a Jeremía formalmente lo disuade. Esta imposibilidad de interceder es uno de los rasgos que componen la figura del profeta (Jeremías) como un anti-Moisés".

Señalamos con un asterisco aquellos textos en los que Dios es el sujeto de la acción. Damos algunos ejemplos:

SENTIDO DEL SILENCIO	NO RESPUESTA	TEXTOS
Desatención ⁴⁰	TUTVib	1Sam4,20
Indecisión	- a i [...] mv-&?	1 Re 18,21
No saludar	nara"?	2 Re 4,29
Mutismo del ídolo	m;rtf7	Is46,7
No responder a un n ^ 1	nivntb	Job 9,3
Rechazo divino	nisrvb	*1Sam28,6
No respuesta del juez ⁴²	nifal rnrifc	Job 19,7
No respuesta del juez	nifal mvrvh	*Prov 21,1343

⁴⁰ La ausencia de respuesta aparece en paralelo con la expresión 2? IT0, "prestar atención", "fijarse". La frase 2^b I 2*7 m\$ (lit. "poner corazón"), aparece también en Ex 7,23; Jer 31,21; Sal 48,14; Prov 22,17; 24,32; 27,23. Se refiere a una actividad espiritual atribuida al corazón humano, a nivel de conocimiento, y consiste en el tomar conciencia de algo. El paralelismo con ruii sugiere que la desatención, probablemente debida al momento trágico en que se encuentra la mujer, de la que habla el texto, es la causa por la que se queda en silencio, sin responder.

⁴¹ Se trata del silencio de la parte llamada en causa que, callando, no responde al reclamo de justicia.

⁴² La querrela judicial exige la acción del juez, que debe intervenir respondiendo a la reclamación hecha, pronunciando un decreto o sentencia con valor normativo. Si el juez no responde, equivale a decir que no hace justicia y no salva a quien como víctima de la justicia grita ante él. No se trata simplemente de una sentencia injusta, sino de un verdadero silencio de la instancia jurídica que no se hace eco de la demanda de justicia.

⁴³ Este proverbio puede tener un primer significado general en el ámbito de las relaciones humanas- Por una especie de ley del tali6n, quien no socorre a los otros no será auxiliado por ellos cuando esté necesitado (cf. W. McKANE, *Proverbs*, 556). Sin embargo, el vocabulario del texto nos sitúa en el terreno de los deberes de justicia. El proverbio se refiere a un reclamo de justicia hecho por un necesitado 0ynp&), el cual debe ser escuchado. Desatender tal reclamo (cerrando los oídos) es un acto de injusticia. Quien cometa tal injusticia, cuando se encuentre en necesidad y clame al Señor, no obtendrá justicia de parte del Juez Supremo. Los verbos K"ip y n3B: nifal hay que entenderlos en sentido teológico (cf. Sal 4,2). Se trata de gritar a Dios y de no ser escuchado por él (cf. L. ALONSO SCHÓKEL - J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, 305).

No defenderse**	minfr	Job 40,4
No acusar más ⁴⁵	Tosntb	Job 11,2
No acusar más	TÜJ msrib	Job 32,15a
No acusar más	TÍSI msrib	Job 32,16b
No acusar más	ms + p + roa	Job 32,1
No abusar más	H3Pa VCSCÜlb	Job 32,3
Miedo	nW? + bynb	Gen 45,3
Rebeldía	nm r\$	Prov 29,19
Rechazo divino	a>ri% rns0 y»	*Miq 3,7
No acusar más	אין משנה בפי	Job 32,5
Ausencia de vida	n&T^	Jue 19,28
Ausencia de vida	nij-ps	1 Re 18,19.26
Guardar un secreto	irnsrps	1 Sam 14,39

— Un casp que merece particular atención es el de las proposiciones con el verbo mff en negativo, con YHWH como sujeto. Con ellas se expresa la ausencia de respuesta de parte de Dios. Con tales frases se puede indicar la imposibilidad de obtener una palabra o un oráculo, o la experiencia de la indiferencia o pasividad de Dios que no salva a quien lo invoca. En algunos textos, la ausencia de respuesta divina aparece en correlación con términos o expresiones que denotan lejanía o rechazo. Con ello se pone de manifiesto la decisión de Dios, que no responde a una invocación de auxilio de parte del hombre y no interviene para salvar. Ante esta respuesta negativa, ordinariamente se describe algún tipo de reacción o consecuencia en quien invoca, que se manifiesta en la experiencia de una terrible angustia o sufrimiento o en la búsqueda de otra solución alternativa. Mostramos algunos ejemplos:

⁴⁴ En una controversia bilateral, si alguien calla, en vez de hablar para defenderse está implícitamente admitiendo la propia culpa. Otras expresiones que indican la ausencia de defensa: rñrpin VS2 f R (Sal 38,14); 1?7 «ftnto (Neh 5,8).

⁴⁵ Se trata de una controversia bilateral, en la que la parte acusadora no tiene P^ argumentos y se queda sin respuesta, produciéndose de esta forma, la victoria del imputado-:

	Invocación	No respuesta - Ausencia de Dios	Consecuencias
1 Sam 8,18	pm	me \$b	—
1 Sam 14,37	^wtf	nj> vb	Interrogara! pueblo
1 Sam 28,6	bm	m» tib	Buscar una nigromante.
ISam 28,15	—	mi> tib, -no	Gran angustia, muerte
Sal 18,42	Xt&piel	m» »*?, seña]'»	—
Sal 22,3	snp	nao vb, nú?, w e r a pirn, (v. 2)	Desprecio, sufrimiento
Miq3,4	pm	ras N'?, r » -ino	Condena irrevocable

2.2.8 Expresiones con órganos de la fonación

Examinaremos a continuación diversas proposiciones que expresan el silencio haciendo alusión a la boca, los labios o la lengua. En muchos casos, a nivel semántico, distinguir los diversos órganos de la fonación puede resultar irrelevante. Sin embargo, mantendremos la distinción por razones prácticas a nivel lexicográfico. De esta forma podremos mostrar con más claridad la terminología específica en cada caso y señalar, donde sea posible, el sentido que adquiere el silencio. Para algunos textos, particularmente significativos nos permitiremos realizar un pequeño comentario.

(a) "No abrir la boca" (nrnns \$b)

M 53,7: vg-mn?*: &

'c\$;138,14: r s - n ^ vb

Sal 39,10: ^" nn ^ vb

irov 24,7: irrgTie?! vb

La expresión posee en algunos contextos la connotación de *sufrir pasivamente*, renunciando a cualquier tipo de defensa o ataque verbal (Is 53,7; Sal 38,14; 39,10). En cambio, posee una *dimensión sapiencial* en Pro* 24,7: irr3Ti0?: 8*7 "ip#3 ntpn b^ mbsn, "altane para el necio es I^a sabiduría, en la puerta *no abrirá su boca*". Se hace referencia a la dificultad que tiene el 'y\$, "el necio", para adquirir la sabiduría. Es algo que está *po^r* encima de sus capacidades, debido a la falta de disciplina en su educación, la inmadurez de su personalidad o la ingenuidad de sus juicios^{il}. Com^o consecuencia, el necio e ignorante no podrá intervenir en los asuntos públicos y las deliberaciones de la comunidad con una palabra sensata e Uuminadora-sino que tendrá que guardar silencio, pues no posee la sabiduría para ello.

(b) "Cerrar la boca" / "Cerrar los labios",

Sentido del silencio	Cerrar la boca o los labios	Sujeto de la acción	Textos
asombro	ns + T ^s P	WD ^b Q	Is 52,15
asombro	m + r ^s P	n [^] isr ¹ ??	Sal 107,42
asombro	פה + קפץ	n ^r hü	Job 5,16
destrucción	כל שפתי הלקוח + כרת	mrr	Sal 12,4
destrucción	-ij?ú ^ t p + nifal ti?*	[mrr]	Sal 31,9
destrucción	n _i ?t [^] "P ⁱ "i ng + nifal "QQ	[mrr]	Sal 63,12
prudencia	vpa ⁱ D + ^ion	"7*306	Prov 10,19

46 El término רחמתי ha sido diversamente interpretado. En nuestra traducción adoptamos la opción de la mayoría de los autores, que lo consideran una forma poco usual de nin-l, fem. Pl. de n^a, "alto elevado" [cf. G.R. DRIVER, "Problems", *Bib* 32 (1957), 188; B. GEMSER, *Sprüche Salomons*, 264; H. BÜHLMANN, *Von rechten Reden und Schweigen*, 215; R.N. WHYBRAY, *Proverbs*, 345]. L. ALONSO SCHÖKEL - J. VILCHEZ, *Proverbios*, 437-438, traducen: "corales", con el sentido de "algo lujoso" (Ez 27,16; Job 28,18).

47 Cf. W. MCKANE, *Proverbs*, 437-438, interpretan el proverbio como una crítica al necio, que renuncia a alcanzar la sabiduría bajo el pretexto de su inmenso valor.

En algunos textos, lá expresión "cerrar la boca" indica *un estado de estupor ante una acción de Dios, inesperada y sorprendente*.

En Is 52,1548, i_a frase: orre trzba isaj?: vby, "ante él, cerrarán los reyes su boca", aparece como la consecuencia del *asombro* ante algo nunca visto u oído: mⁱarⁱj UHptⁱ-fⁱ -nⁱg^j uⁿ an^b T^sq^{-t}? Tⁱt^s '?', "porque lo que no se les había referido verán, y lo que no habían oído contemplarán". Junto a la expresión "cerrar la boca", aparecen verbos de percepción sensorial como mn, "ver", sotí, "escuchar", y el *hitpolel* de p, "contemplar" o "meditar con atención"⁴⁹, que denota actividad intelectual y sentido de admiración. Los reyes se quedarán sin palabra debido al asombro, fruto de una percepción sensorial y de una actividad interior de reflexión delante de la acción de Dios, que glorifica a su siervo adolorido y desfigurado.

En el Sal 107,42 y Job 5,16, el sujeto de la expresión "cerrar la boca" es la injusticia, la iniquidad (n^r7ⁱj / n^rfⁱj?) Con estos conceptos abstractos se hace referencia a los hombres injustos, violentos y fraudulentos (cf. 2 Sam 3,34; Sal 43,1; 89,23). En ambos casos el silencio es provocado por la acción de Dios, que interviene para cambiar la suerte de los pobres que son víctimas de la opresión⁵⁰. El Dios Omnipotente se muestra de parte de los débiles. De esta forma sorprende y desconcierta a los perversos e injustos de este mundo, dejándolos sin palabra, mientras los hombres rectos y justos lo ven y se alegran (Sal 107,43).

En el siguiente cuadro mostramos la relación entre el asombro silencioso de los inicuos y la acción de Dios que invierte la suerte de los pobres:

Expresión de asombro	Acción de Dios que cambia ía suerte del pobre	Textos
(v. 42) rrs nasp, rfywb?}	(v. 41) TÍPQ fpR aafm	Sal 107,42
(v. 16) rrs rē?p n ^r 7 ⁱ j	ישע סחרב (v. 15) jíft pjo -pái DÍTB	Job 5,15-16

En otros textos la expresión indica *una situación de derrota y fracaso*. Se pone de manifiesto, no tanto que queda truncada la capacidad de hablar,

48 Sobre los problemas textuales de Is 52,13-15, cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de Vanclen Testament*, 2, 390-395.

49 Cf. H.R SCHMID, "p Mn verstehen", *THAT%* 305-306.

so cf. D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 147.

normalmente calificada como negativa, cuanto el deseo de que sea silenciado y erradicado todo lenguaje éticamente reprochable. De esta forma en estos textos el silencio adquiere un fuerte valor simbólico y social. Silenciar la mentira, el lenguaje arrogante, la calumnia, etc., se consideran acciones que competen específicamente a Dios. Explícita o implícitamente es Dios mismo el autor de la acción que recae directamente sobre el término *nšp*, "labio", que representa por metonimia a toda la persona en cuanto sujeto de lenguaje éticamente negativo.

%pl Sal 12,4 constituye una invocación pidiendo la justa intervención de Dios frente a la eficacia de las palabras mentirosas de los poderosos, rogándole que haga desaparecer a los hombres que hablan con labios lisonjeros y dobles, literalmente "lisos, resbaladizos" (pⁿ). El contexto hace referencia a la mentira y la falsedad en el hablar, como se puede observar a partir de los dos esticos del v. 3, en donde el verbo *l21* es presentado con una doble calificación construida en paralelismo. Primero se afirma: *r&y toti ininTi? tí^»* "hablan con falsedad⁵¹ el uno contra su prójimo", y luego *nšó nãT 3*7l n^a nip'prj*, "hablan con labios tramposos y doblez de corazón⁵²". En paralelismo con *nipbn TISID*, "labios tramposos", aparece la expresión *ní*2-l-! rranó pifo*, "la lengua que habla bravatas, fanfarronerías". Y en el v. 5 se citan las palabras proferidas: "la lengua es nuestra fuerza, nuestros labios están con nosotros, ¿quién será nuestro amo (jilK)?"⁵³. La petición de salmista es una denuncia de la falsedad de la palabra entre los hombres, y al mismo tiempo, una imprecación que pide la justa intervención de Dios (cf. v. 6). Pedir el silencio de labios tramposos y de lenguas engréidas equivale a desear la eliminación de toda palabra ética y religiosamente perversa de la sociedad⁵⁴.

51 El uso del término »)S ("falso, vano"), en lugar del más común *lpc*, es significativo. El calificativo *Rlti* se utiliza en el texto del Decálogo para referirse al falso testimonio contra el prójimo (cf. Dt 5,20) y para el uso del nombre de Dios en vano (cf. Vt 5,11) (cf. J.F.A. SAWYER, "vñ Saw' Trug", *THATII*, 882-884).

52 La expresión *3*7l :í??* (lit.: "corazón y corazón") indica la doblez de corazón, la falsedad (cf. una expresión similar en relación a los pesos y medidas en Dt 25,13-14). "A la letra, corazón y corazón, o mente y mente, doblez, duplicidad. La forma quiere fijar el acto en su origen mental: ya dentro se desdobra la mente en dos juicios, sí y no, esto y lo contrario; y eso asoma en el lenguaje" (L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, L 260).

53 Probablemente la frase no tiene solamente alcance social, sino también religioso, dado el uso del término "i"l», muchas veces referido a YHWH (cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 260-261).

54 Comenta al respecto G. RAVASI, *II libro dei Salmi*, I, 243: "un duro atto d'accusa contro una struttura sociale viziata e ingiusta, un atto d'accusa parallelo a quelH incandescenti della profezia: Saltando la "verità" della parola, salta la trama ordinata dei diritti e della libertà".

En el Sal 31,19 aparece la expresión *~)O TIS&*, "labios mentirosos⁵⁵" como complemento del verbo *nfrs*, que normalmente indica la no utilización de los órganos de la fonación; y en paralelo con la imprecación: *•PEñ íó3? biffi?¹? wnç*, "que avergonzados los malvados sean silenciados hacia el Sheol" (v. 18). La mención del Sheol, lugar del silencio absoluto (Sal 94,17; 115,17), y del verbo *DQ1*, muestra la idea de destrucción. El v. 14 deja entrever la gravedad de las acciones denunciadas: "planean quitarme la vida"; el v.19 completa la descripción: "profieren contra el justo arrogancias, con orgullo y desprecio". El orante se dirige a Dios, confiando en él (vv. 15-17) y pidiendo que sus enemigos enmudezcan y bajen al Sheol (vv. 18-19). La súplica expresa el deseo de que sean silenciadas todas aquellas voces que han sembrado calumnia y maldad. Encaminándose al Sheol, enmudeciendo para siempre, no podrán ya pervertir la tierra⁵⁶.

En Is 10,14*aparece una expresión metafórica, que puede ser traducida como "no abrir el pico". El contexto evoca una derrota, haciendo alusión al silencio de los pueblos aterrorizados y vencidos por el emperador asirio: *^_s ? ^ n? n^si *)\$ ")j rñ &7)*, "y no había quien moviera las alas ni abriera el pico para piar⁵⁷".

— "Cerrar los labios" puede ser también una expresión sapiencial, que indica la capacidad que tiene el hombre prudente para controlar sus palabras y saber callar cuando es preciso.

En Prov 10,19, el control de los labios aparece en contraposición con la palabrería: *Vsñp rraip ^Om sxásriyji vfr ana? a*í?*, "en las muchas palabras no faltará ofensa, pero quien refrena sus labios es prudente". En esta traducción, suponemos que el texto se refiere a la sabiduría que existe en el hablar ponderado. Mientras el charlatán que no cuida sus palabras puede repetidamente herir susceptibilidades y ofender a otros, el hombre sabio es

55 Los "labios mentirosos" designan en el salmo, por metonimia, al testigo falso que ataca con calumnias al justo (v. 19). El calificativo *~)S* no hace alusión a un discurso mentiroso cualquiera, sino a todo un modo perverso y agresivo de comportarse en ámbito judicial, atentando contra los derechos del prójimo (cf. M.A. KLOPFENSTEIN, *Die Lüge*, 25:32).

56 Cf. G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 576.

57 En la primera parte del versículo se describe con lenguaje metafórico la actividad victoriosa del rey de Asiria: "Mi mano alcanzaba como a un nido las riquezas de los pueblos, y como se recogen huevos abandonados he recogido toda la tierra". Por una parte, con la comparación se subraya la facilidad de su tarea; por otra, la reacción de los pueblos derrotados, inmovilizados por el pánico y silenciados por el terror (cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, I, 162). El contexto obliga a traducir el término *nš* como "pico". Sobre el verbo **Eei* (trinar, piar, susurrar), que aparece sólo en Isaías (Is 8,19; 10,14; •0A 38,,14), cf. H. WHIDBERGER, *Jesaja*, I, 1462.

58 W.BÜHLMANN, *Vom rechten Reden und Schweigen*, 176, ha hecho notar la relación sonora entre las dos expresiones, construidas ambas con una particular aliteración: *l>n & (vñap -^n)* y con *n, i (nñ?^ :n)*.

aquel que tiene una cierta disciplina en su hablar y sabe guardar silencio hasta no haber sopesado cuidadosamente sus palabras⁵⁹. Sin embargo, es posible otra interpretación, en la que se supone una ofensa (tttfs), la cual no se llegaría a remediar ("nn, "cesar, terminar") con el mucho hablar. La segunda parte del versículo, por tanto, propondría la conducta prudente en tal situación, es decir, callar y no intentar a base de discursos continuar excusándose y defendiéndose⁶⁰.

En Prov 17,28, el silencio también aparece como expresión de sabiduría: *It% YHÉp ntfk Dgir n?n tino¹? ^ na*, "incluso el necio que calla, por sabio es tenido; el que *cierra sus labios*, por inteligente". Se habla del ^ns, "el necio, el falta de sabiduría", que en muchos textos de Proverbios se caracteriza precisamente por su hablar imprudente y desmedido (cf. Pr 10,14,21; 12,16; 14,3; 20,3,9). Es el sujeto del participio *hifil* del verbo *ahn*, "callar, estar en silencio", y de ía expresión paralela *rr#ty afi*», "cerrar los labios". Es probable que el proverbio posea un cierto matiz irónico para subrayar el valor del silencio⁶¹, sobié todo si se tiene en cuenta la caracterización general del "ri^", como charlatán e incapaz de callar. Es tan importante saber callar, que hasta un necio, si supiera usar con prudencia de su lengua, llegaría a ser considerado sabio.

(c) "Ponerse la mano en la boca"

El gesto de ponerse la mano en la boca o hacer algún tipo de señal con la mano para imponer silencio se encuentra atestiguado ya en el mundo antiguo fuera de la Biblia⁶². La expresión se encuentra 6 veces en los libros hebreos del AT (Jue 18,19; Miq 7,16; Job 21,5; 29,9; 40,4; Prov. 30,32). Mostramos en este cuadro la terminología utilizada en estas proposiciones:

Motivo del silencio	La mano en la boca	Verbo	Textos
imposición	nš-^j? T	"Wb-	Jue 18,19
temor - asombro	n ^ j ? . T	win	Miq 7,16
asombro	7^7\$ T	• D"ff?	Job 21,5
asombro	7\$? *p	rrtp	Job 29,9
asombro	n?- ¹ ? -r	WtD	Job 40,4
prudencia	nf? 'h	—	Prov 30,32

En Jue 18,19, la expresión aparece en paralelismo con el verbo *tín hifil*, como un imperativo que ordena guardar silencio.

En Miq 7,16: *nš-72 T itycr orna?* "top *STJ tfú ítrr:", "lo verán las naciones y se avergonzarán con todo su poderío; se pondrán la mano en la boca", la frase aparece en paralelismo con el verbo *tún*, "avergonzarse". Como términos correlativos se encuentran en el v. 17 una serie de verbos que denotan temor: *nn*, "temblar", "ins", "asustarse", *trr* "temer". A la boca tapada con ía mano corresponde la sordera de los oídos (v.16). Se estaría describiendo la *mudez debido al temor y al asombro*, que acompaña la sumisión de las naciones ante la manifestación de YHWH, pastor de su pueblo, que renueva como en los días antiguos las acciones maravillosas en su favor (cf. Miq 7,14-17).

En Job 21,5: *nš ^ T <fri vatfrfl ^-fl?*, "volveos hacia mí y asombraos*^{>3} y poneos la mano en la boca", la expresión aparece en paralelismo con el verbo *D36 hifil* "estar desolado", "estremecerse", y en el v. 6 en relación con ^rn, "asustarse", y ran¹??, "escalofrió". Lo que Job está por decir debería *estremecer de asombro* a sus amigos, quienes escuchándolo razonar deberían callar, poniéndose la mano en la boca. El mismo Job al recordarlo queda horrorizado y espantado (v. 6).

En los otros dos textos, la expresión (Job 29,9; 40,4), adquiere la connotación de asombro y aó^niración frente a la presencia de alguien que

59 Cf. B. GEMSER, *Sprüche Salamos*, 50; W. MCKANE, *Proverbs*, 416; H 1 RINGGREN, *Sprüche*, 47. L. ALONSO SCHÖKEL - J. VÍLCHÉZ, *Proverbios*, 267, opinan que la primera parte del versículo se refiere al charlatán que ha llegado a ofender a otro; y ^s segunda, al hombre prudente que "se muerde los labios y no responde con la misrn^lí moneda".

60 W. BÜULMANN, *Vom rechten Reden und Schweigen*, 178, ha propuesto 1^ traducción: "Bei der Mengc von "Worten nimmt ein Vergehen kein Ende, aber wer sein?ll Lippen zurückhiilt, handelt klug" (178). Cf. O. PLÓGÜR, *Sprüche Salamos*, 127-128; B ^ j l WHYBRAY, *Proverbs*, 167-168.

61 Cf. O. PLÓGER, *Sprüche Salamos*, 207; R.N. WHYBRAY, *Proverbs*, 263; ^ cambio, W. MCKANE, *Proverbs*, 507, lo interpreta como un consejo dirigido al necioí qU||l manteniéndose en silencio, podría esconder sus defectos, y al cual los demás le podrfá% atribuir cualidades de prudencia que, en realidad, no posee. L. ALONSO SCHÖKEL ri||j VÍLCHra, *Proverbios*, 369, proponen como comentario estos dichos castellanos: "Ha^gf sabe quien no sabe, si callar sabe"; "el bobo, si es callado, por sesudo es reputado".

62 cf. B. COUROYER» "Mettre sa main", 97-209; L. DAL PRÁ, "II gesto", 403' 419.

63 Se puede conservar la forma iQElm, *hifil* de Dntí, según el T*M, como un *hifil* con valor intransitivo (cf. L. ALONSO SCÓKEL - J.L.SICRE, *Job*, 317; J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 310). Otra posibilidad, para evitar la anomalía, sería leer la forma *nifal*: ffitóm (cf. G. GERLEMANN, BHS). El significado que más comúnmente presenta la raíz se puede captar en las expresiones "estar abandonado, desierto, falta de vida". En el *hifil* intransitivo de Job 21,5, el sentido del verbo se puede entender de forma subjetiva, similar al que asume en *qal*: "sentirse falta de vida", "estremecerse" (cf. F. STOLZ, "MUÍ Smm ödé liegen", *THAT* H. 971-973).

Ez 3,26:	^T ¹ ?» p ¹ ?1R iffifl	"tu lengua pegaré a tu paladar"
Sal 137,6:	«>ir? jítfrpSTFi	"que se te pegue la lengua al paladar"
Job 29, 10:	ng37 Csn? Cül071	"sus lenguas se les pegaban al paladar"

La expresión aparece en estos textos en relación con terminología del campo semántico del hablar y del callar: n*?s, "ser mudo" (Ez 3,26); "VE, "canto" (Sal 137,3.4); n^o, "palabra"; na, "boca" (Job 29,9); *?ip, "voz" (Job 29,10); QQi, "callar"; »DB, "escuchar" (Job 29,21). En Ez 3,26 el silencio del profeta es ordenado por Dios; en el Sal 137,6, los deportados se imponen a sí mismos silencio lejos de Jerusalén, y en Job 29,10, el silencio de los notables de la ciudad es provocado por la autoridad moral de Job que se hace presente. En otros textos se utiliza una imagen semejante, pero en relación a la sequedad en la boca por falta de agua, indicando un estado de agotamiento físico (cf. Sal 22,16; Lam 4,4; Is 41,17).

2.3 Ningún grito

El grito o alarido es una manifestación sonora fuertemente emotiva, que expresa diversos tipos de sentimiento o estados de ánimo. Se pueden distinguir fundamentalmente el grito de alegría y de gozo, y el grito de dolor o de alarma. Cuando llega a faitar el primero, generalmente se está describiendo una situación de esterilidad o de muerte; en cambio, la ausencia del grito que expresa dolor denota una experiencia de paz y de seguridad.

TIPO DE GRITO	AUSENCIA DE GRITO	TEXTO
grito de auxilio	pJK \$7	Dt 22,24 TM
grito de guerra	sm ti&	Jos 6,10

amenazó (¿ladrando?) perro con su lengua". El verbo pn parece ser utilizado en Ex 11,7 con el significado de "aguzar o afilar la lengua", es decir, "amenazar con la lengua", de donde se deduce el significado de "ladrar". Esto hace que en Jos 10,21 resulte extraño que el sujeto de p n sea la lengua del hombre. J.A. SOGGIN, *Joshua*, 120, opina que la frase de Jos 10,21 es una expresión proverbial, cuya forma original probablemente es la del Éxodo. Se puede mantener la lectura del TM de Jos 10,21, considerando como *lamed* enfático el⁷² que antecede a ti¹, y traducir: "Not a man moved his tongue against any of the people of Israel".

72. En la normativa de Dt 22,23-27 el hecho de no gritar (pSS), es importante para juzgar sobre un delito sexual: si un hombre viola en la ciudad a una joven virgen que está prometida a otro y ésta no grita pidiendo socorro, morirán ambos [cf. J. L'HOUE, "Une législation", 1-28; R.P. MERENDINO, *Das deuteronomische Gesetz*, 336-345; 398-400; G-SEITZ, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, 131-132; M. WBINFELD, *Deuteronomy and Deuteronomic School*, 242-243; P.E. DION, "Tu feras disparaître le mal", 321-349]. Morirá el hombre por haber violado a la mujer de su prójimo, y la joven II²? np\$pfç T& "QT^", "por el hecho de no haber gritado en la ciudad" (Dt 22,3). Dado que no hay evidencia de que la mujer haya pedido auxilio, su silencio se estima como consentimiento en el delito (cf. P.C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, 294-295).

grito de gozo	Sisnitb	Is 16,10
gritodegozo	JUmft	Sal 41,12
gritodegozo	Imfc>	Is 16,10
grito de dolor	flpja\ , bp) r?3 bp + nifal 2®D-&b	Is 65,19
grito de gozo	*?33 ITU	Is 16,9?3
grito de dolor	nrr# jn*	Sal 144,1474
gritodegozo	ü rrpj] tán %	Job 3,775

⁷³ La expresión bsi TTH alude al grito de los vendimiadores que se extingue (*S3), en paralelismo con los versículos siguientes. Otra posible interpretación es considerar *S1 TTH como el clamor de guerra de los enemigos que caen (TSi) sobre Edom. Según H. WILDBERGER, *Jesaja*, 1,627-628, el TVT del v. 9 se refiere al grito de guerra del enemigo que ha invadido el territorio de Moab. En el texto se estaría subrayando el contraste con el *Tn del v. 10. En los huertos y en las viñas resuena durante la recolección de la uva un gozoso grito de júbilo, como en un momento de fiesta (Jue 9,27; 21,19.21), pero en Moab ya ha resonado antes un Trn totalmente diverso: el grito de guerra victorioso del enemigo. Un texto terminológicamente paralelo a Is 16,9-10 es Jer 48,33.

El TM de Jer 48,33b es confuso y presenta dificultades de lectura: Tyr\ •pvrñtb "Tn #3 T7TJ. Probablemente la primera frase Oyn yrUh^{na}? 1^{ue} leerla a la luz de Is 16,10: Tpirj •AT-^P ("no pisa ya el pisador"). La segunda frase (Tn &b TT3) o se interpreta literalmente "el grito de júbilo ya no es grito de júbilo", es decir, ha desaparecido; o, según la propuesta de W. RUDOLPH, *Jeremía*, 282, se modifica el segundo I~^Tj reconstruyendo un verbo (Tin*) denominativo, manteniendo en ambas frases una construcción paralela de un sujeto seguido de un verbo: "el grito de júbilo no es proferido" (cf. W.X. HOLLADAY, *Jeremiah*, II, 344). A pesar de la dificultad del versículo el sentido es claro: el silencio de los cantos y gritos de júbilo en las viñas es expresión de la destrucción de Moab.

⁷⁴ El deseo del v. 14: wntifrQ nms fl1 n*sl*]»] P9T&» "no^{na} y^a brecha, m¹ salida, ni grito en nuestras plazas", representa la conclusión de todas las peticiones anteriores (bendición de la progenie humana, abundancia en los graneros, aumento de las cabezas de ganado: vv. 12-13), y engloba todo en una sola petición de paz (cf. H.J. KRAUS, *Psálmen, II*, 1125).

⁷⁵ j o D 3j_{se} refiere a la noche de la concepción como noche estéril y silenciosa, privada de la bendición de la fecundidad y del grito de júbilo de los padres, para expresar poéticamente el deseo de no haber llegado a nacer (cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Mb*, 121. 123; D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 87-88). El grito gozoso, en cambio, sería la Celebración exultante por la nueva vida que surge en la concepción. Según J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 93, este grito de gozo (iTn), no deseado por Job, rompiendo el silencio de la noche, habría representado la victoria del cosmos sobre las fuerzas del caos, proclamando así que una nueva vida había sido concebida y que las tinieblas habían sido derrotadas.

2.4 Ningún canto

Los cánticos litúrgicos son condenados al silencio cuando Dios los rechaza porque no van acompañados de la práctica de la justicia, o porque el pueblo, lejos de Jerusalén, no puede entonar los cánticos de Sión. En Am 5,23 el Señor manda callar la melodía del canto y de las arpas que solemnizan la oración cultural: $\text{^"23 mpfi ^t\acute{o} yinn ^Q "ipn}$, "aparta de mí el estruendo de tus cantos y la música de tus arpas". Son cánticos que no brotan de una conducta conforme a la justicia y al derecho. En lugar del vano fluir de las palabras (Is 29,13) y en lugar del canto y de las arpas, Dios desea la palabra que salvaba los inocentes mediante un juicio justo (Am 5,24). En el Sal 137, ante la invitación a cantar un cántico de Sión⁷⁶, de parte de aquellos que los habían deportado (v.3), el pueblo en el exilio permanece en silencio y se resiste a cantar: $\text{"D? nQ?m b;3 mrr"Tr?-n\$ TE}] ^8}$ "cómo cantaremos un cántico de YHWH en tierra extranjera". No son simples cánticos de Sión, cantos folclóricos de un pueblo y de una tierra; son himnos santos, profesiones de fe. En tierra extranjera e impura no se pueden cantar los himnos del Señor; sería profanarlos⁷⁷. Y sobre todo, es absurdo cantar y alegrarse —y alegrar a los opresores— en tierra extraña, en un tiempo en el que Dios calla de forma dramática. Durante el exilio, los cánticos permanecen como sepultados en el corazón del pueblo, esperando resucitar cuando resucitará Sión y en el templo se cantará otra vez la gloria de YHWH⁷⁸. En otros textos se anuncia el final de los cánticos nupciales y las fiestas de boda (Jer 7,34; 16,9; 25,10), como expresión dramática de la ausencia del gozo y de la vida en el país⁷⁹.

3. Conclusión

A través del estudio lexicográfico de este capítulo se ha podido constatar, en primer lugar, la gran variedad de términos y expresiones que existen en el Antiguo Testamento para expresar el silencio, a través de la negación de su antónimo: el sonido. Se ha demostrado que el campo semántico del silencio incluye una terminología que no se limita a los lexemas que en forma directa expresan la condición del silencio, como es el caso de las raíces estudiadas en el primer capítulo, sino que existen muchas expresiones

⁷⁶ La expresión $\text{p*s T\$p ^ Wt\acute{i}}$ se puede traducir "cantados de los cánticos de Sión", interpretando JT3 TB como nombre colectivo, precedido por un JQ partitivo. (cf. L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, 11,1556; G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, EL 765).

⁷⁷ Comenta HJ. KRAUS: "Solche Jahwe-Hymnen aber können im fremden Land nicht angesungen werden. Kultisches Handeln ist hier nicht möglich (vgl. IS 26,19; Hos 9,3ff.). Das schliesst diese Erklärung in 4 nicht aus, daR im fremden Land Klagefeiern stattfinden konnten (vgl. 1 Kö 8,46ff)" (*Psalmen*, II, 907).

⁷⁸ Cf. G. RAVASI, *II libro dei Salmi*, Tu, 765.

⁷⁹ Cf. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah*, I, 270.

que les son equivalentes. En este capítulo además se ha podido comprobar la importancia del contexto para determinar el valor semántico de un término o de una expresión. La atención a las relaciones con los vocablos correlativos, nos ha permitido, por ejemplo, captar la variedad de connotaciones que puede tener una misma frase en diversos contextos.

Un aporte importante de este capítulo lo constituye el estudio, sintagmático y paradigmático, de la fraseología en relación con los órganos de la fonación. A través del análisis realizado, se ha puesto en evidencia la fuerza expresiva de estas frases y los numerosos matices que pueden manifestar. Aunque todas ellas tienen que ver con el silencio y, en muchos casos, la distinción entre los distintos órganos del cuerpo no es tan evidente, la diversidad semántica que presentan es muy rica.

A través del estudio lexicográfico realizado se han podido, además, establecer nuevos ámbitos de manifestación del silencio, que no eran tan explícitos con el solo examen de las raíces hebreas, muchos de ellos teológicamente significativos para la comprensión bíblica del fenómeno: el silencio del cosmos y de algunos objetos sonoros, la ausencia de la música y del canto, el silencio sapiencial del hombre prudente o de quien guarda un secreto, etc.

Conclusión de la Primera Parte

Al final del análisis lexicográfico ofrecemos una síntesis de los diversos sujetos y ámbitos del silencio en el Antiguo Testamento; para lo cual vamos a retomar los textos que han sido objeto de estudio en estos dos primeros capítulos.

L Sujetos del silencio

El silencio es una cualidad del hombre. Constituye una potencialidad y una prerrogativa suya, ya que sólo puede callar quien tiene el don de la palabra. La mayor parte de textos bíblicos sobre el silencio, en efecto, tienen como sujeto al ser humano; aunque también aparecen como sujetos *ú&l* silencio algunos animales, objetos sonoros y elementos cósmicos, las falsas divinidades y los ídolos. Por su rico valor teológico y espiritual, revisten particular interés los textos en los que el sujeto del silencio es Dios mismo.

1.1 Animales, objetos sonoros y elementos cósmicos

Son muy pocos los textos que presentan a un animal como sujeto del silencio. Jer 9,9 alude a la ausencia del mugido del ganado, como signo de devastación en el país; Ex 11,7 probablemente hace referencia a la ausencia del ladrido *del* perro; e Is 10,14 utiliza, para expresar el terror y la derrota frente al ejército enemigo, la imagen de un ave que no ha podido abrir el pico para piar ¡fias).

En muchos textos se hace alusión al silencio de los objetos sonoros: las herramientas de construcción (1 Re 6,7), el molino (Jer 25,10; Ecl 12,4b) y los instrumentos musicales (Is 5,11-14; 24,8; 25,5; Ez 26,13; Sal 57,9; 137,3). En relación al cosmos, el texto más significativo es ciertamente el Sal 19,1-5, en donde aparece la bóveda celeste proclamando "silenciosamente" la gloria de Dios Creador (v. 4). En otros casos, en los que el silencio adquiere dimensiones cósmicas, los sujetos es: "toda la tierra (pw)" (Hab 2,20) o

"toda carne" ("רֶ֫פֶא") (Zac 2,17). Ambas expresiones designan a la totalidad de los seres vivientes. Aparece también en silencio el mar, dominado por YHWH como Señor del cosmos (Sal 65,8; 107,29; Jer 51,55). En sentido metafórico, se hace referencia a la piedra, silenciosa e inmóvil, como imagen de los pueblos enemigos de Israel, aterrorizados ante la acción poderosa de Dios (Ex 15,16).

1.2 El hombre

† Son numerosos los personajes bíblicos que aparecen callados en alguna ocasión: el criado de Abraham (Gen 24,21); Jacob (Gen 34,5); Aarón (Lv 10,3); Saúl (1 Sam 10,27; 20,26); Abigail (ISarn 25,19.36); el siervo de YHWH (Is 53,7); el profeta Ezequiel (3,26; 24,17.27; 33,22); Daniel (Dan 10,15); Job (Job 40,4); los amigos de Job (Job 2,13; 32, 15-16); Ester (Est 2,10); etc.

Pero más que señalar a los individuos concretos, queremos indicar algunos sujetos del silencio particularmente significativos que poseen cierta relevancia teológica:

— *Una colectividad*: Aparecen como sujetos del silencio los pueblos vecinos de Israel, que se quedan callados de asombro o de temor delante de la acción maravillosa de Dios en favor de su pueblo (Ex 15,16; Miq 7,16); una entera ciudad que ha sido destruida y cuyos habitantes yacen silenciosos por la tristeza o la muerte (Is 24,8); o una nación que se encamina irremediamente a la muerte, como Babilonia (Is 47,5) o Moab (Ez 26,13).

— *Algunas categorías de personas*: Los pastores que no cumplen con su misión son llamados despectivamente "perros mudos" (Is 56,10); algunas autoridades del pueblo (CT)3, D³-D) callan ante la sabiduría de Job (Job 29, 9-10), y los ancianos (capfl se lamentan silenciosos durante la época dolorosa del exilio (Lam 2,10), también aparecen en silencio los notables y los consejeros (D¹;?n, anfn) que no saben qué responder delante de lo que se les acusa (Neh 5,7-8); los reyes de la tierra que quedan sin palabras, asombrados ante la obra de Dios (Is 52,15), y los novios (Jer 7,34; 16,9; 25,10) y los viñadores (Is 16,9-10) que no entonan más sus cantos de gozo y alegría en la tierra desolada. En forma metafórica también se menciona a los mentirosos y los impíos que, por la falsedad y maldad de sus palabras, serán silenciados por Dios (Sal 12,4; 31,19; 63,12), y a los adivinos del faraón, que se quedan silenciosos por ser incapaces de explicar un sueño (Gen 41,24). En línea más sapiencial aparecen como sujetos del silencio: el ^s&a, "el hombre prudente", que sabe callar por prudencia (Prov 10,19), pero que también puede ser silenciado por el miedo que genera una estructura de injusticia social (Am 5,13), y el y ^, "el necio", que aun siendo charlatán e imprudente, callando podría ser tenido por sabio (Prov 17,28).

1.3 Las falsas divinidades y Dios

Mientras los falsos dioses y los ídolos se presentan como realidades mudas e inertes, el silencio del Dios vivo suscita graves interrogantes en el

creyente, provocándole muchas veces una crisis en su experiencia de fe. Con la metáfora del silencio divino se expresa el sentimiento de la lejanía de Dios y de la ausencia de su acción salvadora; al mismo tiempo es una manifestación privilegiada de la dimensión trascendente del Dios vivo, que supera todas las representaciones que utilizamos para experimentar y comunicar su misterio inefable. Señalamos algunos de los textos más significativos:

— El mutismo de *las falsas divinidades* es expresión de su inexistencia absoluta. Se mencionan como sujetos del silencio a Baal (IRE 18,26-29) y a los ídolos en general (Is 46,7; Jer 10,5; Sal 115,5; 135,16; Hab 2,18-19).

— Paradójicamente *el Dios bíblico* se revela en el silencio. En el silencio sorprendente y doloroso del Horeb, Elias descubre una presencia novedosa que hace entrar en crisis toda su experiencia espiritual anterior (1 Re 19,12). El silencio divino lo experimenta el pueblo en los dramas dolorosos de su historia, sobre todo en el exilio (Is 42,14; 57,11; 64,11; Hab 1,13; Sal 77,9; etc.), o a través del silencio del profeta que callando manifiesta el final de una época histórica (Ez 3,26; etc.). Otras veces el callar de Dios es expresión de su juicio en relación a algunas conductas perversas (ISarn 14,37; 28,6.15; Miq 3,4; etc.). El silencio divino lo vive de forma particularmente dramática el orante, que se coloca delante de Dios desde la verdad y la fe (Sal 28,1; 35,22; 83,2; 109,1; Hab 1-2; etc.).

2. Principales ámbitos de manifestación del silencio humano

La polisemia del silencio se manifiesta en toda su complejidad cuando tiene que ver con la ausencia del discurso significativo y articulado del lenguaje humano. El silencio de la palabra obedece a una intención, pues ordinariamente con él se pretende producir determinados efectos. Por eso es posible catalogar "diversos silencios". Es lo que mostraremos en este apartado, dividiendo las diversas modalidades del silencio en cinco grandes ámbitos: la ruptura de relaciones, la imposibilidad de hablar, la conservación de un secreto, el ámbito jurídico y el mundo sapiencial y religioso.

2.1 El silencio como ruptura de relaciones

En la Escritura este silencio se presenta bajo dos modalidades fundamentales: *no hablar a alguien y hacer callar al otro*. En el primer caso la ruptura se puede producir por diversos motivos, aunque el resultado siempre es el mismo: no se llega a producir el acto de la palabra que produce el encuentro interpersonal del diálogo. La otra forma de ruptura acontece cuando se silencia al otro, impidiéndole que pueda decir su propia palabra, porque resulta incómoda o porque se le considera, en cierto sentido, dañina. Nos referimos, en ambos casos, al silencio conscientemente deseado, diverso del que acompaña la conservación de un secreto o del que es fruto de un estado emocional que paraliza a la persona.

2.1.1 No hablar a alguien

Esta es la expresión más general de la incomunicación oral, aunque paradójicamente se presenta siempre con un alto potencial comunicativo a otros niveles: una persona que no habla a otra le puede estar comunicando, por ejemplo, que la desprecia o que no le ha prestado atención. En realidad siempre se comunica algo, ya sea haciendo uso de la palabra o por medio del silencio. Los motivos del silencio pueden ser muy variados: a causa del odio (Gen 37,4; 2 Sam 13,22); por desatención (1 Sam 4,20; 2 Re 4,29), indecisión (1 Re 18,21) o duda (1 Sam 20,26); o bien porque se quiere disimular una ofensa recibida (ISam 10,27). Un caso particular lo constituye el hecho de "no llamar" a alguien, que en general indica una forma de exclusión del otro (Jue 12,1; ISam 3,6; 1 Re 1,10; Est 4,11; etc.).

2.1.2 Silenciar a otro

Siendo la palabra una expresión humana fundamental, la acción de hacer callar a alguien se presenta en la mayoría de los casos con una cierta imposición y violencia (Num 13,30; Jue 3,19; 18,19.25; 2 Sam 13,20; 2 Re 18,36; Neh 8,11; etc.). Un caso de relevancia teológica es el acto de silenciar la palabra de los profetas (Am 2,12; 7,13.16; Jer 11,21), con lo cual se excluye de la historia la instancia crítica de la Palabra de Dios. En sentido metafórico, la destrucción de la mentira y la injusticia en la sociedad se expresa a través de la acción de Dios que hace enmudecer los labios y la boca (Sal 12,4; 31,19). También se presentan formas muy sutiles de silenciar a los otros: al pobre que es víctima de la opresión se le mantiene en silencio como un mudo, cuando no se escucha su grito de justicia (Pr 31,8-9); y al hombre sabio y justo se le obliga, en cierto modo, a callar en una sociedad en donde reina la corrupción y la injusticia (Am 5,13).

2.2 La incapacidad para hablar

Hay situaciones en las que alguien se queda callado porque una determinada situación ejerce sobre él un efecto paralizante que le impide hablar: a causa del miedo (Gen 45,3; 2 Sam 3,11; Job 31,34; etc.), o del asombro (Ex 15,16; Lv 10,3; Is 52,15; Miq 7,16; Job 21,5; 40,4; etc.), o simplemente por el hecho de no saber la respuesta a un interrogante concreto (Gen 41,24; Jue 14,13.14; Esd 2, 59; etc.). Un caso extremo de incapacidad para hablar lo constituye el silencio de la muerte (Jue 19,28; 2 Re 4,31; Sal 31,18; 94,17; 115,17; etc.). La imposibilidad para hablar se vuelve incapacidad radical en el caso de los ídolos (Is 46,7; Jer 10,5; Hab 2,18-19; Sal 115,5; etc.).

2.3 El silencio para guardar un secreto

La salvaguarda de un asunto del que se piensa que no debe ser divulgado constituye una expresión de sabiduría y de inteligencia atestiguada muchas veces. (Gen 12,18; 18,17; Jos 2,14; 1 Sam 10,16; 20,2; 25,19.36; 2

Sam 14,18; Jer 42,4; Est 2,10; Neh 2,12; etc.). Solamente a partir del contexto es posible determinar en cada caso las motivaciones concretas que provocan el silencio.

2.4 El silencio con sentido jurídico

En el ámbito de las relaciones jurídicas, el silencio tiene un valor particularmente significativo, adquiriendo diversos significados según se refiera al testigo de un delito, a uno de los contendientes en un litigio, o al juez. Tanto en la controversia bilateral (*rtb*) como en el proceso delante de un juez, el silencio marca de alguna manera la conclusión del litigio. En el primer caso, los dos sujetos se enfrascan en un debate en el que cada uno intenta convencer al otro, probando la verdad de tal modo que nadie pueda ya replicar; en el segundo, en contexto forense, la palabra del juez tiene un valor definitivo haciendo callar a las dos partes, aunque de hecho sanciona el prevalecer del discurso de uno y deja al otro para siempre en silencio².

En el caso del *litigio bilateral (rtb)*, si el acusado calla, en vez de hablar para defenderse, está implícitamente aceptando la propia culpa o responsabilidad (Gen Job 40,5; Neh 5,8; etc.); en cambio, el silencio de la parte acusadora es signo de la victoria del imputado (Job 11,2; 32,1; 32,3.5.15a.16b; etc.).

En un *proceso judicial delante de un juez*, se puede dar el caso de un testigo que guarda silencio y no declara en relación a un delito (Lv 5,1; Pr 29,24). En algunos casos, el guardar silencio es interpretado como expresión de consentimiento (Num 30,5.8.12.15; Dt 22,24). En otros textos se hace alusión al silencio del juez (Job 19,7; Prov 21,13), para indicar que por alguna razón no interviene para decidir en un caso de justicia.

2.5 El silencio sapiencial y religioso

El silencio se presenta también en muchos casos como una *expresión fundamental de sabiduría* (Job 11,2; 13,5). En la temática de la vigilancia del lenguaje, de claro fondo sapiencial, el saber callar y el saber hablar adquieren una fuerte dimensión ética. La literatura sapiencial pone de manifiesto la importancia y la efectividad del lenguaje humano, insistiendo a menudo en el

¹ El *rtb* es una controversia que se crea entre dos partes sobre cuestiones de derecho. Supone que entre los sujetos implicados haya algún tipo de vínculo jurídico que los une. La parte ofendida instaura un litigio con el otro, a quien se considera la causa de la injusticia, con el fin de restaurar el estado de derecho. El *rtb* representa una palabra que acusa y amenaza, pero es un acto de palabra dialógica que tiene como objeto último restablecer la justicia, lograr el acuerdo entre las partes. Para una descripción general del *rtb*, cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 21-26; en pp. 27-148 puede verse un estudio detallado sobre su naturaleza y desarrollo.

² Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 314.

recto uso de la palabra y del silencio como parte del ideal de vida propuesto por los sabios (Sal 141,3; Pro 10,19; 17,27; 17,28; 21,23; 24,7; 30,32-33; etc.). Una expresión importante del silencio sapiencial es el silencio que dispone a *la escucha atenta del otro* (Job 13,13.17; 29,10.21;33,31.33), o aquel que es imprescindible para algún tipo de *actividad reflexiva* (Gen 24,21; Sal 4,5; 39,3; 77,5-8; etc.).

El silencio adquiere un significado religioso en algunos *ritos de lamento fúnebre* (Job 2,23; Lam 2,10; 3,28); cuando es *expresión de la confianza interior* del creyente delante de Dios (Sal 37,7; 62,6); y cuando el hombre acepta silenciosamente el *misterio* que lo desborda y desconcierta (Job 40,4-5).

II Parte

Estudio exegetico-teologICO

En la Primera Parte hemos examinado la terminología que se utiliza en el Antiguo Testamento para expresar el silencio, indicando además las situaciones más significativas en las que se presenta.

En esta Segunda Parte vamos a estudiar el fenómeno desde la doble perspectiva del hombre (cap. III) y de Dios (cap. IV). De todas las manifestaciones del silencio que se han puesto en evidencia a través del estudio lexicográfico de los capítulos anteriores, revisten un interés evidente aquellas que tienen al hombre y a Dios como sujetos. En primer lugar porque su silencio resulta significativo, ya que sólo ellos poseen la capacidad de comunicarse a través de la palabra. Y además, porque ambos constituyen el objeto de interés primario de la reflexión teológica: el primero, como sujeto ético y espiritual; el segundo, como sujeto que da sentido a la existencia.

Serán examinados algunos textos bíblicos especialmente iluminadores y ricos de elementos, que nos permitan captar el sentido del silencio al interior de determinados contextos. En relación al silencio del hombre, hemos dado preferencia a pasajes en donde la dimensión sapiencial del silencio es significativa, pues en ellos se capta mejor el horizonte de sentido del callar humano. En cuanto al silencio de Dios, los textos elegidos hacen alusión tanto a la callada presencia de Dios en la historia, como a la desconcertante experiencia del creyente que la percibe.

El objetivo de esta sección no es estudiar los textos escogidos en todos sus detalles. La lectura que presentamos está orientada a mostrar la significación del silencio humano y divino bajo diversas facetas. Por tanto, algunos aspectos de los textos que no tienen que ver directamente con el tema, no serán abordados con la misma atención. En cada texto prestaremos especial atención en presentar de forma global la situación en la que se inscribe el silencio, ofreciendo en cada caso al inicio una bibliografía general. A lo largo del estudio afrontaremos la problemática textual y teológica de cada pasaje bíblico con la ayuda de los comentarios más importantes y de otros estudios especializados, concluyendo en cada caso con algunas observaciones de carácter teológico.

Capítulo Tercero

*El silencio del hombre

El hombre es el sujeto y el intérprete privilegiado del silencio, el cual se presenta como un fenómeno portador y generador de sentido, según las múltiples situaciones en las que el hombre vive. La persona humana es eminentemente relacional y, a través del silencio, como de la palabra, entra en contacto, tanto con el tú humano como con el Tú divino. Así lo demuestra el Antiguo Testamento en diversos contextos: el hombre se abstiene de hablar abriéndose a la escucha¹ o cerrándose en sí mismo²; calla porque desea obtener la auténtica sabiduría³ o porque decide ocultar algo⁴; no habla porque sufre un defecto físico⁵, porque otros lo obligan⁶, o simplemente porque no tiene nada que decir⁷; se queda sin palabras porque el misterio lo desborda⁸, o recogido en actitud reverente frente a Dios⁹.

Es al interior de esta doble posibilidad de encuentro personal, con los otros y con Dios, en donde el callar humano se presenta como una realidad significativa, reveladora de las capacidades interiores del hombre para posibilitar la comunión.

En este capítulo nos ocuparemos del silencio del hombre, teniendo en cuenta dos ámbitos relacionales fundamentales de la existencia humana: el hombre delante de los hombres y el hombre delante del misterio.

¹ Cf. Job 29, 21-25; 33, 31-33.

² Cf. Gen 37,4; Lv 5,1; Prov 29,24.

³ Cf. Job 6,24; 11,12; 13,5.

⁴ Cf. Gen 12,18; Jos 2,14; 1 Sam 10,16; 25,36; Sal 32,3; Est 2,10.

⁵ Cf. Ex 4,11; Is 35: 5-6.

⁶ Cf. Jue 3,19; Am 5,13; Prov 31,8-9.

⁷ Cf. Job 32,1:15-16

⁸ Cf. Lv 10,3; Sal 39, 10; Job 2,13; 40,4; Lam 2,10; 3,28.

⁹ Cf. Hab 2,20; Sof 1,7; Zac 2,17.

1. Delante de los hombres

Nos situamos, en primer lugar, en el ámbito de las relaciones humanas para ilustrar tres experiencias en las que el elemento sapiencial es decisivo: *la escucha, la custodia de un secreto y la aceptación de los límites del propio saber*. En el primer caso el hombre calla para permitir al otro decir su palabra; en el segundo, para proteger una palabra que ha sido escuchada y que por diversas razones no se quiere o no se debe divulgar; en el último, el hombre calla porque reconoce con honradez la verdad del otro o la oscuridad del misterio.

1.1 La escucha

El hecho de hablar no tendría sentido si no estuviera dirigido a alguien dispuesto a escuchar¹⁰. El acto de la escucha representa en cierto sentido la realización de la palabra. Escuchar supone apertura y atención. Es el sacrificio de la propia palabra para permitir que la palabra del otro sea dicha y acogida. Por eso la primera condición del acto de escuchar es el silencio: un silencio de apertura, que concede la prioridad al otro, permitiendo que germine la palabra y se llegue a producir el diálogo y la comunión.

El texto que estudiaremos a continuación nos permitirá apreciar algunos matices del acto de escuchar en una situación concreta. Job 29 nos coloca en claro ambiente comunitario: en la puerta de la ciudad se recuerda la participación de Job en los debates públicos. El texto muestra que la atención a la persona precede y prepara la escucha de la palabra, y hace notar la fecunda relación que se establece entre quien habla y quien escucha con atención.

Job 29,7-10.21-25

Job 29 pertenece a la unidad literaria más amplia de los capítulos 29-31, los cuales constituyen un largo monólogo de Job, que en el conjunto del libro tiene una doble función: sirve de conclusión a los diálogos con los amigos y prepara su futura confrontación con Dios¹¹. El capítulo destaca por

¹⁰ Cf. C. FIUMARA *Filosofía dell'ascolto*; M. BALDINI, *Educare all'ascolto*. En la tradición bíblica, donde el concepto de palabra es central, el acto correlativo de la escucha resulta igualmente fundamental (cf. P. BOVATI, "La dottrina dell'ascolto", 17-64).

¹¹ Este último testimonio de Job es un reto solemne para provocar la respuesta divina en el litigio judicial que desea tener con Dios (23,3-7). Job recuerda su pasado feliz en el capítulo 29, se lamenta de su actual situación miserable en el capítulo 30 y acusa a Dios de no hacerle justicia, y con el juramento final del capítulo 31 se proclama inocente de toda culpa esperando que Dios aparezca para responder a su demanda de justicia. Cf. J. LÉVÉQUE, "Anamnèse et disculpation", 231-248; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Job*,

la amplitud y el carácter tan personal con que describe los recuerdos felices de un individuo¹². En realidad no se trata del simple recuerdo nostálgico de un pasado feliz, sino que constituye un abierto reto a la justicia divina desde la clásica teoría de la retribución¹³.

Job comienza evocando el período feliz de su amistad con Dios (w. 1-6) y describiendo el prestigio del que gozaba en la puerta de la ciudad (w. 7-10). Luego recuerda su conducta en favor de la justicia, pensando en todos los que se beneficiaron de su palabra y sus acciones (vv. 11-17) y confesando la esperanza de una vida larga y dichosa con la que vivía en el pasado (vv. 18-20), para terminar insistiendo en la influencia y autoridad que poseía su palabra (vv. 21-25). Estudiaremos los versículos que se refieren directamente a nuestro tema: el silencio con el que Job es acogido en la puerta de la ciudad (vv. 7-10) y el silencio con que se escuchaba su palabra en las decisiones públicas (vv. 21-25)H.

407-408; N. HABEL, *The Book of Job*, 404-405. Para un estudio filológico de estos capítulos puede verse: A.R. CERESKO, *Job 29-31*.

¹² J. LÉVÉQUE, "Anamnèse et disculpation", 233-234, hace notar que en cuanto a evocación del pasado dichoso de un individuo, no sólo contrasta con otros textos similares de Job, sino con todo el Antiguo Testamento, en donde el primado lo ocupa la historia comunitaria del pueblo. Encontramos descripciones similares sólo en algunos textos sapienciales postexílicos, lo que hace pensar en un *topos* de la literatura sapiencial de carácter convencional (Prov 8,1-31; Ecl 1,12.16-17a; 2,1-11; Ecl 24,3-18; Sab 7,1-21; 8,9-20; 9,7-8) (cf. N. HABEL, *The Book of Job*, 405-406).

¹³ El capítulo 29 no es un texto neutral desde el punto de vista teológico. Se trata de un argumento más para preparar el litigio con Dios (cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 379; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 405-406; J. LÉVÉQUE, "Anamnèse et disculpation", 234-236).

¹⁴ Muchos autores han propuesto colocar los w. 21-25 después del v. 10, para formar un solo bloque en torno a la temática del honor del que gozaba Job (cf. K. BÜDDE, *Das Buch Hiob*, 173; P. DHORME, *Le livre de Job*, 383; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 402; G. RAVASI, *Giobbe*, 622; A. de WILDE, *Das Buch Hiob*, 287-288). Esta trasposición de versículos nos parece innecesaria y creemos que es posible una lectura del capítulo conservando el orden del TM (cf. R. GORDIS, *The Book of Job*, 540; J. LÉVÉQUE, "Anamnèse et disculpation", 232; H.H. ROWLEY, *Job*, 189; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Job*, 413; N. HABEL, *The Book of Job*, 407; J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 394). N. HABEL, *The Book of Job*, 406-407, ha propuesto incluso una estructura concéntrica del capítulo, introducido por el v. 2 y con la conclusión en el v. 25: A. Evocación de las bendiciones pasadas (w. 3-6); B. Evocación del honor que recibía en el pasado (vv. 7-10); C. Evocación de la administración de la justicia (vv. 11-17); A. Evocación de las bendiciones esperadas (vv. 18-20); B. Evocación del honor que recibía en el pasado (w. 21-24). El orden del TM puede ser un recurso literario para enmarcar y dejar en el centro la descripción de la práctica de la justicia (w. 11-17) (cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Job*, 413). A nuestro juicio esto tiene su importancia a la hora de interpretar *el silencio* que impone la presencia y la palabra de Job en la puerta de la ciudad: se impone con su palabra porque es un hombre que practicó la justicia y defiende a los pobres.

—Silencio ante la llegada de Job (w. 7-10)

Job recuerda aquellos años cuando llegaba a la puerta de la ciudad en donde ocupaba un lugar preeminente (v. 7): $y\ddot{o}^*! m\ddot{n}^*Q vrp^{\wedge}s, 's'd Titws? \wedge t\ddot{i}f\ddot{o}$, "cuando salía a la puerta en la ciudad y en la plaza colocaba mi asiento"¹⁵. La puerta de la ciudad era el lugar más importante de la vida comercial y administrativa en las ciudades del antiguo Israel (cf. 2 Re 7,1.18; Rut 4,1.11)16. Allí se realizaban también las sesiones judiciales (cf. Dt 16,18; 21,18; 22,15; 25,7; Is 29,21; Am 5,10; etc.) y se ejecutaban las sentencias (cf. Dt 17,15; 22,24; Jos 8,29; 2 Re 10,8) n. Job se dirigía a la puerta de la ciudad para decidir en los procesos judiciales que allí tenían lugar, como protagonista destacado en la acción de impartir justicia (cf. vv. 11-17). Su llegada no pasaba desapercibida, sino que provocaba una serie de actitudes y gestos que denotaban la importancia de su persona.

Se menciona primero la reacción de los jóvenes y de los viejos (v. 8): $no\ddot{y} ia\ddot{y} EN\ddot{i}f\ddot{h} w\ddot{a}m\ddot{w}i\ddot{s}i rron$, "mé veían lo jóvenes y se ocultaban, y los viejos se levantaban y quedaban de piel"¹⁷. Los jóvenes que podían encontrarse en los alrededores de la puerta de la ciudad se apartaban respetuosamente del lugar público en el momento que llegaba Job w. Y las

¹⁵ Los LXX traducen: "ore k'iiopovón\ v 5p9piO€, "cuando salía en la mañana", leyendo $\ddot{r}o$ en lugar de "ifl\ddot{p}. Creemos, sin embargo, que el TM es preferible por el contexto, y, seguimos la traducción de G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 402. El Targum de Job en Qumrán presenta ambas lecturas: "cuando salía en la mañana a la puerta de la ciudad" (cf. A.R. CERESKO, *Job 29-31*, 14). Para una visión general de las diversas traducciones propuestas, cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Job*, 410-411. En paralelo con "IS#\ddot{h}, "puerta", aparece $3ir\ddot{n}$, "plaza", que en muchos textos designa un espacio amplio al interior de la puerta de la ciudad en donde se desarrollaban actividades públicas muy variadas (cf. A. de WILDE, *Das Buch Hiob*, 287). En nuestro texto parece tener un valor forense por su paralelismo con $T\ddot{s}i0$ (cf. Sal 55,12; Is 59,14) (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 209, n. 20).

¹⁶ Cf. E. OTTO, "ifl\ddot{t}i, *Sü'at*", *TWATVttl*, 393-401.

¹⁷ El valor forense de "la puerta de la ciudad" se debe a que constituía el espacio consagrado a los eventos públicos en todas las ciudades fortificadas de Israel. El ir y venir de la gente (Gen 23,10; 34,24; Rut 4,11) hacía que el juicio que allí se desarrollaba fuera abierto y que la ciudadanía se viera implicada en la acción jurídica. De esta forma el proceso "en las puertas de la ciudad" se oponía al procedimiento secreto de tipo inquisitorio y a eventuales venganzas privadas o ejecuciones sumarias (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 208-209).

¹⁸ A.R. CERESKO, *Job 29-31*, 16, considera mp un verbo auxiliar que denota una acción incoativa, traduciendo: "began to stand up" (cf. M. DAHOOD, "Northwest Semitic Philology and Job", 68).

¹⁹ La mayoría de los comentaristas ve aquí una expresión de temor ante la llegada de Job. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 406, habla de timidez, y H.H. ROWLEY, *Job*, 187, de modestia. G. RAVASI, *Giobbe*, 623, lo considera un artificio literario para resaltar la figura de Job; J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 390, un signo de respeto.

personas de mayor edad se levantaban hasta que Job ocupaba el sitio que le correspondía, como signo de especial deferencia. A continuación se habla de dos categorías de dirigentes de la ciudad: $nnt\ddot{o}$, "los príncipes", y $ffT\ddot{i}j$, "los jefes", los cuales a la llegada de Job guardan silencio²⁰. De los primeros se dice (v. 9): $prps^? sr\ddot{s}pr \wedge D^{\wedge}D? rm? nns^?$, "los príncipes retenían sus palabras y la mano se ponían en sus bocas". De los otros (v. 10): $WTxrbp \bullet Dn^? npsbi n\ddot{p}37 \wedge 3^{\wedge}3$, "la voz de los jefes se ocultaba y sus lenguas se pegaban al paladar"²¹.

Se trata de personas importantes en la vida pública de la ciudad que se abstienen de hablar o que interrumpen su discurso a la llegada de Job²². Aquí la ausencia de la palabra no significa ausencia de comunicación, ni se reduce a un simple gesto de cortesía. Es sobre todo una forma de reconocer la presencia del otro, admitiendo que se trata de alguien que potencialmente representa una palabra cualificada y que en su momento se deberá escuchar en la asamblea. No es todavía el silencio de la escucha, pero le prepara el camino. Es un silencio que expresa acogida y apertura, al mismo tiempo que pone en evidencia la autoridad de Job²³, la cual se manifestará con más fuerza cuando haga uso de la palabra.

El texto hace suponer que a partir del v. 11 Job habla en medio de la asamblea: $TVf\ddot{a}ü nj^?a\ddot{s} \ddot{h}c \ '5$, "pues oído que me escuchaba, me felicitaba".

²⁰ Sobre la terminología para designar a las autoridades en el Antiguo Israel, cf. J. van der PLOEG, "Les chefs du peuple d'Israël", 40-61; "Les 'nobles' israélites", 49-64; U. RÜTERSWORDEN, *Die Beamten der israelitischen Königszeit* Para mayor bibliografía, cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 162, n. 30-31.

²¹ El plural del verbo *van* concuerda con el segundo miembro de la expresión en genitivo (cf. GK 146a) y se puede considerar como un plural por atracción debido a $ETT\ddot{t}$ (cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 383; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 402; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICREDÍAZ, *Job*, 411). Creemos que no es necesaria la propuesta de S.R. DRIVER - G.B. GRAY, *The Book of Job*, 201, de leer $Zb\ddot{h}$, "enmudecer", o $N^*D nifal$, "enfrenarse". R. GORDIS, *The Book of Job* 319, traduce tan como "to be quiet, silent", a partir de Gen 31,27, en donde aparece en paralelo con $T3;7 \&^?1$, "no comunicar algo". A.R. CERESKO, *Job 29-31*, 16-17, considera crT^{\wedge} como el sujeto de tan, e interpreta $*7p$ como *im* acusativo adverbial de especificación (cf. Job 22,9): "as to (their) voice, the nobles were silent-hide themselves".

²² o. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 407, opina que son posibles las dos opciones. Cuando Job entra, los nobles retienen sus palabras, ya sea porque en aquel momento están escuchando o porque entre ellos deliberan sobre algún caso particular. N. HABEL, *The Book of Job*, 409, interpreta el silencio de los nobles como interrupción de una discusión judicial iniciada.

²³ DJ.A. CLINES, "Why Is There a Book", 9, ve en Job 29 un reflejo de la represiva sociedad patriarcal. Job se describiría a sí mismo como el hombre delante del cual todos los demás realizan gestos de sumisión, recordando la época cuando, dominando e imponiendo sobre los otros, encontraba identidad y placer. La interpretación es sugestiva y no puede descartarse. Sin embargo, a la luz del contexto de todo el capítulo, creemos que en el silencio descrito hay algo más que sumisión.

Job habla como una persona que vela por el pobre y el desvalido, sus palabras son las de alguien comprometido por la justicia (vv. 12-17). Su autoridad moral se impone y es objeto de las congratulaciones de sus conciudadanos en el tribunal. Pero sobre todo es escuchado con atención y respeto. El uso del verbo *šm* en el v. 11 permite la relación con los vv. 21 y 25, en los cuales se recuerda la forma en que sus palabras eran acogidas²⁴.

—Silencio ante las palabras de Job (w. 21-25)

Se le escuchaba con expectación y en silencio (v. 21): *'Arn isKynr¹?*, *'ri¹ S ft)*?* *ifcT/j*, "a mí me escuchaban expectantes y callaban por mi consejo". Los otros esperan la palabra de Job con interés y se mantienen en silencio mientras lo escuchan. El paralelismo entre GQ, "callar", y W "esperar", subraya el carácter prolongado de su silencio. El silencio de Job es expectante, exige y consume tiempo; quien escucha debe superar la prisa que empuja muchas veces al desinterés por la palabra del otro. Pef^o escuchar no es sólo cuestión de tiempo, sino de disposición interior. Todo está callado a causa del consejo de Job (*Tffj* > "ib¹?", "por mi consejo") Callan a causa de una palabra que consideran valiosa²⁵. Con su silencio cre^o el espacio interior necesario para acogerla y adoptan la actitud indispensable para escuchar.

²⁴ Creemos que los vv. 21-25 se refieren a la asamblea cuando ya ha iniciado^o. Los vv. 7-10 describen la llegada de Job a la reunión; los vv. 11-17, aluden a su intervención como hombre de justicia, admirado y felicitado; y los w. 21-25 se refieren a la forma en que el discurso de Job es acogido. Diversa la opinión de J. LÉVÉQUE, "AnamB^o et disputation", 232, que interpreta como sujetos de los verbos de los w. 21-25 a los personajes de los que se habla en los vv. 11-17, y que Job beneficiaba y defendía. P³ LÉVÉQUE, Job no solamente habría manifestado su autoridad sobre los jóvenes y notables de la ciudad, sino también sobre los pobres y necesitados que habían recibido auxilio.

²⁵ En la frase es notoria la posición enfática de la preposición *š* que hace energética y directa la expresión, subrayando que es a Job a quien se escucha (cf. S.R. DRIVER - G.B. GRAY, *The Book of Job*, 204; J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 394). Hefl¹ traducido como una endiátesis los verbos XOB y *'n* (lúv. "callaban y esperaban"). Por < & z parte, no creemos que sea necesario intercambiar los verbos *W* y 001, como proponen DHORME, *Le livre de Job*, 384, traduciendo: "ils m'écoutaient et restaient cois, et attendaient mon avis". En relación a la reduplicación de la segunda radical de TVTH GK 20i (cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 402-403). Algunos manuscritos unen las últimas palabras: TISIJO¹?. El significado en ambos casos es el mismo.

²⁶ G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 407, observa que esta actitud de espera silenciosa evoca la actitud del hombre que está esperando el auxilio de Dios (Sal 37,7; Lam 3,26) - ello se pone de relieve el puesto honorífico que ocupa Job. J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 394, comenta: "They anticipated excitedly that Job's words would point the direction that the community would take".

Al silencio de la escucha sigue el de la aceptación de la palabra oída y del consejo recibido. Después que han escuchado el consejo de Job callan, porque con su intervención todo está ya dicho (v. 22a): «*tf; vb npi nn*», "después de mi palabra, no replicaban²⁷". Su punto de vista y sus recomendaciones eran decisivas. Los asuntos que se tenían que tratar quedaban resueltos²⁸. Su discurso era en la asamblea como agua que poco a poco va empapando el terreno (v. 22b): *'rfre ^fen Va^h*, "sobre ellos goteaba²⁹ discurso indispensable y vital como la lluvia (v. 23): *'? icpip ton arpi¹ ;típ¹0¹ ri¹s*, "me esperaban como la lluvia y abrían sus bocas como a la lluvia de primavera³⁰". Como el campesino espera con ansia el agua que fecunda la tierra, así la comunidad esperaba sedienta las palabras de sabiduría de parte de Job, sabio consejero, con cuyo discurso la comunidad podía orientarse³¹. El agua de la lluvia y el terreno dispuesto evocan la sabiduría de Job y la actitud con que sus oyentes esperan su palabra, atentos, en silencio, descosos de recibirla. La fecundidad de la palabra se produce cuando se conjugan ambos aspectos: una palabra valiosa y una escucha atenta.

A la palabra de Job le acompaña su sonrisa, expresión de cordialidad y bendición. Job era un defensor de la justicia (vv. 11-17), una benéfica fuente de vida (v. 24): *lfr*¹ tf? ME -T¹ r o s : vb ep¹2* *prj5*», "sonreía a los que ya no confiaban, y la luz de mi rostro no los hacía desfallecer³²". La

²⁷ Algunos autores han propuesto leer *"DI TTK*, "después que yo había hablado", como en Job 21,3 (cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 403; R. GORDIS, *The Book of Job*, 322). Sin embargo creemos que no es necesario el cambio y conservamos el TM (cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 384; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Job*, 412).

²⁸ L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Job*, 419, comparan el carácter definitivo de las palabras de Job con la ley y el oráculo (Dt 4,2; 13,1) y hacen notar el contraste entre el pasado de Job y las réplicas de los amigos en el contexto del libro, los cuales no se resignan a aceptar sus razonamientos (cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 407).

²⁹ La imagen de la lluvia se aplica a la palabra de Dios (Is 55,10-11; Os 6,3; cf. Prov 16,15). Es significativo sobre todo el paralelo con Dt 32,2 donde aparece el verbo *^an*, "gotear", referido a las enseñanzas de Moisés. P. DHORME, *Le livre de Job*, 384, sin embargo, explica el uso del verbo como una imagen para indicar que Job tenía todo el tiempo para expresar sus ideas.

³⁰ Sobre esta doble imagen de la lluvia, cf. F. DELITZSCH, *Das Buch Job*. Sobre todo es significativa la imagen de la lluvia tardía o primaveral (Dt 11,14; Jer 3,3; 5,24; Os 6,3; Joel 2,23; Zac 10,1; Prov 16,15). Esta era imprescindible para el desarrollo de los frutos y para un buen logro de la cosecha ya que evitaba que los cereales se perdieran con el calor del inicio del verano. Esto explica que el campesino la codicie urgentemente. De la misma forma se apetecía la sabiduría de Job, sin la cual la comunidad no podía prosperar (cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 407-408).

³¹ Cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 407; R.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 394.

³² La "sonrisa" y la "luz del rostro" se pueden considerar sinónimos. De hecho, a través de la sonrisa se ilumina el rostro; y al contrario, la tristeza vuelve el rostro oscuro, sombrío. Por otra parte, es fácilmente identificable un cierto paralelismo entre los dos esticos del v. 24: (Qrj¹ < pnt¹ > // \$ 118) y Orp¹: «**? // p^K &*». Delante de una

Josué 236

El relato de Jos 2 ofrece un contexto suficientemente amplio para apreciar la naturaleza de este tipo de silencio y sus motivaciones. Es la narración con la cual se inicia la historia de la conquista de la tierra prometida en el libro de Josué. El núcleo del texto parece muy antiguo y no hay motivo para poner en duda la unidad literaria del conjunto; a pesar de algunas tensiones internas que presenta el texto³⁷.

* Josué, hijo de Nun³⁸, envía desde Sittim, *tiḥ rftsrp* • *iMtrcDf*, "dos hombres espías, sigilosamente³⁹", con esta orden: *irrT-nšf pí^T**? «rj 'cb, "vayan y vean la tierra, es decir, Jerico⁴⁰" (2,1a). Los dos hombres enviados

36 Cf. A. WINDISCH, "Zur Rahabgeschichte", 238-268; G. HOLSCHER, "Zum Ursprung der Rahabsage", 54-57; F.M. ABEL, "L'anathème de Jéricho", 321-330; J. HELLER, "Die Priesterin Rahab", 113-117; W.L. MORAN, "The Repose", 273-284; F. LANGLAMET, "Josué IT"; D.J. MCCARTHY, "Some Holy War", 228-230; G.M. TUCKER "The Rahab Saga", 66-86; K.M. CAMPBELL, "Rahab's Covenant", 243-244; A. MARX, "Rahab", 72-76; R.L. NEWMAN, "Rahab and the Conquest", 36-52; P.A. BIRD, "The Harlot", 119-139; M. OTTOSON, "Rahab and the Spies", 419-427; Y. ZAKOVITCH, "Humor", 75-98; F.M. CROSS, "A Response to Zakovitch", 99-104.

37 Solamente el reconocimiento de YHWH de parte de Rahab (vv. 9-14) parece claramente inspirado en antiguas confesiones de fe de Israel. Un compilador (NOTH: "Der Sammler") dio forma final al trozo y colocó su conclusión en 6,16-25 (cf. M. NOTH, *Das Buch Josua*, 29; J.A. SOGGIN, *Joshua*, 37).

38 La expresión *^rp~iHtfjT*, para designar a Josué (2,1; cf. 1,1) parece indicar un nuevo inicio en el libro y forma una inclusión con 2,23. (cf. R. BOLING, *Joshua*, 143). La relación de Jos 2 con su contexto inmediato ha sido puesta en duda (cf. H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua*, 18). J.A. SOGGIN, *Joshua*, 38, hace notar también que Jos 2 no concuerda con la cronología indicada en los capítulos 1 y 3.

39 Sobre el significado de *ih-rt*, de la raíz Ehn, "callar", cf. cap. I, p. 44, n. 77. El término es un *hapax* e indica el carácter sigiloso y secreto de la acción. No se ha conservado en la versión de los LXX. Para J.A. SOGGIN, *Joshua*, 36, no es claro si *Sñj* hay que relacionarlo con la acción de Josué que los envía sin que lo sepa el resto del pueblo, o con la de los espías llamados a realizar su encargo en forma secreta, (cf. también T.C. BUTLER, *Joshua*, 25). Según F. ROSSIER, *L'intercession*, 58, Josué habría tomado esta precaución para evitar consecuencias negativas como la narrada en Num 13, donde a causa de las noticias de los espías se había desanimado el pueblo. En todo caso, el relato en su estado actual, parece más teológico que militar (cf. F. LANGLAMET, "Rahab", *DBS IX*, 1069). Interpretamos el término *tDj* en relación con *D^snq* y no con *ir^Q**. Un elemento importante de este relato es el secreto. Josué envía a los espías sigilosamente, deberán realizar su misión sin ser notados, en secreto. Sobre la forma y la teología de los "relatos de espionaje", cf. S. WAGNER, "Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament", 255-269.

40 En la expresión *irPT,nSf* interpretamos el *waw* como explicativo. Los LXX reproducen el TM. Algunos autores suprimen la frase por considerarla una adición (cf. M. NOTH, *Das Buch Josua*, 24); otros la traducen: "y en especial Jerico" (cf. J.A. SOGGIN, *Joshua*, 36) o simplemente "y Jerico" (cf. H.W. HEITZBERG, *Die Bücher Josua*, 17; R.

por Josué: *naṭpnstj>] nrji ntó mir mátrrrá tóTó^?]*, "fueron y llegaron a la casa de una mujer prostituta, de nombre Rahab, y se acostaron allí^i" (2,1b).

—Rahab no delata a los espías (w. 2-7)

Sobre el motivo que llevó a los exploradores a la casa de Rahab el relato no da ninguna explicación^*. En todo caso es una idea genial para no ser notados: la discreción del hecho se conjuga con el anonimato. En una casa, adonde iba y venía tanta gente extraña, era muy fácil mantenerse en secreto. Pero se afirma a continuación que ios hombres de Josué no pasaron desapercibidos. Fueron descubiertos y denunciados ante el rey de Jerico: *^&ij? ^"iÉ= 35Q n^rj nsn i>a trttí% n:n ná^1? ITTT Y^?^? iBS^9_i P9;rn£_t*, "pero íe fue dicho al rey de Jerico: ve que unos hombres han venido acá de noche, de los israelitas, para inspeccionar el país" (2,2).

A la palabra delatora que ha llegado ante el rey, y que permanece anónima, se opondrá a continuación la palabra de Rahab, que los oculta y protege^*. El rey mandó entonces a decir a Rahab (v. 3): *muan cr^?;šn i/pxfn IR2 p^rr^~niA isn^1? *3 r'ü^i? i<9"i^5 T^1?>*, "náz salir⁴¹ a ios hombres llegados donde ti, los que llegaron a tu casa, porque a espiar el país han llegado". Los dos hombres son formalmente acusados de espionaje, motivo por el cual se exige su entrega para poder procesarlos judicialmente. La mujer, ciertamente, admite que los hombres han llegado a su casa (4a), pero al mismo tiempo niega conocer su procedencia (4b): *ns~ yša TIJJT ttf?*, "no

BOLING, *Joshua*, 139).

41 Debido a una posible haplografía, algunos autores enmiendan el TM y proponen leer: *IIIF n2R^TP3 ifbn iIPT; lió^! 0*71*, "fueron y llegaron a Jerico. Y llegaron a la casa de una prostituta" (cf. M. NOTH, *Das Buch Josua*, 24; J.A. SOGGIN, *Joshua*, 36; R. BOLING, *Joshua*, 141). El uso del verbo 232f en el v. 1 es comprensible si aceptamos con W.L. MORAN, "The Repose", 279, su función proléptica en relación a la acción del v. 8.

42 El hecho ha suscitado diversas interpretaciones: buscaban hospedaje (cf. H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua*, 19); era un sitio que podía facilitar su misión (cf. F. LANGLAMET, "Josué IF\ 339); Rahab y ios espías se conocían desde antes (cf. J.A. SOGGIN, *Joshua*, 39); una casa de prostitución era un lugar óptimo para obtener información (cf. A. MARX, "Rahab", 72; R. BOLING, *Joshua*, 145); era natural una relación de simpatía entre unos extranjeros y una mujer proscrita de la sociedad (P.A. BIRD, "The Harlot", 128); los espías venidos del desierto solo buscaban gozar un poco de la comodidad de la ciudad (cf. Y. ZAKOVITCH, "Humor", 82,93); buscaban un lugar para no ser sospechosos y poder escapar en caso de necesidad (cf. F. ROSSIER, *L'intercession*, 61).

43 Para Y. ZAKOVITCH, "Humor and Theology", 85-86, fue la misma Rahab quien denunció a los espías, para luego protegerlos y así obligarles a salvarle la vida a ella y a su familia en el futuro. Sin embargo, tal hipótesis no es convincente y carece de todo fundamento en el texto (cf. F.M. CROSS, "A Response to Zakovitch", 103-104).

44 Es significativo el uso del verbo »S' en *hifil*, término técnico del mundo jurídico, que pertenece a la fórmula de entrega del culpable (cf. H.J. B OECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, 21,75).

sabía de dónde eran ellos". Afirma que ya han salido, cuando estaba oscureciendo y estaban a punto de cerrarse las puertas de la ciudad (v. 5a), pero niega conocer su destino (5b): *wtišn D'?? nšj 'flirp t6*, "no sé adonde han ido los hombres"⁴⁵.

Cuando llegan los mensajeros del rey, exigiendo la entrega de los espías, Rahab los oculta (v. 4a); *tig^rn rrtp^ñ ^srn^ ntš^ñ ni?ni*, "tomó la mujer a los dos hombres y los escondió"⁴⁶. El v. 6 repite la misma información, añadiendo el lugar del escondite: *ibw'Uñ fiñ 'ritpgā tOTPfi nšan urb'M HifTi aari¹?? rb*, "pero ella los había hecho subir a la terraza y los había ocultado entre los manojos de lino que ella tenía amontonados en la terraza"⁴⁷. No sólo oculta a los hombres de Josué, sino que también invita indirectamente a los mensajeros reales a perseguirlos sin tardanza, cosa que ellos hacen confiados en su información, dirigiéndose hacia el Jordán, mientras las puertas de la ciudad se cierran detrás de ellos⁴⁸ (v. 7). En sentido estricto Rahab no ha estado en silencio delante de los mensajeros del rey, ni se ha negado a responder. Pero todo su discurso es orientado a proteger un secreto⁴⁹. Nos encontramos delante de un doble nivel de ocultamiento: se

⁴⁵ W.L. MORAN, "The Repose", 280, hace notar que Rahab retoma, en su respuesta de los vv. 4-5, casi una por una las palabras de los enviados del rey (v. 3). Su respuesta (v. 4b): *J^á TiJT \$h HDH* "nosé de dónde eran", aparece además en oposición a la denuncia que llegó hasta el rey (v. 2): han venido unos hombres *^i ID' a^n*, "de los hijos de Israel". Por otra parte, vuelve a aparecer el motivo del "secreto": (a) Rahab no sabía el origen de esa gente, (b) tampoco conoce el destino de los hombres y (c) la oscuridad hace que los pierdan de vista.

⁴⁶ La forma verbal *iB^ni* presenta un sufijo anómalo. J.A. SOGGIN, *Joshua*, VI la interpreta como equivalente a *OB2F11* (cf. GK 60d); otros autores prefieren eliminar el *waw* final a causa de una diptografía, y leen *ISSni* (cf. M. NOTH, *Das Buch Josua*, 24; K. MEYER, BHS; R. BOLING, *Joshua*, 141).

⁴⁷ Las formas verbales del v. 6, las traducimos con la mayoría de los autores en pluscuamperfecto (cf. JotiON 118d), como acciones cronológicamente anteriores en relación a la llegada de los enviados del rey. Cf. D.J. MCCARTHY, "The Theology", 171; J.A. SOGGIN, *Joshua*, 41; J.L. SKA, "Sincronía", 148-149.

⁴⁸ Rahab en su respuesta había dicho de los espías israelitas (v.5): *lacin ^i IKS* c^ r n ^stT3 "TSD"*, "cuando la puerta estaba para cerrarse en la oscuridad, los hombres salieron". En el v. 7 se afirma de los hombres del rey que salen en su persecución: *en^ R O'Srññ THT "itór? "Hnc i¹?? "i^tsni*, "cuando salieron los perseguidores detrás de ellos, cerraron la puerta". El motivo de la puerta cerrada, prepara el ingenioso recurso con que concluirá el relato: la fuga a través de la ventana.

⁴⁹ Se encuentran algunos casos similares en la Escritura, cuando se oculta la verdadera situación con un lenguaje velado y se salva la vida de alguien respondiendo con astucia. En 1 Sam 19,11-17; Mikal coloca sobre el lecho unos terafim cubiertos y hace bajar a David por la ventana para engañar a los emisarios de Saúl; en 2 Sam 17,17-21, una mujer de Bajurim esconde a Ajimás y Jonatán cuando los buscan los enviados de Absalón, metiéndolos en un pozo y cubriéndolos con una manta y grano trillado. En ambos casos las mujeres salvan la vida a alguien, respondiendo con astucia — "sin decir" la verdad — a mu-

trata de encubrir algo, sin dar a saber que se trata de un secreto. Por dos veces Rahab afirma no saber (*rii?l1 &?*) y se limita en gran parte a repetir las afirmaciones de los enviados reales. Mientras habla comunica muy poco y no revela nada sobre los espías escondidos en su casa. Su discurso es un buen ejemplo de la utilización de un lenguaje velado con el fin de conservar un secreto. Rahab no está en silencio, pero habla sin llegar a delatar. Es una comunicación verbal que realmente está intentando silenciar algo y por tanto se puede considerar como una modalidad del silencio. Con su actitud Rahab se arriesga y protege a los israelitas, volviéndose — en cierta forma — espía con los espías. Oculta la verdad con astucia, finge, y engaña a los hombres del rey.

— *Rahab habla con los espías y pacta con ellos* (vv. 8-21)

Cuando ya se han ido los enviados del rey, las motivaciones de la conducta de Rahab salen a la luz en el relato. En su diálogo con los espías, en la terraza de la casa, explica las razones de su gesto (v. 9-11)⁵⁰. Sus primeras palabras resumen bien su discurso (v. 9): *p^rfi^ UDb rrr jrjro T^r*, "sé que YHWH os ha entregado el país". Lo que ella sabe (*T^T*) de YHWH es lo que le ha movido a decir por dos veces que *no sabe* de dónde son y adonde han ido (v. 5)⁵¹. Confiesa que el terror ha invadido a los habitantes del país cuando han oído cómo YHWH secó las aguas del mar Rojo delante de los israelitas y lo que estos han hecho con los reyes Sijón y Og al otro lado del Jordán⁵². Rahab conoce un secreto (la decisión divina de entregar el país a los israelitas) el cual también los espías conocen; pero ella les revela algo que ellos no saben: el temor de los habitantes; confesándoles que la verdadera causa del pánico que ha caído sobre todos es la soberanía absoluta del Dios de Israel (v. 11): *nnno parran *4a ca^S c*rf?» wrr nytf?» rrr '?'*, "pues

pregunta que busca motivos para matar. Un caso parecido se narra en Jcr 38,14-38, en donde cremas salva al rey, dando a los adversarios del monarca una versión distinta del encuentro con él.

⁵⁰ El discurso de Rahab (vv. 9-11) parece inspirado en temas tomados de las antiguas confesiones de fe de Israel (Dt 26,5b-9; Jos 24,2b-13) y generalmente se reconocen en él varias ampliaciones posteriores de la redacción deuteronomista (cf. M. NOTH, *Das toeft Josua*, 29-30; R. LANGLAMET, "Josué II", 343-353; J.A. SOGGIN, *Joshua*, 37-38). En la redacción final de Jos 2 estos versículos son el culmen de todo el relato: no sólo dan la explicación de la actuación de Rahab, sino que ofrecen a los espías la información que le presentarán a Josué (v. 24) (cf. M. NOTH, *Das Buch Josua*, 30; D.J. MCCARTHY, "The Theology", 173).

⁵¹ Algunos autores han hecho notar que el verbo *UT* indica aquí algo más que un simple saber. Alude a un reconocimiento que envuelve y compromete a toda la persona (cf. W.L. MORAN, "The Repose", 283; R. BOLING, *Joshua*, 146).

⁵² Sobre las expresiones y el vocabulario de "guerra santa" de Jos 2,9-11, cf. D.J. MCCARTHY, "Some Holy War", 229.

YHWH, vuestro Dios, es Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra⁵³. Rahab se muestra como alguien que posee sabiduría: a la luz de lo que YHWH ha hecho en la historia, ha sabido hábilmente mantener silencio sobre la presencia de los espías de Josué, comprendiendo que no debía divulgar el secreto; ha demostrado además un lenguaje notoriamente persuasivo, tanto frente a los enviados del rey de Jericó (vv. 4-5), como frente a los israelitas (vv. 9-13)⁵⁴. Luego les pide a los espías, bajo juramento (JQttf), que cuando YHWH les entregue la tierra, la traten a ella y a su familia como ella los ha tratado (vv. 12-13). Se trata de una formal intercesión⁵⁵ por la que Rahab intenta garantizar la vida de su familia, en el marco de una alianza recíproca⁵⁶. Los espías se comprometen con Rahab aceptando el pacto: *trpjsn TB nari*, *mo¹? DD-nnn 130El*, "los hombres le contestaron: muramos nosotros en lugar de vosotros (lit.: nuestra vida en lugar de la vuestra para la muerte)" (v. 14). Empeñan su propia vida y su juramento adquiere la forma de una auto-maldición en el caso que no sea respetada la alianza⁵⁷.

53 Según DJ. MCCARTHY, "The Theology", 173, la actuación de Rahab es fruto de una auténtica confesión de fe. P. BIRD, "The Harlot", 129-133, subraya que su conducta no corresponde a la imagen estereotipada de una prostituta y que el propio interés y la afinidad debelase social con los espías no explican totalmente su acción. Nos parece más en consonancia con el relato la opinión de F. ROSSIER, *L'intercession*, 66, el cual hace notar lo difícil que resulta determinar en el contexto si las palabras de Rahab son fruto de la fe o del temor. Lo que parece seguro es que ella cree lo que dice y que de su convicción pasa directamente a la acción.

54 P. BIRD, "The Harlot", 131, comenta: "Rahab is here the pagan confessor [y...] she is wiser than the king of Jericho, and also more clever". En el mismo sentido, A. MARX, "Rahab", 75, afirma: "Rahab nous est ainsi présentée sous les traits d'une de ces femmes sages, qui, [...] par leur présence d'esprit, leur habileté, leur intelligence, dénouent des situations bloquées, réussissant là où les autres avaient échoué". Sobre la persuasión de Rahab, cf. F. ROSSIER, *L'intercession*, 67. Algunos autores opinan que la actuación de Rahab no se debe considerar necesariamente ni como una traición, ni como un acto de astucia premeditada, sino como una expresión de sabiduría inspirada por la acción de Dios en la historia (cf. H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua*, 19; F. ROSSIER, *L'intercession*, 65).

55 F. ROSSIER, *L'intercession*, 67-71, evidencia algunas características de la intercesión de Rahab: (a) se coloca en la misma perspectiva de sus interlocutores (les habla según sus propias categorías, entra en la lógica de la ideología religiosa de los israelitas aludiendo indirectamente a la amenaza del "anatema" y les exige un juramento en nombre de su Dios); (b) los espías aparecen como sujetos competentes a quienes dirigir la petición; (c) se menciona a los beneficiarios, exigiendo un trato recíproco.

56 Según K.M. CAMPBELL, "Rahab's Covenant", 243-344, Jos 2 presenta una estructura típica de alianza, en la cual las palabras de Rahab en los vv. 12-13 constituirían las estipulaciones presentadas por ella misma. R.G. BOLING, *Joshua*, 147, en la misma línea, considera la exigencia del juramento en el v. 12 y el uso del término "iqn" ("a w6rdlf; covenant loyalty"), como un intento claro de Rahab de establecer una alianza con los israelitas.

57 Cf. M. NOTH, *Das Buch Josua*, 31.

Los espías, por su parte, exigen a Rahab (v. 14): *w¹iy(Ti\$ rv-iry «7 nt* r w.i. *pn ^QS W&W 7fH\$S-m ti? rnr-nrm rpn m*, "sino denuncias nuestro acuerdo, cuando YHWH nos entregue el país, tendremos contigo benevolencia y lealtad 58". A la petición de Rahab corresponde una exigencia de parte de los hombres de Josué: Rahab deberá guardar silencio. Esta condición podría indicar la intención de los espías de restringir estrictamente a la familia de Rahab la exención del anatema⁵⁹. A Rahab se le impone como condición que mantenga la máxima reserva sobre el asunto a través del silencio. La exigencia es importante en la lógica de la narración, ya que los espías cuando están huyendo por la ventana ayudados por Rahab (vv. 15-21)⁶⁰; vuelven a recordarle lo mismo, esta vez en forma positiva (v. 20): *i~D7~ri» 'T3FÍ-CRI jFitaESr IG7S "r^^ac^pí ir.rm nr*, "pero si delatas nuestro acuerdo, quedaremos libres del juramento que nos has hecho jurar".

El silencio que se exige de Rahab es la condición del pacto; el compromiso de guardar el secreto sellará la alianza. Delante de los enviados del rey de Jericó ella misma decidió ocultar a los espías y no delatarlos. Con un lenguaje velado salvó sus vidas. También en el futuro, para salvar su vida y la de su familia tendrá que seguir manteniendo su postura de silencio y ocultamiento, de colaboración y complicidad con los israelitas. Finalmente,

58 La forma verbal *Wajl* podría referirse a la familia de Rahab, sin embargo algunos autores la corrigen por "Tsn, con sufijo de segunda persona femenino singular, según los LXX y la Vulg. y como aparece en el v. 20. No se excluye que se haya producido una confusión entre *l* y **. Hemos seguido esta segunda opción (cf. J.A. SOGGIN, *Joshua*, 37; R.G. BOLING, *Joshua*, 142). M. NOTH, *Das Buch Josua*, 31, pone en duda la autenticidad del v. 14a, considerándolo una anticipación del v. 20; H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua*, 18, conserva el TM. Hemos traducido "aj" como "acuerdo" (vv. 14.20), para mantener la idea del pacto que Rahab hace con los israelitas.

59 Cf. F. LANGLAMET, "Rahab", 1072; F. ROSSIER, *L'intercession*, 71. El texto no permite especular sobre la posibilidad que a Rahab se le haya confiado algún tipo de información táctica militar. M. NOTH, *Das Buch Josua*, 31, considera que el silencio exigido a Rahab sólo tuvo sentido en una etapa redaccional anterior, cuando la narración estaba ligada a la captura de la ciudad a través de un ataque militar gracias a la información recogida por los espías y a la ayuda de Rahab. En la redacción final del relato tal exigencia carece de sentido (cf. F.M. ABEL, "Les stratagèmes", 322; J.A. SOGGIN, *Joshua*, 38).

60 Los comentaristas han hecho notar que los vv. 15-21 son problemáticos desde el punto de vista de la sucesión lógica de los acontecimientos. Refieren un extraño diálogo en el momento en que los espías son descolgados por la ventana (cf. J.A. SOGGIN, *Joshua*, 42). Se han propuesto varias soluciones a la problemática de la escena que, en cualquier caso, no habría que tomar necesariamente en forma literal. Se ha propuesto interpretar el v. 15 como un caso de prolepsis (cf. W.L. MORAN, "The Repose", 273-279), considerar el perfecto de TT (v. 15) como futuro incoativo (cf. DJ. MCCARTHY, "The Theology", 171); o considerar toda la escena como un caso de analepsis (cf. W.J. MARTIN, "Dischronologized Narrative").

añaden a Rahab dos condiciones más: atar un cordón escarlata en la ventana*» y reunir a toda su familia dentro de la casa (v. 18). Rahab acepta todas las condiciones (v. 20): *wrrp p n m s *n?ifj*, "ella dijo: según vuestras palabras, así sea". Los espías escapan ayudados por Rahab, siguen su consejo de permanecer tres días ocultos en la montaña y finalmente vuelven donde Josué, a quien le informan de la situación favorable, confirmando que YHWH entregará el país en manos de los israelitas (vv. 22-24)⁶².

13 La aceptación de los límites del propio saber

Nos referimos ahora a un aspecto sapiencial del silencio que se presenta cuando alguien calla porque ha reconocido la verdad del otro, o llega a aceptar la incomprendibilidad del misterio que desborda su capacidad racional. En ambos casos, callar significa admitir la insuficiencia e insipiencia del propio discurso. El texto que estudiaremos describe un enfrentamiento verbal, en el que los contendientes aducen pruebas sobre las cuales fundamentan su razonamiento y donde el silencio se vuelve expresión de aceptación de los límites del propio saber.

Job 13, 1-19

Este texto pertenece a los capítulos 12-14, con los que se concluye el primer ciclo de discursos del libro⁶³. Job ataca duramente a los amigos acusándolos de falsarios y exhortándoles a guardar *silencio*. Decide

⁶¹ El signo del cordón escarlata es una forma de identificación de la casa de Raab en el momento de un ataque (cf. F. LANGLAMET, "Rahab", 1072). La relación con Job 12,13 es evidente, ya que el cordón, como la sangre con la que los israelitas en Egipto marcaron los dinteles de las puertas durante la última plaga, protege la casa y a los que en ella habitan (cf. J.A. SOGGIN, *Joshua*, 42).

⁶² De nuevo vuelve a aparecer el motivo del "secreto": los espías se esconden en la montaña. Por otra parte, los comentaristas hacen notar que el contenido del informe de los espías en el v. 24 refleja las mismas palabras de Rahab en su declaración de los vv. 9-11. L. ALONSO SCHÓKEL, *Josué y Jueces*, 29, comenta: "El informe resume las palabras de Rahab: Los espías, de hecho, no han espiado el territorio, se han contentado con escuchar un testimonio, en el cual han reconocido la voz de Dios. Como si Rahab hubiera pronunciado un oráculo" (cf. R. BOLING, *Joshua*, 149; P. BNTD, "The Harlot", 131).

⁶³ La estructura de Job 12-14 ha sido objeto de diversas propuestas (cf. D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 285-288). Nos parece justificada la división que propone CLINES, *Job 1-20*, 288: discurso de disputa sapiencial con los amigos (12,2-13,19) y discurso de disputa dirigido directamente a Dios (13,20-14,22). El texto, objeto de nuestro estudio, corresponde al primer discurso (13,1-19), que anuncia y prepara el enfrentamiento con Dios. A partir de Job 13,20 Job se dirige directamente a Dios, iniciándose el litigio propiamente dicho.

abandonar la discusión teórica con ellos para sostener un enfrentamiento jurídico directamente con Dios. Está dispuesto a jugarse la vida y llegar hasta las últimas consecuencias defendiendo su inocencia ante Dios, corriendo el riesgo de ser reducido al *silencio*, si eventualmente resultara perdedor en el litigio.

Job comienza retomando cuanto ha dicho en el capítulo 12 acerca de la desconcertante e insólita forma de actuar de Dios en la historia (12,13-25)⁶⁴. Su constatación es fruto de la propia actividad sapiencial, que no es ingenua repetición de las afirmaciones de la sabiduría tradicional: *rwi# 's? nm~i bSrn n? jan! *n**, "todo lo ha visto mi ojo, lo ha escuchado mi oído* y lo he comprendido" (13,1)⁶⁵. Es auténtica sabiduría que brota de la experiencia. Un saber no menor que el de sus amigos (v. 2): *'7#m& ^~Ü: TLEJT n^jn? DSP '25K*, "como vuestro conocimiento, conozco yo también, no soy yo inferior a vosotros" (cf. 12,2).

Job ha constatado una lógica divina desconcertante a partir de los hechos que ha observado y de la dolorosa situación que vive. Posee una capacidad sapiencial que lo hace suficientemente capaz de enfrentarse con sus amigos. Su comprensión de los caminos de Dios es, en cierto modo, superior a la de ellos⁶⁶. Pero no se quiere quedar encerrado en el estrecho círculo de una discusión académica. Lo que desea ahora es presentar su caso directamente a Dios, para enfrentarse con él en un litigio jurídico (v.3): *nbw fBrj\$ %~% nDim "ene "W~% '5t\$, "pero, yo a Shadday hablaré y discutiré con Dios deseo"*⁶⁷. Anteriormente ha manifestado su deseo de poner fin a su estado miserable lo más pronto posible (6,8-9). Se siente atacado injustamente por Dios, a quien experimenta como su agresor y su enemigo (10,2.15-17; 16,12-14; 19,6-11), pero se ha dado cuenta del peligro, por no decir la imposibilidad, de pedirle cuentas (9,3.14.16). Se ha convencido que si litiga con él, forzosamente, será encontrado culpable (9,29). Ahora bien, después

⁶⁴ Cf. D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 304. D.J. O'CONNOR, "Reverence and Creverence in Job", 90-92, hace notar la relación entre el final del c. 12 y el c. 13. Mientras 12,13-25 es un himno irreverente en relación con la acción de Dios en el mundo, el capítulo 13 se presenta como una discusión académica, enérgica pero razonada, crítica pero reverente.

⁶⁵ Cf. N. HABEL, *The Book of Job*, 222; D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 304. Para L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Job*, 223, la mención de los tres verbos (ver, escuchar, comprender), es una alusión a la experiencia, a la tradición y a la reflexión, como tres mentes o canales de actividad sapiencial. Acertadamente comenta DXA, CLINES, *Job 1-20*, 304-305: "Job's claim does not concern the quantity but the quality of his knowledge, [...] my understanding is qualitatively on a par with yours. For the issue is not facts but meaning: it is question of what divine intention is revealed in the course of human affairs".

&> Cf. DXA, CLINES, *Job 1-20*, 304.

⁶⁷ El verbo *nD?* expresa en muchos casos un claro matiz sapiencial con el significado de "corregir" "educar", "reprochar" etc. (2 Sam 7,14; Jer 2,19; Sal 6,2; Job 5,17; 40,2; Prov 3,12 etc.). Sin embargo esto no excluye que la raíz se utilice también en el mundo jurídico (Gen 21,25; 31,37; Is 1,18; 29,21; Am 5,10; Sal 50,8.21; Job 9,33; 13,10.15; 22,4; Prov 22,23-25) (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 35).

de pedir una cierta seguridad para acercarse a Dios (9,34-35), en este momento está dispuesto a presentarle su caso a nivel jurídico. Le exigirá que manifieste las evidencias con las cuales pueda justificar su severidad hacia él. No importa quién de ellos sea el demandante y quién sea el defensor (13,22). Lo que Job busca es un proceso formal que obligue a Dios a manifestar una lista de los supuestos crímenes que él haya cometido (13,23)68.

Pero antes que esto ocurra, se dirige a los amigos. Hasta ahora Job ha puesto en evidencia que cree poco en la fidelidad de sus amigos (6,14.20), de los cuales se siente despreciado (6,26). Ha estado de acuerdo con ellos en que un hombre no puede presentar razones contra Dios (9,2), pero en el conjunto los ha ignorado, mientras ellos se han dirigido a él constantemente. Él, por el contrario, ha entablado largos soliloquios o se ha dirigido a Dios. Ahora les dirige la palabra directamente (12,2-3; 13,1-12) con tono sarcástico, dogmático, de disputa. No les habla ya de sus sentimientos (como en 6,14.20), sino que los enfrenta en un plano intelectual. Ya no los trata como amigos, sino como interlocutores de urta conversación, como adversarios en el campo teológico*7. El, por una parte, continúa afirmando su inocencia, y aunque sigue condicionado por la teoría de la retribución temporal, desde su experiencia y su fe en Dios se da cuenta de la falsedad de tal referencia teórica. La conciencia que posee de ser intachable ante Dios la contradice. Los amigos, en cambio, afirman sin vacilar la validez del principio de la retribución y lo invitan a reconocer que en él debe existir algún tipo de culpa o situación pecaminosa. Para ellos, en efecto, la situación dolorosa de Job es expresión de la punición divina.

Los amigos están convencidos que hablan a Job en favor de Dios; Job, en cambio, los considera unos charlatanes que intentan inútilmente defenderlo (v. 4): *u&3 b% n\$*ñ -í^ti-pEb c&& tí?iw*, "pero vosotros sois recubridores de mentira⁷⁰ y médicos inútiles⁷¹, todos vosotros". Los amigos

68 cf. D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 337.

69 cf. D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 338-339.

⁷⁰ La expresión *lptí* "recubridores de mentira", designa un discurso que oculta la verdad desnaturalizándola, diciendo lo que no es, inventando una mentira (Cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, París 1926, 166). El verbo "aa aparece tres veces en el AT: Sal 119,69; Job 13,14; 14,17, con el significado de "embarrar, embadurnar, untar, recubrir un objeto". Con el mismo significado aparece el verbo *'7tsr* en Ez 13,10.11.14.15. En el caso de Job los amigos intentan recubrir de mentiras la verdad, negando la evidencia de un mal que ha venido de parte de Dios (12,13-25), repitiendo las afirmaciones de la sabiduría tradicional (cf. D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 306).

⁷¹ Una expresión similar a "médicos inútiles" se halla en Zac 11,17: *ífi* *íñ* *Ítórj* *3T* y *?ÍJ;J*, "Ay del pastor inútil que abandona a las ovejas". En Jer 14,14 se aplica el calificativo *'7^* (*Qeré*) a las predicciones de los falsos profetas, en paralelo con *íí* *íñ* *íñ*, "visión mentirosa". La expresión "médicos inútiles" podría hacer referencia, en este contexto* al médico que, sin ningún éxito, intenta vendar la llaga de un enfermo o ungir la con algún tipo de bálsamo. Los amigos no han podido resolver el drama que vive Job, convencido de estar siendo maltratado por Dios. En lugar de sanar su dolor, recubren el

intentan ocultar la verdad del problema con razonamientos y conclusiones falsas, con tal de salvar la integridad de la tradición. Ignoran el dolor del inocente, recubriéndolo con unos discursos incapaces de ayudar, igual que médicos inútiles que ni comprenden la enfermedad ni pueden sanarla.

Para los amigos sus discursos son la solución a la teología equivocada de Job; para él, en cambio, lo mejor que podrían hacer es callarse. En ciertos casos, la verdadera sabiduría está en quedarse en silencio (v. 5): *ehrn jrr'p nQ'n?* *DD!*? *'nrn JwnrjB*; "¿quién diera que os callarais por completo! Eso llegaría a ser para vosotros sabiduría"⁷². Hay casos, como el de Job, frente a los cuales la sabiduría no tiene nada sensato que decir. Por eso, cuando su discurso ha fracasado y ha tocado el límite de sus propias posibilidades, a los amigos de Job no les queda otro camino que el silencio. La sabiduría se revela en el callar, en la aceptación silenciosa del *no saber*.

Seguir hablando sería empeñarse en mantener un discurso charlatán e insuficiente. Sólo callando, es decir, aceptando el propio límite y relativizando el valor de su doctrina, podrían superar el discurso necio e inútil y llegar a adquirir la verdadera sabiduría. Es mucho más sabio quedarse en silencio que hablar de tal manera. Job ha decidido enfrentar a Dios directamente, hablándole en medio *del* dolor. Su opción es más sabia que la actitud de los amigos, que se empeñan en un discurso teológico demasiado seguro de sí mismo. Cuando el discurso tiene que ver con Dios, la sabiduría auténtica es la que llega a reconocer sus límites y calla, aceptando la dimensión oscura e incomprensible de "misterio" (cf. Prov 16,1-2.9; 19,14.21; 21,30-31)73.

Job critica la argumentación sapiencial de los amigos, los cuales hablan en favor de Dios con falsedad, atrevimiento (v. 8) y sin ningún temor: *uyby *?É: íirjgi pnj** *nynri íwfp nf?íj*. "¿es que no os aterroriza su majestad, ni su terror cae sobre vosotros?" (v. 11). El sintagma *bs* **P3* *irra*, ("el terror cae sobre alguien"), referido a Dios, aparece en Ex 15,16; 1 Sam 11,7; Sal 105,38; Est 8,17, y designa simbólicamente la acción y el efecto del miedo que produce la presencia o la acción de Dios sobre el hombre, como algo que lo toma y lo invade sin dejarle escapatoria⁷⁴. Particularmente importante para nuestro texto resulta Ex 15,16., en donde la reacción de los pueblos vecinos de Israel ante la acción de YHWH es, precisamente, quedarse silenciosos e inmóviles como piedras⁷⁵: *p<D IOT ^vnr "íiJ5, *mgi nrQ*« crj^ ^n*, "Cayó sobre ellos terror y espanto, ante el poder de tu brazo, quedaron

problema de falsedad (cf. D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 306).

⁷² Cf. Prov 17,28: "hasta el necio, si calla, será tenido por sabio; por inteligente, si cierra los labios". E. DHORME, *Le livre de Job*, 166 y A. DE WILDE, *Das Buch Hiob*, 169, citan a propósito el proverbio latino: "*si tacuisses, philosophus mansisses*".

⁷³ Cf. G. von RAD, *Weisheit in Israel*, 143. D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 307, comenta: "The *via negativa* of silence about God is preferable to cheap theologizing that ignores the dark side of God. Better, indeed, than any talk about God is dialogue with God, even if it must be painful and bitter disputation".

⁷⁴ Cfr. B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 229-230.

⁷⁵ La raíz 001 posee este doble significado de "quedarse inmóvil" y "quedarse en silencio" (cf. Cap. I, pp. 28-29).

las fáciles soluciones teológicas de sus amigos. El no puede quedarse en silencio. Callar sería mentir. Su reclamo es legítimo y nadie, ni Dios, podría tachar de interesado su discurso⁸². Job espera que Dios no desatienda su demanda y le permita comparecer delante de él (v. 20-21). La misma audacia de presentarse delante de Dios confirmaría de alguna manera su inocencia y sería su salvación, liberándolo de toda posible duda en la justicia de su caso (v.16). Su querrela jurídica no es una condena de Dios. Toda su discusión con él está orientada a la búsqueda del encuentro personal, a través de un diálogo que permita a Dios revelarse como Dios y decir su palabra⁸³: n*^jpi Ty#rf' ~J2T*P'K n\$\$ 'P^> "habla y yo responderé, o hablaré y contestarás" (v. 22). No desea callarse ni siquiera ante la posibilidad de morir a manos de Dios: ^irs ifp í?tpi?? ln, "aunque me matara, no⁸⁴ me quedaré aguardando" (v. 15a)⁸⁵. Aun suponiendo que Dios le quite la vida, Job no se quedaría

82 Observan acertadamente L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Job*, 227, que el discurso de Job no es interesado, en el sentido del Satán, para conseguir bienes del Señor; su verdadero interés es que se haga justicia y proclamar ante Dios su inocencia.

83 p. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 100 comenta: "Il 'perché* dell'accusa é ingiusto nella misura in cui si assolutizza, di ventando rivendicazione che giudica Vítco, senza attendere che egli possa esprimersi e dire l'ultima parola; il 'perché' dell'accusa: é invece *giustio* nella misura in cui fe fondato sul desiderio che Dio sia Dio, principio di vita, e che questo sia manifestato nella storia concreta de l'uomo". En realidad, Job no desea tanto la victoria en la disputa con Dios, sino la reconciliación con él, a través de un diálogo, que permita decir a Dios su palabra (13,20-28). En efecto, D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 3053 comenta: "Job envisages here is not so much the winning to a dispute as the settlement of a disagreement. Its aim is reconciliation rather than victory [...]. Job's longing in 14,15 for a fully reciprocated relationship with God is momentarily foreshadowed". CLINES hace notar que Job va más allá de su antiguo deseo de acusar de injusticia a Dios (9,2;32-33); ahora 16:1 que busca es entablar un litigio con él, dándole la oportunidad para que muestre su justicia y le haga saber sus culpas (13,22-23), aun estando seguro que Dios no podrá negar su inocencia (13,18).

84 Adoptamos la lectura del texto consonántico (*Ketib*): R* ("no esperaré, noli aguardaré"), y no la propuesta por el (*Qeré*): f>, que llevaría a traducir la frase en sentido positivo: "esperaré en él" (cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 238). Esta propuesta no parece cuadrar bien en un contexto, donde es ausente todo signo de esperanza de parte de Job y más bien se acentúa el peligro de acercarse a Dios en una discusión abierta. Para una discusión amplia sobre las dos posibles opciones y el sentido del versículo, cf. S.R. DRIVER - G. E. GRAY, *Philological Notes*, 84-85; D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 312-313; S. SCHREINER, "P&§ gottesfürchtige Rebell", 159-171.

85 Diversas han sido las interpretaciones propuestas para la forma verbal ^f. >E|f DHORME, 169, ha propuesto leer P'nt* del verbo bTi, "temblar" y propone traducir el versículo: "Si me tues, je ne tiemble pas". Sin embargo, no parece necesario cambiar el TM para que el versículo tenga sentido. S.R. DRIVER - G. B. GRAY, *Philological Notes*, 83, traducen: "I have no hope" con el sentido de "ya no espero nada mejor". Nosotros conservamos el verbo *brr* con el sentido de "esperar". R. GORDIS, *The Book of Job*, 1438 sugiere que el verbo puede expresar el matiz de "silencio" como en Job 32,11.16, donde

cruzado de brazos en silencio, sino que seguiría hablando y confirmando su inocencia delante de Dios (v. 15b), pues tiene una conciencia clara de su inocencia (v. 18). Por eso le hace una reclamación de justicia. Sin embargo, está dispuesto a cambiar su actitud después de oír lo que Dios tenga que decir (v.22). Job reclama y acusa a Dios, pero no lo condena. Ciertamente sabe que es inocente, pero deja un margen al misterio del actuar divino. Es, precisamente, en esta aceptación de un eventual silencio de su parte en donde se muestra la legitimidad de su discurso. Su discurso se muestra sensato y justo en la medida en que considera la posibilidad de callar, después de oír a su oponente, en este caso a Dios⁸⁶. Por eso exclama (v. 19): H'ai?" 3*£ ;?n""0 ;Ji^l &-jm nrjir'3, "¿Quién es el que me acusará? Ahora, me callaré y moriré".

La primera parte del v. 19 n'ai) yv, mn-%, "¿Quién es el que me acusará?" es una pregunta retórica que espera una respuesta negativa: ninguno, ni siquiera Dios podría acusarme⁸⁷. Está convencido que nadie podría litigar con éxito contra un hombre justo y recto. En el caso extremo que hubiera algún tribunal objetivo que lo declarara culpable, Job estaría

Elihu espera en silencio el final de los discursos de los amigos antes de hablar. Job, en cambio, no está dispuesto a esperar en silencio para hablar con Dios, sino que tomará la iniciativa aun cuando pueda resultar mortal (cf. N. HABEL, *The Book of Job*, 225). La otra forma verbal, ^Qp.v, es interpretada por D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 313, con sentido "modal": "aunque me pudiera matar". Job entrevé la posibilidad que Dios le quite la vida, cerrando anticipadamente el caso. Con Dios nada es predecible. Pero aun contando con esta posibilidad, Job está decidido a llevar adelante su reclamo.

⁸⁶ Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 101, analiza la naturaleza del debate jurídico entre Job y Dios. Job se siente agredido injustamente por Dios y lo acusa de castigarlo como debería hacer sólo con los injustos. En realidad, en el libro Dios nunca acusa a Job ni lo considera injustamente como un pecador (Job 1,8; 2,3; 42,7-8). Más bien dice que es Job quien lo acusa (40,2). Dios se defiende evocando los misteriosos y maravillosos secretos del cosmos. Job finalmente acepta que no es capaz de comprender el sentido de su dolor, ya que desborda el esquema teórico de la teología tradicional.

⁸⁷ El pronombre relativo, como sujeto de la oración subordinada, está implícito. Sobre la construcción de esta frase, cf. GK 115f; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 238. El verbo aH seguido de la preposición D> denota una acción jurídica contra alguien (Gen 26,20; Ex 17,2; Num 20,3; Jue 11,25; Job 9,3; 23,6; 40,2; etc.) (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 31).

⁸⁸ Así la mayoría de los comentaristas (cf. P. DHORME, *Le livre de Job*, 171; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 51; J. LÉVÉQUÉ, *Job et son Dieu*, I, París 1970, 369; J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 225; D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 315). Diversa la propuesta de R. GORDIS, 144, quien interpreta todo el v. 19 como una frase condicional, en la cual la protasis (19a) estaría constituida por una citación de palabras dichas por Dios, y la apódosis (19b) por las palabras de Job, quien resignado ante el rechazo de Dios a un enfrentamiento jurídico, sólo puede esperar el silencio y la muerte. N. HABEL, *The Book of Job*, 231, interpreta el versículo como un reto a Dios para que aparezca en el tribunal, como en Is 50,8: Job estaría dispuesto a escuchar si Dios le da razones o a morir si desciende en su ira.

dispuesto a aceptar su derrota y guardar silencio⁸⁹. Pero antes de ese momento nada podrá silenciarlo. Sólo si llegara a perder su causa, su decisión sería "callar y morir". Es decir, no continuar defendiendo su inocencia y renunciar a toda discusión sobre el asunto para siempre" callar hasta el día de su muerte, mantenerse en silencio y así morir. Está dispuesto a anticipar, en lo que le quede de existencia terrena, el silencio eterno de la muerte que lo acompañará en la tumba».

En este texto, el silencio adquiere connotaciones sapienciales y jurídicas importantes. Los amigos de Job, poseedores de una teoría teológica segura de sí misma, intentan dar una explicación de Dios y convencer a Job. Su verdadera sabiduría, en cambio, estaría en callar, aceptando la trascendencia del Misterio divino y escuchando la realidad del sufriente. Callando, aceptarían sus límites, frente a Dios y darían la razón a Job, abriéndose a un horizonte más profundo de conocimiento. Job, por su parte, no acepta callar y quiere presentar su situación, como un CIMI JE INIU'1 delante de Dios. Pero se muestra sensato al no absolutizar su un ljiijuxán. ^ Dios le responde, está dispuesto a callar y a darle la ra&fm. Su mMiu pretensión, cuando Dios habla, se vuelve confesión de habe i. rbl. rlo "MU saber". La verdadera sabiduría frente a Dios es aceptar silem. tUVUUKMIII- cu misterio.

2. Delante del Misterio

Si por una parte es legítimo que el hombre intente e? piicji las i o» J: (cf. Prov 25,2), se interrogue sobre el sentido global de la propia (xMimcid) busque razonar con una cierta lógica el confuso devenir pereniK* Je li hM> u, por otra, experimenta sus propios límites y descubre su inc: ipauJjJ loJivi para conocerlo todo y explicarlo todo. Delante de los injuijaniL- nu: profundos de la existencia, muchas veces el hombre se ve obli- aJn i ul. El silencio delante del misterio es un silencio que habla de lo que im pWic si dicho y explicado en lenguaje humano.

A continuación presentamos el estudio de dos textil hihky- qpr ilustran este silencio delante de lo inexplicable y trascendente. el nial i UKW

⁸⁹ Es sugerente la traducción propuesta por L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Job*, 215, en cuanto a la segunda parte del versículo: "porque callar ahora sera nwor'ig coherente con la actitud de Job, dispuesto siempre a defender su inocencia ante Dios. Si embargo, preferimos mantener el contraste que se presenta en el capítulo, entre el ^ enfrentarse verbalmente con Dios a través de la querrela judicial y la disposición a callar resultara derrotado. El v. 19b apunta ya a lo que será el final del libro, a i w \$ f efectivamente guardará silencio ante Dios (cf. 40,4-5). f. p11

⁹⁰ A propósito escribe J. LÉVÉQUE, *Job et son Dieu*, I, 369: "Si: D. cu ^ S sérieusement contester la thèse de Job, celui-ci préférerait mourir en sUence. Disqll précisément que Job convaincu de son bon droit, défie solennellement tout ca^ S accepte d'avance la punition qui l'attend si par impossible, il devait perdre « ^ í ^ J también D.J.A. CLINES, *Job 1-20*, 315. /

matices de auténtica sabiduría teológica cuando se enfrenta con el misterioso actuar de Dios. Los hombres que se revelan en ambos textos son creyentes que han descubierto que no pueden definir con claridad el sentido, tanto de la existencia humana considerada globalmente (Sal 39), como del inexplicable sufrimiento del hombre justo (Job 40,3-5; 42,1-6).

Salmo 39/1

Este salmo describe el drama de un hombre que se enfrenta con el misterio de la condición efímera y penosa de la vida humana, debatiéndose entre la reflexión, la súplica y el recuerdo de sus culpas. Es una meditación sobre la existencia, que destaca por la intensidad con que presenta las reacciones psicológicas y el mundo interior del salmista⁹². Se trata de un creyente que reflexiona, dialoga y suplica. Sus palabras son la oración de alguien que pone su esperanza en Dios (v. 8), pero que al mismo tiempo no oculta su sentimiento trágico frente a la realidad del hombre (vv. 5-7)⁹³. Es expresión, por tanto, de una piedad que no significa ceguera frente a la penosa realidad humana, ni sumisión a Dios mediante la resignación pasiva ante lo que no se conoce o no se comprende. Parece evidente que la reflexión del salmista sobre la existencia trágica del hombre tenga su punto de partida en una experiencia dolorosa personal que él está viviendo y desde la

⁹¹ Cf. W. van KOBVEKDBN, "Le Psaume 39", 563-568; J. KROON, "Siluis a bbhis: Sal 38,3", 233; G. BKRINI, *Le preghiere penitenziali del salterio*, 57-66; F. ASENSIO, "Sugerencias", 421-426; D.W. THOMAS, "33; in Psalm 39, 6", 10-16; A. GELSTON, "A Note", 214-216; S. FRITZ, "Der 39. Psalm", 23-33; M. DAHOOD, "Ugaritic", 216-217; W.A.M. BEUKEN, "Psalm 39", 1-11; W. BRUEGGMANN, "The Costly Loss of Lamcnf, 57-71; A. ANGERSTORFER, "Der Mensch", 1-15; L. ALONSO SCHÓKEL, "Todo Adán", 269-281; P. AUFFRET, "Car toi, tu as agi" 118-138.

⁹² G. RAVASI, *II libro de i Salmi*, I, 707, considera este salmo una "meditación metafísica y moral" sobre el sentido de la vida humana y subraya que es reductivo interpretado como un simple poema sobre la caducidad humana (Vaccari), el lamento de un enfermo grave (Gunkel, Kraus) o un discurso apologético sobre el escándalo del triunfo de la injusticia (Briggs, Podechard). E.S. GERSTENBERGER, *Psalms*, Part I, 165, lo cataloga como una "oración meditativa", que llegó a ser utilizada en la liturgia para ayudar a la reflexión comunitaria sobre la fragilidad y mortalidad humana.

⁹³ L. ALONSO SCHÓKEL, "Todo Adán", 269 comenta: "En el salmo 39 se expresa un sentimiento trágico de la vida y nada ganamos conviniéndolo en una plegaria devota y serena". W.A.M. BEUKEN, hace notar que en el salmo el conocimiento de la realidad humana se presenta como condición de la verdadera oración: "Apparently, The insight into the true human condition is the authentic way of approaching God. The verses breathe the spirit of wisdom. Knowledge of the facts that constitute the world and man's life is considered salutary" ("Psalm 39", 2).

⁹⁴ Cf. A. MAILLOT - A. LELÉVRE, *Les Psaumes*, I, 251.

cual alcanza una perspectiva universal⁹⁵. Nos interesa por el lugar que ocupa el silencio en la experiencia del salmista, el cual mientras se enfrenta al misterio de la existencia humana fugaz y mortal, lucha entre hablar o callar, entre la introspección dolorosa e indecisa y la manifestación exterior de su palabra reflexiva o suplicante.

— *El silencio insoportable* (w. 2-4)

El salmista inicia confesando una decisión (v. 2a): "en-; mjtppK Tnf?? ^tót^n sīarfū, "yo me dije: vigilaré mi proceder para no pecar" con mi lengua". Se trata de la decisión de un creyente que desea estar atento para no pecar contra Dios con sus palabras⁹⁸. y a continuación precisa (2b): nōiī? "la^ Dio} i<3 Ciorra 'S'?", "pondré⁹⁹ a mi boca una mordaza, mientras tenga delante al malvado". El salmo no dice explícitamente qué sentido tiene esa mención del DEh, "el malvado o ateo", y cuál es su relación con la decisión del salmista. Podría tratarse de un enfermo o de alguien que sufre y que decide no lamentarse para evitar un discurso blasfemo delante de un impío¹⁰⁰.

⁹⁵ Todos los comentaristas coinciden en esto. El salmista seguramente vivía una situación dolorosa, como lo confirma el vocabulario del salmo: ^aip, "mi tormento" (v. 3); ^35 rs-irj, "la afrenta del necio" (v. 9); *iitt3, "tu golpe"; ^T, m_ ^0, "el ímpetu de tu mano"; TP^?^ *», "me estoy acabando" (v. 11). Más difícil es determinar de qué situación específica se trataba. Es más importante percibir que "el orante contempla su situación personal como un caso de una ley universal ineludible: así es todo hombre" (L. ALONSO SCHGKEL - C. CARNITI, *Salmos*, 1, 577).

⁹⁶ Aunque el paralelismo con "lengua" y "boca" parezca justificarlo, con la mayoría de comentaristas no nos parece necesario el cambio de '3T, "mis caminos", por njH, "mis palabras", propuesto por H.J. KRAUS, *Psalmen*, 1, 299.

⁹⁷ El significado base del verbo «ton es "errar, fallar un objetivo" (Jue 20,16) o "extraviarse" (Prov 19,2). M. DAHOOD, *Psalmes*, 239, lo traduce: "to stumble". Nosotros optamos, a la luz de todo el salmo, por el sentido teológico de "pecar" (cf. R. KNIERIM, "Kan ht\ sich verfehlen", *THATL*, 541-549).

⁹⁸ E.S. GERSTENBERGER, *Psalmes*, 166, ha puesto en evidencia, con razón, que este compromiso expresa el deseo de lealtad total del orante frente a su Dios y que su motivación, por tanto, no es evitar la murmuración o la ofensa a nivel de relaciones humanas, sino la blasfemia.

⁹⁹ Con la mayoría de los autores seguimos el texto de los LXX (eOeuriv): rü??" "pondré". M. DAHOOD, *Psalmes*, I, 239, mantiene el TM: "I muzzled a muzzle on ntf mouth", a partir de Job 7,12 en donde interpreta ~i!\$0 como "muzzle". M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, L 662, conserva el TM: "je garderai". Se podría conservar el verbo IDE, como expresión de una acción habitual, respecto al simple "poner" (ETS).

¹⁰⁰ E. PoDECHARD, *LePsautier*, 1,176-177; A. WEISER, *Die Psalmen*, 22U < CASTELUNO, *Libro dei Salmi*, 121; H.J. KRAUS, *Psalmen* I, 453; L. JACQUET, *Iff Psaumes* I, 793,797; G. RAVASI, *11 libro dei Salmi*, I, 714. Para E.S. GERSTENBERGER *Psalmes*, 166, el silencio aquí es la primera parte de un rito de lamento (cf. N. LOHN&

o de un creyente que no quiere protestar contra la justicia de Dios al ver la prosperidad de los malvados 101. En todo caso es claro que el Jtá"i constituye la razón inmediata de su extrema cautela y de la decisión de callar.

El iitj-i encarna a la persona que niega a Dios, no tanto en sentido metafísico, sino más bien en sentido práctico¹⁰². Es el hombre que no cuenta con Dios ni le teme (Sal 36,2), que dice: "no existe Dios" (Sal 10,4), "YHWH no lo ve" (Sal 94,7), que no comprende ni las acciones de YHWH ni las obras de sus manos (Sal 28,5)¹⁰³. En los salmos se presenta como el antagonista del orante, una especie de estereotipo convencional correspondiente al género literario. Ahora bien, sin descartar la presencia física de alguien que está delante del salmista, es preferible pensar que esta mención del itón expresa la conciencia que tiene el orante en cuanto a la existencia del no creyente, del hombre que vive sin contar con Dios. El problema no es simplemente la prosperidad del malvado, sino la tentación de llegar a hablar como él, ponerse de su parte y darle la razón. No quiere pecar contra Dios hablando como un azh, ni tampoco darle la razón cuando llega a negar a Dios. Este es el motivo de la disciplina que impone a su lengua y de la mordaza que se aplica a la boca. Ante el peligro de hablar como uno que no tiene fe y llegar a ra/Gnar como él, es mejor callar. Aunque su situación es muy dolorosa, prefiere no correr el riesgo de hablar mal. No quiere plantear su discurso según el modelo de los malvados, ni llegar a renegar de su fe y de su Dios 104.

"Enthielten die im Alten Testament", 260-277).

¹⁰¹ cf. D.D. KKKPATRICK, *The Book of Psalms*, 1,203-204; S. FRITZ, "Der 39. Psalm", 27-29, P.C. CRAIGIE, *Psalmes* 1-50, 308-309.

¹⁰² No se puede hablar propiamente de una separación entre el significado profano y religioso de la raíz DEñ en el Antiguo Testamento. En una sociedad en la cual los mandamientos divinos regulaban prácticamente la existencia entera, toda conducta contraria a la comunidad era al mismo tiempo contraria a Dios. Sin embargo hay muchos textos que ponen en evidencia el significado religioso del comportamiento del stí" (cf. C. v A'N LEEUWEN, "tth, rāša", *THAT n*, 818). En los salmos el vtiñ no es solamente el malvado sino también el ateo ("gottlose") (cf. H. RINGGREN, "Bfiñ, rāsa", *TWATVI*, 679-680).

¹⁰³ M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, 669, hace notar que la mención del J2ft (v. 2) y del blz (v. 9) no permiten concluir nada sobre algún tipo de hostilidad sufrida por el salmista. A lo sumo ambos personajes encarnarían la imagen del hombre que se burla de quien medita sobre el sentido de la vida y la perspectiva de la muerte.

¹⁰⁴ Es la misma tentación del orante del Sal 73,15: nsn iDD mjao» 'mo^ -DK 'rn:n fQ "rin, "si hubiera dicho: 'hablaré así', habría traicionado la estirpe de tus hijos". La frase es una alusión al discurso de los impíos en el v. 11: "¿cómo conoce Dios?, ¿hay conocimiento en el Altísimo?". En el v. 15 el salmista explica la imagen del "pie que está por caer" del v. 2. (cf. G. RAVASI, *11 libro dei Salmi* H, 516). G. CASTEIXINO, *Libro dei Salmi*, 831, comenta: "fe la tentazione di arrendersi al modo di fare e di parlare del malvagi". El orante no quiere "narrar" ("SO), es decir, "razonar" como los impíos (laD, "asf"; cf. LXX; para autores leen DnDD, "como ellos"). Sobre la tentación de hablar como un impío en el Salmo 73, c t J. LUYTEN, "Psalm 73 and Wisdom", 76.

Se impone silencio, pero muy pronto su decisión se mostrará inútil. No es capaz, efectivamente, de soportar el violento silencio al que se ha sometido (v. 3): *m'tao vtrp'ın r'ran 'riG^*... "enmudecí en silencio, me callé sin provecho¹⁰⁵". La realidad sigue allí y es inútil callarse; no se puede ocultar¹⁰⁶. El tormento que vive y los interrogantes que se suscitan en su corazón son más fuertes que la decisión tomada. El silencio no tarda en manifestar su impacto negativo en la interioridad (vv. 3b-4a): *-SJB; ^tpi 23<TM>ia:ini TES 'ılps ^" an*, "pero mi tormento empeoraba, mi corazón se calentaba en mi interior, en mi murmullo ardía un fuego¹⁰⁷". Es notorio el contraste entre los órganos exteriores de la fonación que son sometidos a una autodisciplina de silencio y el mundo interior del salmista que padece un fuerte tormento emocional. Hasta que, finalmente, el corazón vence a la

¹⁰⁵ El término *rppn* lo interpretamos como un sustantivo con función adverbial (ZORELL). La expresión *3i3p* ha sido interpretada diversamente: "privado del bien", "sin felicidad" (cf. F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, I, 303; HJ. KRAUS, *Psalmen*, I, 301; A. WEISER, *Die Psalmen*, 220; G. RAVASÍ, *Libro dei Salmi*, 1,705); "aun del bien", es decir, silencio absoluto, sin hablar ni bien ni mal, o sin quejarse ni consolarse (cf. D.D. KNICKPATRICK, *The Book of Psalms*, 204; P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 306). M. DAHOOD, *Psalms I*, 240; la explica a partir de un verbo *aEO*, alófono de **E3*, "to drop, drip", traduciendo "I refrained from speaking". R. TOURNAY - R. SCHWAB, *Les Psaumes*, 184, suponen que el texto hebreo ha sido mal cortado y unen a la expresión el siguiente leyendo: *iliisp*, "de su bien", con referencia al bienestar del malvado. Nosotros preferimos interpretar: "me callé sin ningún bien, para nada, sin provecho" (cf. E. PODECHARD, *Le Psautier*, 162; G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 122; L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 795-796; L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI *Salmos*, I, 580). Esta interpretación cuadra muy bien en el contexto, sirviendo de introducción a la confesión que sigue sobre el sufrimiento interior mientras estaba en silencio.

¹⁰⁶ Algunos autores piensan que el salmista deseaba a través de su silencio reverente llegar a ser escuchado por Dios, el cual le devolvería la salud y le otorgaría el perdón por su piadosa actitud. Al no conseguirlo, el salmista habla de un silencio sin provecho (cf. E. PODECHARD, *Le Psautier*, 177; G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 121; HJ. KRAUS, *Psalmen*, I, 453-454; A. MAILLOT - A. LELIÉVRE, *Les Psaumes*, 252). En cambio, creemos que es mejor interpretar el silencio como algo sin ningún provecho precisamente porque el dolor es más fuerte, y al final se impondrá la fuerza de la palabra y del lamento.

¹⁰⁷ La situación del salmista recuerda Jer 20,9, donde también hay una decisión de no hablar, acompañada de una imposibilidad interior que se experimenta como fuego que quema los huesos. El versículo ofrece una descripción simbólica de la tensión interior vivida por el orante. Se hace referencia a un estado de sufrimiento corporal y espiritual (383, cf. Job 2,13; 16,6), a una actividad interior realizada en el silencio o en el murmullo OrSJ, cf. Sal 5,2) y a un sentimiento que coincide con la ira y con el cual se expresa una fuerte tensión emocional. La expresión "calentarse (Don) el corazón" sólo aparece otra vez en Dt 19,6, indicando un arrebato de cólera, un estado de furia; por otra parte, "el fuego arde" es una expresión típica en los salmos para manifestar la ira (Sal 2,12; 79,5; 89,47) (cf. S. FRITZ, "Der 39. Psalm", 25).

lengua y la palabra al silencio. La tensión interior se vuelve insoportable al punto que el orante no puede seguir callado y confiesa (4b): *Jlfeřs ^" p?*, "hablé con mi lengua". No soportando más el silencio, el salmista empieza a hablar, consciente de que comparte con todo hombre una existencia enigmática y perecedera, destinada irremediabilmente a la muerte (w. 5-7). Lo que él vive es condición de todo hombre. Una creatura inconsistente y frágil: *3^3 B^K^3 b^Tj~b2*, "comoios un soplo es todo hombre que se yergue" (v. 6); *&K^Tjty. o^Erp*, "sí, en sombra pasa cada uno" (v. 7). Aunque el hombre parece estable y consistente, es sólo un soplo que pasa. Aunque avanza por la vida como caminante erguido, es sólo un soplo fugaz, un puñado de días, una sombra que pasa (cf. Sal 73,20; 102,12; 144,4)*».

— *El silencio resignado* (v. 10)

La parte final del salmo (vv. 8-14) alcanza una tonalidad más cercana a la súplica. Se abre con una solemne proclamación de esperanza en Dios (v. 8): *<ı7 ^7 Tıpmfc ^ *r^p* "no nñijı, "y ahora, ¿en qué he esperado, Señor? Mi esperanza está en ti". Es precisamente su inconsistencia humana, determinada por Dios, la que fundamenta su esperanza¹⁰. No obstante su proclamación de confianza, sus palabras conservan el tono trágico que ha manifestado previamente, pues a la fragilidad radical de todo hombre, se añade ahora la conciencia de su pecado. El salmista interpreta su situación dolorosa como castigo divino. Pide verse libre de la consecuencia de sus culpas (v. 9): **: ^ırr <ytiB~bDa*, "de todas mis iniquidades líbrame". Suplica a Dios no sufrir a causa de ellas (v. 11): *"ir^?? 'a» TıT mjRO ^ı "tyü* "torr, "aparta de mí tu golpe, por el ímpetu de tu mano me estoy acabando". Ha comprendido que también esto forma parte de la condición humana (vv. 9-11). La acción de Dios se interpreta en línea pedagógica, en relación a las culpas del hombre (v. 12a): *&vt rns* jıy~A> nřrtzn'ra*, "con la corrección de la culpa, educas al hombre". Pero no por eso deja de ser enigmática y dolorosa. Como la polilla que corroe, lenta pero eficazmente, Dios también va llevando al hombre hacia el fin (v. 12b): *rnari ato? Oıpm*, "roes como polilla su tesoro¹¹¹".

ios Leemos *^ıJD*, "como [un] soplo" (cf. HJ. KRAUS, *Psalmen*, I, 451; G. RAVASÍ, // *libro dei Salmi*, I, 715).

» Cf. G. RAVASÍ, // *libro dei Salmi*, I, 715-716.

¹¹⁰ W.A.M. BEUKEN, "Psalm 39", 3, ha hecho notar el valor religioso de esta expresión: "The step which he takes from his distress, accidental as it is, is not to a God whom he asks to restore his previous thoughtless and carefree existence, but to a God whom he accepts as having made human existence itself distressful".

¹¹¹ El término *TıDıj* (Gen 27,15; Dan 9,23; 10,3.11.19; 11,38.43; Esd 8,27; 2 Cron 20,25) puede inidear: lo que el hombre desea (su tesoro) o lo que le hace deseable (su belleza); en todo caso, lo valioso y atractivo. El texto puede indicar tanto el tesoro guardado que corroe la polilla y la belleza humana que consume Dios (L. ALONSO SCHÓKEL, "Todo Adán", 274). Según G. RAVASÍ, // *libro dei Salmi*, 1,717, se trata de la acción de Dios que

En medio de su oración, el salmista calla (v. 10): '9T;FW *E 'K!?'^ rrys r^s r?, "me quedo mudo, no abro mi boca, porque eres tú quien lo ha hecho" 12». La relación terminológica con los vv. 2-3 es evidente. Vuelve a aparecer el verbo C^R, "estar mudo" (v. 3), y el término n?, "boca" (v. 2). En medio de su oración y su reflexión el salmista otra vez aparece en silencios. Un silencio del cual se han propuesto varias interpretaciones. Se le ha visto como expresión de sumisión ante Dios U4, como revelador de una conciencia más profunda de la propia situación us, como una forma de súplica para que Dios intervengan 6, o como indicación de que ha intuido, en medio del sufrimiento, la superior lógica divina, igual que JobH7. sin embargo, el contexto del salmo invita a una interpretación más bien en línea de resignación. El orante se debate entre la reflexión y la súplica. En medio de una vida que aparece percedera, vacía y sin sentido, intuye que es Dios quien ha hecho la condición humana frágil y mortal (10b): ¡TÓ2 nn» "3, "porque tú lo has hecho". Así que todo es inútil. Aunque ha puesto su esperanza en Dios (v. 8), se ha replegado en sí mismo. Ha^ decidido no hablar, no protestar, ni reclamar a Dios. Cierra la boca. Una actitud muy distinta a la de Job, que está dispuesto a disputar con Dios aunque le cueste la vida y que no acepta resignado lo que Dios ha hecho. El orante de nuestro salmo se resigna. Como "peregrino y extranjero" 18" en la tierra (v. 13b), sólo pide un poco de respiro mientras se encamina hacia el fin de su vida (v. 14).

castigando el pecado restablece el equilibrio humano y conduce al hombre a una mayor comprensión de su ser. P. C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 310; traduce "noq como "deseo", a partir del verbo TDII, "codiciar, desear", y comenta que se trata de la acción de Dios que hace desvanecer los deseos que pueden llenar la vida pero hacen olvidar su transitoriedad. M. GKARD, *Les Psaumes redécouverts*, 668, hace notar la relación antitética entre el v. 8 y el v. 12. El salmista que ha puesto todas sus aspiraciones (TiDn) en Dios también las ve desvanecerse una tras otra. Sobre la imagen de la polilla, cf. A. PASSIONI DELL' ACQUA, "Come una tarma*", 393-428.

112 La versión de los LXX ha leído: OIL cxi el ó Ttoniaas" li€ "porque tú me has hecho".

U3 L. ALONSO SCHÓKEL, "Todo Adán", 275, hace notar la dificultad que existe para interpretar este silencio: "¿Aceptación jubilosa o resignación ante lo irremediable? Habrá que decidir en función de otros datos, a no ser que la ambigüedad sea constitutiva como sentido de la frase". L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos I*, 582, han puesto de manifiesto un movimiento alterno, aun cuando es un tanto genérico, en los vv. 8-12: reflexión (v. 8), petición (v. 9), reflexión (v. 10), petición (v. 11), reflexión (v. 12). Es importante notar que justamente en el centro de estos versículos se encuentra el v. 10 sobre el silencio.

114 Cf. F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, I, 304; A. WEISER, *Die Psalmen*, 222; D.D. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, 1,206.

U5 Cf. G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 124; K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 164?

116 Cf. HJ. KRAUS, *Psalmen*, 1,454.

117 Cf. G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 717.

118 Sobre el valor teológico de esta expresión, cf. F. ASENSIO, "Sugerencias!", 421-426; W.A.M. BEUKEN, "Psalm 39", 6-11.

Su oración es sólo un eco de su resignación (13a): nyry "'rfyBrnytxú tf^m S;n^m *7\$. TMQT% nrt<n Tifl#l, "escucha mi oración YHWH; y a mi grito presta oído, a mis lágrimas no seas sordo". Dios lo ha hecho así y todo es inútil. El salmo, en efecto, se interrumpe con una expresión dolorosa y trágica^{1*0} (v. 14): *&#/[*\$?\$ DTB3 nr^3Nj '3§9 Jiforr, "no te fijes en mí, para que tenga respiro antes que me vaya y no exista". A diferencia de las súplicas, que normalmente imploran la mirada benéfica de Dios, el orante del salmo 39 pide más bien que Dios aleje de él su mirada (ns&y^@. Es la petición final y la más dramática del salmo. Ruega a Dios que lo deje en paz, que le permita un momento de tregua en el doloroso camino de la vida.

El salmo, ciertamente, no describe el desarrollo de una experiencia psicológica, sino que es más bien el testimonio de la compleja vivencia de un creyente, en donde existen contemporáneamente el silencio y la reclamación, la duda y la resignación. Inmerso en su dolor, se calla por temor a hablar como los que niegan a Dios y han encontrado una solución fácil diciendo: "no existe Dios" (Sal 10,4). Pero no soporta la decisión, pues la realidad que vive no se puede ignorar y el dolor es más fuerte que la disciplina a la que se somete. Descubre que callando no ha logrado mucho. Y llega a hablar. Con su desahogo, ciertamente logra horizontes más amplios, articula una seria reflexión sobre la naturaleza humana y sobre todo adopta una postura más honesta con la realidad. Pero su hablar no es definitivo: su palabra convive siempre con el silencio doloroso de la duda y del interrogante. Caíla, hundido por el peso de sus culpas, su trágica situación y su finitud humana, aunque sigue creyendo y esperando, como se deja entrever en su oración (vv. 8-13). El salmo no es un discurso pensado para ofrecer respuestas doctrinales, sino que constituye un magnífico testimonio de la honestidad de un creyente: honesto con la realidad, consigo mismo y con Dios. Un creyente que lucha entre el dolor y la esperanza, entre el silencio y la palabra. Una lucha, sin embargo, sostenida por la fe. Fe desnuda, difícil, hiriente. Como difícil e hiriente fue también su palabra y su silencio.

Job 40,3-5; 42,1-6

Los dos textos que hemos elegido como conclusión de este capítulo corresponden a las dos respuestas de Job a los discursos de YHWH. Ambas

¹¹⁹ HJ. KRAUS, *Psalmen*, I, 456, y L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 585, han subrayado justamente este final dramático y negativo del salmo.

¹²⁰ Se ha querido ver aquí la mirada "irritada" de Dios a causa del pecado humano (cf. F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, I, 305-306; G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 718). Sin embargo, el verbo njIE en ningún caso significa mirar con cólera, sino que más bien posee el matiz de "fijarse en, ocuparse de" (Job 7;19). No es la cercanía de YHWH, sino el hecho que se aleje, lo que volvería a iluminar las tinieblas de la existencia del orante (cf. H. J. KRAUS, *Psalmen*, I, 455; L. ALONSO SCHÓKEL, "Todo Adán", 278-279)..

Ciertamente el discurso de Dios sobre la exuberancia formidable de la creación ha situado a Job en su justo sitio de creatura, como minúscula porción (cf. 40,4a: $\wedge p$) del inmenso y misterioso cosmos¹³⁰. Pero, como lo demuestra el hecho que YHWH tenga que intervenir otra vez, el estupor de Job y su mudez, no bastan. YHWH no ha intervenido para aplastar a Job y reducirlo al silencio de la humillación 131. Job está todavía a medio camino en su redescubrimiento de Dios. Su respuesta es aún demasiado centrada sobre sí mismo, como lo demuestran las numerosas formas verbales en la persona: "fpp. \wedge valgo poco"; 'Erfcb -FCBJ" r, "mi mano pongo sobre mi boca"; "rnai, "he hablado"; n#R <Vi, "y «o replicaré"; *pgte tcn, "y no añadiré nada". Sólo de forma indirecta, a través de un sufijo de 2a. persona, se hace una leve alusión a Dios: "prcft np, "¿qué te responderé?".

Este silencio no es la respuesta que Dios espera de Job. Aunque ciertamente representa un paso adelante en el abandono de su postura de impugnación de la justicia divina, todavía es ambiguo e insuficiente¹³². Job ha conocido algo más del Misterio, pero no llega todavía al verdadero conocimiento de Dios, cuando el silencio del hombre no es expresión de resignación fácil ni de derrota humillante, sino de confianza y apertura a Dios y a sus insondables designios, aun reconociendo que no se han llegado a comprender plenamente.

130 cf. J. LÉVÉQUE, "L'interprétation", 219: "La parole de Dieu a conduit Job jusqu'aux frontières de son savoir d'homme, et Job admet maintenant que ces limites lui assignent la place d'où il peut parler de Dieu et à Dieu". R. VIGNOLO, "Giobbe", 58, habla de "ridimensionamento", subrayando el carácter insuficiente de la reacción de Job.

131 G. BORGONOVO, *La notte*, 323, habla aquí de "giganlizzazione" de la divinidad y de la "guliverizzazione" de la condición humana, como una conclusión que cuadra con los discursos de Job y de sus amigos, pero no con la imagen de Dios que se perfilado en los capítulos 38 y 39. Y comenta: "Giobbe deve invece scoprire in JHWH una divinità che schiaccia l'uomo, ma un 'atleato' che lo potenzia nelle sue capacità e apra a una nuova speranza".

¹³² Este silencio ha sido comentado diversamente, pero todos los autores coinciden en su carácter de ambigüedad y de insuficiencia. L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Job*, 573: "¿Ha concedido que Dios tiene la razón o sólo que él no se siente incapaz de discutir con él?"; G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios*, 167. 169: "Vencido tal vez, pero convencido, Job intenta dar un paso atrás [...]. Dios no quiere silencios resignados que escondan murmullos de insatisfacción"; J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 518: "While he does not wish to take up a new line of argument or to introduce other matters, he does not yet renounce the position he has taken one, yca even twice"; J. LÉVÉQUE, "L'interprétation", 219: "silence de toute hybris"; G. BORGONOVO, *La notte*, 82: "Lo stupore non significa paura di fronte all'onnipotenza di un Dio che schiaccia la creatura [...] e non vuole il Dio del dramma. Questi esige davanti a sé un uomo che non si accontenti di risposte superficiali"; R. VIGNOLO, "Giobbe", 59: "Anche se tacere può ben esprimere una perfetta forma di sapere (13,5), nel nostro caso sarebbe questo pur sempre solo un relativo a sé, non a Dio".

— Segunda respuesta de Job: abandono y diálogo (42,1-6)

El el proyecto (r\$?) de Dios en la historia, vuelve a ser temática del segundo discurso. Aparece en relación con el reto que Dios hace a Job para ver si es capaz de gobernar el mundo de una forma mejor (40,6-14), aunque utilizando el término sinónimo \wedge entendido en sentido subjetivo, como la causa o el derecho de Dios¹³³: \wedge WEIB "vspfa isn \wedge "¿es que invalidarás mi derecho? ¿me condenarás para salir inocente? \wedge YHWH toca así el punto central de la argumentación de Job, quien repetidamente, considerando su sufrimiento una injusticia de parte de Dios, ha reivindicado "su derecho", acusándolo de injusto (Job 9,19; 13,18; 19,7; 23,4; 29,14). Dios, en cambio, nunca le imputa a Job ninguna culpa. Lo que rechaza es su planteamiento¹³⁵. Con el interrogante del v. 8 quiere abrir nuevas perspectivas a la lógica de Job y de los amigos, según la cual la inocencia del hombre implicaría necesariamente la culpabilidad de parte de Dios y viceversa. De no aceptar Job este principio, entonces que demuestre sus capacidades y que ocupe el lugar de Dios y aniquile a los malvados, si es que puede (vv. 9-14). La mención de *Behemôt* y *Leviatán*, (40,15-41,26) gigantescas y poderosas creaturas, que encarnan, en cierto modo, los poderes sobrehumanos hostiles al hombre y que amenazan el cosmos, tienen el mismo propósito: mostrar a Job unos límites que no podrá pasar jamás y revelar a un Dios que, sin combatir y destruir, es capaz de mantener sometido todo el mal que amenaza y atraviesa la creación y la historia¹³⁶.

En ambos discursos, Dios no se ha limitado a defender su poder, sino que se ha presentado como un Creador omnipotente, no para aniquilar, sino para dar la vida a toda creatura. Subrayando los aspectos lúdicos de su obra, presentándose como el dueño de lo funcional y de lo inútil, ha reivindicado su libertad y ha evocado una sabiduría que sólo el Creador posee y manifiesta. En realidad, YHWH no responde directa y claramente al problema planteado por el postulado de la retribución. Los discursos, solemne afirmación de la trascendencia divina, sugieren un razonamiento *a fortiori* que ía fe podrá explicar: ya que Dios ha creado este mundo de contrastes y él sabe el por qué, con mayor razón hay que fiarse de él para descubrir el sentido de su acción entre los hombres¹³⁷. Para comprender a YHWH, el Dios de la alianza, es necesario considerar también al Dios de la creación¹³⁸.

133 cf. p. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 188-191.

¹³⁴ Sobre el vocabulario jurídico del versículo, cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 174. 320-321, Es particularmente significativo el uso del *hifilae* JJEh, que posee la connotación de condena en el contexto de una controversia (cf. Is 50,9; 54,17; Sal 37,33; Job 9,20; 10,2; 15,6; 32,3; 34,17).

135 Cf. L. ALONSO SCHÓKEL - J.L. SICRE, *Job*, 575.

136 cf. J. LÉVÉQUE, "L'interprétation", 212-217; G. BORGONOVO, *La notte*, 316-319.

137 cf. J. LÉVÉQUE, "L'interprétation", 222.

138 cf. G. BORGONOVO, *La notte*, 81.

Job llega a esta conclusión a través de tres descubrimientos fundamentales: en relación al poder divino, al saber del hombre, y a su experiencia de Dios 139. Ha tomado conciencia del poder sin límites de YHWH: natc ^o -ij; Ertfjy ^yfo "A"»? TTPT., "séJ40 quc todo puedes y que no es inalcanzable para ti ningún plan" (42,3a). Ha descubierto que Dios no solamente realiza innumerables maravillas en el cosmos (9,10; 37,5.14-16), sino que su nna, su designio histórico en relación a los hombres, encierra también maravillas sobre las que él, ha hecho afirmaciones sin conocerlas: *jd? sr\$ úfrí 'jpp mW\$S3 y^ vfr* 'Fnsrt/'Ciertamente^i, he hecho declaraciones, sin comprender; [de] maravillas que me superan, sin saber" (42, 3b).

La reacción final de Job no es sólo respuesta al último discurso, sino a ambos. Basta ver que 42,3a: nin .<% nsj? úrbSQ+ \ 'o, es la repetición casi literal de 38,2a, r a r r ^ ppya ma? yénn "I,*o, cambiando el verbo T\$K] con el sinónimo rbv; mientras que 42,4b: -s^Tirri ^m repite las palabras de Dios en 38,3b y 40,7b. Habiendo admitido Job las maravillas (ni»'??) que lo superan y su limitado conocer delante del misterio, se siente ahora invitado a la palabra. En el momento mismo cuando Dios cesa de hablar, Job pide ser instruido: ^í-TíTí. \?W)K -I5+S '5^1 «r^OS, "dígnate escucharme, y yo hablaré; te interrogaré y tu me harás conocer" (42,4)142. u_{na} petición que brota de la conciencia de alguien que ha percibido su finitud y que,

139 Cf. J. LÉVÉQUE, "L'interprétation", 219.

140 La lectura del *ketib* ntfT es vocalizada por el *qeré* como 'RDT (cf. Sal 140,1: V 1 Re 8,48; Is 36,5 con similares *scriptio defectiva*). Las versiones antiguas de los LXX y g leen en primera persona, opción que mantenemos junto con la mayoría de los autores modernos. Para E.J. VAN WOLDE, "Job 42,1-6", 229-234, hay que conservar ambas lecturas, como testimonio de dos "reading traditions"; es decir, que tanto el texto como]• Masorah son el producto final de una evolución histórica en la comprensión del texto que tu querido conservar las dos lecturas. De la misma forma que los vv. 3a, 4a, 4b, pueden considerarse dichos por Job o por YHWH ["They point to the possibility than only 'Job says' and to the possibility that (Job says what) 'YHWH says'"], las dos fortu atestiguadas de ÍT apuntarían en la misma dirección ("Job says what 'Job knows' as well .P. what 'YHWH knows'")- J. LÉVÉQUE, "L'interprétation", 219, ha hecho notar el sentido profundamente "experiencial" que adquiere aquí el verbo *Srv*, semejante a la vivencia del orante fiel (Sal 135,5; 119,75.152), que posee la certeza de que Dios intervendrá en su vida salvándolo (Sal 20,7; 41,12; 56,10; 140,13; cf. Job 19,25).

Wi Interpretamos el *ph* inicial como enfático (cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Job*, 593; G. BORGNOVO, *La notte*, 83).

142 La mayoría de comentaristas interpreta esta frase como dicha por YHWH. Otros optan por suprimirla, considerándola una repetición de 33,1; 38,3b (cf. P. DHORMF, *Le livre de Job*, 590; M.H. POPE, *Job*, AncB 15, New York 1965, 348). Nosotros asumimos con J. LÉVÉQUE, "L'interprétation", 220, que el v. 4 es una auténtica afirmación de Job. (Cf. también G. BORGNOVO, *La notte*, 83). J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, 536, las toma como afirmación de Job, aunque con una interpretación diversa: "Earlier Jⁱ had offered God the opportunity to speak or to answer his servant's complaint (13:2*^z. Now he enjoins Yahweh to listen to the response he will offer".

paradójicamente^ en lugar de enmudecer derrotado, se abre a la posibilidad de un diálogo auténtico, en el que palabra y silencio se conjugarán en el descubrimiento del verdadero Dios¹⁴³. Job ha purificado las imágenes desfiguradas de Dios que forjaba en medio de su angustia y, sobre todo, aquella imagen divina sostenida por la teoría de la retribución. Ahora lo ha visto: *ijr;N~\ *?s nfrí ^T^QZÍ iflrcBih*, "de oídas había escuchado de tí; pero ahora mis ojos te han visto" (42,5). Se ha ido revelando delante de él un Dios que no actúa destruyendo el mal de forma despótica, ni se deja encerrar por el hombre en un esquema rígido de castigos y recompensas. Job finalmente ha reconocido que no puede saber todo acerca de YHWH, ni dar razón de sus acciones ni prever sus intervenciones, lo cual lleva a la suplantación de Dios, a pretender tomar su sitio¹⁴⁴. Job ha llegado a admitir que Dios puede ser justificado, sin ser totalmente comprendido.

Job ha sufrido una doble transformación¹⁴⁵: ha descubierto que la mayor parte de cosas que ocurren en el cosmos y en la historia van más allá de su comprensión y penetración humana (42,2-3) y, además, ha logrado aceptar el punto de vista de Dios, renunciando a su propia lógica (42,4-5). Como resultado de este decisivo cambio de perspectiva en Job, hay también un cambio en su actitud. Consolado por la experiencia de un Dios que no ha podido comprender, pero que ha descubierto como misterio de gratuidad y de vida, afirma: "ipy¹» TQŪI) p#? \$ p" ^P i? »!, "por eso rechazo el polvo y de la ceniza, pero me consuelo" (v. 6)¹⁴⁶. Descubré un nuevo sentido para su

143 "Car des questions demeurent, que Job va poser (42,4), mais dans un nouveau climat et en totale souraission á Celui qui est toute la réponse. La rencontre avec son go'él áébouche, pour Job, á la fois sur le silence (40,4-5) et sur le dialogue. Le silence raménte Job á sa vraie place devant Dieu, et dans le dialogue qui s'amorce (42,4), Dieu va 'faire savoir' á Job que 'est son véritable visage" (J. LÉVÉQUE, "L'interprétation", 222).

144 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios*, 174.

145 Cf. E.J. VAN WOLDE, "Job 42,1-6", 250.

146 La traducción de este versículo es sumamente compleja. Como ha escrito G. BORGNOVO, *La notte*, 83: "Il v. 6 é la sintesi di tutte le difficoltà, in quanto si concentra in questo versetto l'opzione interpretativa di ciascun commentatore: é davvero il caso tipico di interazione tra comprensione e spiegazione, tra ermeneutica e filologia". La problemática se puede resumir en estos cuatro aspectos: (a) ¿De qué raíz deriva la forma verbal OREIR? ¿Otl, "rechazar, repudiar", ORD*!, "derretirse, deshacerse", o DpD, "desanimarse"? (b) ¿Esta forma verbal es reflexiva o transitiva?; y si es transitiva, ¿cuál es el complemento directo? (c) ¿La forma verbal 'Kprj, normalmente aceptada como *nifal*, significa "arrepentirse", "cambiar opinión" o "consolar"? (d) En la expresión T^jr^i) 'ISRÍ, ¿la preposición tiene sentido local o hay que ponerla en relación con "ñora solamente o también con O8OR? No discutiremos aquí las diversas traducciones que se han propuesto: W. MORROW, "Consolation, Rejection and Repentence", 211-212, las sintetiza en tres: "Wherefore I Kiract and I repent on dust and ashes"; "Wherefore I reject it, and I am consoled for dust and ashes"; "Wherefore I reject and forswear dust and ashes". La traducción que hemos elegido se basa en el estudio de E.J. VAN WOLDE, "Job 42,1-6", 242-250. Interpretamos TQB-^v "sm como complemento directo de las dos formas verbales (de forma similar como en el v. 3

palabra y para su silencio, abandonando su actitud de queja, de reclamación y de tristeza. Ha descubierto a Dios como principio de sentido y de vida en medio de lo absurdo de su dolor.

La doble respuesta de Job a los discursos de Dios ilustra el camino que el creyente está llamado a hacer en el descubrimiento de la trascendencia divina. Ciertamente Job no se ha contentado con las respuestas fáciles con que la tradición teológica intentaba explicar el misterio. Cuando Dios le muestra una lógica superior, se descubre pequeño y sin un saber adecuado. Entonces calla, con un sentimiento de incapacidad y de derrota que representa sólo un paso más en la purificación de su imagen de Dios. La verdadera conclusión de su itinerario es su nueva visión de Dios, que lo abre al diálogo con él. Sí antes habló de maravillas que *no conocía*, al final se asoma al misterio para que Dios *le haga conocer* otra lógica y otra sabiduría superior. Es otra forma de callar frente a Dios, no aplastado por su omnipotencia, sino en actitud de escucha y de admiración, consolado y transformado por una visión nueva de un Dios de vida y de esperanza.

3. Conclusión

En este capítulo hemos podido constatar diversas expresiones del silencio humano, como manifestación sapiencial. A partir de los textos examinados se ha puesto de manifiesto su carácter esencialmente plurivalente: puede ser apertura generosa en la escucha, expresión de astucia premeditada, aceptación de los límites del propio saber, o abandono de fe en el insondable misterio de la trascendencia divina. El silencio aparece siempre en relación indisociable con la palabra: es la condición para acogerla, para salvaguardarla, o para redescubrirla con mayor profundidad. El silencio humano es portador y generador de sentido de manera diferente a la palabra y en relación con ella, pero lo es en las mismas múltiples dimensiones en que la palabra llega a ser significativa.

Se ha podido constatar la tensión interior que en algunas ocasiones se genera al interior de la persona entre el "decir" y el "callar". Un caso ejemplar

mVp?? funciona implícitamente como doble complemento de i*)» A? y pUR \$b). El veil- DÜR, "rechazar; repudiar", lo traducimos en forma transitiva (cf. Job 7,16; 9,21) y bs cu con el significado de "consolar" (2 Sam 13,39; Ez 14,22; 32,31). (Cf. G. BORCONOVO, *notte*, 83).

Ofrecemos la bibliografía más significativa sobre la problemática de este le*#1 (además de las obras ya citadas antes): L.J. KUYPER, "The Repentance of Job", 91-94; PATRICK, "The Translation of Job 42, 6", 369-371; L.J. KAPLAN, "Maimonides, Dik' Patrick, and Job 42, 6", 356-58; J.B. CURTIS, "On Job's response to Yahweh", 497-511; D.J. O'CONNOR, "Job's final word", 181-197; B.L. NEWELL, "Job repentant or rebellious?", 289-316; CH. A. MUENCHOW, "Dust and Dirt in Job 42:6", 597-611; A. WOLTERS, "A Child", 116-119; P.A.H. de BOER, "Does Job retract (Job 42,1-6)?" 17-195; TH.F. DAILEY, "And yet he repents", 205-209.

es la salvaguarda de un secreto, en donde la persona mantiene en silencio algo que podría decir y lo oculta con astucia a través del silencio o del lenguaje velado. Más dramática aún es la lucha de quien piensa que callando podrá evadir la realidad. Al final la fuerza de los hechos, sobre todo cuando son extremadamente dolorosos, se impone. De nada sirve "callarlos". Es más honesto un discurso que se esfuerza por expresar la contradicción y el sin sentido aparente, como en el caso de Job, que decide no guardar silencio sino discutir con Dios su realidad.

La dimensión más profunda del silencio humano se alcanza cuando el hombre calla delante del inefable misterio de Dios y sus designios. Aquella primera manifestación positiva y generosa del silencio humano, que es la escucha como apertura al otro, llega a su máxima plenitud de expresión cuando el interlocutor es Dios mismo. Delante de él, el hombre sabio sabe callar y aceptar, abandonarse confiadamente y esperar sólo en él. Tal actitud sapiencial y religiosa, hecha de silencio y de fe, es la única posible, sobre todo, cuando el hombre se enfrenta al misterio enigmático y desconcertante del callar de Dios. Al estudio de esta riquísima metáfora teológica con la que la Biblia expresa la trascendencia y la libertad del Dios vivo dedicaremos el próximo capítulo.

Capítulo Cuarto

El silencio de Dios

En el conjunto de la teología bíblica la representación de un Dios que habla es fundamental. El Dios de la Biblia ha tomado la iniciativa de manifestarse y darse a conocer. La Escritura da testimonio de un Dios que se revela e interviene en la historia, que con su palabra ha creado el universo y ha formado al hombre a su imagen y semejanza, que ha elegido a Israel, ha comunicado la ley y la sabiduría a su pueblo y ha dirigido los eventos de la historia por medio de los profetas. Dios ha amado al hombre con amor eterno: por eso le habla y le escucha. Sin embargo, como hemos tenido oportunidad de observar en el estudio lexicográfico de los dos primeros capítulos, el Dios de la revelación y de la palabra se presenta muchas veces en la Escritura con un rostro enigmático: calla¹, se percibe dolorosamente lejano², no escucha³, no responde⁴. El Dios de la Palabra es, al mismo tiempo, "voz dé silencio sutil"⁵, "el Dios escondido"⁶. Palabra y Silencio.

La Biblia cuando se refiere a los dioses extranjeros y a los ídolos, paradójicamente también alude a su silencio. Pero el mutismo de los ídolos no es el silencio de Dios. La diferencia es radical y es importante hacerla notar. Mientras en Dios coinciden misteriosamente la palabra y el silencio⁷, los dioses falsos son absolutamente mudos, tienen boca y no hablan, tienen oídos y no oyen (Dt 4,28; Sal 115,4-7; 135,15-18).

1 Is 42,14; 64,11; Am 8, 11-12; Hab 1,2; Sal 28,2.

2 ISam 28,16; Is 63,10; Lam 2,5,

3 Jer 11,11; Ez 8,18.

4 ISam 18,18; 28,6; Miq 3,4; Sal 13,4; 69,18; 88,15.

5 1 Re 19,12.

6 Is 45,15.

7 PAOLO DE BENEDETTI, en su intervención en la VI "Cattedra dei non credenti"

«Milán en 1992, se ha referido a la "inestabilidad y ambigüedad de la imagen divina" en la ⁶ia, como opuesta a la imagen estable de la divinidad en las religiones paganas [el C.

⁷ LA MARTINI (ed.), *CUe come tefra i muti?*, 36].

Iniciaremos este capítulo examinando dos pasajes en los que se presenta el mutismo de las falsas divinidades. Luego presentaremos la temática del silencio de Dios a través de algunos textos que nos permitan captar su sentido y la actitud con que el hombre bíblico vive y sufre esta misteriosa y paradójica manifestación del Dios vivo.

1. El mutismo de las falsas divinidades

En la Biblia la polémica de tono burlesco contra las divinidades extranjeras, a diferencia de otros textos similares del Antiguo Medio Oriente, es muy frecuente y constituye la forma privilegiada para referirse a los falsos dioses y a los ídolos⁸. En los dos textos que serán estudiados, uno narrativo y otro profético, el silencio de la divinidad es expresión de su condición inerte y sin vida. En 1 Re 18,20-40, el mutismo de Baal, incapaz de responder a la invocación insistente de sus seguidores, muestra su impotencia radical y su condición de falsa divinidad. En Hab 2,18-19, los ídolos no son más que piedras mudas incapaces de hablar y de actuar, lo cual pone de manifiesto el sin sentido de quienes los construyen y adoran.

1 Reyes 18,20-40

El texto relata el entretamiento entre Elías y los profetas de Baal en el monte Carmelo. El trasfondo de la narración lo constituye el sincretismo

⁸ Cf. H.D. PREUSS, *Verspottung*, 269.

⁹ H.D. PREUSS ha puesto de manifiesto algunas diferencias entre los textos narrativos y proféticos que tienen por objeto la burla de las religiones extranjeras. Los primeros tienen su origen en determinadas situaciones y hacen referencia a divinidades concretas; poseen una cierta tendencia didáctica con la que se quiere mostrar la diferencia radical de YHWH y la piedad israelita frente a las religiones extranjeras, al mismo tiempo que se presentan medios concretos para combatirla (Gen 31,19-35; Jue 6,25-31; 17-18; 1 Sam 5,1-5; 19,10b-17; 1 Re 18,19-40; etc.). Los textos proféticos, en cambio, son sobradamente fuertes llamados a la conversión, que quieren subrayar el sin sentido de la adoración de los ídolos y su incapacidad de salvar o de aprovechar de alguna manera (Is 40,12-17; 41,21-29; 45, 18-25; Jer 3,6-13; 4,1-4; 10,1-9; Hab 2,18-19; etc.) (cf. *Verspottung*, 267-273).

¹⁰ Cf. R. de VAUX, "Les prophètes" 7-20; A. LUCAS, "The Miracle on Mount Carmel", 49-50; L. HAYMAN, "A note", 57-58; A. ALT, "Das Gottesurteil auf dem Karmel", 135-150; D.R. AP-THOMAS, "Elijah on Mount Carmel", 146-55; H. JUNKER, "Der Graben", 65-74; H.H. ROWLEY, "Elijah on Mount Carmel", 190-219; E. WÜRTHWEIN, "Die Erzählung", 131-144; J.J.M. ROBERTS, "A new Parallel", 76-77; A. JEPSEN, "Elijah und das Gottesurteil", 291-306; H. SEEBAS, "Elijah", 121-136; H. JAGERSMANN, "p in 1. Könige 18, 27", 674-676; N.J. TROMP, "Water", 480-502; G.C. BOTTINI, "Il racconto", 327-349; G.E. SAINT-LAURENT, "Light", 123-156; G. RENDSBURG, "The Mock", 414-417; S.B. PARKER, "KTU 1.16 UI", 283-296.

religioso en que se encuentra el pueblo bajo la influencia de una religión extranjera apoyada por la monarquía¹¹. Toda la actuación de Elías está orientada a denunciar esta ambigüedad religiosa y a poner de manifiesto que YHWH es el único Dios. El duelo que el profeta propone intenta provocar una decisión de fe en el pueblo, que excluya la posibilidad de cualquier otra divinidad frente a YHWH. El tema del silencio es importante en la narración: el pueblo se presenta en silencio, Baal permanece mudo a lo largo del relato, YHWH responde en silencio con el fuego, y al final, los profetas de Baal son silenciados con la muerte.

— El silencio inicial del pueblo

El rey Ahab acepta el reto de Elías y reúne a todo el pueblo y a los profetas de Baal en el monte Carmelo (v. 20). La primera acción de Elías es acercarse al pueblo e interrogarlo (v. 21): *n'Elisō, Tīira? ernos čFK TQ "rī,* "¿hasta cuándo vosotros cojearéis con dos mulas? 12". La imagen expresa la situación de ambigüedad religiosa que vive el pueblo, que indistintamente busca apoyo en ambas divinidades. Elías exige una opción exclusiva, pues

¹¹ La mayoría de los autores reconocen un núcleo histórico en el relato. Para una discusión sobre la historicidad del hecho, cf. E. WÜRTHWEIN, "Die Erzählung", 141-144; G. FOHRER, *Elia*, 59-86; A. JEPSEN, "Elia und Gottesurteil", 295-301. Desde el punto de vista literario se admite generalmente que la narración original comprendía sólo los vv. 21-39, a los que posteriormente se añadieron los vv. 20,40,41-46, cuando se le incluyó en el ciclo de Elías (cf. E. WÜRTHWEIN, "Die Erzählung", 131-144; *id.*, *Die Bücher der Könige*, 215; G. H. JONES, *1 and 2 Kings*, 310). Sobre la historia de la formación de la narración primitiva, cf. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 215-219; G. HENTSCHEL, *KSnige*, 111; H. JONES, *1 and 2 Kings*, 310-311; N.J. TROMP, "Water", 497-502. Sin embargo en su forma actual el texto se presenta como un relato unitario (cf. D.R. AP-THOMAS, "Elijah on Mount Carmel", 155; N.J. TROMP, "Water", 488-491; G.H. JONES, *1 and 2 Kings*, 311).

¹² El verbo nos puede significar "saltar sobre", "atravesar" (Ex 12,13.23.27) o "cojear", "quedar o ser cojo" (2 Sam 4,4). En general se acepta para 1 Re 18,21 el segundo significado. El término *n'Spōn* es un *hapax*. El sentido general de toda la frase es claro, pero se han hecho diversas propuestas de traducción. Nosotros hemos optado por la más aceptada, interpretando *DSSōr* como "mulas" a partir de *^SQ*; "rama, vara" (cf. G. FOHRER, *Elia*, 45; J. GRAY, *I & II Kings*, 396). Nos parece poco justificado el comentario de E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 217: "Die verbreitete Übersetzung *auf zwei Krücken hinke' sagt nicht, was man gewöhnlich herausliest. Wer Krücken benützt, braucht meist zwei". Según él el verbo evoca la acción de saltar entre dos ramas que se bifurcan a partir del tronco. Otra posibilidad es la propuesta por R. DE VAUX, "Les prophètes", 9-11, quien ve en la utilización del verbo una alusión a la danza ritual de los profetas de Baal (cf. v. 26). Otros traducen *DSSōr* a partir de *WBBty*, "pensamientos", e interpretan la expresión como una oscilación entre diferentes opiniones (Job 4,22; 20,2) (cf. G.H. JONES, *1 and 2 Kings*, 318). La paronomasia entre *D'nōa* y *D'Silt?*, podría hacer pensar en una frase proverbial, una frase hecha y popular, que hace referencia a un movimiento oscilatorio.

sólo uno es el verdadero Dios, y coloca al pueblo ante una decisión radical: *vim* «?» *bySTT* "nos *&> crnbsn mrrfD*", "si YHWH es Dios, caminad detrás de él; y si lo es Baal, caminad detrás de él"¹³. Ante tal disyuntiva el pueblo se queda en silencio: "Q^ ThR Dān İWTİVİ: "pero el pueblo no respondió nada". Se ha habituado de tal forma al sincretismo religioso, que no logra entender el alcance de la alternativa planteada por el profeta y no sabe qué respuestar dar¹⁴. El silencio del pueblo es el trasfondo inmediato del enfrentamiento que está por realizarse. Ya que el pueblo no sabe qué responder, entonces será el verdadero Dios quien tendrá que dar una respuesta. Elías propone un duelo con los profetas de Baal, delante del pueblo y bajo idénticas condiciones (w. 22-23): tomar dos novillos, uno para los profetas de Baal y otro para él; ellos invocarán a su dios, Elías invocará a YHWH; ellos no deben prender fuego a su ofrenda, ni él tampoco lo hará con la suya. No se trata de conocer cuál de las dos divinidades es más poderosa o de decidir quién es el Dios de Israel sino de conocer quién es el único y verdadero Dios¹⁵. El criterio decisivo se establece claramente (v. 24): *irri*^*n* *wn* *mz* *n*\$r*i*\$ \$ *trif*?|*kj* *rrm*, "el Dios que responda con el fuego, ése es Dios". La prueba con el fuego era decisiva, pues tanto YHWH como Baal aparecían en relación con este elemento¹⁶. La acción determinante es

³ La expresión *mP nrwj*'jn, "caminar detrás de YHWH", indica en algunos textos deulcronómicos el comportamiento religioso del pueblo (Dt 13,15; IRé 14,8; 2Re 23,3; Jer 2,2; Os 11,10; 2 Cron 34,31). La expresión se encuentra en relación con la idea teológica de Israel como posesión de YHWH y supone la exclusión de cualquier otra divinidad. Es más frecuente el uso de *HTO* "j'n, "caminar detrás", en relación a otros dioses (Dt 4,3; 6,14; etc), sobre todo en el ámbito cultural, como transgresión al primer mandamiento (cf. G. SAUER, "~pT, gehen", *WATI*, 490-492; F. J. HELFMEYER, *Die Nachfolge*, 130-82; *id.*, *nnK*\ *TWATI*, 222-223).

¹⁴ Cf. H.D. PRBUSS, *Verspottung*, 83; S.J. DE VRIES, / *Kings*, 230-231. Para E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 217, el narrador describe al pueblo en silencio para mostrar que, en la conciencia de fe de la mayoría en Israel, no se percibía la problemática planteada por Elías. Según A.J. HAUSER, "Yahweh Versus Death", 37 el rechazo del pueblo a comprometerse con una opción, expresa su temor a la muerte. Debido a la persecución de la que eran víctimas los seguidores de YHWH (IRé 18, 4.13), el pueblo podría también haber callado por miedo a sufrir una represión violenta.

¹⁵ Cf. H.D. PREUSS, *Verspottung*, 83; S.J. DE VRIES, / *Kings*, 228. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 217, comenta: "Der Vorschlag [...] zielt auf ein Entweder-Oder. Dafi sic beide antworten könnten, wird von vornherein nicht in Betracht gezogen [...]. Die Alternative zielt nicht darauf, dafi es für Israel nur einen Gott gehen kann, sondern darauf, dafi es überhaupt nur einen wahren wirkenden Gott gibt".

¹⁶ YHWH aparece asociado con el fuego (Ex 3,2; 13,21; Is 33,11.14; etc.) y con el rayo (Ex 20,18; 2 Sam 22,15; Sal 77,9; etc.). En la mitología canana el dominio sobre el rayo y el fuego pertenece a Baal, que en una estela encontrada en Ras Shamra, aparece sosteniendo en su mano un rayo (cf. D.R. AP-THOMAS, "Elijah on Mount Carmel", 151-155; G.E. SAINT-LAURENT, "Light", 130-133). El criterio establecido en el v. 24 es enfatizado con la doble mención del fuego en el v. 23: *lirto** *w*? *ürI*, "pero fuego no

responder (*n:i>*)¹⁷. El Dios que responda con el fuego a la invocación¹⁸ demostrará ser el único capaz de escuchar y actuar, y aceptando la ofrenda, pondrá de manifiesto que es inútil ofrecer víctimas a otros dioses.

—El silencio de Baal

Los profetas de Baal¹⁹ toman el novillo que han elegido y comienzan a invocar a su dios durante todo un día (vv. 25-29). Tres indicaciones temporales que abarcan el arco de una jornada muestran irónicamente que se han tomado todo el tiempo necesario: *enr*í^*rn*:?| *TPSirjg*, "desde la mañana hasta el mediodía" (v. 26); *n**np* "i_n", "cuando llegó el mediodía" (v. 27); •*inarr* "ái'2 *v**n*, "cuando había pasado el mediodía" (v. 28). A lo largo del día redoblarán sus esfuerzos, gritando y ejecutando sus acostumbrados ritos, pero todo será inútil. Durante toda la mañana *bvzrmñi* *iffij*^], "invocaron el nombre de Baal", diciendo: *v*:s ^*srr*, "¡Baal, respóndenos!" (v. 26). Pero por más que se esfuerzan, no obtienen ninguna respuesta: *re*to *y*\$ *bp* *yw*lo

pondrán"; *EIR* *xb* 8_{on}, "pero fuego no pondré" (cf. A.J. HAUSER, "Yahweh Versus Death", 39). Los comentaristas reconocen que el signo del fuego pertenece a la narración original inserida luego en la tradición de la sequía y la lluvia. N.J. TROMP, "Water", 494-495, ha mostrado que ambas tradiciones no necesariamente entran en contradicción en el texto actual.

¹⁷ El verbo *n*3i), "responder", aparece ocho veces en la narración. En el v. 21 el pueblo no sabe qué responder a la exigencia de Elías. En el v. 24 el verbo aparece dos veces: indica el criterio con que se conocerá quién es el verdadero Dios y manifiesta el asentimiento del pueblo, que responde aceptando el duelo propuesto por Elías. En los w. 26-29, aparece tres veces, cuando los profetas de Baal gritan a su dios. Y en el v. 37 es utilizado dos veces más, en la invocación de Elías pidiendo la respuesta de YHWH.

¹⁸ La acción de invocar se expresa en el relato con el verbo *iop*, que aparece igual que *rI3?*, ocho veces en el relato. Se encuentra en el v. 24 como parte de las condiciones del duelo en palabras de Elías: "invocaréis (KTj?) el nombre de vuestro dios y yo invocaré (Rlp) «I nombre de YHWH". En los w. 25-28 aparece seis veces y designa la invocación de los profetas de Baal. Cuando toca a Elías invocar a YHWH (v. 36) la narración evita utilizar el verbo »np y usa "IDR, probablemente para resaltar aún más el contraste entre los gritos inútiles de los profetas de Baal y la oración de Elías.

¹⁹ La identificación exacta de la divinidad adorada en el Carmelo es discutida. Para algunos se trata de *Melqart*, divinidad de Tiro, patria de Jezabel, que en la época griega fue identificado con Heracles (cf. R. DE VAUX, "Les prophètes", 7-9). Otros autores lo identifican con *Baal Shamem*, divinidad de Tiro distinta de las divinidades locales, que en Sinarera considerado el dios supremo y que en los textos ugaríticos es identificado con *Átiad*, dios de la vida, la vegetación, la fertilidad, el fuego y la tormenta (cf. C.L. GIBSON, *Ami*£*Afyth*§; G.E. SAINT-LAURENT, "Light", 123-156). En todo caso, la identificación *ij*&*t*^ de la divinidad es una problemática secundaria en relación a la interpretación del *fl*firatb del relato (cf. D.R. AP-THOMAS, "Elijah on Mount Carmel", 150). Según B.S. Jnii>s, "On Reading the Elijah Narratives", 131-132, cuando los autores bíblicos dejan en §;f\$precisión la concreta naturaleza de Baal, muestran su propia valoración teológica en *fl*&htbÁU falsedad de esta divinidad.

"pero no hubo voz, ni hubo quien respondiera". No hay sonido que se perciba, ni alguien que dé signo de vida. El doble uso de la partícula negativa *pK* lo enfatiza. No hay ninguna voz (*bip*), ni hay alguien que responda (mií). Sobre los profetas de Baal se abale solamente un denso silencio. Á la inutilidad de sus gritos por obtener alguna respuesta, añaden ahora el esfuerzo de sus ritos: *rrá? im raian¹?; ITOSTI*, "y danzaban alrededor del altar que habían hecho¹".

Llegado el mediodía, Elias comienza a burlarse *C²nn*) de Baal y de sus profetas con sarcasmo (v. 27): *<b rto[^]pi n-& ' ? wn znfxsr? b[^]rblpⁱ itnp rp; ! wó lft⁻^ft "P. TIT3% "*; Gritad con fuerte voz! El es un dios, pero habrá tenido alguna preocupación²¹, habrá tenido que ausentarse²², se habrá puesto en camino. ¡A lo mejor está durmiendo y se despiertan!". Las palabras

²⁰ Se trata de una danza ritual (cf. R. DE VAUX, "Les prophètes", 9; G.H. JONES, *1 and 2 Kings*, 319). El significado preciso de la preposición **Pⁱ* no es claro. Podría significar "alrededor de", "delante de", "a un lado de" (cf. J.A. MONTGOMERY, *The Book of Kings*, 301; J. GRAY, *I & II Kings*, 397). El verbo nos evoca las palabras de Elias al pueblo en el v. 21. A.J. HAUSER, "Yahweh Versus Death", 42, comenta que el uso del mismo verbo en el v. 26 evoca la indecisión y la inseguridad han invadido también a los profetas de Baal: son incapaces de obtener una respuesta de su dios y ya no saben qué hacer, saltan inútilmente alrededor del altar porque su dios es absolutamente ineficaz.

²¹ Seguimos la traducción más aceptada, basada en R. DE VAUX, "Les prophètes", 13-14, que ve en *TIE[?]* una alusión a la actividad de Baal Melqart de Tiro, conocido como "el filósofo", a quien se le atribuye una particular sabiduría y diversos inventos. J.A. MONTGOMERY, *The Book of Kings*, 302, prefiere el significado de "conversación", según la versión de los LXX (ἀεοXcaxiot). L. HAYMAN, "A Note on 1 Kings 18:27", 57-58, traduce a partir de *mip* (II): "vegetación" (cf. Gen 2,5), aludiendo la fertilidad de Baal. G.R. DRIVER ha interpretado *IIIB* como una glosa eufemística y propone leer *rr0*, "defecar" (cf. J. GRAY, *I and II Kings*, 398). También H. P. MÜLLER, "Die hebräische Wurzel *mpD*", 369, considera el término una variante eufemística de *\$to* (defecar), añadida posteriormente.

²² El término *riJ* es un *hapax*. Se le interpreta generalmente a partir de *ro* o *TO* (cf. ZORELL: "recessus in solitudinem, in cameram"; BDB: "a moving back, away"; HALAT: "weggehen", "beisete geben"; o "Ausscheidung", "Stuhlgang"). Hemos optado por "irse", "apartarse", como eufemismo de "defecar", igual que el Targum y RASHI (cf. J.A. MONTGOMERY, *The Book of Kings*, 302; H.H. ROWLEY, "Elijah on Mount Carmel", 206; H.D. PREUSS, *Verspottung*, 86; A. J. HAUSER, "Yahweh versus Death", 43). G.A. RENDSBURG, "The Mock", 414-417, interpreta *2ID* y *ITS* como una endíadis, con el significado de "defecar".

²³ El motivo del despertar de la divinidad es conocido en el antiguo Egipto (cf. A. ERMAN, *The Imerature*, 12). Es una metáfora que se aplica también a YHWH (Sal 44,24; 78,65; 121,4; etc.). R. DE VAUX, "Les prophètes", 16-20, ve en IRe 18,27 una alusión a la fiesta anual del despertar de Baal Merqat, que se celebraba en Tiro en ocasión de la primavera. Probablemente tiene razón J. GRAY, *I & II Kings*, 398, al interpretar el rito de los profetas de Baal en el Carmelo en esta ocasión como un intento *ad hoc* por despertar a la divinidad. Elias no sólo se expresa en forma sarcástica, sino que también utiliza y tergiversa la mentalidad religiosa y la terminología cultural del baalismo. A partir de la literatura

irónicas de Elias son expresión de su inquebrantable fe en YHWH como el uiuco Dios y de su convicción de la radical impotencia de Baal. Con sus sarcásticos antropomorfismos está diciendo claramente que Baal no es Dios²⁴. Su burla sirve para despojar a Baal de toda pretensión divina; y a su silencio, de todo posible alcance teológico. No se trata de un dios que calla, sino de alguien inexistente y que no puede dar señales de vida.

Elias se burla de los profetas de Baal diciéndoles (v. 27): «*np Tris ^ip3*, "gritad con fuerte voz". Y ellos lo hacen: *^Tia npa wip*]- "y gritaron con fuerte voz" (v. 28), redoblando sus esfuerzos iniciales para invocar a su dios (cf. v. 26). Llegan incluso a cortarse con instrumentos punzantes hasta derramar sangre[^] según su costumbre (v. 28) y después de mediodía entran en trance²⁶ hasta la hora de la ofrenda (v. 29).

En abierto contraste con la frenética actividad de sus profetas, cada vez más intensa, Baal permanece inactivo y silencioso (v. 29): *npj\$ bp-fVi*) *2úp^r rft^N* y no hubo voz, ni hubo quien respondiera, ni hubo quien prestara atención". El triple uso de la partícula negativa *¡K* enfatiza aún más el silencio de Baal, incapaz de reaccionar y dar señales de vida. Se repiten las expresiones *^p^r*; **Ri* y *n:Jr^{*}Ri* del v. 26, añadiendo esta vez un nuevo elemento negativo para recalcar el silencio absoluto de Baal: *aefc pv*). Baal, con su mutismo, se ha mostrado inexistente y sin vida²⁷; y sus profetas, con

Ugarítica nos es conocido el ritual para despertar del sueño de la muerte a la divinidad (cf. H. II^GERSMA, "J& in 1 Könige 18, 27", 674-676). Para el significado de *p^r* Como "sueño de Clamuerte" en el AT (cf. Jer 51,39,57; Dan 12,2; Sal 13,4; Job 3,13). *

²⁴ No se puede negar que detrás de las exjaesiones de Elias se encuentren alusiones a características concretas de Baal y de! baalismo, pero es difícil reconstruir a partir de ellas una noma concreta de tal divinidad. Entre otras cosas porque son liases en doble sentido *Oixm* una fuerte carga de sarcasmo. H. O. PREUSS, *Verspottung*, 87, comenta: "Der Spott ischeint hier vielmehr allgemein-ironisch, damit aber auch allgemein-verständlich in beabsichtigt schillernder Zweideutigkeit gehalten zu sein". B.S. CHILDS, "On Reading the El'ab Narratives", se pregunta si realmente la burla de-Ellas ayuda a reconstruir las l^acterfeticas de la religión de Baal: "Actually is not really a contest between two gods. Eijali does not believe that Baal is a god at all: The cofrontation is between Yahweh, Gód ipsraél, and a sheer delusion" (132).

²⁵ Cf. H.H. ROWLEY, "Elijah on Mount Carmel", 208.

²⁶ Se acepta generalmente el *hitpael* de K33 con el sentido de "entrar en trance", *l^lirar*", "estar en estado extático" (cf. J. MONTGOMERY, *The Books of Kings*, 303; J. \$j\$**I & II Kings*, 399; GR JONES, *1 and 2 Kings*, 320).

²⁷ E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, hace notar que el pueblo no reacciona *11^és* "del fracaso de los profetas de Baal, ya que el interés de la narración no va por allí: *5feie geht es um die Gottheit und nicht um die Menschen*" (218). Para H.D. PREUSS, *lfispo«H«g*, 88, el fracaso del baalismo en el Carmelo es paradigmático ("ernüchternd und *1111j^lfiend zugleich*"). Los textos posteriores, en relación a los ídolos, frecuentemente *l^nalusióri*" a esta incapacidad de reaccionar, como característica de los falsos dioses y de *SS; iágenes*.

su inútil y prolongado esfuerzos», han quedado en ridículo y han ridiculizado a su dios.

— La respuesta de YHWH

A partir del v. 30 se narra la actuación de Elias, la preparación de su ofrenda y la invocación a YHWH. A diferencia de sus oponentes, su conducta es serena y confiada²⁹, pues su Dios no tiene necesidad de gritos, ni de danzas rituales, ni de mortificaciones corporales. YHWH es el Dios verdadero, que escucha e interviene con poder y se muestra siempre presente y atento a las súplicas de quienes le invocan.

Elias pide al pueblo que se acerque (tía) (v. 30; cf. v. 21) y reconstruye el altar de YHWH para presentar su ofrenda (vv. 31-32)³⁰. Con su gesto, que recuerda a Josué (Jos 4,9), y a Moisés (Ex 24,4), Elias reconstruye simbólicamente a Israel³¹. Después derrama cuatro tinajas de agua sobre el novillo y el altar (vv. 33-35)³², y a la hora de la ofrenda se acerca (tía) para orar (vv. 36-37). Se dirige a YHWH, invocándolo como Dios de toda la nación³³, y le pide que sea reconocido (JTT) como el Dios

28 Cf. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 220; A.J. HAUSER, "Yahweh Versus Death", 46, observa que el texto no describe el final de la acción de los profetas de Baal. La narración indica que ellos continúan delirando *riḥan nbsb*. Tú, "hasta la presentación de la ofrenda" (v. 29). Su estado de trance se mantiene durante todo el tiempo que duran los preparativos de Elias (vv. 30-36), hasta que invoca a YHWH, cuando llega el momento de la "presentación de la ofrenda" (v. 36: *mqst tvb&Z *rp*). Esta indicación temporal subraya otra vez la imposibilidad de hacer reaccionar a Baal.

29 Cf. H.D. PREUSS, *Verspottung*, 88; B.S. CHILDS, "On Reading the Elijah Narratives", 132.

30 Los comentaristas reconocen en los vv. 30-32 dos relatos diversos por su estilo y su temática, tino alude a la reparación de un altar que había sido demolido (v. 30b) y el otro a un altar que construye Elias (vv. 31.32a). (Cf. J.A. MONTGOMERY, *The Books of Kings*, 304; E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 216; N.J. TROMP, "Water", 492). En el texto actual ambas redacciones no se contradicen.

31 Cf. A.J. HAUSER, "Yahweh Versus Death", 47-48. La referencia al altar que levanta Ebas en nombre de YHWH, con doce piedras, es una acción simbólica que intenta rescatar la memoria de Israel (cf. B.S. CHILDS, "On Reading the Elijah Narratives", 133); igualmente es una proclamación de la soberanía exclusiva de YHWH sobre toda la nación (cf. N.J. TROMP, "Water", 499).

32 Sobre las diversas interpretaciones de este gesto con el agua, cf. G.H. JONES, *1 and 2 Kings*, 322.

33 La fórmula usual "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob" es cambiada por "YHWH, Dios de Abraham, Isaac e Israel" (v. 36), para subrayar la soberanía de YHWH sobre todo el pueblo (cf. B.S. CHILDS, "On Reading the Elijah Narratives", 133; A.J. HAUSER, "Yahweh Versus Death", 50).

que se conozca que tú eres Dios en que este pueblo que yo he traído de Egipto, que se conozca este pueblo que yo he traído de Egipto. Com. de los Poetas de Baal (v. 26), también Elias pide una respuesta a YHWH: "responde, YHWH, después de los primeros, ridiculizados y frustrados, se alendo, la respuesta de YHWH a Elias no se cayó ruego de YHWH"³⁵. La expresión referencia a una presencia divina en el fuego que a Elias haciéndose presente en un fuego que inabundante, signo inequívoco de la presencia de YHWH responde en forma pública y contundente. Se impone sobre

34 Elias también pide ser reconocido como siervo de YHWH, que ha actuado como profeta del profeta de YHWH, quien habría mandado fuego para confirmar a su opinión. El tema es importante, pero no creemos que sea el argumento principal. Más s. sondern T. Gebets ist aber nicht die Legitimierung des Gottesdienstes. Se. die Goes Gike des Volkes" (*Verspottung*, 89). HH. KHfZigmfashabriad provocado el fuego utilizado para la y R. H. OWLEY, "Elijah on Mount Carmel", 210-212). La mayoría de los autores, sin embargo, interpretan "fuego de YHWH" como la caída de un rayo (cf. R. DBVAUX: "Elijah on Mount Carmel", 213; J. GRAY, *1 & 2 Kings*, 134). Sin olvidar el carácter teológico de la escena, nos interesa la descripción de la acción: ROWLEY: "TO Elijah and to all who beheld it, it appeared as if it had been called by man and appeared at the desired place and at the appointed time." "Elijah on Mount Carmel", 213-214).

36 Existen diversas expresiones en relación al fuego divino: (a) fuego punitivo: "arder fuego de YHWH" (Num 11,13); "salir fuego de parte de YHWH" (Num 16,35; cf. Lv 10,2); "bajar fuego del cielo" (2 Re 1,10.12; 1 Crón 21,26; 2 Crón 7,1); (b) fuego divino en el culto: "salir fuego de YHWH" (Lv 9,24); (c) Juego divino en la naturaleza (un rayo): "fuego de Dios desde el cielo" (Job 1,16). En todos estos casos, la preposición hace percibir una distinción entre el fuego y la naturaleza. Con razón G. HENTSCHEL, *Oberstein*, 133, afirma la auténtica presencia de Dios: "Jahwe nicht er selbst darin gegenwärtig ist" (170). Sobre el fuego en la naturaleza, cf. B.P. MILLER, "Fire", 256-61. El fuego consume no sólo la ofrenda, sino el poder divino. Dios va más allá de los términos usuales. HAUSER, "Yahweh Versus Death", 52; H.D. PREUSS, *1 Kings*, 134, ve en la descripción el poder del fuego sobre los elementos: animales, madera, piedra, tierra, agua. V. MORLA,

el mutismo Baal, incapaz de reaccionar porque no tiene vida. Pero, sobre todo, logra romper el silencio indeciso y cobarde del pueblo (cf. v. 21). La repetición del verbo ¹»3, "caer", en los vv. 38-39 lo pone de manifiesto: cuando *cayó* (bs:) el fuego de YHWH (v. 38): CSVS^S ^S^1 Cür¹? «Tj, "vió todo el pueblo y *cayeron* sobre su rostro" (v. 39a). Es éste el mayor efecto de la respuesta de YHWH. Con el silencio inicial del pueblo, contrasta ahora su confesión de fe (v. 39b): rrbnsn wn rrr? crfaürj wn m|T r o t o, "y dijeron: ¡YHWH, él es Dios!, ¡YHWH, él es Dios!"³⁸.

El reconocimiento del pueblo es el culmen de la narración³⁹, sin embargo, la muerte de los profetas de Baal, con la cual concluye el relato (v. 40)⁴⁰, muestra la íntima relación existente entre el silencio del falso dios y el de sus seguidores. Ellos, que frenéticamente gritaban a Baal, sin haber obtenido ninguna respuesta, ahora son reducidos también al silencio. No quedan derrotados solamente en el plano religioso con la manifestación de YHWH, sino que incluso físicamente ⁴¹ caen en el silencio de la muerte*. ¡x- Baal y los suyos sólo queda el silencio.

Es significativo que los seguidores de Baal y Elias hayan sido presentados desde el inicio de la narración como "profetas" (K*?: vv. 20.22; cf. vv. 25.36.40), es decir, como hombres de la palabra. De los primeros, ⁴² sin embargo, sólo se dejan escuchar algunos gritos mientras realizan gestos, insensatos y exagerados. Es como si el narrador quisiera negar abiertamente su capacidad profética. En realidad, en todo el episodio, Elias es el único que habla, en el sentido pleno del término. El pueblo, al inicio, dice a lo suyo, algunos monosílabos y, al final, pronuncia el reconocimiento de YHV; gracias a la palabra de Elias. Baal calla; y Dios, enviando el fuego, habla. Elias, en cambio, provoca la palabra del pueblo, interpreta con palabras irónicas el silencio de Baal, explica la respuesta del fuego, ⁴³ sobre todo ora. Su palabra orante es determinante en el relato. Con la oración

El fuego, 57.89, subraya que YHWH, proporcionando fuego para el holocausto, expresa su aceptación de la ofrenda y del oferente.

38 La doble repetición da intensidad a la confesión del pueblo. El acento cae en el pronombre WPL "él", colocado en el centro de la frase (DTf^jri wn rrfP), enfatizando la condición divina de YHWH en oposición a Baal (cf. A.J. HAUSER, 'Yahweh Versus D-sath', 52-53).

39 La narración original concluía en el v. 39. En el relato actual, sin embargo, la conclusión es el v. 40, con lo cual la narración primitiva transforma sustancialmente su kerigma. Ya no concluye con el triunfo de YHWH sobre Baal, sino con el triunfo del profeta de YHWH sobre los profetas de Baal (cf. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*, 219).

40 La orden de Elias de matar a los profetas de Baal, se explica a la luz de la ley del talión (Ex 21,24-25), de la destrucción del anatema (Dt 7,16-17.26) o de la coalición a muerte de los idólatras (Dt 13,13-19). Sobre la problemática de este versículo en la historia de la formación del relato, cf. G.H. JONES, *1 and 2 Kings*, 324-325.

41 Comenta E. WÜRTHWEIN: "Die Diener des fremden Gottes werden nicht nur auf der religiösen Ebene überwunden, indem ihr Gott als 'Nicht-Gott' erwiesen wird, sondern sie werden auch physisch vernichtet" (*Die Bücher der Könige*, 219).

encuentra la verdadera salida al drama del silencio. Al final de la narración, los seguidores de Baal, falsos profetas sin palabra, acaban enmudecidos por la muerte; en cambio Elias, el profeta de YHWH, es acreditado en su acción profética gracias a la respuesta silenciosa pero rotunda del Dios vivo.

Habacuc 2,18-20

Este oráculo concluye la serie de cinco "ayes" (Oin) contra el opresor en Hab 2,6b-20*2. LQ_S comentaristas discuten su autenticidad y el orden actual de los versículos⁴³. El texto contiene una dura crítica a los ídolos y a quienes los invocan y confían en ellos. Se subraya con ironía la vaciedad de tales imágenes, pues a pesar de su apariencia externa son incapaces del acto de la palabra y no poseen aliento de vida. Es significativo que con el tema de la idolatría se cierre una sección del libro dedicada a condenar la injusticia. A diferencia de YHWH, el Dios de Israel, que habla y cuya palabra se manifiesta en la *Torah*, los ídolos son mudos y no exigen ninguna clase de comportamiento ético. Por eso a la raíz de toda injusticia siempre se encuentra un tipo de ídolo, al cual el hombre se somete o con el cual intenta justificar su conducta⁴⁴.

42 Sobre las características formales, el posible origen de este género literario profético y su utilización en el libro de Habacuc, puede verse una buena síntesis en R.D. ZAAK, *Habakkuk*, 20-21.

43 Es llamativo que el clásico "ay" (*fri), con que se introduce normalmente este género literario profético, no se encuentre al inicio en el v. 18, sino en el centro del oráculo en el v. 19 (cf. C. WESTERMANN, *Basic Form*, 189-198). Por eso algunos autores proponen cambiar el orden de los versículos, colocando el v. 18 después del 19 (cf. R. VUILLEUMIER - C.A. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc-Sophonie*, 160; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1104; G. BERNINI, *Osea, Michea, Nahum, Abacuc*, 128; J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 126). Sin embargo, creemos que se puede mantener el TM, pues no se puede excluir que el orden del texto actual sea un artificio literario deliberadamente creado por el autor para hacer más llamativo el oráculo (cf. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephaniah*, 229). Debido al orden de los versículos y a la temática, algunos autores consideran el v. 18 como una glosa (cf. W.H. WARD, *A Critical and Exegetical Commentary* 18; F. HORST - T.H. ROBINSON, *Die Zwölfkleinen Propheten*, 181; K. EIXIGER, *Das Buch*, 47; J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 126).

44 Según C.R. VUILLEUMIER - C.A. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc-Sophonie*, este oráculo es un intento por llegar a la raíz del mal: "Pour terminer, le prophète tenétre jusqu'à la racine du mal: idolâtrie. L'orthodoxie yahviste était persuadée qu'il y a « rapport de cause à effet entre idolâtrie et l'immorab'té" (166). L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, comenta: "Buen remate de la serie. La idolatría va unida a la injusticia porque los ídolos no exigen la justicia, como el Señor; los ídolos justifican y aun consagran el poder injusto de sus devotos" (1104). En este mismo sentido se expresa también O.P. ROBERTSON, *The Books*, 207). En cambio, W. RUDOLPH, *Micha, Nahum*,

El oráculo inicia con una pregunta retórica que sirve para introducir la temática de la inutilidad de las imágenes idolátricas (v. 18a): 'PQ? 'rjfrnnp titf f'DS *?', "¿de qué sirve una escultura que la ha esculpido su artífice?45". El escultor del ídolo es llamado T3\ "artífice, alfarero", con la misma raíz con que se describe a Dios modelando al hombre en la creación (Gen 2J)⁴⁶. El acto de construcción de una escultura que se identifica con la divinidad, es presentado como contrario al acto creador de Dios que modela al ser humano. Es inútil y absurdo que el hombre construya algo con sus manos y atribuya a su obra cualidades y acciones propias de Dios (v. 18c): v^v "iip "IT ncn *s C't&x cr^s f'fifiH??, "de manera que confíe en ella el artífice que la ha modelado, haciendo ídolos mudos47". El ídolo no es más que '09, "escultura tallada", o roon, "imagen fundida" (cf. v.18). Aun cuando externamente tenga una bella apariencia (v. 19c): 'o?*] 3M fctsn wrnan, "he aquí que está cubierto de oro y plata", es una realidad inerte y sin vida (v.19d): orr^i T3"p5 J'«, "y no hay ningún aliento de vida en su interior".

El texto focaliza su crítica a los ídolos en el radical mutismo que les caracteriza. Los llama &\$?% &b%, "ídolos mudos" (v. 18d), njn ft\$, "piedra muda" (v. 19a). Sin embargo, la expresión 'psí m'ío, "maestro de falsedades", hace suponer que existían oráculos que se atribuían a los ídolos.

Habakuk, 229, ve en el oráculo la respuesta de Habacuc a los partidarios de Babilonia en Judá, que consideraban a Nabucodonosor instrumento de YHWH y ejemplo de piedad. El profeta estaría juzgando tal religiosidad pagana como inútil, pues la adoración idolátrica nunca podría compensar las faltas morales.

⁴⁵ El verbo *7B\ que hemos traducido por "servir, ser útil", es el típico verbo utilizado en la crítica profética, a partir de Jeremías, para hablar de la inutilidad de los ídolos (cf Jer 2,8.11; 7,8; 23,32; 16,19; Is 44,9-10; 48,17; 57,12; etc.). Se empieza a usar con este significado cuando en el panorama histórico surge la amenaza imperialista de Babilonia que pone en peligro el destino nacional, y durante el exilio, cuando YHWH parece derrotado y crece la tentación de buscar ayuda en otros dioses (cf. H. D. PREUSS, *Verspottung*, 239; *id.*, "bvjT, TWATW. 706-710).

⁴⁶ La raíz 'm'i\ que se repite tres veces en Hab 2,18, es importante en la teología de la creación (Gen 2,7; Is 45,18; Am 4,13; Sal 33,15; etc.) y de la historia (Is 43,1.7.21; 49,5.8; Jer 18,11; etc.). La figura de Dios como "alfarero, artífice" se inspira en la actividad del artesano y se funda en la superioridad del alfarero sobre el material que emplea [cf. W.H. SCHMIDT, "-i-1' ysr formen", *THAT I*, 761-765; S.J. BÁEZ ORTEGA, "Un texto", *Ter* 41 (1990) 1671. Sobre la crítica a los ídolos, cf. Is 44,9-20; 46,5-7; Jer 10,3-15; Zac 10,2; etc.

⁴⁷ El texto utiliza el verbo n'f'i), "hacer", para hablar de fabricación de los ídolos. Este verbo, al igual que ~ix\ aparece en relación con el acto creador de Dios (Gen 1,7.16.25.26; Gen 2,3) y es otra forma con la que el oráculo expresa la absurdidad de tal acción humana: el hombre "hecho" por Dios, utiliza su capacidad creativa para "hacer" un dios. Por otra parte, es sugestivo el juego de palabras con que irónicamente se designa a ídolos: D'i'p> •'T'S (cf. L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1105). K. ELLIGER, BHS, ve una diptografía en la doble repetición de la raíz "rr" y propone leer un único i'is\ con lo cual naturalmente se facilita la traducción del texto hebreo. Creemos que se puede mantener el TM.

Este calificativo ("maestro de falsedades"⁴⁸) se encuentra otra vez solamente en Is 9,14 para designar a los profetas que han extraviado y pervertido al pueblo, instruyéndolo con sus falsos oráculos⁴⁹ (cf. Miq 3,11; Is 28,7.9). Habacuc califica de falsos los oráculos y enseñanzas de los ídolos, no sólo porque no son de fiar, sino porque se atribuyen a una n'p' J'D>, "piedra muda", incapaz de hablarlo. La verdadera fuente del oráculo no era el ídolo, sino las manos humanas que lo manipulaban. Esto explica la invectiva del v. 19: rrjl' mn n>n J^ TW nx>P>l T^? "A .In> "A v> de quien dice al madero: ¡levántate!, ¡despierta!; y de la piedra muda: ¡ella va a enseñar.51". El mutismo del ídolo consiste en que es incapaz de entablar una relación personal con quien lo invoca y de instruirlo a través de un oráculo o de una enseñanza. Es significativo el uso de la raíz m\ "enseñar, instruir"⁵², (vv. 18b.19b), ya

⁴⁸ para W.H. WARD, *Habakkuk*, 18, este uso de la expresión parece implicar un cierto residuo de fe en un real poder de los dioses paganos. Pero es claro que en el contexto su uso es ciertamente anti-idolátrico. L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, U, 1104, comentan: "Los ídolos o asisten mudos o se prestan al juego de la mentira, del oráculo falso"; cf. H.D. PREUSS, *Verspottung*, 240; J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk TfidZephaniah*, 126-127. R. HAAK, *Habakkuk*, 11, se basa en el estudio de W.H. IRWIN, *haiah* 28-33; 90-99, e interpreta la expresión en relación con la fertilidad, a partir del sustantivo homónimo rnt), "lluvia" (Joel 2,3; Sal 84,7; cf. Dt 11,4; Jer 5,24; Os 6,3); o también, relacionando el acto de enseñar con la responsabilidad de los líderes del país (R. HAAK, *Habakkuk*, 77).

⁴⁹ Is 9,14 generalmente es considerado una glosa explicativa de las metáforas usadas en el v. 13 (fiJSl, "cabeza" y 3\$, "cola") para hablar de las autoridades de Israel que 2TWH extirpa. El versículo probablemente representa un intento por aclarar que Isaías condena a los profetas en cuanto son falsos profetas (Is 3,2; 28,7) (cf. H. WILDBERGER, *esaja*, L 219-220).

⁵⁰ Cf. J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 127.

⁵¹ La frase n*J\ Wfft es problemática. Muchos autores proponen eliminarla considerándola una glosa proveniente de la mención de la raíz jTT en el v. 18b (cf. F. ORST, *Die Zwölf kleinen Propheten*, 180; K. ELLIGER, BHS; *id.*, *Das Buch*, 43; W. UDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk*, 219). Algunos autores la traducen como interrogación: "¿te va a instruir?" (cf. L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1103; O.P. BERTSON, *The Books*, 206). R. HAAK, traduce la expresión como dirigida a la piedra: "¡ake the early rain fall!", "¡sea a partir de nvr, "fall" (cf. BDB) o de mrr, "fallen" (cf. UAT). Nosotros hemos optado por la traducción propuesta por D. BARTHÉLEMY, *Critique tuelle de l'Anden Testament*, 3, 856-857, quien demuestra que la omisión de la presión es pura conjetura, pues ninguna de las antiguas versiones postulan una *Voriage* 'ersa del TM. El sintagma h ~W>, lo hemos traducido con el sentido de "decir algo de una sa" y hemos mantenido el valor de "enseñar" para m\ Los dos imperativos nw y nK'pr, bablemente hay que ponerlos en relación con los ritos paganos de la fertilidad, en los que - central la muerte y resurrección de la vegetación (cf. J. JEREMÍAS, *Kultprophetie*, 72).

⁵² El verbo jn\ posee fuerte connotación sapiencial (Job 6,24; 8,10; 12,7-8; 27,»U: 34,32; Pr 4,4.11; 6,13; 26,18). Presupone una relación entre dos entidades Panales (o concebidas personalmente): el instructor que reclama autoridad y quien recibe

que por una parte, es la raíz de *íorah*; lo que hace suponer que haya en el texto un deseo de presentar las imágenes idolátricas en oposición a **YHWH** y su palabra; por otra parte, el carácter sapiencial de la raíz subraya la dimensión de falsedad: los ídolos enseñan a mentir, precisamente porque no tienen palabra y, por tanto, hay que hacerlos hablar de forma engañosa. El ídolo mudo no puede responder a quien le invoca, de ahí que sea ridículo esperar que pueda ofrecer algún tipo de mensaje⁵³. Sólo YHWH puede enseñar a Israel lo que le es útil (Is 48,17): *bwñb yjš^? frfrtj! mrr *;> 1?t^f? tffrp ^ga mrr -mtirró* *TH 3y"PP»* "así dice YHWH, tu redentor, el Santo de Israel. Yo, YHWH, fui Dios, te instruyo en lo que es provechoso y te marco el camino por donde debes ir"⁵⁴.

Todo el oráculo es una burla a los ídolos para exaltar al Dios de Israel⁵⁵. En abierto contraste con las esculturas inertes de los falsos dioses, se yergue solemne en su templo el único Señor (v. 20): *ifep, ^ r a rñri pdjrr^ Vjsi? en*; "pero YHWH en su santo templo: ¡silencio ante él toda la tierra!". La expresión es sobria, solamente se nombra a YHWH, sin títulos ni descripciones teofánicas⁵⁶. Mientras los ídolos permanecen mudos, YHWH aparece glorioso en su templo, y ante él es la tierra entera la que calla en adoración reverente. A la absurda actividad del hombre que construye imágenes idolátricas, se opone el silencio de todo el cosmos ante la presencia del único Dios verdadero. YHWH impone silencio también a los oráculos mentirosos. Todos deberán escucharle. Al inútil esfuerzo del sacerdote pagano que invoca al ídolo mudo, se contraponen YHWH, que se acerca a los hombres de toda la tierra desde su templo santo, para comunicar su palabra.

En los dos textos examinados se ha podido observar la neta distinción entre un falso dios (1 Re 18) y un ídolo (Hab 2,18-20), ambos incapaces del acto de la palabra, y YHWH, el Dios de Israel, que habla, y que con su

la instrucción que debería tener algunas expectativas frente al maestro (el padre de familia y el hijo; el sacerdote y el fiel; etc.). En algunos salmos el orante pide a YHWH que le enseñe (rvv) sus caminos (Sal 27,11; 32,8; 86,11) o sus normas (Sal 119,33). Es también el típico verbo de la instrucción sacerdotal (2 Re 17,27; Miq 3,11). En algunos textos Dios mismo es el sujeto directo del verbo, enseñando la sabiduría o dando algún oráculo de salvación (Ex 4,12,15; Jue 13,8; 1 Re 8,36; Is 2,3; Miq 4,2). (Cf. S. WAGNER, "rri, yMh", *TWATTU*, 909-916).

⁵³ H.D. PREUSS, *Verspottung*, 239, hace notar que en este oráculo de Habacuc encontramos una serie de argumentos que en realidad no son nuevos en el AT: el ídolo como obra humana, su mutismo, su incapacidad para auxiliar, su condición inerte (cf. Jue 6,26; 1 Re 18,27; Is 2,6-22; Jer 10,146; Os 4,12; 8,4-6; 10,6; 13,2; Miq 5,12; etc.). Lo que no se encuentra antes en el AT es la explícita afirmación de la invocación de alguien, probablemente un sacerdote, delante de la imagen del ídolo.

⁵⁴ H.D. PREUSS, "i>\jT TWAT UJ, 705, hace notar que Is 48,17 es el único texto profético (no sin razón puesto en boca de YHWH) en el que se dice que solamente YHWH es el que enseña a su pueblo lo que es provechoso (*>) cf. Hab 2,18a).

⁵⁵ Cf. H.D. PREUSS, "isrjT TWAT ni, 705.

⁵⁶ Cf. L. ALONSO SCÓKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, ii, 1105.

palabra poderosa y exigente, impone silencio para ser escuchado y obedecido. YHWH no es un Dios rudo. No obstante, Israel ha experimentado su silencio, como experiencia desconcertante y oscura. Sin embargo, este silencio divino no es el mutismo de las falsas divinidades inexistentes y sin vida, sino una auténtica manifestación del Dios de la Palabra. A ella dedicaremos el estudio del próximo apartado.

2. El silencio de Dios

Dividiremos esta sección en dos partes. En la primera, ilustraremos la experiencia del silencio de Dios en la historia, en donde Dios más que término de experiencia y de evidencia, se convierte para el profeta y el orante en objeto de pregunta, en causa de nostalgia o en motivo de queja; en la segunda, haremos referencia al silencio de Dios como expresión trágica del final, tanto de una persona como de un grupo. Mientras en el primer caso, el drama del callar divino posibilita las condiciones para una respuesta humana hecha de gratitud y de confianza en la acción de Dios, en el segundo no hay ya salida posible, pues la ausencia de la palabra divina no es sino la consecuencia mortal del lechazo del hombre a la voluntad de Dios.

2.1 El silencio de Dios como drama histórico

La Escritura no ignora el doloroso interrogante que significa para el creyente el horror del sufrimiento del inocente, los extremos de barbarie a los que puede llegar el hombre, la violencia que como fuerza cósmica se impone en el mundo y el grito de la víctima que parece caer en el vacío. El creyente se ve forzado a preguntarse: ¿dónde está Dios?, ¿por qué calla y no interviene? El oscurecimiento de la presencia divina hace que los creyentes vean conmovida su confianza en Dios, aunque no necesariamente arrasada. La experiencia de la ausencia de Dios en el drama de la historia supone ciertamente una experiencia de fe, pero no obstante el desconcierto y la oscuridad que suscita, puede convertirse para el creyente en la oportunidad para una más honda experiencia de ese Dios aparentemente ausente.

En los dos textos que presentaremos a continuación el silencio divino aparece como un drama que conmueve al hombre; pero, al mismo tiempo, como una posibilidad que se le abre para responder en la fe al Dios trascendente y Señor de la historia. Hab 1,2-2,4 es la experiencia de un profeta, que no se resigna a la espiral de violencia que contempla en la historia e interroga a Dios; al final será invitado a confiar y esperar, más allá de toda esperanza. En el Sal 28, la dolorosa ausencia de Dios se vive en el lugar privilegiado de la fe, que es la oración; en este caso es un orante quien vive el encuentro con Dios en su justa dimensión, en la fe oscura y la esperanza sin límites.

Habacuc 1,2-2,4

En este texto se presenta el drama de una historia en la que Dios aparece escandalosamente silencioso. El profeta sufre el dolor y la injusticia a la que se ve sometido su pueblo, y a partir de esta experiencia, se enfrenta con Dios en un largo y apasionado diálogo. En su forcejeo con Dios el profeta va más allá de los límites de su momento histórico y deja planteada una serie de interrogantes de valor universal.

Se han propuesto diversas interpretaciones sobre la problemática histórica concreta a la que hace referencia el Hbro de Habacuc⁵⁷. Un problema central ha sido saber si el libro hace referencia a un conflicto al interior de la sociedad judía, entre diversos grupos antagónicos, o a un conflicto entre Judá y un imperio extranjero⁵⁸. Independientemente de la interpretación que se acepte, creemos que el libro hace alusión a una situación emblemática, vivida por el pueblo de Israel probablemente en los últimos años previos al exilio, pero que se repite cada vez que el injusto triunfa sobre el inocente. Es mucho más importante en el libro prestar atención al significado teológico de su doctrina que a la identificación histórica de hechos y personajes⁵⁹. Es evidente que el profeta se ha visto atormentado por la situación social y política de su tiempo, pero la falta de datos históricos precisos en el libro nos orienta hacia una interpretación más general y teológica⁶⁰. Adoptamos como

⁵⁷ La obra más completa sobre las diversas opiniones en relación a esta problemática sigue siendo P. JÖCKEN, *Das Buch Habakuk*.

⁵⁸ Algunos autores, como P. HUMBERT, *Problèmes du Livre d'habacuc*, piensan que se trata de un problema interno de la sociedad judía. Otros como W. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephania*, 202 y J.J.M., ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 88, opinan que la primera lamentación del profeta (1,2-4) se refiere a injusticias internas en Judá y que la respuesta de Dios consiste en el anuncio del ejército babilonio como castigo de los malvados. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas opinan que el libro habla de la opresión de Judá sometida a una potencia extranjera, aunque son diversas las opiniones en relación a quién es "el opresor" del que habla el libro (cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, II, 1092-1093). R.D. HAAK, *Habakkuk*, 107-149, ha propuesto identificar al "justo" con el rey de Judá, Joacaz, depuesto por una fuerza anti-babilonia (¿Asiría?, ¿Egipto?) que había colocado en su lugar a un rey ilegítimo, Joaquín. Los partidarios de este último serían "los malvados". Habacuc, de parte de los babilonios, habría visto en el poder militar de éstos la fuerza que devolvería el trono al legítimo rey de Judá. Una propuesta semejante es la de E. NIELSEN, "The Righteous". Ambos autores interpretan la profecía de Habacuc como una promesa que asegura la vida al heredero del trono.

⁵⁹ L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1098.

⁶⁰ Cf. R. VUILLEUMIER - C.A. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc-Sophonie*, 139-140. B.S. CHILUS, *Introduction*, 447-455, hace notar que el autor ha organizado el material de los capítulos 1-2 de tal forma que pasa a segundo plano la complejidad de la colocación histórica original de estos oráculos. El preciso transcurso histórico de los mismos ha sido sacrificado en favor de una nueva visión teológica que considera la historia humana desde una perspectiva divina. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1091-1095, se refieren a Habacuc como a "un símbolo", como a alguien que con su profecía

división del texto la más aceptada entre los autores, compuesta de dos lamentaciones del profeta seguidas de sendas respuestas de parte de Dios⁶¹:

- primera lamentación del profeta (1,2-4),
- respuesta de Dios (1,5-11),
- segunda lamentación del profeta (1,12-17),
- respuesta de Dios (2,1-4).

—Primera lamentación del profeta (1,2-4):

El profeta se enfrenta con una dura realidad que Dios "le hace ver", "que le pone delante" (cf. v. 3: 'amo, "me haces ver"; "delante de mf'). Este es el verdadero inicio de su experiencia. Dios lo pone en contacto con la historia y él tendrá que captar su verdad y su sentido⁶². El profeta debe constatar que no hay justicia y que entre los hombres las relaciones se fundamentan en la violencia y la opresión. Basta ver la lista de términos que describen esta realidad en el v. 3: 'inoquidad', "opresión"; 'Iti, "rapina"; çan, "violencia". Pero lo más escandaloso para el profeta es que, frente a esta realidad, Dios permanezca indiferente y pasivo. A la opresión del hombre sobre el hombre se añade el silencio de Dios que contempla pasivamente la situación.

«pero su propio momento histórico, pues no se detiene en acontecimientos concretos sino que pone su interés en esa "dialéctica de la historia", en la que un grupo opresor sucede a otro, dejando siempre en pie el problema de la justicia de Dios.

⁶¹ Cf. W. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephania*, 200. R. HAAK, *iqbakkuk*, 23-25, ha propuesto una división distinta de esta unidad literaria: primer lamento del profeta (1,2-4); primer oráculo (1,5-6); primera respuesta del profeta (1,7-12); segundo lamento (1,13-2,1); segundo oráculo (2,2-4); segunda respuesta del profeta (2,5-7). HAAK piensa además que el primero y el segundo lamento del profeta hacen referencia a la misma situación política de Judá. J.A. DÍAZ, "Habacuc", 198-201, no acepta la unidad de los capítulos 1-2 y sugiere que varias secciones del texto son añadidos post-exílicos. A pesar de las dificultades del texto de Habacuc, creemos que no es necesario acudir a esta hipótesis para tener una lectura coherente de los capítulos 1-2 (cf. W. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephania*, 200; R. HAAK, *Habakkuk*, 108).

⁶² Comentan L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1098: "todo se refiere al profeta frente a la palabra hablada en muchos textos: Hab 1,2,3,5; 2,18-19; etc. (cf. Hab 1,6); Hace notar, además, cómo en el libro es mucho más importante el verbo "ver" (cf. Hab 1,15) "escuchar" (157-158).

El profeta eleva su voz en oración⁶³ (v. 2): $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ} \text{ } \text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ} \text{ } \text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ "¿hasta cuándo YHWH gritaré sin que tú escuches?, ¿gitaré violencia⁶⁴!, sin que tú salves?". Sus palabras se presentan como una auténtica querrela judicial⁶⁵, Y añade a continuación (v. 3): $\text{אֲנִי} \text{ } \text{עֵרָה} \text{ } \text{תֵּיט}$. $\text{וְאַתָּה} \text{ } \text{נֹרְאָה}$ "¿por qué me haces ver la iniquidad y la opresión, y tú miras impasible, mientras rapiña y violencia están delante de mí?"⁶⁶.

⁶³ W. RUDOLPH, *Micha, Nakum, Habakuk, Zepkanja*, 201, hace notar que el profeta se presenta en primer lugar como un orante, en una forma que no es típicamente profética, y recuerda el comentario de S. JERÓNIMO sobre este lamento de Habacuc: "vox temeraria et quodammodo blasphemantis". No obstante, la oración del profeta refleja el lenguaje de la oración israelita (cf. P. HUMBERT, *Problèmes du Livre a" Habacuc*, 86ss.). Según J. JEREMÍAS, *Kultprophetie*, 76-81, en Habacuc estamos frente a un lamento comunitario. Creemos, sin embargo, que no se puede descartar del todo la dimensión individual del lamento del profeta. En efecto, la opinión de R. HAAK, *Habakkuk*, 12-13, es que el lamento del profeta es esencialmente individual, como lo demuestra el uso de la primera persona en algunos textos (cf. 1.2.3; 2,1; 3.2.19.19), aunque hay otras indicaciones que hacen suponer que Habacuc represente un grupo con el cual se identifica (cf. 1.7.12; etc.). Sobre la discusión si el libro de Habacuc es una "liturgia cúlrica" o una simple imitación de ésta, cf. P. JÖCKEN, *Das Buch Habakuk*, 358-508. Contra la opinión de J. JEREMÍAS, *Kultprophetie*, 92-98; 104-107, C.A. KELLER, "Die Eigenart der Prophetie Habakuks", 164-167, ha insistido en que Habacuc no debe ser visto como un mero profeta funcionario del culto, sino como hombre y poeta, como alguien con temperamento natural inquieto, que se interroga e interroga a Dios con gran profundidad.

⁶⁴ En una demanda judicial su contenido se expresa por medio del grito de la víctima: $\text{וְהוֹרֵנוּ} \text{ } \text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ "¿violencia!". Es la misma persona que sufre la injusticia la que emite el grito (Jer 20,8; Job 19,7), o bien alguien que es espectador e interpreta el grito del inocente oprimido como en Hab 1,2-3. El grito no es solamente un desahogo personal o una simple reacción instintiva. Es la denuncia de un acto injusto que se está cometiendo. Se dirige siempre a alguien, a un sujeto autorizado y jurídicamente obligado a actuar, y se pide ser escuchado en nombre del derecho. Es, al mismo tiempo, una petición de salvación frente al opresor y una exigencia de justicia, (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 290-292).

⁶⁵ La terminología del v. 2 revela una especie de esquema literario, utilizado en la oración de Israel, que interpreta en modo jurídico y judicial la marcha de la historia: la demanda toma forma de querrela, es decir, de acusación presentada en contexto judicial (וְהוֹרֵנוּ), directamente al juez; cuando el juez acoge la instancia jurídica, escucha e interviene activamente haciendo justicia, salvando a la víctima de la violencia del opresor (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 298-299).

⁶⁶ La traducción resulta problemática debido al extraño paralelismo que se presenta entre el *hiphil* de מַעַן ("hacer ver") y el *hiphil* de וְהוֹרֵנוּ ("nürar, contemplar"). Esto ha dado origen a diversas interpretaciones en torno a esta última forma verbal. Las versiones antiguas ofrecen una lectura diversa del TM. Los LXX traducen ἐμβλέτικiv , consideramos en el texto hebreo un eventual Ef וְהוֹרֵנוּ infinitivo de 033. El Targ. lee Ca3«, 1a. sing. de וְהוֹרֵנוּ esta misma versión en Vulg. y Syr. Esta última lectura se puede explicar por motivos de facilitación del texto o por confusión de letras. Entre los comentaristas las opiniones son

La legítima reivindicación jurídica del profeta no es escuchada. Dios continúa callado. El profeta experimenta una doble injusticia. Por una parte, la opresión que se impone como norma de convivencia entre los hombres; por otra, el silencio de Dios que no acoge su petición y no interviene para hacer justicia. Se presenta, por tanto, una oposición entre la justicia del grito y la injusticia del silencio. Esto trae consecuencias graves que deterioran la estructura de la sociedad (v. 4): $\text{וְהוֹרֵנוּ} \text{ } \text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ "por eso*" se ha debilitado la ley y no brota de forma permanente la justicia⁶⁸, sí, el malvado rodea al justo, por eso la justicia se ha deformado". Cuando el mismo tribunal de Dios parece ser incompetente, pues no interviene frente a la demanda presentada, las consecuencias son terribles: la administración de la justicia es ineficaz, el

diversas. W. H. WARD, *Habakkuk*, 10, omite esta forma verbal por considerarla redundante. Siguen sustancialmente la lectura de Targ. Vulg. y Syn P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 34; K. ELLIGER, BHS, y HALAT. Otros autores han hipotizado un sentido causativo del *Hiphil* de וְהוֹרֵנוּ , no atestiguado en el AT (cf. R. VULLEUMIER - C.A. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc-Sophonie*, 145; L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1097). Hemos preferido conservar el TM y leer 033 como verbo intransitivo (cf. Is 18,4), con YHWH como sujeto (cf. H. RINGGREN, "D33, fibt", *TWAT* V, 139-140) y con el significado de "mirar", "contemplar pasivamente" (ZORELL: *tranquille, otiose, nihil agens vidit* alqdi). El uso de וְהוֹרֵנוּ en 1,13 referido a YHWH parece confirmar la traducción propuesta (cf. W. RUDOLPH, *Micha, Nakum, Habakuk, Zepkanja*, 200; J. JANZEN, "Eschatological Symbol", 399. 402; J.J.M., ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 87-88 y R. HAAK, *Habakkuk*, 31-32). Siguiendo la propuesta de J. J.M. ROBERTS, traducimos la última frase del versículo como proposición nominal circunstancial, introducida con un *waw*.

⁶⁷ La conjunción וְהוֹרֵנוּ , "por eso, por causa de eso", usada dos veces en este versículo, hace referencia a todo lo expresado en los versículos precedentes (injusticia y silencio de Dios) (cf. R. VULLEUMIER - C.A. KELLER, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, 146-147; J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 90).

⁶⁸ El paralelismo entre וְהוֹרֵנוּ y וְהוֹרֵנוּ indica que se habla de una decisión judicial con valor normativo (P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 191). Sobre la pertinencia jurídica del verbo וְהוֹרֵנוּ y su utilización con sujetos como וְהוֹרֵנוּ y וְהוֹרֵנוּ , indicando el resultado de una acción judicial, particularmente el acto por el que un magistrado proclama un veredicto, cf. *Ibid*, 335-340. El verbo וְהוֹרֵנוּ hace referencia siempre a algún tipo de debilidad (cf. Gen 45,26; Sal 77,3; 88,9; Lam 2,18; 3,49; etc.); por tanto, la expresión וְהוֹרֵנוּ puede ser interpretada como ineficiencia de los órganos judiciales para pronunciar una sentencia.

⁶⁹ Se han propuesto otras interpretaciones del v. 4. Para W. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk, Zephanja*, 202, estamos ante un doble reproche contra la relajación de las directrices que deben orientar la vida social: la irresponsabilidad de los dirigentes ha permitido una situación intolerable de desorden; al recrudecerse la injusticia y la violencia estos mismos dirigentes se ven impedidos de tomar medidas enérgicas. Para M.D. JOHNSON "The Paralysis", se trata del no cumplimiento de las promesas de bendición de la Tora, las cuales han quedado como paralizadas. J.G. JANZEN, "Eschatological Symbol", opina que se trata de la experiencia del profeta que sufre violencia de parte de sus oponentes, lo cual le hace constatar que la palabra que Dios le ha mandado anunciar es débil y engañosa.

derecho resulta pervertido, la ley no se aplica y el malvado sigue triunfando sobre el inocente. Esta situación existe, según el profeta, porque Dios no interviene clarificando de parte de quién está, permitiendo que el malvado oprima al justo. Dios, callando, permite que las relaciones entre los hombres se fundamenten en la fuerza incontrolable de la violencia y de la injusticia.

— *Respuesta de Dios (1,5-11):*

Después del lamento del profeta, Dios toma la palabra invitando a contemplar la situación internacional: $wr^{\wedge}Ti$ c- $l\dot{q}$ $li\dot{o}$, "mirad a las naciones, contemplad" (v. 5). De nuevo, como en el v. 3, es Dios mismo el que lleva a mirar la historia en la que actuará. Ahora invita, a través del profeta, a un grupo más amplio del pueblo. Está a punto de realizar una obra, de la que no se especifica el momento concreto de su realización: DD -tra $b\dot{S}B$ $\wedge OEP?$, "porque una obra hago en vuestros días⁷⁰". Sólo se afirma de ella que será algo asombroso e increíble (v. 5): $\dot{I}rr\dot{a}$, inspir/i, "os asombraréis, quedaréis atónitos⁷¹"; $\dot{I}S?$! O $ITORB$ $t6$, "no lo creeréis aunque os lo cuenten". En el v. 6 se describe esta acción de Dios: $G\dot{I}EDrTK$ o* $p\dot{o}$ "Err*?", "porque he aquí que yo hago surgir a los caldeos"⁷². No es sorprendente el hecho que surja una nueva potencia extranjera en el panorama internacional. Lo asombroso e inconcebible es que sea Dios mismo quien se sirva de un imperio violento e injusto para imponerse sobre aquellos que provocan la violencia contra Judá. El profeta se había lamentado del silencio y la pasividad de Dios en la historia. Dios demuestra que domina la historia, que no está ausente, aun cuando parezca callar, y que muy pronto intervendrá de forma sorprendente, a través de la fuerza militar de un imperio extranjero.

Los vv. 6-11 describen a este pueblo: un pueblo fiero y veloz, que recorre las anchuras de la tierra conquistando (v.6); espantoso y terrible, que

⁷⁰ Debido a la falta de un pronombre que indique el sujeto del participio activo $\wedge SB$, J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 91, ha sugerido leer en su lugar el participio pasivo $\wedge JS$ ("to be done"); J.C. ELLIGER, BHS, sugiere leer $*?%?\$$. No creemos que estas enmiendas sean necesarias, ya que inmediatamente después en el v. 6 se especifica claramente el sujeto.

⁷¹ Sobre el significado del verbo non y la construcción de *hitpael* seguido de *qal*, como procedimiento para enfatizar el terror, cf. B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 76. El verbo expresa un estado de estupor, ansia, desorientación, que puede llegar a auténtico pavor.

⁷² La mención de "los caldeos" es la única indicación histórica precisa del libro de Habacuc. La mayoría de los autores opina que no hay razón para considerarlo una glosa (cf. W. RUDOLPH, *Micha, Nahum, Habakkuk*, 203-204; R. HAAK, *Habakkuk*, 108). Algunos manuscritos de los LXX agregan $TOUS$ $uaxnT\dot{O}s$, "los guerreros", lo cual es probablemente una glosa explicativa (cf. P. HUMBERT, *Pwblèmes du Livre d'Habacuc*, 34).

⁷³ Sobre el tema del imperialismo en la literatura profética puede verse: N.K. GOTTWALD, *All the Kingdoms*; L. ROST, "Das Problem"; M. COGAN, *Imperialismo*; OTZEN, "Israel"; J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, 459-483; M. COGAN, "Judah".

con su fuerza impone su ley⁷⁴ (v.7); con un ejército veloz, disciplinado y poderoso (w. 8-9); que se burla de todos los soberanos de la tierra (v. 10)⁷⁵. La respuesta de Dios termina en el v. U : $i-\dot{?}^{\wedge}?$ irte $1T$ $O0\dot{S}i$ $Tuga$ $\dot{I}rn$ $\wedge rj$ $T\dot{N}$, "entonces se mueve como el viento y pasa y sigue devastando; éste es aquel cuya fuerza es su dios"⁷⁶. La descripción del ejército caldeo alcanza su punto culminante cuando se afirma el criterio último y absoluto de su acción; la divinización de su propia fuerza.

— *Segunda lamentación del profeta (1,12-17):*

El profeta de nuevo toma la palabra. El panorama que se le presenta delante es escandaloso. El problema del triunfo del injusto sobre el inocente y del silencio de Dios sigue en pie. Todo parece indicar que la única fuerza que rige la historia es ía del terror. La divinización de la violencia (v. 11) provoca en el profeta la pregunta sobre el verdadero Dios de la historia. ¿Se deberá imponer siempre la ley del más fuerte? Mientras el invasor hace de la fuerza "su dios" (v. 11: $\dot{I}n\dot{W}$), el profeta vuelve a entablar el diálogo con "mi Dios" (v. 12: $*rfr\dot{S}$), oponiendo a la divinización de la fuerza humana su fe en el Dios eterno (v. 12a): rao ; vb $\wedge ifp$ $TJ\wedge K$ $r\dot{I}rj$ $c\dot{I}pa$ $n\%?$ $trfrj$, "¿No eres tú,

⁷⁴ Por el tema que preocupa al profeta es particularmente importante el v. 7 en lo que se refiere a la justicia: $\langle s; intwpl$ $ia^{\wedge}ip$ $\dot{I}32p$. Volvemos a encontrar el verbo $K\dot{I}P$ con valor jurídico, como en el v. 4 donde el profeta se quejaba que el derecho no brotaba de forma permanente: $B\dot{S}E\dot{p}$ $n\dot{s}E$ $VO!$?- $\dot{S}b$. Por las relaciones terminológicas pareciera que el v. 7 habría que leerlo como respuesta a la queja del profeta. Es problemática la traducción del sustantivo $\dot{I}S\dot{I}$ que aparece en el v. 7 en paralelo con $O?2?O$. W.H. WARD, *Habakkuk*, 9, lo omite para conservar la métrica y el pensamiento del versículo. La mayoría de los comentarios y diccionarios traducen $rK9$ como "grandeza", "dignidad"; por tanto, la frase del v. 7 se traduciría: "de él brotan su grandeza y su derecho". ZORELL, sin embargo, propone para el término el significado de "edictum", a partir del sustantivo $W\dot{I}p$ que es el que adopta L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, H, 1097, y traduce: "él con su sentencia impondrá su voluntad y su derecho" (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 336).

⁷⁵ Estos versículos presentan varios problemas de traducción para los cuales remitimos a los comentarios. Dado que la temática tratada no está directamente relacionada con nuestro tema, no nos detenemos en ellos.

⁷⁶ El versículo ha sido objeto de diversas lecturas e interpretaciones (cf. comentarios). En nuestra traducción asumimos la de W. RUDOLPH, *Micha, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 203.205: suplimos la partícula comparativa antes de mi (cf. GK 118 *). La lectura del TM $D\dot{I}K$, "y resulta culpable", atestiguada por los LXX y Vulg. es problemática. El término $O\dot{S}^*$ se refiere a la culpabilidad penal (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 56). Se pudiera entender a causa de la divinización de su fuerza, pero en el contexto de descripción de los caldeos no encaja bien como pronunciada por Dios. Asumimos, en cambio, la lectura de $I\dot{Q}pHab$: $\dot{I}Jfn$, leyendo con RUDOLPH el *hiphil* de $W\dot{I}i$: $\dot{P}E\backslash$ "devastar". R. HAAK, *Habakkuk*, 24; 45-47, opta por esta misma lectura, pero uniendo $DJEJ$ a la segunda parte del versículo: "This, bis power, devástales for bis god".

— Segunda respuesta de Dios (2,1-4):

El profeta se dispone a esperar una nueva respuesta de Dios. Se coloca en un lugar elevado (2,1: $\text{H}^{\text{TC}}\text{m}^{\text{?}}\text{?}^{\text{?}}$ "sobre mi puesto de guardia"; $\text{it}^{\text{en}}\text{?}^{\text{?}}$, "sobre la fortaleza"⁸⁵). Como un centinela vigila y está alerta ($\text{ns}^{\text{?}}$)⁸⁶. Se dispone con gran atención a recibir la palabra de Dios: $\text{r}^{\text{r}^{\text{an}}}\text{?}$ $\text{T}^{\text{.n}}\text{Din}^{\text{?}}$ $\text{Tm}^{\text{?}}$ $\text{u}^{\text{Q}}\text{?}$ $\text{E}^{\text{TT}}\text{I}^{\text{E}}$, "para ver qué me dice y qué responde a mi querrela" (2,1). No se resigna al silencio de Dios y a su aparente ausencia como Señor de la historia. YHWH le responde (mu) y le manda escribir la "visión" (Jim) sobre unas tablas (2,2). La primera respuesta de Dios había llegado a través de un acontecimiento de la historia (1,6), ahora es una visión que será puesta por escrito y con toda claridad (2,2: $\text{li}^{\text{en}}\text{?}$ $\text{ji}^{\text{in}}\text{?}$ $\text{r}^{\text{irp}}\text{?}$)⁸⁸. Para que sea objeto de lectura: $\text{in}^{\text{?}}$ $\text{tnip}^{\text{?}}$ fi^{T} $\text{J}\&\text{?}$, "para que se lea de corrido en

RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk*, 209; Í.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 101). Algunos autores leen T^{ip} , "espada", en lugar de $\text{D}^{\text{?}}\text{ip}$, "red" (cf. Ex 15,9; Lv 26,33; Ez 5,2.12; etc), siguiendo IQpHab (cf. R. VUILLEUMIER - C. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc*, 154; W. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk*, 209; J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 101). La lectura del TM es mantenida por LXX, Syr. y Vulg. Nosotros mantenemos el TM, con el lenguaje metafórico de la pesca (cf. L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1100; R. HAAK, *Habakkuk*, 49).

⁸⁵ K. ELLIGER, BHS, propone leer niSD , "puesto de observación", basado en la lectura de IQpHab: $\text{?}^{\text{?}}\text{?}^{\text{?}}$ (cf. R. VUILLEUMIER - C. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc*, 156; W. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk*, 212; J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 105).

⁸⁶ Se ha interpretado esta acción del profeta en relación a una acción cultural a la espera de una teofanía (cf. M. STENZEL, "Habakuk 2,1-4.5a", 507). Es más probable que se trate de la conocida imagen del profeta como centinela del pueblo (cf. H. SIMIAN-YOFRE, "Wächter", 151-162). Para otras interpretaciones, cf. R. VUILLEUMIER - C. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc*, 157.

⁸⁷ En lugar del TM ItfiJ , "responderé", leemos: $\text{x}^{\text{t}}\text{f}$, "responderá". Lo exige el contexto y el paralelismo con $\sim\text{ni}$. Es la propuesta de K. ELLIGER, BHS, que reproduce la versión siríaca (cf. W.H. WARD, *Habakkuk*, 13; R. VUILLEUMIER - C. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc*, 156; J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 105). RUDOLPH mantiene el TM, pero asumiendo que T^{OR} se pueda traducir: "was ich zurückbringen werde" (212), con el sentido de "qué respuesta recibiré a mi réplica" (211). Diversa la interpretación de R. HAAK, *Habakkuk*, 54-55, que mantiene el TM y traduce: "I will watch closely to see what he will speak against me and what I will reply to my prosecutor". El término nnDin , "reproche, reprensión", hace referencia a la intervención anterior del profeta. Sobre la raíz $\text{rD}^{\text{?}}$ y el significado del sustantivo nnDin , en particular, como toma de posición en el debate jurídico, cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 34-38.

⁸⁸ HALAT ofrece dos significados para *lima*: "deutlich machen" y "deutlich-aufzeichnen" (cf. Dt 1,5; 27,8). En ambos casos la idea es la de una escritura clara que pueda ser leída, (cf. P. JOUÓN, "Notes", 418). Para D.T. TSUMURA, "Hab 2,2", 294-295, el término tiene connotación legal, a partir del acádico *báru*, que indicaría el procedimiento; a través de una prueba o testimonio, para establecer la verdad en un determinado caso.

ella">, La primera respuesta de YHWH (1,5-1 J) tenía que ver con lo que YHWH realizaría en el presente (1,5: "en vuestros días"). En esta segunda respuesta, la visión escrita sobre tablas hace referencia a algo que sucederá en el futuro (2,3): la visión tiene un plazo (iytb), tiende a un final ($\text{fi}^{\text{?}}\text{?}$). Envía a una fecha no determinada que está por llegar, pero es ciertamente confiable: $\text{DO!}^{\text{?}}$ $\text{fi}^{\text{?}}$ "no mentiré". Puede suponer una larga espera, pero se cumplirá: $\text{HS}^{\text{?}}$; $\text{vb}^{\text{?}}$ $\text{Ri}^{\text{?}}$ $\text{tó}^{\text{?}}$ $\text{í}^{\text{r}}\text{rDn}^{\text{?}}$ $\text{Qpcir}^{\text{?}}$ $\text{nsii}^{\text{?}}$, "si tarda, espera en ella, porque ciertamente llegará sin tardar". No se explicita el contenido de la visión; sólo se afirma que es un testimonio de lo que YHWH realizará en el futuro: $\text{TU}^{\text{?}}$? $\text{3Q}^{\text{?}}$ $\text{V}^{\text{?}}$ $\text{Xfi}^{\text{?}}$ $\text{nf}^{\text{?}}$? $\text{T}^{\text{?}}$ $\text{te}^{\text{?}}$ $\text{fin}^{\text{?}}$, "porque es testigo la visión con un plazo, y es testimonio con un término y no mentiré"⁹⁰. La última palabra de YHWH sobre la demanda de justicia planteada por el profeta no es la respuesta de 1,5-11. Su respuesta definitiva es atestiguada por la visión escrita, fidedigna y cierta: en ella hay que esperar, aunque se demore su cumplimiento; a través de ella Dios asegura para el futuro el triunfo de la justicia y del justo. Por ahora

⁸⁹ La frase ha sido interpretada de varias formas. Si se pone el énfasis en el verbo "leer" se obtiene: "de modo que se lea de corrido", "que no haga falta descifrarla" (L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1100); "damit der darin Lesende laufe" o "damit der Lesende darin laufe" (W. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk*, 213); "so that the one who reads from it might run = to read quickly" (J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 109). Si se pone el énfasis en el verbo "correr" hay dos posibilidades: si se entiende "correr", en sentido ético (Is 40,31; Sal 119,32; Prov 4,12); el objetivo sería que el lector pueda llevar una vida moral en total sintonía con la voluntad de Dios (J.M. HOLT, "So He May Run Who Reads It", 299; R. VUILLEUMIER - C. KELLER, *Michée-Nahoum-Habacuc*, 156); si se interpreta "correr" en sentido físico, asociado con el motivo del día de YHWH, se estaría haciendo referencia a "correr de terror" (cf. R. HAAK, *Habakkuk*, 56). Creemos que el énfasis se debe poner en el verbo "leer" y que el texto expresa la idea de una lectura sin dificultades. J.J.M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, ha propuesto otra posibilidad: unir a 13 el verbo $\text{p}^{\text{?}}$ "correr", y no $\text{K}^{\text{?}}$ "leer". La preposición la se referiría a $\text{pi}^{\text{?}}$, "la visión" (mase, sing.) y no a $\text{nin}^{\text{?}}$, "las tablas" (mase, plur.). La idea es que el que lea pueda correr para refugiarse en la visión: "Write the vision on the tablets and make its import plain so that the one reading can take refuge in it" (109-110). Una construcción similar se encuentra en Prov 18,10; "Torre fuerte es el nombre de YHWH, a ella corre el justo ($\text{p}^{\text{?}}$ $\text{fn}^{\text{?}}$; i3) y está seguro".

⁹⁰ En lugar del TM $\text{?}^{\text{?}}$ leemos $\text{I}^{\text{?}}$, "testigo", en paralelismo con $\text{?}^{\text{?}}$ "testimonio" (cf. R. HAAK, *Habakkuk*, 56-57). El término $\text{r}^{\text{?}}$ ha sido discutido, tanto en lo que se refiere a la forma gramatical como a su etimología. Las versiones antiguas ofrecen una lectura diversa. LXX lee *áparebit*; Vulg.: *apparebit*, las cuales reflejan probablemente el hebreo $\text{?}^{\text{?}}$ resplandecer, o ms , brotar, producirse. Algunos autores lo interpretan como forma verbal derivada de $\text{ma}^{\text{?}}$ *hiphil*: anhelar, correr hacia, soplar (cf. L. ALONSO SCHOKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, II, 1100). Sin embargo, parece más convincente considerarlo como un sustantivo derivado de $\text{na}^{\text{?}}$ "testificar" (HALAT: na ; "Zeuge"), también vocalizado $\text{r}^{\text{?}}$; como es atestiguado en IQpHab. Aparece a menudo en paralelismo con $\text{I}^{\text{?}}$, indicando el "testigo falso" o el "testigo verdadero" (cf. Sal 27,12; Prov 6,19; 12,17; 14,5.25; 19,5.9) (cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 245-246).

no hay mas respuesta que ésa. El profeta y los que lean las tablas escritas deberán poner su confianza en esa palabra de YHWH, testimonio fiel y seguro de su acción en favor de las víctimas de la injusticia.

Al final, en efecto, hay una promesa de vida para el justo, víctima de la injusticia (2,4b): $\text{rnr. inpo}^{\wedge} \text{pnx}$, "pero el justo por su fidelidad vivirá⁹¹". El justo vivirá por su capacidad de creer en la justa intervención de Dios, aún cuando éste parezca callar, y por su comportamiento recto, que se opone a la violencia y la injusticia de sus opresores (2,4a)⁹². La fidelidad del

⁹¹ Es ambigua la indicación de tercera persona en $\text{ir}^{\wedge} \text{D}$ »?, "por su fidelidad". Según R. HAAK se refiere a la visión, dado que es la confiabilidad de la visión la que está en juego (*Habakkuk*, 59). La idea es la misma del v. 3: la visión no es un testigo mentiroso, se puede confiar en ella y se debe esperar su cumplimiento, aunque parezca que tarda mucho tiempo en venir (J.J.M. ROBERTO *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 111). Nosotros asumimos la lectura tradicional y más aceptada: el hombre justo vivirá por su fidelidad, por su fe (Cf. R. VUUXEUMIER - C. KELLER, *Miehée-Nahoum-Habacuc*, 159; L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, U, 1100; W. RUDOLPH, *Micha-Nahum-Habakuk*, 216). S. VIRGULIN, "La $\text{r}^{\wedge} \text{QR}$ in Abacuc 2,4b", interpreta la expresión como una promesa de vida para Judá, con la condición que mantenga la fidelidad a los mandamientos de Dios y acepte la revelación divina sobre sus designios en la historia (92-97). W. WARD, *Habakkuk*, 15, adopta la lectura de los LXX: $\text{K moTetós pou Caccrai}$, "vivirá por mi fidelidad", que probablemente refleja el hebreo TüTQiq .

⁹² La primera parte de Hab 2,4: $\text{T3 12B3 rrijrpf? rfsi? rqp}$, ha sido objeto de interpretaciones variadísimas. La mayor parte de los comentaristas coinciden en que con estas palabras se alude al malvado, del que se ha hablado frecuentemente en el c. 1; y que hay que interpretarlas como oposición a la promesa de vida del justo de la segunda parte del versículo. El texto es de difícil lectura, el cual literalmente suena: "he aquí que hinchada no recta es en él su garganta/alma". Se han propuesto diversas enmendaciones a la forma verbal derivada de * ZS (inflar, hinchar, inflammar), entre otras: ^iJ (estar cubierto, oscurecido, desmayado); * &> (cansarse); ^iJ (estar cansado, desfallecer); $\text{n}^{\wedge} \text{!}?$ (trabajo, acción, salario, castigo); ^i (volar); etc. En realidad ninguna de las propuestas es satisfactoria. Nos limitamos a ofrecer una bibliografía fundamental sobre el problema, sin ser exhaustivos, remitiendo a los comentarios para mayores detalles: W.C. GRAHAM, "A Note", 128-129; M. STENZEL, "Habakuk 2,1-4.5a"; J. KOENIG, "Zum Verständnis von Habakuk 2,4-5V 291-295"; J. A. EMERTON, "The Textual and Linguistic Problems", 1-18; J.G. JANZQ "Habakkuk 2,2-4", 53-78; J.M. SCOTT, "A new approach", 330-340; K. SEYBOLU "Habakuk 2,4b und sein Kontext", 99-107. Hacemos notar tres interpretaciones que han intentado conservar el texto consonántico: J. A. EMERTON, "The Textual and Linguistic Problems", 1-18, separa $\text{rt}^{\wedge} \text{QS}$ en dos términos: * P (participio *Qal* de * p », volar), y r seguido de un sufijo arcaico de 3 mase. sing. como dativo ético). La traducción propia es: "Behold, he whose personality within him is not upright, will fly away, i.e. pass at * J -perish". L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, H, 1101, a partir de las reia⁹³ antitéticas con la segunda parte del versículo, proponen leer: "el ánimo ambicioso frac⁹⁴". Recientemente R. HAAK, ha propuesto una lectura similar, pero considerando los ten⁹⁵ de forma más literal: "Behold, swollen, not smooth, will be his gullet within him" $\text{I}^{\wedge} \text{a}$ última lectura tiene la ventaja que además de respetar el TM, encaja bien en el conti⁹⁶.

justo se fundamenta en la fidelidad de la visión, testigo fidedigno de la acción futura de Dios, que asegura la vida del justo que es devorado (1,13) y cercado por el malvado (1,4). Se corresponden la fidelidad de la visión y la fe del justo.

En lugar de una palabra de Dios (que se pueda percibir con el oído), Habacuc es colocado delante de un escrito, en el cual puede leer una visión (que se percibe con el ojo). El silencio, que tanto ha atormentado al profeta, es roto por el que lee el escrito, y en este acto de palabra (que podrá reproducir cada discípulo del profeta) se expresa la fe del justo que vive en medio del silencio de Dios. El profeta y los que lean las tablas escritas deberán poner su confianza en esa palabra de YHWH, testimonio fiel y seguro de su acción en favor de las víctimas de la injusticia. La opción del creyente es, por tanto, aferrarse a la fidelidad de la Palabra de Dios que asegura la victoria de la justicia y del bien. Sólo así podrá superar el escándalo de la pasividad de Dios frente a las fuerzas históricas del mal y encontrar una pequeña luz, una discreta palabra, en favor de la presencia del Dios soberano y trascendente en la historia.

Habacuc enseña a distinguir entre "la vista" (que ve la injusticia en la historia) y "la visión" (que ve la justicia en el proyecto de Dios). La mayor riqueza de su mensaje es la actitud existencial que propone como alternativa y que él mismo adopia: interrogarse seriamente como creyente sobre el sentido y la marcha de la historia, no interrumpir el diálogo sincero con Dios y vivir de la fe que asegura la realización del proyecto divino de justicia y de vida. Tal es el camino del creyente para interpretar el curso de la historia y los problemas que plantea⁹⁷.

Salmo 28

Este salmo describe la experiencia de alguien que percibe con angustia la ausencia de Dios y se dirige a él con una oración llena de confianza. Al final, tendrá la certeza de haber sido escuchado, lo que le lleva a la acción de gracias, a la alabanza y a la intercesión. Es difícil establecer con certeza la situación concreta del orante, pues el salmo no ofrece datos suficientes. Se han propuesto diversas explicaciones. Podría tratarse de la súplica individual

⁹³ Habacuc. A diferencia del justo que vivirá por la fidelidad de la visión, la garganta insaciable (1,13-17), que se ensancha como el *sheol* (2,5), quedará cerrada por la hinchazón (*Habakkuk*, 37-59).

⁹⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE, *Profetas*, n, 1094.

⁹⁵ En general el salmo es considerado un salmo de lamentación individual: "a typical form of an individual complaint, with anticipated thanksgiving and intercession" (E.S. CERSTENBERGER, *Psalms*, Part 1, 129). Para una meditación sobre el salmo 28, cf. A. TIRBAN, "Herr", 196-200.

de un enfermo grave a punto de morir, o de un inocente perseguido, o de alguien que acusado injustamente implora un oráculo de justicia favorable⁹⁷. Se le ha interpretado también como salmo colectivo usado en una liturgia, o bien en el salmo resonaría la voz de Israel que pide ser salvado de la contaminación del mal, para ser verdadero pueblo y heredad de YHWH". Creemos que se trata de una súplica personal, motivada por una experiencia dolorosa, difícil de conocer en todos sus detalles y en la que posiblemente se mezclan diversas circunstancias; pero de tal dramaticidad, que llega a poner en cuestión la existencia del salmista y a nublar la presencia de Dios en su vida de creyente^{100*}. El salmo se puede dividir en dos partes¹⁰¹: la primera,

⁹⁵ E. PODECHARD, *Le Psautier*, 1,134, ve en el salmo el peligro de una muerte prematura del orante a causa de una enfermedad que lo está llevando a la tumba. Tal destino es el que Dios reserva a los malvados, de ahí la súplica del salmista que pide no ser confundido con ellos. Proponen una interpretación similar E. KISSANE, *The Book of Psalms* I, 123 y L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 624.

⁹⁶ Algunos autores han identificado al orante del salmo con David en el tiempo de la rebelión de Absalón (cf. F. DEUTZSCH, *Die Psalmen*, 243-245; A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms* 1-41, 144). G. CASTELLINO *Libro dei Salmi*, 97, opina que el salmista se encuentra en una situación crítica a causa de los enemigos. Desde hace algún tiempo Dios es insensible a sus oraciones y por esto los adversarios están triunfando sobre él. Una interpretación similar es la propuesta por H.J. KRAUS, *Psalmen* 1,372-373: se trataría de un inocente perseguido que busca refugio en el santuario de Dios e implora la salvación.

⁹⁷ Para L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, 1,45, se trata de un acusado en falso, a causa de un delito grave, amenazado con la pena capital y compareciendo ante el tribunal del Templo. Sin embargo, faltan datos fundamentales para que el salmo pueda catalogarse dentro del género "apelación"; P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 240-241, sugiere que el salmista es acusado de haber roto una alianza con algunas personas que ahora lo acusan; K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 118, opina que se trata de la oración de un acusado que ha sido absuelto en una especie de ordalía, después de que Dios se ha manifestado respondiendo al orante.

⁹⁸ A. WEISER, *Die Psalmen*, 172-174, considera que el trasfondo del salmo es el juicio divino que tiene lugar en el contexto del culto pre-exílico de la fiesta de la alianza. Sin embargo, actualmente se ha demostrado infundada la existencia de tal fiesta hipotizada por WEISER.

⁹⁹ Según M. MANNATI, *Les Psaumes*, I, 271-273, el salmo es una enseñanza profética contra los impíos y un canto de los tiempos mesiánicos.

¹⁰⁰ Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 512.

¹⁰¹ Los comentaristas coinciden en que después del v. 5 se produce una notable cesura en el texto, a causa de la intervención favorable de Dios mencionada en el v. 6. Esto permite la división del salmo en dos partes: vv. 1-5 y 6-9 (cf. F. DEUTZSCH, *Die Psalmen*, 243 y M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, 1-50,493). Otros autores consideran que el salmo original corresponde a los vv. 1-7, los cuales son divididos diversamente, mientras que los vv. 8-9 serían un añadido posterior de carácter litúrgico para permitir el uso comunitario del salmo (cf. E. PODECHARD, *Le Psautier*, 1,127; G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 97; W.O.E. OESTERLEY, *The Psalms*, 199; L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 630; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, I, 512). P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 238-240, divide el salmo

corresponde a la súplica con la que el salmista pide a Dios su salvación y el justo castigo de los malvados (vv. 1-5); la segunda, describe el agradecimiento del orante y su intercesión en favor del rey y del pueblo (vv. 6-9).

— *El silencio de Dios y la súplica del orante* (w, 1-5)

El salmo inicia con una súplica intensa y apasionada (w. 1-2): f *? K'f?« TiW, "hacia ti, YHWH, clamo" (v. 1a); ^« ^#3, "cuando grito hacia ti" (v. 2b); ^?T? Tí' r' ^ H; **\$J?» "cuando alzo mis manos hacia tu santo templo" (v. 2c). El orante clama, grita y alza las manos hacia el lugar de la presencia de Dios^{103*}.

La acción del salmista es descrita con la terminología propia del lamento y de la súplica: clamar, gritar. La doble repetición de la preposición con sufijo pronominal ^8., "hacia ti", la primera vez en forma enfática, subraya la naturaleza interpersonal de su experiencia. El grito puede ser expresión de dolor o desesperación, no dirigido necesariamente a alguna persona; aquí, en cambio, adquiere la forma de una interpelación personal. El alzar las manos, que acompaña las palabras, es un gesto conocido en el antiguo medio oriente y en la Biblia como expresión corporal de oración, con el cual el salmista manifiesta a Dios la urgencia de su súplica¹⁰⁴. El requerimiento es doble: *gap znjrbí* n ^, "roca mía, no estés sordo frente a mí" (y. 1b); Wjn 'Tp Püv /escucha la voz de mi súplica" (2a). Y la motivación es una: (v. 1c): TÛ •TTPTO» TftfpLi ^Dp 'hüjrr;?, "pues si callas

en cuatro secciones, donde cada una correspondería a una parte de una liturgia de súplica. Nosotros preferimos la división en dos partes, pues refleja los dos momentos del drama del salmo. Creemos que los vv. 8-9 son parte inseparable de todo el conjunto del salmo, como lo demuestra M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, 429-501 ^

102 EI TETP T3i ijtc: «el santuario de tu santidad», designa la parte más interior del Templo, "el Santo de los Santos" (1 Re 6,5.16.19.23.31; 7,49; 8,6; 2 Cron 3,16; 4,20; 5,79). En la estructura del Templo de Salomón, era el centro de todo el edificio, hacia donde influía toda la oración de Israel (cf. G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 517; A.A. VNDERSON, *The Book of Psalms*, 229; L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 52).

¹⁰³ Algunos autores ponen el salmo en relación directa con la liturgia del templo partir de esta mención del lugar santo (cf. P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 238). Creemos que en la alusión del santuario se quiere indicar simplemente el lugar de la presencia de Dios. Y el alzar de las manos se expresa el deseo de llegar hasta la presencia de Dios: "como si quisiera alcanzar el arcano recóndito" (L. ALONSO SCHÓKEL - C. CARNITI, *Salmos*, 1,452).

¹⁰⁴ 1 Re 8,22.38.44.48; Is 1,15; Sal 63,5; 119,48; 134,2; 141,2; 143,6; Lam 2,9; 3,41; Est 9,29,33; Neh 8,6; 2 Mac 3,20; 1 Tim 2,8. G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, 515, recuerda el valor universal de este gesto simbólico: desde abajo el hombre eleva las manos hacia la zona de Dios, localizada en lo alto; la oración con las manos elevadas es un puente de comunicación entre las dos esferas, humana y divina.

¹⁰⁵ Véase nuestro estudio de la raíz enr en el cap. 1, pp. 44-49.

frente a mí, seré igual que los que bajan a la fosa¹⁰⁶. El salmista se encuentra en medio de un peligro mortal y si Dios no interviene llegará inexorablemente el final. El sufrimiento que lo envuelve representa un ocultamiento tan radical de la presencia de Dios, que ha hecho vacilar su esperanza de vivir. El silencio divino que experimenta es como una anticipación de la muerte, una visita al sheol, el mundo del silencio (Sal 94,17; 115,17; cf. Is 38,18; Sal 6,6)107.

El salmista grita, pide auxilio, alza las manos, pues siente que Dios está lejano y no interviene en su favor. Con su súplica demuestra una particular sensibilidad espiritual, pues experimentar a Dios como ausencia es también una forma de relacionarse con él. Su oración representa, en efecto, la paradójica experiencia de una "presencia" percibida como "ausencia". Por eso su grito y su gesto son expresión tanto de la ausencia como de la presencia de Dios. Con su oración pone de manifiesto el abismo que se ha abierto entre él y Dios; pero, al mismo tiempo, con ella expresa su fe y su confianza en un Dios que no callará para siempre.

La situación extremadamente grave que vive se pone de manifiesto a través del contraste entre la fosa de la tumba y Dios, representado con el simbolismo de la roca. La fosa¹⁰⁹ ("ñu) es la muerte, el vacío, el silencio eterno; la roca (רֶבֶד) es imagen de Dios, refugio sólido, seguro e indestructible. Otro contraste se puede percibir a través del uso de los

¹⁰⁶ Véase nuestro estudio sobre la raíz *rtón* en el cap. I, pp. 50-54.

¹⁰⁷ G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 514, se refiere al silencio de Dios como a una realidad eficaz, destructora, una especie de anti-palabra de la creación; según A. WEIKER, *Die Psabnen*, 173, a la raíz de esta idea está la profunda conciencia que poseía el hombre piadoso de Israel, de que su entera existencia dependía de una relación vital con Dios; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, 1,452, ven aquí un modo enérgico de apreciar la actividad de Dios, percibiendo que su inactividad ocasiona o produce la muerte del hombre, su descenso al reino del silencio (cf. Sal 94,17; 115,17). Para otros autores el bajar al sheol designa el destino mortal de una enfermedad (E. PODECHARD, *Le Psautier*, 134) o de una persecución injusta (G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 97-98).

¹⁰⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, 1,452.

¹⁰⁹ El término *li3* designa la entrada al "rtHp, "sheol" (Is 14,15; Ez 32,23) (cf. J.G. HEINTZ, "liQ", *TWAT* I, 503). Es uno de los más frecuentes términos para designar el mundo subterráneo de la muerte. Aparece algunas veces en paralelismo con "rtj (Is 14,15; Ez 31,16; Sal 30,4 [qerê], 88,4b.5a) (cf. L. WÄCHTER, "7IRO", *TWAT* VII, 907).

¹¹⁰ En contextos de oración, la roca sólida e incommovible es, en sentido traslaticio, una imagen que expresa la ayuda de Dios (Sal 18,47; 62,3; 89,27; 95,1), la protección que ofrece (Is 17,10; Sal 28,1; 3,13; 62,8; 71,3), la seguridad que se encuentra en él (Sal 18,3.32; 94,22; 144,1), su acción salvadora (Sal 19,15; 78,35) y su lealtad (Is 21,4; Sal 73,26; 92,16) (cf. A.S. vanderWouDE, "'nx, Fels", *THAT* II, 542). Este uso teológico-metafórico surge a partir de las tradiciones del desierto, y la posterior teología sacerdotal (cf. H.J. FABRY, "lia", *TWAT* VI, 979). Algunos autores opinan que la "roca santa" es el lugar en donde YHWH se revela actualmente como aquel que protege a su pueblo y que interviene contra los poderes del caos y las fuerzas históricas enemigas. Otros

verbos: *uto*, "levantar", y *n* "bajar". Ante el destino mortal de bajar a la fosa, el salmista levanta sus manos hacia Dios, como queriendo aferrarse decididamente a él. Reacciona en su dolor con una oración apasionada, en la que compromete todo su ser: con su *boca* grita (21D), invoca (*sip*), hace oír su súplica *owtñ 17lp*); levanta las *manos* (^Tj?, T3T7i* •"?; "«&3); y confía en el interior de su *corazón*: "3^l? nc2 13, "en él confió mi corazón" i" (7b).

El salmista no quiere bajar a la tumba y sufrir la suerte de los inicuos; por eso en el v. 3 continúa su súplica diciendo: *^fISTijn cš&yvs 3?pqz. 1?K r,s*, "no me arrebatas con Jos malvados y con los que obran. Ja iniquidad" (v.3). El destino que parece abatirse sobre él es, en realidad, el destino de los malvados¹¹². Por eso, con la misma pasión con que antes ha implorado su salvación, pide ahora que Dios sea justo y que dé a estos agentes del mal lo que merecen por su conducta (vv. 4-5). Su imprecación alcanza el culmen al final del v. 5: *DÉT ffr* cenrr, "Jos derribará y no los reconstruirá U3". Mientras para sí mismo ha implorado verse libre de la muerte, para Jos impíos pide una devastación total.

El contraste entre el orante y los malvados es notorio. El orante compromete coherentemente en su oración, el corazón, las manos y la boca; los malvados, por su parte, se caracterizan por la falsedad que domina toda su existencia: con su *boca* parecen favorecer el bien pues *crr^TD? C^zj T?*T*, "hablan de paz con sus semejantes", pero *i^2% nñ*, "Ja maldad está en su *corazón*" (3b) y se manifiesta en las acciones de sus *manos*. Por eso el salmista pide: *CTTT rES'Di cn-Y?9Q iToi Cpijs er*?* ft, "daics según sus obras y según la maldad de sus acciones, según la obra de sus manos" (v. 4). Mientras el orante de nuestro salmo confía en que Dios *no* permanecerá callado frente su dolor (w. 1-2); los malvados son indiferentes a la acción de Dios: *vi ni3S.0% i mjr rfrjjs-?> WT, vb '3*, "pues no comprenden las

ao excluyen que aquí *HS* haga referencia a la roca santa sobre la que se asienta el Templo (cf. HJ. KRAUS, *Psalmen*, I, 373; HJ. FABRY, "ns", *TWAT* VI, 980).

¹¹¹ En los salmos y en la literatura sapiencial las expresiones "confiar con el corazón" (Sal 28,7; 62,9; 112,7; Prov 3,5) o "seguir con el corazón" a YHWH (Sal 84,6), designan una actitud espiritual por la que se alcanza su favor y su auxilio (cf. HJ. FABRY, *tyjeb*», *TWAT* W, 444).

¹¹² A diferencia de otros salmos, aquí los malvados no se presentan directamente como enemigos agresivos y peligrosos, ni tampoco el salmista pide directamente ser librado de ellos (cf. E. PODECHARD, *Le Psautier*, 1,134; M. MANNATI, *Les Psaumes*, I, 272; L. JACQUET, *Les Psaumes*, I, 623-624; G. RAVASI, *II libro dei Salmi*, I, 513; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 451). G. RAVASI habla de figuras simbólicas, con la función de objetivar una amargura interior (*II libro dei Salmi*, 1,513).

¹¹³ Los LXX leen los verbos de esta proposición con sufijos de segunda persona singular. Probablemente es un intento de armonizar la redacción del v. 5, con los w. 1-4 en los que el orante se dirige a Dios en segunda persona. Pero esta alternancia es común en los salmos para referirse a Dios (cf. E. PODECHARD, *Le Psautier*, 1,127). La frase puede evocar simbólicamente una ciudad asediada, que ya no puede ser reconstruida (cf. Sal 52,7) (G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 518), o se puede interpretar como una petición para que los impíos no tengan más descendencia (G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 98).

acciones de YHWH, y la obra de sus manos¹¹⁴ (v. 5a). El salmista demuestra su fe en un Dios que no callará para siempre; los malvados se comportan como si Dios no existiera. El salmista vive el momento de la lejanía y del silencio de Dios, aferrado a él, como a su roca fuerte; los impíos, se obstinan en vivir como si Dios en realidad fuera mudo e incapaz de actuar¹¹⁵.

— *La respuesta de Dios y el canto agradecido del orante* (w. 6-9)

Esta segunda parte del salmo (w. 6-9) constituye una unidad literaria construida de forma concéntrica¹¹⁶. A partir del v. 6 cambia el tono de la oración: $\wedge n r$, Vip $v @ \wedge \sim \wedge m T$; ; $n a$, "bendito YHWH que ha escuchado la voz de mi súplica" (v.6). Se repite la expresión $\wedge n n i \wedge j p$ "v^{07j} de * & súplica", del v. 2. YHWH ha escuchado la oración. El salmo no dice cómo ha respondido Dios, ni la forma concreta en que se ha manifestado¹¹⁷. Lo

¹¹⁴ Algunos manuscritos hebreos leen en singular: $r f S @$, "acción"; igual *Aquila*. Siguen esta versión E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, 127, y H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 371, que la interpreta como acción judicial de YHWH, que los malvados pasan por alto y echan en el olvido (cf. Is 5,12; 28,21; Hab 1,5; Sal 10,42; 54,5; 73,17) (*Psalmen*, I, 374). Nosotros mantenemos el TM y optamos por una interpretación más amplia de las "obras de YHWH". La expresión se refiere a cualquier intervención de Dios en la historia y en la creación, y que los malvados, en una especie de ateísmo práctico, no reconocen (cf. A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, I, 146; A. WEISER, *Die Psalmen*, 173; G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 518; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 453).

H5 L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI comentan: "mentalmente ellos reducen al Señor al silencio [...] hacen las cuentas sin contar con el factor Dios" (*Salmos*, I, 453).

¹¹⁶ M. GIRARD, ha puesto en evidencia la clara estructura concéntrica de estos versículos: "p2 (vv. 6,9); T1 (vv. 7a,8a); TUD (v. 8b); 3b (vv. 7b; 7d). El centro del guiasmo lo constituye la confesión 'FnjJJI, "he sido auxiliado" (v. 7c), idea dominante de todo el conjunto. En los extremos se desarrollan las otras ideas: que YHWH sea bendecido por su pueblo y que él continúe bendiciendo a su pueblo (vv. 6,9); YHWH es escudo protector, tanto para el orante como para su pueblo (w. 7a,8); la confianza inquebrantable del orante antes de ser escuchado, y su gozo agradecido posteriormente (w. 7b,7c) (*Les Psaumes redécouverts*, 498-499).

¹¹⁷ Se han propuesto diversas interpretaciones. Según F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, 244, el salmista agregó esta segunda parte más tarde, como un memorial de la respuesta que ya había experimentado en la oración; para A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, I, 146, estos versículos son una expresión de la fe que ve realizada anticipadamente la salvación; para E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, 134, es una acción de gracias cantada en el Templo después de la curación recibida; según E. KISSANE, *The Book of Psalms*, I, 122, el salmista se refiere a algo que ha vivido y que en el momento de su súplica dolorosa se vuelve un motivo de confianza para seguir esperando en Dios; G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 99, habla de una convicción interior del orante en el momento de la serenidad. Otros autores suponen que el salmista ha recibido un oráculo, una respuesta de parte de Dios, probablemente por medio de un sacerdote del templo (cf. H.J. KRAUS, *Psalmen*, I, 374; G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 519; K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 118-120). Esta última

cierto es que ha quedado atrás el tiempo del silencio y de la lejanía divina y el orante se encuentra en una situación diversa de la descrita anteriormente. Sabe que Dios está con él y posee la convicción interior de que ha empezado a actuar en su favor. Por eso le canta agradecido anticipadamente: $\sim a \wedge \wedge * \wedge r i r$ $l z T r S$ $T B Q i$ $\bullet a ?$ $f r i j i$ $T r f y$; ; $\wedge n e \wedge$ 12, "YHWH, mi fuerza y mi escudo, en el confío mi corazón. Me ha auxiliado y mi corazón exulta y con mi canto le daré gracias" (v. 7c) * 18. Al inicio la voz de la súplica se oponía al silencio de Dios; ahora, los cantos agradecidos del orante celebran la respuesta de Dios. En realidad se puede decir que éstos también brotan indirectamente de aquel silencio¹¹⁹. El salmo concluye con una intercesión del orante: en ella se funden lo personal y lo comunitario (vv. 8-9). Su oración no queda encerrada en los límites de la experiencia individual, sino que alcanza a la comunidad a la que pertenece. Lo que ha vivido no le pertenece exclusivamente. Por eso, su oración no termina con el agradecimiento por haber sido escuchado, ni interrumpe de golpe su súplica¹²⁰. Al final, extiende la gracia recibida a su pueblo y al rey²ⁱ.

En los dos textos anteriores (Hab 1,2-2,4; Sal 28) la experiencia del silencio de Dios, aun siendo dramática y dolorosa, se articula sobre el trasfondo de una intervención de Dios, posible (Habacuc) o real (Sal 28). La aparente ausencia divina se presenta y se vive como una prueba de la fe. Pero en la Biblia, también Dios calla frente al impío y el no creyente, como una tbrma de juicio definitivo a una conducta vivida en oposición a la voluntad divina. Esta dimensión del silencio de Dios será objeto de estudio del próximo apartado.

hipótesis es puesta en duda por E.S. GERSTENBERG, *Psalms*, 1,129.

¹¹⁸ Los LXX ofrecen una versión diversa de este versículo: $K O I \acute{a} v \acute{e} Q a X e v \ S$ $\circ \acute{a} p | u o u$ $K a l \ll K \ 8 \acute{e} a T (a T o s \ i o u \ \acute{e} f o \zeta o X o y \acute{r} c r o n t i \ \acute{a} u r e \acute{i}$, "mi carne de nuevo ha florecido, le doy gracias de todo corazón". Probablemente han leído $I S ? 5$ o $T K i i$, "mi carne", como sujeto de $f l i$, "regocijarse". La Vulg. sigue la versión de los LXX; sin embargo, S. Jerónimo en *Iuxta hebraeos* traduce: "gavisum est cor meum et in canticum meo confitebor illi". Con la mayoría de los autores seguimos el texto hebreo. Optan por la versión griega: H. GUNKEL; H. SCHMIDT; E. PODECHARD; W.O.E. OESTERLEY; R. TOURNAY; L. JACQUET. Esta lectura ha dado origen a la interpretación del salmista como enfermo grave y ha posibilitado una relectura cristológica del versículo. A. GELSTON, "A note", 214-216, propone enmendar el TM y leer: $\bullet ' v v f c$, M. DAHOOD, "Ugaritic *msr*", 216-217, opina que no es necesaria la enmendación de GELSTON y mantiene la lectura del TM "icto, a partir del ugarítico *msr*, "canto", probablemente vocalizado *masiru*. Propone solamente un cambio de vocalización en el TM: $l i i T i n$ $T t \& n$, "y con mi canto le daré gracias".

¹¹⁹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I, 452.

¹²⁰ Cf. A. WEISER, *Die Psalmen*, 74; M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, 500.

¹²¹ Leemos $\acute{I} i ?$, "para su pueblo", siguiendo la lectura de los LXX: $T O O X a o i i$ $\acute{a} i T O I$ y Vulg.; "piebis suae" (cf. PODECHARD, CASTELLINO, KRAUS, JACQUET). S. Jerónimo en *Iuxta hebraeos*, sin embargo, traduce: "Dominus fortitudo mea". G. RAVASI, // *libro dei Salmi*, I, 510. 520, lee $t \&$, a partir de una supuesta forma arcaica, traduciendo: "para nosotros".

2.2. *El silencio de Dios como expresión trágica del final*

En los textos que examinaremos el silencio de Dios pone de manifiesto el final de una experiencia religiosa radicalmente negativa. La ausencia de la palabra de Dios se deja sentir como una condena irreversible, aterradora y mortal. En Miq 3,1-8 se anuncia que Dios retirará su palabra a quienes han pervertido la justicia y el ministerio profético; en 1 Sam 28, el silencio de Dios que trágicamente envuelve a Saúl, marca el final de su vida y su reinado, caracterizados por la desobediencia a la voluntad divina.

Miqueas 3,1-8

En Miqueas 3 se condena la conducta de los dirigentes civiles y religiosos de Judá que abusan de su autoridad. El capítulo está compuesto de tres secciones íntimamente relacionadas: la primera es un oráculo dirigido a los responsables de la justicia que explotan al pueblo con crueldad (vv. 1-4); la segunda es una condena de los profetas que hacen depender su ministerio del dinero (vv. 5-8); y la tercera es un oráculo conclusivo que retoma temas anteriores y termina con la condena de Jerusalén (vv. 9-12)¹²². Estudiaremos los dos primeros oráculos; en ellos se condena la corrupción de las autoridades de Israel y se anuncia una única sentencia: el silencio de Dios.

— *Dios callará frente a los jueces injustos* (vv. 1-4):

El oráculo¹²³ se dirige a las autoridades del pueblo (v. 1a): *apir w* "jefes de Jacob", y *'7*Hft' rra 'rsp*, "gobernantes de la casa de Israel". U mayoría de los autores considera que los términos utilizados son sinónima

¹²² H.W. WOLFF, *Micha*, ha puesto en evidencia la relación entre las tres secciones del capítulo en torno al concepto de BSBQ "justicia", (80), y la progresión en los tres oráculos (62). B. RENAUD, *Michée, Sophonie, Nahum*, 56-57, explica la progresión desde tres ángulos diversos. *A nivel de personajes*: el primer oráculo se dirige a los responsables políticos, el segundo a los profetas, el tercero reúne estos dos grupos añadiendo los sacerdotes; *a nivel de acusación*: primero se denuncia la explotación de los pobres (vv. 1-4), después la paga exigida por los profetas (vv. 5-8), finalmente se añade el elemento más grave, un intento de justificación teológica de su conducta perversa (v. 11); *a nivel de castigo*: primero Dios calla y aparta su rostro (v. 4), después, las tinieblas caen sobre los profetas (v. 7), y finalmente el castigo supremo, cuando las tres clases de dirigentes son consideradas en una misma condena y Dios destruye su propio templo, a su vez el templo religioso que asegura a la comunidad su verdadera cohesión (v. 12). J. LIMBURG, *HU Micah*, 174-179, comenta el oráculo con el título "The Silence of God", y anota que el capítulo concluye anunciando otro silencio, el silencio de una ciudad muerta: "The silence of the living God will be matched by the silence of a city which has died" (179).

¹²³ Para una discusión sobre la formación del texto y su unidad literaria, véase B. RENAUD, *Laformation*, 123-129.

para designar a las autoridades judiciales¹²⁴. En el antiguo Israel no existía una clara división de poderes y la autoridad tendía a concentrarse en las mismas personas, de tal forma que la función de juzgar la desempeñaban los que detentaban otras formas de autoridad, ya fuera civil, militar, política o religiosa²⁻⁵. Para personas, que con algún tipo de autoridad, a través de sus decretos y sentencias, tenían la responsabilidad de la administración de la justicia en las diversas ciudades de Israel 126.

El profeta comienza echándoles en cara Jo que constituye su primera obligación en la estructura de la sociedad: *ssifarrn^ np"j^ c?^1? tvfrn*, "¿no os toca a vosotros conocer el derecho?" (Ib). Este "conocer" (*i?^**) se refiere no sólo a la comprensión intelectual de las exigencias de la justicia, sino que implica sobre todo la responsabilidad y la preocupación por el debido manejo del orden jurídico²⁷. El profeta los define como *nsn, 'rinf' 3ifi 'wqfo*, "odiadores del bien y amadores del mal*" (v. 2a), indicando que los sentimientos y los puntos de referencia éticos se encuentran en ellos

¹²⁴ Es muy difícil establecer con certeza el significado de los términos usados. El término *tíKI*, "cabeza, jefe, dirigente" aparece originalmente en la estructura de clanes de % Israel. En Ex 18,25 es aplicado a hombres hábiles que Moisés nombra para que actúen como jueces en el pueblo, probablemente jefes de clanes o de familias (*Dt* 1,15). Designa a quien tiene competencia militar y jurídica con una función integradora al servicio de la unidad de la sociedad. Al desaparecer la estructura de clanes, el término designa una función más jurídica que militar. Se aplica al rey en su función forense y guerrera, y más tarde sincluso a altos funcionarios religiosos (2 Re 25,18; Neh 11,17) (Cf. W. BEUKEN, "Efol, gbS", *TWATVII*, 277-279; J.R. BARTLETT, "The Use", 1-10). El término *j'Sj?*, "gobernante, cabecilla, superior", aparece en el ámbito militar (Jos 10,24; 11,6.11; Is 22,3). Incivil: juez (Is 1,10; 3,6-7; Miq 3,1.9); capataz (Prov 6,7); príncipe o juez (Prov 25,15). En Isaías y en Miqueas designa a las autoridades que tienen como responsabilidad la protección de los más débiles de la sociedad (cf. K. NIELSEN, "j'Sj?, qamn", *TWATVII*, 94). Sobre el significado de los diversos títulos dados a los jefes del pueblo, cf. 3. VAN DER LOEG, "Les chefs", 40-61; "Les 'nobles' israelites", 49-64. W. BEYERUN, *Die fikkUtraditionen*, 52, distingue entre "jefes de Jacob", los cabeza de familia, y "magistrados p Israel", empleados reales con función judicial. J. L. SICRE, "Con los pobres", 281, no rescarta la distinción entre *fíSn*, los que tienen autoridad política y judicial, y *pfj?*, la autoridad militar, "los capitanes". Muchas de estas distinciones, sin embargo, no se fundamentan suficientemente.

¹²⁵ Cf. B. RENAUD, *Laformation*, 122; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 159. *SfX* 126. Cf. J.L. MAYS, *Micah*; B. RENAUD, *Laformation*, 122; H.W. WOLFF, 5^ 67-68. 76-77; D.R. HILLERS, *MicaA*, 42.

¹²⁷ cf. A. Wmsm, *Das Buch der zwölfkleinen Propheten*, 254-255. J.L. SICRE, la razón hace notar que *jrj* abarca los sentimientos profundos, el interés, la preocupación. El pararse de la justicia significa interesarse en que se administre la justicia, atendiendo y encargando la causa de los más débiles de la sociedad (*Con los pobres*, 282). La interpretación de J.L. MAYS nos parece restrictiva. Para él se trataría solamente de la relación y familiaridad con la tradición normativa legal y el reconocimiento de su autoridad (*Ife^78*).

radicalmente corrompidos 128. En los profetas del siglo VII "amar" y "odiar" son verbos que designan la conducta en el ámbito jurídico; de la misma forma que "bien" y "mal" son términos que indican la justicia y la injusticia que se decide en los tribunales (Am 5,15; cf. Is 1,17.23) 129. Cuando los profetas describen con este lenguaje a las autoridades, lo hacen con una imagen totalmente opuesta a la de Dios, que como juez justo ama el derecho y la justicia: *Vā k s CD3s? nūs mrr *&, *lyo soy YHWH, que amó la justicia y odio la rapiña* (Is 61,8); *tostón n; rps "arja, "[YHWH] ama la justicia y el derecho"* (Sal 33^5; cf. Sal 37,28; 146,8). Con un lenguaje similar se describe al rey ideal, Caracterizado por amar la justicia: *i?!3-it«\$rn p; S FpnR, "tú amas la justicia y odias la maldad"* (Sal 45,8). Las autoridades que Miqueas describe no sólo no están éticamente a la altura de sus funciones, sino que además, con su conducta, actúan en contradicción con Dios, que ama la justicia y el derecho.

Los vv. 2b-3 describen la manifestación externa de esta corrupción interior. El profeta se refiere a la conducta de estos jueces con una metáfora violenta y cruel, que expresa su avidez y su ferocidad para aprovecharse injustamente del pueblo. Se presentan como verdaderos caníbales que devoran a sus víctimas, arrancándoles (*7n¹³¹) la piel, despellejándoles (caes), comiendo su carne: (*Sü "IRO ^? \$» "devoran la carne de mi pueblo^2"*)» rompiendo (n^s) sus huesos, cortándolos en pedazos

¹²⁸ B. RENAUD, *Mickée*, 59, hace notar el uso de los dos participios que ponen de manifiesto la duración de la acción. Estarían expresando una actitud interior permanente. La polaridad "bien-mal" indica la totalidad de los sentimientos, en este caso corrompido y confusos éticamente (cf. J.L. SICRE, "Con los pobres", 282).

¹²⁹ Sobre este uso de la terminología "amar-odiar" en el ámbito judicial, cf. L. BOYATI, *Ristabilire la giustizia*, 176-177; D.R. HILLERS, *Micah*, 43-44.

¹³⁰ Estos versículos han sido objeto de diverso tratamiento crítico debido a algunas dificultades de lectura: falta de antecedentes para las formas pronominales, aparente desorden en la lógica de la descripción, repeticiones, etc. Nosotros optamos por mantener el orden del TM, el cual es apoyado por las versiones antiguas y por algunos comentaristas modernos (cf. B. RENAUD, *Laformation*, 125-127; D.R. HILLERS, *Micah*, 42; J. L. SICKS, "Con los pobres", 282-283).

¹³¹ El verbo *Tñ* tiene el significado fundamental de "arrancar algo violentamente" (un niño de los brazos de su madre, la piel del cuerpo, un objeto a su dueño, etc.). En el ámbito jurídico designa un acto ilegal contra una persona abusando del poder (Miq 3,2; h 24,9). Indica una acción contra los más pobres de la sociedad, frente a la cual YHWH actúa inmediatamente castigando a los culpables (Is 3,14; 10,2; Ez 22,29; Miq 2,2) y salvando al oprimido (Jer 21,12; 22,3). Los profetas interpretaron la rapiña CTW) como algo que Dios odia (Is 61,8) (cf. J. SCHÜPPHAUS, "TO", *TWATL*, 999-1001).

¹³² El profeta describe en el v. 3 una escena de verdadera carnicería, explotando la imagen de una forma realista e impresionante. Aparecen en un solo versículo tres términos sinónimos que designan la parte exterior del cuerpo (TiJí, piel; ~V&, "IKJ» carne). Con la mayoría de los autores, en lugar del TM "TQS? leemos "I\$&, "como carne". Probablemente ha ocurrido una metátesis y el cambio se justifica por el paralelismo del versículo. Se ha

(re) y finalmente, cocinándolos en una olla y echándolos en una caldera. La imagen evoca los procesos crueles e injustos, con que se despoja al pueblo, abusando del poder (cf. Sal 14,4; Prov 30,14).

Frente a esta conducta reprochable, el profeta anuncia un tiempo en que estas mismas autoridades se encontrarán en una situación de angustia: *pj?r % criK n ^: «*?] m r r T ~ ^*, "entonces clamarán a YHWH pero él no les responderá" (v. 4a). Los verbos *pm* - *rra?*, "clamar-responder", expresan la relación ideal que se establece entre Dios y el creyente en Israel 133, g] profeta anuncia que esta relación será negada a los que explotan al pueblo con tanta crueldad. Es el reverso y la anulación de un principio religioso fundamental en la tradición de Israel (cf. Is 58,9; Sal 34,18) 134. Se trata de un anuncio profético muy duro 135. Para ellos ha llegado el final de su relación con Dios, su grito es inútil. No hay alida posible. Cuando clamen pidiendo auxilio,

discutido si la expresión "mi pueblo" se refiere a una posesión de Dios o del profeta. Según J.L. MAYS, *Micah*, 55, es una expresión que designa el pueblo de los oprimidos con el que el profeta se identifica. B. RENAUD, *Laformation*, 122-123; 127, opina que es Dios el que habla y el que se siente agredido por la injusticia que los jueces cometen sobre su pueblo. J. L. SICRE, "Con los pobres", 283, subraya la distinción radical entre las autoridades y "mi pueblo". Sólo este inmenso grupo de personas maltratadas son "pueblo de Dios". En el lenguaje profético creemos que lo mejor es mantener la doble significación de la expresión: la identificación solidaria del profeta con el pueblo y la pertenencia del pueblo a Dios.

133 Las raíces *pi-T / pff&* expresan el grito humano que brota desde una grave situación de necesidad. No es una simple reacción ante el dolor sufrido, sino que indica un grito que intenta llegar a otra persona que parece tener la posibilidad de ofrecer algún tipo de auxilio. Por tanto, el verbo gritar (*ptT / p2%*) es un elemento importante del motivo bíblico de la solidaridad, en virtud de la cual, el que oye el grito de dolor de otro se apresura a ayudarlo. El hombre se apoya y sobrevive gracias al auxilio que le viene de sus semejantes y de Dios (cf. R. ALBERTZ, "pjJ!¿, schrein", *THATII*, 569-570; G. HASEL, "pflT, zfi'aq", *TWATU*, 632). El significado teológico más rico del verbo *pS* se encuentra en su uso para invocar a Dios en la oración en los momentos de aflicción. Para Israel era teológicamente significativo que su origen como pueblo encontraba su fundamento en un grito de auxilio (Ex 2,23; 3,7,9; Dt 26,7). Era parte fundamental de la fe de Israel el hecho de que Dios salvaba cuando se le invocaba (Num 20,16; Dt 26,7; Jos 24,7; 1 Sam 12,8; Sal 22,6; 34,18; 107,6.13.19, etc.). A veces al grito de auxilio lo acompañaba la confesión del pecado (Jue 10,10.14-15; 1 Sam 7,6.8-9; 12,8.10; cf. Jer 14,2-9) (cf. G. HASEL, "pl>T, za'aq", *TWATJL* 637-639).

¹³⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - JX. SICRE, *Profetas*, II, 1052; D. R. HILLERS, *Micah*, 44.

¹³⁵ A. WEISER lo considera: "die schlinUBte Not" (*Das Buch der zwilf kleinen Propheten*, 256). JX. SICRE comenta al respecto: "Esto, a lo que nosotros no damos tanta importancia, es lo más tremendo para un profeta" ("Con los pobres", 284). Sin embargo, algunos autores no parecen considerar suficientemente la gravedad del anuncio (JX. MAYS, *tócah*, 80: "the precise details of punishment are not reported"; L. ALONSO SCHÖKEL - JX. SICRE, *Profetas*, II, 1052: "el castigo es genérico, no ceñido al delito"; D.R. HILLERS, *Micah*, 43: "ibis announcement of judgment is colorless and conventional").

Dios no les responderá; están condenados a una existencia sin Dios¹³⁶. El anuncio profético muestra la gravedad de la conducta que se denuncia¹³⁷: con las acciones injustas que han cometido contra el pueblo, han impedido de raíz su relación con Dios¹³⁸ y no podrán restablecerla en el futuro.

A continuación el profeta añade: (4b): ~i#sq «*nn rúq EJO ^s "roj unñ err^1???, "les esconderá su rostro, en aquel tiempo¹³⁹, pues han actuado perversamente con sus acciones" (v. 4b). La expresión "esconder el rostro¹⁴⁰" subraya la ruptura que se producirá entre Dios y estas autoridades. Se presenta como la justa reacción divina frente al mal que han cometido, y hace que la amenaza del silencio de Dios adquiera matices más dramáticos. No sólo será roto el contacto a través de la palabra, sino que también les será negado radicalmente el favor de vino Mi (cf. Num 6,24-26; Sal 13,2; 27,9; 51,11; 80,4-8), a tal punto que su misma existencia ya está, en cierto modo, marcada por la muerte (Sal 104,29)¹⁴².

El lenguaje que utiliza el profeta, en efecto, hace pensar en una condena irreversible. El silencio divino del que se habla es el silencio escatológico de un juicio condenatorio último. La ausencia de respuesta de

¹³⁶ D.R. HILLERS, *Micah*, 43: "They will have no god, since 'calling' and 'answering' is used so often to describe the normal, desirable relation of worshipper and deity".

¹³⁷ J.L. SICRE, "Con los pobres", 284, hace notar que los mismos que maltratan al pueblo, acuden a Dios en los momentos de angustia. Por tanto, su culpa no consistiría solo en aprovecharse del pueblo, sino en conciliar esta conducta con una falsa piedad. Miqueas estaría anunciando el final de esa falsa experiencia religiosa.

¹³⁸ Cf. A. WEISER comenta que el pecado contra el prójimo ha obstaculizado el camino hacia Dios, pues éste pasa a través de la responsabilidad frente al hermano. Para un profeta no es posible una auténtica experiencia de Dios que no implique la relación con el prójimo (*Das Buch der zwölfkleinen Propheten*, 256). En forma similar R. VUDXEUMIER - C.A. KELLER, *Michée*, 38, afirma: "le chemin vers Dieu est désormais fermé". Señala explicado la amenaza del profeta, a la luz del principio de la retribución: Dios actuará con ellos de la misma forma en que ellos han actuado con el pueblo. Cuando ellos se encuentren en la situación de víctimas, Dios no responderá a sus gritos, como han hecho ellos con los pobres (cf. Prov 21,13) (cf. J. L. MAYS, *Micah*, 80; B. RENAUD, *Michée*, 61; H.W. WOLFF, *Micha*, 71).

¹³⁹ Algunos autores consideran que la expresión W7T fteq, "en aquel tiempo", rompe el ritmo del versículo y en cierta forma modifica el TR inicial (v. 4a), que apunta a un tiempo cercano. Es muy probable, por tanto, que se trate de una relectura que ve el cumplimiento de la profecía en la tragedia del exilio (cf. J.L. MAYS, *Micah*, 80; B. RENAUD, *Lajbrmation*, 123; H.W. WOLFF, *Micha*, 61). En cambio D.R. HnxERS, *Micah*, 42, opina que hay que conservar la frase, pues sirve para hacer más explícito el valor de TR, que tiene un valor temporal, pero no técnicamente escatológico.

¹⁴⁰ Sobre la expresión "esconder el rostro", cf. Cap. I, p. 51, n. 97.

¹⁴¹ Cf. H.W. WOLFF, *Micha*, 71; J.L. MAYS, *Micah*, 80.

¹⁴² H.W. WOLFF comenta: "Somit ist die Existenz der Bedrohten total in Bagl gestellt" (Añic/ia,71).

parte de Dios y el hecho que esconde su rostro, indica la definitiva "respuesta" divina frente a quienes (jueces, jefes, profetas, o cualquier otra persona), habiendo recibido algún tipo de "poder", no han actuado conforme a la justicia y en solidaridad con los más pobres de la sociedad¹⁴³.

— *Dios callará frente a los profetas mercenarios* (w. 5-8)

Este segundo oráculo es dirigido a los profetas que Miqueas llama (v.5): •w n s crinan an*33rj, "profetas que extravían a mi pueblo"¹⁴⁴. La expresión contiene el motivo central de la acusación. Son profetas que con su palabra están llevando al pueblo a la ruina (v. 5cd): 1<lp,l D]T>33 Q^fti ncnpQ r^s táipi avQ~b\$ jr-Hfr -I#R] crfrü, "si muerden con sus dientes,

¹⁴³ Nos permitimos hacer una breve referencia a la enseñanza de Jesús en el Nuevo Testamento, en la que se refleja esta misma lógica del oráculo de Miqueas. El destino de cada hombre, según el evangelio, se decide en última instancia en base al comportamiento que se ha tenido frente a los más pobres y necesitados. El juicio último según Mt 25,31-46, se realiza con este criterio: aquellos que se niegan a ejercer la solidaridad hacia "tus hermanos más pequeños", dice Jesús, serán rechazados. En cambio quienes ponen en práctica la misericordia hacia los demás son declarados felices y podrán recibir el amor gratuito de Dios y su reino eterno. La parábola del rico y del pobre Lázaro (Le 16,19-31), ilustra la condena de uno que, por no haber escuchado la Ley y los Profetas, en lo referente a la justicia y la solidaridad con los pobres, y no haber actuado en conformidad en su vida frente al pobre Lázaro, encuentra la condena definitiva, lejos del seno de Abraham. El texto de Miqueas se refiere a esta decisión escatológica de Dios con la metáfora del *silencio divino*. Dios ya no responderá, no escuchará. En el momento final no habrá ya apelación posible. El Nuevo Testamento ha hecho de esta enseñanza un valor fundamental del discípulo de Jesús: "Seguidor de Jesús es aquel que traduce la gracia recibida — que lo inviste como testigo del reino de vida — en obras hacia el prójimo, en especial al pobre; discípulo es quien se hace solidario — incluso "materialmente" — de aquellos que el Señor ama preferentemente" (G. GUTIÉRREZ, "Pobres", 317-318).

¹⁴⁴ Es evidente la relación temática de este oráculo, sobre la mezquina avaricia de los profetas (w. 5-8), con el anterior, sobre la feroz crueldad de los jueces injustos (w. 1-4). Es significativa la semejanza terminológica entre los dos: "valí, "mi pueblo" (w. 3.5); CTIK, mrr ufa, "no les responderá" (v. 4) y crrfyj ,l35o p», "no hay respuesta de Dios" (v. 5); ^TfIP afyt, "Jacob, Israel" (w. 1.8). Muchos de estos temas serán recogidos en el oráculo final (vv. 9-12) (cf. D.R. HnxERS, *Micah*, 44). Algunos autores consideran que la fórmula del mensajero, que introduce el oráculo: mrr ID» ría* es redaccional (cf. H.W. WOLFF, *Micha*, 61). D.R. HILLERS, incluso propone leer: BW3;ft*?9 >in, "ay de ustedes profetas", pues opina que se ha producido una haplografía (*Micah*, 44). Sin embargo, a pesar de la posición inusual de la fórmula introductoria, creemos que se debe mantener el TM. Desde el inicio, el oráculo de Miqueas se presenta como verdadera palabra de YHWH, en contraste con los discursos interesados de los profetas a los que el texto se refiere (cf. B. RENAUD, *Lajbrmation*, 133; J.L. SICRE, "Con los pobres", 285).

urimióí, ni por los profetas" (v. 6b)¹⁶². El rey acude a los medios lícitos y usuales en Israel para conocer la palabra y la voluntad de Dios, y sólo encuentra el muro misterioso e infranqueable del silencio divino. Saúl mismo había prohibido anteriormente los medios ilegales de adivinación (v.3); ahora, también los medios lícitos para obtener un oráculo divino le resultan inútiles, de forma que queda sumido en un aislamiento total delante de Dios¹⁶³. Los sueños, los urim y los profetas eran solamente unos medios al servicio de la revelación de Dios. Si permanecen mudos es porque Dios ha decidido callar; en realidad, el verdadero sujeto del silencio es YHWH (niřr, irřř ttV, "pero no respondió YHWH"). No es esta la primera vez que Saúl experimenta el silencio de Dios¹⁶⁴. Desde hace algún tiempo Dios le ha manifestado su

puede verse: E.L. EHRlich, *Der Traum im Alten Testament*, W. RICHIER, "Traum".

¹⁶¹ Es desconocida la forma exacta del instrumento y su manejo. Tampoco es claro el significado exacto de los términos y resulta muy difícil reconstruir su historia en la experiencia religiosa de Israel. Parece ser que era un objeto destinado a ofrecer simples respuestas binarias, por medio de un *sí* o de un *no*. Su utilización estaba reservado a los sacerdotes levitas (Num 27,21; Dt 33,8) [cf. E. ROBERSTON, "urim and tummim"; E. LIPINSKI, "urim and tummim"; B. KEDAR-KOFFSTEIN, "OQn, tamam", *TWATVHL*, 695; F. CRYER, *Divination*, 273-276].

¹⁶² Se han ofrecido diversas interpretaciones a la mención de estos medios de comunicación con Dios. Según P.R. ACKROYD, *The First Book of Samuel*, 212, se refieren al consejo del sabio, al oráculo del sacerdote y a la palabra profética. Los sueños y las visiones eran interpretados por hombres llenos de sabiduría; los urim eran un instrumento oracular de uso sacerdotal; y los profetas, los encargados de llevar al pueblo la palabra de Dios. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 599, relaciona los sueños con el ámbito privado, los urim con el ámbito ritual de los sacerdotes, y los profetas con la palabra. También hace notar la construcción asindética de la frase, en la que se repite tres veces la partícula adverbial na, con el fin de subrayar la totalidad. Se quiere poner de relieve que a Saúl le son negados todos los medios de revelación y que se ve sumido en un silencio total de parte de Dios. Para P. REIS, "Eating the Blood", 5, en esta triple repetición resuena el rechazo de Dios a la predilección de Saúl por lo numinoso, a la vez que se afirma que Dios no puede ser coaccionado.

*63 j. p. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 599

¹⁶⁴ Tiempo atrás, durante otro enfrentamiento contra los filisteos, Saúl había consultado inútilmente a Dios sobre la suerte de la batalla (1 Sam 14, 37): *bwš ^W/V wnrj ol'2 imi> win *T&r T3 nsnrn cmtr?? nrw ii<n trřftta*, "consultó Saúl a Dios: ¿bajaré detrás de los filisteos?, ¿los entregarás en mano de Israel?, pero no respondió aquel día". Según J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 70-71, en aquella ocasión, Dios con su silencio ignora al rey y lo humilla dolorosamente, descalificando su religiosidad ritualista, su incapacidad militar, y su imprudencia (1 Sam 14,15-35). Según K.M. CRAIG, "Rhetorical Aspects", 222, el silencio divino en 1 Sam 14 se debe interpretar como una expresión de la ira de Dios que se aleja de Saúl y lo rechaza. En este texto el silencio de Dios aparece en relación con el tema del abandono y de la pérdida de la monarquía. La situación narrada es dramática. Saúl se ve aislado completamente. No sólo sufre el silencio de Dios, sino que cuando interroga al pueblo, para descubrir el supuesto pecado que ha causado la reacción de Dios, todos callan: *Qürřřp Tip psy'nadie respondió de todo el pueblo*" (1 Sam 14,39).

definitiva condena (cf. ISam 13,13-14; 15,16ss). Pero en esta ocasión el silencio de Dios le resulta insoportable, hundiéndolo en una profunda angustia.

Ha sido tan grande el pavor que le ha provocado la presencia del ejército filisteo, que Saúl ensaya un último intento y va a buscar una palabra de apoyo en el mismo Dios que lo ha rechazado¹⁶⁵. Dios responde con un silencio mortal, expresión dramática del abandono y de la condena. A Saúl se le cierran todos los caminos¹⁶⁶ y, viéndose incapaz de obtener una palabra de parte de Dios, va madurando otra decisión¹⁶⁷, que finalmente comunica a sus siervos: *n2Trę'-psi řřšš <D>] sitrr^ía n#a ^ie?j?3*, "buscadme¹⁶⁸. una mujer evocadora de espíritus para que vaya donde ella y la consulte". Saúl busca una *nitrn^s n#«*, una "nigromante", una persona idónea para

¹⁶⁵ M. KLEINER, *Saúl*, 157, hace notar que el narrador presenta a Saúl como uno que no se resigna ante el *designio* de Dios. Su figura sería la de alguien que posee una esperanza inquebrantable ("ungrebochen Hoffenden"), que clama a YHWH y lo importuna pidiendo su auxilio mientras es posible. Nos parece que esta presentación de Saúl no se fundamenta suficiente en los datos del texto.

¹⁶⁶ cf. M. KLEINER, *Saúl*, 157 comenta; "YHWH verweigert sich Saúl in tSdlichem Schweigen"; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 599: "He has reached the nadir of rejection, marked by the significant silence of his God. It is *Gottesfinsternis* which soon proves intolerable [...] Saúl stands with his back to the waH"; y K.M. CRAIG, "Rhetorical Aspects", 228: "The narrator makes it clear than in 28:6 [...] alí the doors appear to be shut as Saúl seeks an answer this time".

*⁶⁷ Algunos autores hacen referencia a otras posibilidades que hubiera podido seguir Saúl en ese momento. L. ALONSO SCHOKEL, *Samuel*, 140, observa que en Israel basta la palabra de Dios para guiarse en la historia; y que cuando la palabra de Dios enmudece, hay que saber esperar (cf. Is 8,16-20). M. KLEINER, *Saúl*, 157, opina que Saúl podría haber comprendido el designio de Dios y haberse sometido a él, entendiendo que no se puede hacer nada contra su voluntad. Según P. REIS, "Eating the Blood", 5, Saúl podría haber buscado la reconciliación con Dios a través de la oración y del arrepentimiento, prefiriendo el camino de la gracia al del ocultismo.

¹⁶⁸ Es significativo el uso del verbo *ē*>2, "buscar". La historia de Saúl inicia cuando *ēste* busca (ttfpQ) las asnas de su padre (ISam 9,3; 10,2,14), sin encontrarlas; en cambio, se encuentra con Samuel, que lo unge como rey (1 Sam 9,17-10,8). Al final de su vida, va a buscar (Opa) una nigromante y se volverá a encontrar con Samuel, pero esta vez para confirmarle el rechazo de Dios y anunciarle la muerte. El verbo *E?p3*, "buscar", se utiliza también en la historia de Saúl, para indicar la persecución a muerte de David de parte del rey (1 Sam 10,2; 19,10; 20,1; 22,23; 23,14,15,25; 24,3; 25,26; 25,29; 26,2,20; 27,1,4). D.M. GUNN, *The Fate*, 108, hace notar que 1 Sam 28,7 es la última vez que Saúl busca a alguien. Saúl ha buscado despiadadamente a un inocente como si fuera un malhechor legal; ahora es él mismo quien va a buscar a una persona ilegal para pedirle la palabra que *^Ps* le ha negado (cf. B. COSTACURTA, *Con la cetra*, 325).

¹⁶⁹ La expresión *3iKTfa?3 nší* se ha interpretado diversamente: una mujer que trae un instrumento de evocación de espíritus y es experta en su manejo (cf. H.W. HEWZBERG, *Die SamuelbUchen* 177; A. CAQUOT-PH. deROBERT, *Les livres de Samuel*,

mitigar la ausencia de respuesta divina. La formulación de la decisión es significativa¹⁷⁰. No sólo está actuando con ligereza, sino también en abierta transgresión contra la ley del Señoril y en contradicción con su precedente decreto real (v. 3). Va a buscar la palabra que el Dios vivo le ha negado, en el reino de la muerte, en el lugar del eterno silencio.

Los siervos le indican que hay una mujer en Endor¹⁷³ (v. 7b) y Saúl, después de disfrazarse, se dirige allá con ellos durante la noche (v. 8) 174. La mujer acoge al visitante desconocido, aunque reacciona con reticencia ante la petición ilícita de invocar a un muerto (v. 9), pero Saúl le asegura, bajo juramento en nombre de YHWH 175 (v. 10), que no le ocurrirá nada y le pide que le invoque a Samuel (v. 11). Cuando la mujer ve a Samuel lanza un gran

335); o mujer que posee el espíritu de un muerto - y que se comunica con él (cf. W. MCKANE, / & *II Samuel*, 161; P.K. MCCARTER, *I Samuel*, 420; M. KLEINER, *Saúl*, 132-33: "Herrin eines Totengeistes"). En cualquier caso, la expresión designa a una mujer que se dedica a la nigromancia. Como en otros textos de 1-2 Samuel, una mujer anónima, pero con una identidad clara y una función literaria y teológica relevante (cf. A. REINHARTZ, "Anonymity", 133-137).

¹⁷⁰ El verbo *Ú-n*, "consultar, buscar", en muchos textos se refiere a la consulta que un profeta hace ante YHWH (cf. J. LUST, "On Wizards and Prophets", 133; C. WESTERMANN, "Die Begriffe", 17-22; E. RUPRECHT, TIT, fragen nach", *THAT I*, 462-464; S. WAGNER, "Cí-n, darás", *TWAT%* 323-325).

¹⁷¹ Cf. Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11-12.

¹⁷² véase el uso de las raíces DDT y nDI para indicar la destrucción y la muerte (cap. I, pp. 35-36), y del término nnn que indica el sheol, el lugar de los muertos (Sal 94,17; 115,17) (cap. I, p. 41).

¹⁷³ Algunos comentaristas han notado la prouititud con que los siervos se refieren a una nigromante y el hecho que se le pueda encontrar en las cercanías del campamento israelita (cf. H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher* 177; R.W. KLEIN, *I Samuel*, 271; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 597). Esto parece indicar que, a pesar del decreto real (v. 3), había sido imposible erradicar de Israel este tipo de prácticas.

¹⁷⁴ Ocultando su identidad a través del disfraz, Saúl, en cierta forma, *silencia* su propia identidad real y, sin darse cuenta, va anticipando su fin, entrando en el plan de Dios (cf. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 600). Realiza el viaje a Endor en el silencio de la noche, no sólo para evitar ser visto de los filisteos (cf. H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 178; R. GORDON, *I & 2 Samuel*, 194; A. CAQUOT - PH. de ROBERT, *Les Livres de Samuel*, 335), sino también porque simbólicamente la noche es el escenario más adecuado para una acción ilegal (cf. P.R. ACKROYD, *The First Book of Samuel*, 213; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 600: "cover for the illegal visit"). B. COSTACURTA, *Con cetra*, 204, hace notar que la noche es el tiempo en que actúan los malvados, los que quieren ser descubiertos (cf. Is 29,15; Sal 11,2; Job 22,13-14; 24,13-17).

¹⁷⁵ Es notoria la ironía de la narración: Saúl, mientras pide escuchar una voz en el mundo de los muertos, jura solemnemente por la vida de YHWH, el mismo Dios que él mismo rechazado con su silencio (cf. R.W. KLEIN, *I Samuel*, 271; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 604-605; R.P. GORDON, *I & 2 Samuel* 195).

grito* 7* y reconoce, llena de temor, que está frente a Saúl (v. 12); pero inmediatamente el rey la tranquiliza (v. 13a). La mujer define al muerto que ha visto subir de la tierra, como un DYI'ÍS, "un ser sobrenatural" describiéndolo como un anciano envuelto en un manto (v. 13b). Saúl reconoce que se trata de Samuel y cae rostro en tierra: wn ^ 3 ^ 5 'rm^ STYI mBOn nK'i« ET§« ip% "supo Saúl que era Samuel, e inclinándose rostro en tierra, se prosternó" (v. 14).

—*Samuel confirma e interpreta el silencio de Dios*

Ante el reclamo inicial de Samuel, por haber sido disturbado (v. 15), Saúl confiesa su angustiosa situación: IKQ 'V" ^, "estoy en un gran aprieto". Y aunque lo atribuye inicialmente a la amenaza filisteo, al final debe reconocer cuál es el verdadero drama: DHt'^rjT? D3 "m? ^" K ^ i, *i\$Q "ID_ errf?^ rricfrp'E!, "Dios se ha apartado*⁷ de mí y ya no me responde ni por medio de profetas ni por suefios⁷". Las mismas palabras de Saúl ponen de manifiesto el significado del silencio de Dios: Dios se ha apartado de él, lo ha abandonado totalmente. Al inicio de la monarquía, Samuel se presentó a Saúl para indicarle *lo que debía hacer* (1 Sam 10,8); ahora, en medio de su angustia, el rey pretende obtener una palabra orientadora de parte de Samuel,

¹⁷⁶ Se han propuesto diversas interpretaciones sobre el motivo del grito y sobre la relación entre la visión de Samuel y el descubrimiento de la identidad de Saúl. Algunos autores han explicado el miedo de la nigromante cambiando el nombre de Samuel por el de Saúl como objeto de la visión (cf. W. MCKANE, / & *II Samuel*, 161-162; J. MAUCLINE, / *and 2 Samuel*, 182); H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 178, considera que se ha legado a perder el término tSÚ delante de TWQn, lo que originó luego el cambio de ntn por XSÚ, y propone traducir: "cuando la mujer escuchó el nombre de Samuel". Creemos que no se justifica suficiente el cambio del TM (cf. P. DHORME, *Les livres de Samuel*, 242-243; R. W. KLEIN, *I Samuel*, 269; P.R. ACKROYD, *The first Book of Samuel*, 214; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 605-606; R.P. GORDON, / & *2 Samuel*, 195).

¹⁷⁷ Sobre el uso del término W7b\$ en este texto, cf. H. W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 178; M. HUTTER, "Religionsgeschichtliche", 32-36; TH. J. LEWIS, *Culis*, 115-117. Hemos preferido la traducción "ser sobrenatural", sugerida por A. CAQUOT - PH. de ROBERT, *Les livres de Samuel*, 336.

¹⁷⁸ Es significativa la asonancia entre los monosílabos "is, "aprieto", y *ip; "se ha apartado". A nivel sonoro se pone de manifiesto la relación entre ambos: la razón del aprieto de Saúl es justamente que Dios se ha apartado de él (cf. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 611). El verbo 110, "apartarse", se utiliza dos veces en la historia de Saúl para indicar que YHWH lo ha abandonado (1 Sam 16,3; 18,12). En 2 Sam 7,15, en contraste con la fidelidad que Dios promete a David, de nuevo se utiliza el verbo "apartarse" cuando se habla de Saúl.

¹⁷⁹ Diversos autores han notado en las palabras de Saúl la omisión de los DHW, urbn, que en cambio aparecen en el v. 6. La interpretación más generalizada coincide en que se debe a que Saúl quiere evitar toda clase de alusión al asesinato de los sacerdotes de Nob (1 Sam & 22) (cf. H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 178; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 611; U. SIMÓN, "A Balanced Story", 161).

como al principio: nEgi* nē "¿*rin? ^p nīrpRi, "y te he llamado para que me hagas saber *qué tengo que hacer*". Pero ahora todo es inútil, no es posible volver a comenzar, y Samuel no puede sino confirmar la decisión divina (v. 16): T ^ O *? ^T>^ "YHWH se ha apartado de ti", y de esta forma, eliminando toda esperanza, asegura al rey que es verdad lo que este último había intuido (cf. v. 15).

Samuel aparece como verdadero profeta y portavoz de Dios¹⁸⁰. No es un simple espíritu que habla desde el lugar de la muerte. Es un profeta que habla en nombre de Dios y confirma una antigua decisión divina: Dios se ha apartado de Saúl (cf. ISam 16,3; 18,12). Saúl se ha lamentado que YHWH no le responde ya por medio de los profetas (v. 15); ahora Dios le ha hablado por medio de un profeta, pero paradójicamente para confirmarle su silencio. Las palabras de Samuel son palabras proféticas que llegan desde el reino de la muerte como última palabra de Dios:

Al mismo tiempo Samuel ofrece una ulterior interpretación de la situación. El silencio divino es manifestación de la enemistad de Dios con Saúl (v. 16): jy\$ "rn, "se ha vuelto tu enemigo)*". La afirmación de la enemistad de Dios con Saúl es la explicación más terrible del silencio divino. El verdadero enemigo de Saúl no es el ejército filisteo que amenaza con la guerra, sino Dios mismo que le niega su auxilio y le abandona¹⁸¹. Dios realiza lo que desde hace mucho tiempo había anunciado por medio de Samuel: ha entregado el reino en manos de David¹⁸³, al que Samuel llama

180 Cf. W.A.M. BEÜKEN, "1 Sam 28", 4-6; J.P. FOKKELMAN, *Narrativa Art.* 612; R. GOROON, *I & 2 Samuel*, 196.

181 El término "l3 es extraño (cf. Sal 139,20; Dan 4,16 arain.). Los LXX han traducido: Kal yéyovev ueTā TOO -ukxyoiov aov, "y se ha vuelto con tu compañero", leyendo ^[jn a? -7V], probablemente por influencia del término IH en el v. 17 (cf. P.K. McCARTER, *I Samuel*, 419). Otros autores modifican el término con el más común "li (el J. DHORMB, *Les livres de Samuel*, 244). Con la mayoría de autores, conservamos el TM como *lectiodifficilior* (cf. D. BARTHÉLÉMY, *Critique*, 217-218; M. KLEINER, *Saúl*, X-17).

¹⁸² Se habla de YHWH como enemigo de Israel en algunos textos tardíos (cf. Jer 63,10; Lam 2,5; cf. Jer 30,14; Lam 2,4). Se trata de afirmaciones que contradicen la conducta usual de YHWH, que defiende a su pueblo frente a los enemigos extranjeros. V. JENNI, "3?K, Fcind", *WATI*, 118, comenta: "In alien Fällen isl ein Paradox konstatiert". Según H.J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*, 495, la presentación de Dios como enemigo de Saúl se sitúa en esa misma línea de interpretación de la paradójica conducta divina frente a su pueblo. Según STOEBE, aquí se empieza a perfilar la idea profética posterior de la guerra santa de YHWH contra su propio pueblo pecador (cf. J.A. SOGGIN, "Der prophetische Gedanke", 79-83).

183 Se ha interpretado diversamente el T? del v. 17: "T?; "T? TM=> fy mrr jff". Muchos autores, según LXX (aoi), cambian el "b, "a él", en "t?", "a ti", (cf. P. DHORMB, *Les livres de Samuel*, 244; W. MCKANE, *I & II Samuel*, 162; P.K. McCARTER, *I Samuel* 419; R.W. KLEIN, *I Samuel*, 268; M. KLEINER, *Saúl*, 15-17). Pero el TM se puede mantener ya sea interpretando el f? como *dativus commodi* referido a Dios para reafirmar

yvi, "tu compañero, tu prójimo" (v. 17). Es evidente el juego de palabras entre j}y, "tu enemigo" (v. 16) y ^rj, "tu compañero" (v. 17). El verdadero enemigo *del* rey no es David, sino el mismo Dios. Saúl ha perseguido a muerte a su "prójimo*", como si fuera un enemigo; ahora se encuentra frente a Dios y debe sufrir el silencio de la enemistad divina¹⁸⁴.

Samuel explica el comportamiento divino debido a que Saúl en el pasado no escuchó la voz de Dios y no *hizo* (r/fipinói) lo que se le había ordenado (v. 18; cf. 1 Sam 15): ui*r< T<T rfi-ñév hfO ~2~d p^s, "por eso esto¹⁸⁵ te *hace* YHWH este día". Al "no-hacer" de Saúl en el pasado, corresponde el "hacer" de Dios hoy. Saúl, cuando supo lo que tenía que hacer, no lo hizo; ahora desea saber qué hacer (v. 15: rto; j; no), pero lo único que se le da a conocer es su destino fatal. No puede ahora hacer otra cosa sino aceptarlo.

Samuel anuncia al rey su trágico e inminente final, a manos *del* ejército filisteo (v. 19): *BB jñ i rñ< "ñz?, "mañana tú y tus hijos estarán conmigo". Desde el mundo de los muertos le llega a Saúl una palabra decisiva e irrevocable: El silencio divino que lo ha atormentado toma ahora la forma de una condena mortal que ya nadie podrá evitar. Saúl fue a buscar una palabra en el mundo de los muertos, y al final encuentra la voz de la misma muerte que es, al mismo tiempo, la última palabra de Dios¹⁸⁶.

Aterrado por tal anuncio, Saúl cae en tierra por segunda vez (v. 20): waeJ H^ o Tito jq^] nyi» tñp-Hfifc ^e>] ^ttó "W!L "inmediatamente Saúl cayó, con toda su estatura, y tuvo mucho miedo a causa de las palabras de Samuel". Su caída a tierra (v.20: nyw) recuerda su prostración ante la aparición del profeta (v. 14: TETIS). Después que ha hablado Samuel, Saúl está en la misma posición física que antes. Sin embargo, el mensaje recibido lo ha cambiado radicalmente. Ha pasado del temor reverente frente al profeta, cuando todavía abrigaba la esperanza de una palabra que pudiera aliviar el silencio divino (v. 14), al terror paralizante delante de una sentencia que le anuncia la muerte inexorable. Los vv. 20 y 21 subrayan el gran miedo del que es presa Saúl (v. 20: tn-i ihp, "tuvo mucho miedo"; v. 21: Tñp ^pí, "estaba muy turbado"). Particularmente el segundo verbo, ^m, "turbarse", expresa una situación de inmensa angustia, que llega a veces a la incapacidad para

irme decisión (cf. H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 176; H. J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*, 486; P. R. ACKROYD, *The First Book of Samuel* 215; J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 738), o referido a David (cf. D. BARTHÉLÉMY, *Critique*, I, 218-219; A. QUOT-PIH de ROBERT, *Les livres de Samuel*, 333). Nosotros creemos que se debe referir esta segunda opción:

184 Cf. B. COSTACURTA, *Con la cetra*, 211.

185 Es significativo el uso de rqrj ~çññ que se puede traducir también como "esta *palabra*", dada la doble acepción de ~2L (palabra - cosa, acontecimiento). El definitivo *encio divino*, con el que se enfrenta dramáticamente Saúl, no es otra cosa sino *una palabra* *de Dios*; la última e irrevocable palabra divina de condena.

186 "Al reino de la muerte alcanza el poder del Señor y la voz del muerto será por una vez palabra del Señor" (L. ALONSO SCHÓKEL, *Samuel*, 14).

reaccionar¹⁸⁸. Saúl está ahora paralizado por el miedo, caído en el suelo, como convocado por la muerte desde las entrañas de la tierra¹⁸⁸. Su caída representa simbólicamente el final de su reinado y anticipa su próxima derrota mortal en el combate¹⁸⁹. En la noche de Endor ha sido derribado por las trágicas palabras del profeta, que le han confirmado e interpretado el silencio divino. Al final del relato la actitud de Saúl es significativamente silenciosa. De ahora en adelante, sólo habla cuando la mujer le ofrece un poco de pan para que reponga sus fuerzas. Sus únicas palabras son (v. 23): *7?fc rf?*, "no comeré"¹⁹⁰. Pero ante la insistencia de la mujer, finalmente acepta comer¹⁹¹. Y luego se marcha como había venido, en medio de la noche (vv. 8.25), encaminándose a enfrentar su fatídico destino con la muerte inevitable.

¹⁸⁸ Cf. B. OTZEN, "Am, bhl", *TWAT*, 520-523; B. COSTACURTA, *La vita rinnacciata*, 57-59). W.A.M. BEUKEN, "1 Sam 28", 2, señala algunos textos en los que el verbo *bm* expresa el terror frente a la muerte: Ex 15,15; Lv 26,16; Is 13,8; 21,3; 65,23; Sal 30,8; 78,33; etc.

¹⁸⁹ J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art* 609, hace notar que la doble repetición de la caída en tierra es una forma de expresar la lección que está aprendiendo Saúl, que es polvo y al polvo ha de volver.

¹⁹⁰ Su caída *ndp'h3q*, "con toda su estatura", recuerda la presentación de Saúl al inicio de la monarquía como alguien que sobrepasaba en estatura a todo el pueblo (9,2; 10,23). J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 618, hace notar que su caída, "full length", es la contraparte de su llamada a ser rey. Para L. ALONSO SCHOKEL, *Samuel*, 141, su caída "cuanto largo era", es un ensayo de su próxima caída final; B. COSTACURTA, *Con la cetra*, 213, comenta: "la sua imponenza sottolinea adesso tutta la sua impotenza".

¹⁹¹ J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 621, interpreta este rechazo a comer como una actitud de autodestrucción y como expresión de la depresión que vive el rey. En el relato se dice que Saúl no ha comido en todo el día y toda la noche y que se encuentra sin fuerzas (v. 20). Este ayuno del rey ha sido interpretado diversamente: como consecuencia de la angustia y aflicción vivida en la víspera de la batalla con los filisteos (cf. U. SIMÓN, "A Balanced Story", 163); o como ayuno ritual preparándose a la visita a Endor o al inminente combate (cf. S. REINACH, "Le souper", 45-50; H.J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*, 496; W.A.M. BEUKEN, "1 Sam 28", 11-13; P. K., McCARTER, / *Samuel*, 421; R.W. KLEIN, / *Samuel*, 272; TH. J. LEWIS, *Cults*, 114; A. CAQUOT - PH. de ROBERT, *Les livres de Samuel*, 337).

¹⁹¹ Tradicionalmente se ha interpretado la acción de la nigromante que da de comer a Saúl como un gesto de piedad y de hospitalidad. U. SIMÓN, "A Balanced Story", 168-169, llega incluso a subrayar el contraste entre la justicia estricta, el rechazo y el juicio divino representados por Samuel; y la misericordia, la hospitalidad y la empatía, representados por la mujer. Tal contraste serviría para balancear la presentación del juicio divino frente a Saúl, quien habría experimentado ambas dimensiones. En oposición a toda la interpretación tradicional, P. REIS, "Eating the Blood", 3-23, niega todo rasgo de hospitalidad y solicitud en la nigromante. Más bien su gesto habría sido una hábil estrategia para sobrevivir. La mujer habría preparado a Saúl un sacrificio ofrecido a los muertos para que le protegieran evitando el fin anunciado por Samuel; tal comida habría sido una auténtica cena ritual de alianza entre ella y el rey, intentando ganarse el favor de Saúl para salvar su vida.

3. Conclusión

El Dios bíblico es el Dios de la Palabra. No es mudo como los ídolos y las falsas divinidades sin vida. La Escritura pone en evidencia, en forma irónica, el mutismo de los falsos dioses, y exalta al Dios de Israel, como aquel que habla. YHWH, con sus intervenciones en la historia, aunque a menudo en forma silenciosa y discreta, da validez a la palabra de los profetas mostrándose como el único y verdadero Dios (1 Re 18) que impone silencio a toda la tierra (Hab 2,20).

Cuando Israel experimenta el silencio divino no está frente al mutismo de una divinidad lejana e indiferente. Dios habla y calla. Se revela y se esconde. Pero su silencio y su ocultamiento son también lenguaje y comunicación, manifestación paradójica de su absoluta libertad, inmanipulable e imprevisible en su infinita trascendencia. El creyente bíblico percibe la ausencia de Dios y de su palabra a causa de su fe, sufriendo la crisis que supone tocar existencialmente el límite de lo contradictorio. Pero es precisamente gracias a la fe que se supera el escándalo que supone la aparente lejanía del Dios de la vida. El creyente auténtico no niega la contradicción ni huye de la crisis, sino que se aferra a la certeza de la presencia divina en la aparente lejanía y se ejercita en la escucha de Dios en el silencio. En cambio, para el impío —para el hombre que no ha actuado la verdad y la justicia frente a Dios y sus semejantes— el silencio divino es expresión del inexorable final, que coincide con la muerte y la condena definitiva.

El profeta y el orante encarnan, en forma eminente, la figura del creyente. Delante del silencio de Dios, el profeta y sus discípulos son invitados a leer continuamente, los discretos signos de la presencia divina en la historia, que aseguran el cumplimiento del proyecto de vida de parte de Dios (Hab 1-2). En una historia que parece negar la presencia de Dios y en la que él aparece misteriosamente silencioso, el profeta vive y anuncia la experiencia de Dios, gritando su dolor e interrogando a Dios. El orante, por su parte, no cesa de invocar y gritar, seguro que el Señor no callará para siempre (Sal 28). Ambas experiencias —la profecía y la oración— muestran la actitud del hombre de fe: delante del silencio divino y de su inquietante misterio, lo esencial es dejar en manos del Dios escondido y de su misteriosa libertad, la realización del entero devenir de los acontecimientos, sin ceder a la tentación del no creyente que dice simplemente: "no hay Dios" (Sal 10,4).

CONCLUSIÓN

Llegados al final de este estudio deseamos presentar sus resultados más relevantes, algunos de los cuales ya se han ido señalando a lo largo de las distintas etapas de la investigación. Es difícil intentar hacer una síntesis de un tema bíblico como el silencio, que se presenta en contextos tan variados y con significaciones tan diversas. En la mayoría de los casos sólo el análisis detallado y contextual de los distintos pasajes bíblicos puede ayudar a percibir toda su hondura de contenido y de expresión. Las presentes conclusiones, por tanto, se limitarán necesariamente a indicar los aspectos más significativos de la disertación, tanto a nivel de trabajo lexicográfico como exegetico-teológico.

1. En el *estudio de la terminología* hemos recogido y organizado la casi totalidad del vocabulario bíblico en relación con el silencio. Destacamos como el aporte más significativo, no tanto el hecho de presentar un elenco de los diversos términos, cuanto el trabajo de organización de todo el material lingüístico, tanto a nivel lexicográfico como semántico. Una de las características de la presente investigación es presentar el léxico hebreo organizado según los diversos ámbitos y significaciones con que se presenta el silencio en el Antiguo Testamento. Esto ha sido posible gracias a la atención que se ha prestado en cada caso al contexto en el que aparecen los términos y al tratamiento sintagmático y paradigmático de los mismos. Dicha metodología nos ha permitido, por una parte, mostrar la pluralidad de situaciones en las que se manifiesta el silencio; por otra, se ha podido constatar que el concepto bíblico del silencio no se expresa solamente con una terminología restringida a unas pocas raíces, sino a través de una ríaa amplia y rica constelación de términos y frases, tales como las proposiciones negativas en relación con el sonido o las expresiones simbólicas con órganos de la fonación.

En el cap. 1, a través del examen minucioso de los vocablos derivados de cada una de las raíces hebreas, se han establecido algunas diferencias semánticas entre ellas. Se ha comprobado, sin embargo, que no se puede pretender encontrar un único significado fundamental para cada raíz, como ^{mu}has veces se ha querido hacer* deduciéndolo a partir de la comparación ^{file}lógica con otras lenguas semíticas y aplicándolo en todos los casos a los

términos derivados. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, con la raíz *an*, a la cual algunos autores han querido identificar con el único significado de "lamentarse" o "estar rígido" en casi todos los textos. En un estudio lexicográfico, metodológicamente, lo más exacto es examinar cada raíz en sus distintas manifestaciones textuales, a partir de las correlaciones que cada término establece con los distintos vocablos de su entorno lingüístico.

La metodología utilizada en el trabajo semántico nos ha llevado justamente a comprobar que términos o expresiones idénticas pueden presentar notaciones diversas según el contexto y las relaciones sintagmáticas de las proposiciones. Por ejemplo, el sintagma *šnorr¹*, "no calles", en contextos de súplicas es una invocación con la que se pide, por medio de la metáfora del no hablar o del no escuchar, la intervención salvadora de Dios (Sal 28,1; 35,22; 39,13; 109,1-2); mientras que el sintagma *tónrr¹*», "no callará", en un contexto de juicio y teofanía sirve para indicar la justicia de Dios que, a diferencia de los hombres, no se quedará en silencio frente a la maldad, de tal forma que *ho* se hace cómplice de ningún delito (Sal 50,3). Otro ejemplo lo constituye la expresión "ponerse la mano en la boca", que puede ser una frase con la que se impone silencio a alguien (Jue 19,18), pero que también se utiliza para designar el gesto de alguien que se queda callado por asombro (Miq 7,16; Job 29,9; 40,4): o de quien, por prudencia, guarda silencio. (Pr 30,32).

En otros casos se ha demostrado, gracias al estudio paradigmático de las diversas proposiciones, que en algunos contextos y en determinadas frases, términos diversos pueden adquirir un valor semántico idéntico. Por ejemplo, en el capítulo II, se ha puesto en evidencia que el sintagma "no responder", cuando tiene a Dios como sujeto, es intercambiable con otras expresiones (apartarse, estar lejos, esconder el rostro* etc.), estableciéndose de esta manera un rico paradigma con el que se expresa el silencio divino. En el mismo capítulo, se ha podido observar que para expresar el silencio con el que se pretende guardar un secreto se puede utilizar, tanto la negación de *rsn*, como la negación con verbos del campo semántico del ocultamiento. De igual manera se ha podido comprobar, por ejemplo, el idéntico significado que tiene el silencio en los sintagmas *^p p*», "ninguna voz" (1 Re 18,26.29; 2 Re 4,10) y *nš> pfc*, "no responder" (Jue 19,28), designando ambos la ausencia de signos vitales.

Indicamos como otra característica fundamental de este estudio la constante preocupación por no limitarnos al mero dato lingüístico. En el trabajo de lexicografía hemos resaltado el valor teológico y antropológico de muchos términos y expresiones. En el capítulo I, por ejemplo, nos hemos detenido en la comprensión de la manifestación silenciosa de Dios a Elías en el Horeb. En el mismo capítulo habría que señalar, en el mismo sentido, las alusiones al silencio de Dios como metáfora del exilio o al paradójico silencio del profeta Ezequiel. En el capítulo II, hay que destacar la atención que hemos dado, en línea más antropológica, al vocabulario del silencio en clave sapiencial o jurídica, o a algunos silencios teológicamente significativos, como el silencio del moino, de las olas del mar, o de la bóveda celeste.

A través del estudio lexicográfico se ha podido constatar también que el vocabulario que se refiere al silencio, aunque no es excesivamente

numeroso, se encuentra presente en casi todos los libros del Antiguo Testamento: en narraciones y en poesía, en textos sapienciales y legales en oraciones y en textos proféticos. No obstante, la frecuencia es mayor en textos más directamente sapienciales, debido probablemente a la estrecha relación que hay en la Escritura entre la sabiduría y el lenguaje humano.

2. En cuanto al estudio *exegético-teológico*, hemos logrado presentar diversas manifestaciones del silencio, poniendo en evidencia su valencia teológica, tanto a través de comentarios pertinentes a propósito de algunos textos significativos en la parte lexicográfica (cap. I y II), como en el estudio exegético de varios pasajes bíblicos (cap. III y IV). Si algunas observaciones de tipo lexicográfico permitían ya, en cierto modo, ofrecer algunas reflexiones teológicas en relación con algunos textos, ha sido sobre todo el contexto de pasajes suficientemente amplios el que ha permitido evidenciar un horizonte semántico más rico y completo.

En el capítulo III nos hemos ocupado del *silencio del hombre*, a partir de dos ámbitos relacionales fundamentales de la existencia humana: el hombre delante de los otros y el hombre delante del misterio. A través del estudio de algunos textos, en los que el elemento de sabiduría es determinante, se ha podido elaborar una cierta antropología sapiencial, en la que se ha visto que el silencio representa una manifestación indispensable del actuar adecuado e inteligente. El silencio humano, como actitud de sabiduría, no sólo tiene que ver con el hablar prudente, como lo subrayan tantos Proverbios, sino que determina el comportamiento humano en muchas ocasiones, como fuerza de comunión que permite abrirnos a la verdad *del* otro o como actitud interior que brota del respeto por lo no conocido. Desde la vertiente de la sabiduría, se presenta como un componente antropológico fundamental que predispone a aceptar el misterio de la historia, de los otros y de Dios.

El capítulo IV, en cambio, ha sido dedicado a la temática del *silencio de Dios*. En este caso es el hombre religioso el que vive una experiencia paradójica. Es el hombre de fe el que aparece confrontado con el callar divino, aterrado ante la aparente lejanía o indiferencia *del* Dios vivo. Esta vivencia de lo "contradictorio" es, en realidad, una genuina experiencia humana y creyente del misterio de la trascendencia de Dios. El silencio divino, tantas veces ambiguo y misterioso, fundamenta y hace posible la respuesta libre y gratuita del hombre a Dios. Ante la certeza confiada del amor, todas las dificultades y perplejidades ante una persistente inevidencia, se vuelven ocasión de encuentro y de aceptación, de súplica y de confianza. El hombre religioso que no intenta negar la aparente contradicción del silencio de Dios, ni evadirla con respuestas fáciles, sino que confía sin reservas en el Dios de la vida y del amor, entra en el verdadero sendero de la fe, abandonando todos los asideros conceptuales o de cualquier otro tipo, sin intentar encerrar el misterio mediante las categorías de la finitud.

3. Indicamos algunas de las *conclusiones más importantes*, a las cuales se ha llegado, a nivel teológico y antropológico:

3.1 El silencio del hombre se presenta como *una realidad eminentemente ambigua*. La Biblia no lo presenta, de forma unívoca, como un elemento positivo. Más bien, en muchos textos aparece con una connotación fuertemente negativa: el silencio de la muerte, el mutismo de los ídolos, la incomunicación voluntaria, el acto violento de hacer callar a otro, o el silencio como metáfora de la destrucción y el aniquilamiento. Solamente adquiere un valor humanizante y positivo cuando es expresión de apertura y acogida del otro y sobre todo de Dios. Todo esto muestra que, desde la perspectiva de la Escritura, el silencio no se puede identificar con el simple hecho de no hablar; ni se puede tampoco fundamentar en la Biblia una canonización *a priori* de todo silencio. El verdadero silencio, el silencio positivo, constructivo y creador de comunión, no es solamente exterior, sino que es expresión de un estado interior, que habrá que crear y motivar en cada ocasión. El silencio auténtico debe ser, por tanto, explícita y libremente deseado e intencionado, con el objetivo de entrar en relación y de abrirse al otro y a Dios. Sólo así el silencio se vuelve fuente de auténtica comunión y relación con un *Tú*, premisa y vértice de toda relación humana.

3.2 Otro aspecto importante que se ha podido evidenciar a través de nuestra investigación es *la relación silencio-palabra*. Ambas realidades no aparecen en la Biblia como radicalmente opuestas, sino como expresiones fundamentales de una relación dialéctica. La sola palabra o el solo silencio son realidades abstractas y parciales que quiebran la unidad de la existencia humana. Palabra y silencio constituyen una oposición vital y fecunda. La palabra encuentra su realización sólo en la acogida atenta y silenciosa de la escucha, acto decisivo para que la palabra llegue a ser auténtica posibilidad comunicativa. Inversamente, una palabra verdadera y sapiencial se impone, creando casi espontáneamente las condiciones de la escucha. En otras ocasiones, el silencio —explícito o a través del lenguaje velado— puede ser el medio para conservar en secreto una palabra o un hecho del que se ha llegado a tener noticia, pero que por diversos motivos no se debe divulgar. El silencio, además, puede propiciar el cultivo de una rica actitud sapiencial de vida, a través del hablar prudente o la reflexión silenciosa. El silencio dona y restituye a la palabra su dignidad, su densidad propiamente humana, imponiéndole ciertas reservas y límites. Saber tomar distancia frente a tantos ruidos, exteriores o interiores —a veces ensordecedores—, que llenan los oídos y el espíritu, permite al hombre entrar en sí mismo, comprenderse y darse a comprender. En un campo más ético y sapiencial, en cambio, la persona humana demuestra su libertad y su madurez cuando sabe retener su lengua para evitar el mal o para no pronunciar juicios temerarios y dañinos sobre la realidad y sobre los otros.

A veces la misma palabra, cuando adquiere un fuerte espesor de sabiduría y de fe, puede llegar a ser paradójicamente expresión de silencio auténtico. El creyente que reclama e interroga a Dios (Job, Habacuc, etc.) e implora recibir una palabra suya, en cierta forma hace silencio, ya que con su actitud demuestra que está dispuesto a callar y a acoger la intervención divina. Esta actitud de reclamación, por la que el creyente pide una palabra divina, no es otra cosa sino la aceptación de imponerse silencio a sí mismo y callar

delante del misterio de Dios y de sus caminos tantas veces incomprensibles.

Esta enseñanza bíblica sobre la relación dialéctica entre el silencio y la palabra resulta sumamente fecunda para *el quehacer teológico*. Solía esta llamada a "decir" el misterio, a no callarlo, a expresarlo de una manera sistemática y reflexiva. Pero, al mismo tiempo, debe ser consecuente con las complejas realidades que intenta comunicar. La verdadera teología, que se presenta como espacio en el que se intenta decir el misterio de Dios como principio de vida y de sentido para el hombre y la historia, debe ser consciente que tal principio es escondido y silencioso y que en silencio debe ser buscado y dicho. La dimensión sapiencial del silencio en la Escritura hace pensar en una teología que sepa acoger en silencio el Misterio, una teología verdaderamente sapiencial que alcance el verdadero conocimiento en el callar en el no-saber (cf Job 13,9): una teología al servicio del Misterio y consciente de los límites de su racionalidad para expresar la trascendencia divina.

3.3 La metáfora literaria y teológica del *silencio de Dios* indica en la Escritura la aparente ausencia divina en la historia humana (Habacuc; Lamentaciones) o en la vida de un individuo (Job), percibida y sufrida por el creyente como una realidad paradójica y misteriosa. En el Antiguo Testamento el paradigma de esta experiencia fue el exilio, como momento histórico en el que Dios parecía contradecirse o alejarse y que se vivió justamente como el tiempo del silencio de Dios, de ausencia de su salvación y de humillación del pueblo hasta el extremo (Is 42,14; 63,7-64,11).

Esta experiencia de la ausencia de Dios provoca una inevitable crisis de fe en el creyente, que lo lleva a la profundidad de las preguntas últimas: "¿hasta cuándo?" (Hab 1,2); "¿por qué?" (Hab 1,3.13), cuya respuesta trasciende el horizonte de la lógica y del saber humano. Los diversos textos examinados han mostrado que la experiencia del Dios bíblico se puede tener por presencia o por ausencia. Los profetas y orantes de la Biblia proclaman con fuerza que el Dios del exilio es al mismo tiempo el Dios del retorno a la tierra, y que el Dios que se esconde (Is 45,15) es el Salvador. La fe auténtica reconoce en un mismo movimiento la presencia y la ausencia de Dios. El mismo grito del orante, del profeta, del hombre creyente que se interroga y lucha en la noche de su fe es —no sólo una reclamación y una protesta por la lejanía de Dios— sino la expresión de una Presencia percibida en la oscuridad / el dolor, cuyo icono más elocuente es el silencio del Horeb (1 Re 19,12). La "Voz de silencio sutil" percibida por Elías demuestra que Dios no se revela en la historia necesariamente a través de efectos visibles de poder, sino que ordinariamente se hace presente en un Silencio que es percibido sólo en el rotundo silencio de la noche de la fe. La única experiencia de Dios radical y sustantiva es la que nos ofrece la fe.

La superación de la crisis que supone el silencio de Dios no se da tanto cuando Dios vuelve a intervenir hablando y salvando, sino cuando el creyente encuentra al Dios Vivo mientras está todavía en el silencio y la oscuridad. Lo esencial no es gozar de la luz, ni llegar a escuchar una palabra, ni arriesgarlo todo delante de Dios en el momento de la oscuridad y del silencio divino. El Dios de Israel es el Dios que salva, es el Dios de la vida. No es un ídolo mudo. Por eso su mismo silencio se vuelve fecundo

y necesario para la fe. Superado el exilio, pasado el momento del dolor y de la crisis, cuando queda atrás el silencio de Dios, el creyente puede redescubrir la novedad del Misterio, siempre inefable e inabarcable. El Dios bíblico es siempre un Dios a quien buscar y en quien esperar, más que un Dios a quien hallar y poseer.

Hoy se hace urgente para la fe y para la espiritualidad recobrar con seriedad la dimensión de *silencio* que envuelve y manifiesta la trascendencia de Dios. La espiritualidad, como realidad teológica, es una experiencia del Dios que *halla* callando y *calla* hablando; del Dios que no explica nada, sino que sorprende siempre como misterio de amor y de vida, cuya infinita cercanía es paradójicamente su infinita lejanía de todas nuestras imágenes y representaciones de la divinidad por altas y sublimes que sean. El "no-saber" y el silencio de la ausencia son parte constitutiva de la auténtica experiencia del Dios que está más allá de toda experiencia y de toda conceptualización.

El silencio del Dios de Israel, tal como lo atestiguan las páginas del Antiguo Testamento, llega a su culminación y a su superación en la manifestación de la Palabra en la plenitud de los tiempos. La revelación cristiana ciertamente abre nuevos horizontes en la comprensión del misterio de Dios, pero en ningún modo sustituye aquel esfuerzo de participar a la dialéctica contradictoria del creyente veterotestamentario delante del silencio divino. Con el Nuevo Testamento no caduca la experiencia de Job, ni de Habacuc, ni de Elías en el Horeb, ni de tantos justos abandonados al dolor y a la muerte en Israel; más bien, se pone en evidencia que son estas experiencias del sin sentido y de la contradicción las que conducen la historia de la salvación al misterio de Cristo Crucificado y Resucitado.

Sólo el abandono total del Hijo en las manos del Padre, en medio del silencio lacerante del abandono y de la muerte de la cruz, puede dar sentido al tiempo de la oscuridad y del silencio de Dios. En aquel silencio mortal, en medio del cual Jesús de Nazaret asume el pecado del mundo, se produce la comunión infinita del amor entre el Padre y el Hijo. De tal forma que el silencio de la cruz se convierte en buena noticia para todos los que como Jesús viven y mueren al margen de la historia, silenciados por el mundo y aparentemente abandonados por Dios. Sólo la Pascua de Jesús es la Palabra capaz de vencer todos los silencios mortales del hombre y la verdadera fuente de firme esperanza delante del doloroso silencio del único y verdadero Dios.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and literature</i>
al	<i>Alii</i> ; otros autores o editores
AnBib	Analecta Bíblica
AncB	Anchor Bible
AncBD	Anchor Bible Dictionary
AOAT	Aller Orient und Altes Testament
ASTI	Annual of Swedish Theological Institute
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	Das Alte Testament Deutsch
Aug	<i>Augustinianum</i>
BAmer	Biblia de América
BBB	Bonner biblische Beiträge
BCAT	Biblischer Kommentar über das Alte Testament
BCci	<i>Bibbia della CEI</i>
BDB	R. BROWN - S. R. DRIVER - CH. A. BRIGGS, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford 1975
BETL	Bibliotheca, Ephemerides Theologicae Lovanienses
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	<i>Biblica</i>
HibOr	Biblica et Orientalia
Hile	<i>Bibel und Leben</i>
BJ	La Bible de Jérusalem
RJRyl	<i>Bulletin of the John Rylands University Library</i>
UK	Bibüischer Kommentar
HL	H. B. AUER - P. LEANDER, <i>Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments</i> , Hildesheim 1965, (=Halle 1922)
Üffi	Bulletin du Musée de Beyrouth
«V»	<i>Biblische Notizen</i>
UotAt	Botschaft des Alten Testaments

BPeregr	Biblia del Peregrino
BTFT	<i>Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
c.	Capítulo
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBC	The Cambridge Bible Commentary
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
cigi	F. CANTERAS - M IGLESIAS (ed.), <i>Sagrada Biblia</i> , Madrid 1969
BAC	<i>Communio Viatorum</i>
ComVi	Commentario storico ed esegetico all' Antico e al Nuovo Testamento
CSANT	
CuBib	<i>Cultura Bíblica</i>
DBS	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i>
DBHS	L. ALONSO SCHÖKEL, <i>Diccionario Bíblico Hebreo-Español</i> , Madrid 1994
DCH	D.J.A. CLINES, <i>The Dictionary of Classical Hebrew</i> , Sheffield 1993-
DD	<i>DorkDor</i>
DivTh	<i>Divus Thomas</i>
ed.	Editor
EB	Etudes Bibliques
EH	Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Altes und Neues Testament, Stuttgart 1980
EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>
ETS	Erfurter Theologische Studien
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
ETR	<i>Etudes théologiques et religieuses</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
ExpTimes	<i>The Expository Times</i>
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
GESENIUS	W. GESENIUS, <i>Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> , Berlin-Göttingen - Heidelberg 1915/17
GK	W. GESENIUS - E. KAUTZSH, <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , 2nd English edition by A.E. COWLEY, Oxford 1910
Greg	<i>Gregorianum</i>
HALAT	L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, <i>Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament</i> , 3 ed., Leiden 1967-
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HeyJ	<i>The Heythrop Journal</i>

HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
Ibid.	En el mismo lugar citado antes (<i>ibidem</i>)
ICC	The International Critical Commentary
id.	El mismo autor citado antes (<i>idem</i>)
IDB	The Interpretés Dictionary of the Bible, 5 vol. New York 1962-1976
Int	<i>interpretation</i>
ITQ	<i>Irish Theological Quarterly</i>
JANES	<i>The Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBQ	<i>The Jewish Bible Quarterly</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JOÜON	P. JOÜON, <i>Grammaire de l'Hebreu biblique</i> , Rome 1962
JQR	<i>The Jewish Quarterly Review</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplément Series
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KuD	<i>Kerygma und Dogma</i>
LASBF	<i>Uber Annus Studi Biblici Franciscani</i>
LDiv	Lectio Divina
lit.	literalmente
LXX	<i>Septuaginta</i>
n.	nota
NCB	New Century Bible
NEB	New English Bible, Oxford 1970
NEchtB	Die Neue Echter Bibel
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NVerB	Nuova Versione della Bibbia
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTL	Old Testament Library
OIM	Oxford Theological Monographs
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
PP-	páginas
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
Proof	<i>Prooftexts</i>
PSpV	<i>Parola, spirito e vita</i>
Q	Qumrán
IQpHab	<i>Pesher de Habacuc (Qumrán)</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World

RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
RivB	<i>Rivista Biblica</i>
SBB	Stuttgarter biblischer Beiträge
SBL Diss	Society of Biblical Literature, Dissertation Series
SBL Mon	Society of Biblical Literature, Monograph Series
SBL Sem	Society of Biblical Literature, Semeia Studies
SBT	Studies in Biblical Theology
SJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
SSN	Studia Semitica Neerlandica
ST	Studia Theologica
Syr	Versión siríaca
Targ	Targum
TBC	Torch Bible Commentaries
Ter	<i>Teresianum</i>
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> 2 vol., qd. E. JENNI - C. WESTERMANN, München 1971, 1976
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TM	Texto Masorético
TTZ	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> ed. G.J. BOTTERWEEK - R. RINGRIEN, Stuttgart 1970-1995
UF	<i>Ugarit-Forschungen</i>
v.	versículo
VD	<i>Verbum Domini</i>
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTS	Vetus Testamentum Supplement
Vulg.	Vulgata
WBC	Word Biblical Commentary
Wdienst	<i>Wort und Dienst</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WThJ	<i>The Westminster Theological Journal</i>
ZAH	<i>Zeitschrift für Althebraistik</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft</i>
ZORÉLL	F. ZORELL, <i>Lexicón Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti</i> , Roma 1968
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
[...]	en una cita, se omiten varias palabras

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, K.M., "Les stratagèmes dans le livre de Josué", *RB* 56 (1949) 321-329.
- _____, "L'anathème de Jéricho et la maison de Rahab", *RB* 51 (1950) 321-330.
- ACKROYD, P.R., *The First Book of Samuel*, CBC, Cambridge 1971.
- ALLEN, L., *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Dallas 1964.
- ALONSO SCHÓKEL, L., *Samuel*, Los Libros Sagrados 4, Madrid 1971.
- _____, *Josué y Jueces*, Los Libros Sagrados 3, Madrid 1973.
- _____, *Reyes*, Los Libros Sagrados 5, Madrid 1973.
- _____, "Hermenéutica] Probleras of a Literary Study of the Bible", *VTS* 28, Leiden 1975.
- _____, *Treinta Salmos: poesía y oración*, Madrid 1986.
- _____, "Todo Adanes Abel: Salmo 39", *EsBfba6* (J988) 269-281.
- ALONSO SCHÓKEL, L. - CARNITI, C., *Salmos*, 2 vol., Estella 1992-J 993.
- MJONSO SCHOKEL, L. - SÍCRE DÍAZ, J.L., *Profetas*, 2 vol., Madrid 1950.
- _____, *Job*. Comentario teológico y literario, Madrid, 1983.
- ALONSO SCHÓKEL, L. - VÍLCHEZ, J., *Proverbios*, Madrid 1984.
- ALT, A., "Das Gottesurteil auf dem Karmel", en *id.*, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, LT, München 1959, 21964, 135-150.
- ALVHS GARCÍA, J., *Trastornos del lenguaje*, Buenos Aires 1958.
- ANDERSEN, F.I. - FREEDMAN, D.N., *Amos*, AncB 24 A, New York 1989.
- ANDERSON, A.A., *The Book of Psalms*, 2 vol., NCB, Grand Rapids 1981.
- ANGERSTORFER, A., "Der Mensch nach Ps 39,6f. und Targum Ps 39,6f. Vergänglichkeitsaussage und Auferstehungshoffnung", en E. HAAG - F.L. HOSSFELD, *Freude an der Weisung des Herrn*. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von H. GroB, SBB 33, Stuttgart 1986, 1-15.
- AP-THOMAS, D.R., "Elijañ on Mount Carmel", *PEQ* 92 (1960-1961) 146-155.
- ASRNSIO, F., "Sugerencias del salmista peregrino y extranjero: Sal 39,13", *Greg* 34 (1953) 421-426.
- AIJFFRET, P., "'Car toi, tu as agi': Étude structurelle du Psaume 39", *BTFT* 51 (1990) 118-138.
- BAER, S. - DELITZSCH, F., *Liber Ezechielis*. Textum Masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varié illustravit, notis criticis confirmavit / S. Baer; cum praefatione Francisci Delitzsch et glossario Ezechielico - Babylonico Friderici Delitzsch, Lipsiae 1884.

- BÁEZ ORTEGA, S.J., "Un texto de adviento: Is 29,15-24", *Ter 41* (1990) 161-180.
- BAKON, S., "Saúl and the Witch of Endor", *DD 5* (1976) 16-23.
- BALDINI, M. (ed.), // *silenzio nei Padri del deserto*, Vicenza 1987.
- _____, *Ledimensioni del silenzio*, Roma 1988,²1989.
- _____, *Educare alVascolto*, Brescia 1990.
- BALDINI, M. - ZUCAL, S., (ed.), *Le forme del silenzio e della parola*. Aiti del convegno "A silenzio e la parola", tenuto a Trento il 15-17 ottobre M 7, Religione e Cultura 1, Brescia 1989.
- _____, // *silenzio e la parola da Eckhart a Jabés*. Atti del convegno "Il silenzio e la parola", tenuto a Trento il 15-17 ottobre 1987, Religione e Cultura 2, Brescia 1989.
- BALENTINE, S.E., "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for 'Hide'", *VT 30* (1980) 137-153. *
- _____, *The Hidden God*. The hiding of the face of God in the Oíd Testament, OTM 5, Oxford 1983.
- von BALTHASAR, H.U., *Verbum Caro*. Saggi Teologici, I, Brescia 1968.
- BARBOTIN, E., *Humanité de l'homme*. Étude de philosophie concrete, Paris 1970.
- BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, London 1961.
- _____, "The Image of God in the Book of Génesis: A Study of Terminology", *fl//?y/51* (1968-1969) 11-26.
- _____, "Semitic Philology and the Interpretation of the Oíd Testament", en G.W. ANDERSON (ed.), *Tradition and Interpretation*. Essays by members of the Society for Oíd Testament Study, Oxford - New York 1979, 31-64.
- _____, *Comparative Philology and the Text of the Oíd Testament*, Winona Lake 1987.
- _____, "Hebrew Lexicography: Informal Thoughts", en W.R. BODINE (ed.), *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake 1992, 137-151.
- _____, "Scope and Problems in the Semantics of Classical Hebrew", *7AH 6* (1993) 3-14.
- _____, "Three Interrelated Factors in the Semantic Study of Ancient Hebrew", *ZAH 7* (1994) 33-44.
- BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de VAnden Testament*, 1. Josué, Jugt¹⁸, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Nehémie, Esthr. OBO 50/1, Fribourg 1982.
- _____, *Critique textuelle de VAnden Testament*, 2. Isaie, Jérériic Lamentations, OBO 50/2, Fribourg 1986.
- _____, *Critique textuelle de VAnden Testament*, 3. Ézéchiél, Daniel et k¹² 12 Prophétes, OBO 50/3, Fribourg 1992.
- BARTLETT, J.R., "The Use of the Word r's' as a Tiúe in the Oíd Testament", *VT 19* (1969) 1-10.
- BAUER, J.B., "Hes. 24,17", *VT 7* (1957) 91-92.
- BAYER, B., *The Material Relies of Music in Andent Palestine and i>** *Environs*, Tel Aviv 1963.
- BERLÍN, A., *Zephaniah*, AncB 24A, New York 1994.

- BERNINL G., *Le preghiere penitenziali del salterio*, Roma 1953.
- _____, *Osea, Michea, Nahum, Abacuc*, NVerB, Roma 1983.
- BEUKEN, W.M.A., "Psalm 39: Some Aspects of the Oíd Testament Understanding of Prayer", *HeyJ 19* (1978) 1-11.
- _____, »"1 Samuel 28: The Prophet as Hammer of Witches", *JSOT 6 f* (1978) 3-17.
- BEYERLIN, W., *Die Kulturtraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, Gottingen 1957.
- BIRD, P.A., "The Harlot as Heroine; Narrative Art and Social Presupposition in Three Oíd Testament Texts", *Semeia 46* (1989) 119-139.
- BLAÍÍ, J., "Über homonyme und angebiich homonyme Wurzeln" *VT 6* (1956) 242,248. „
- BOECKER, H.J., *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, Neukirchen 1964, 21970.
- de. BOER, P.A.H., "Does Job Retract? (Job 42,1-6)", en C. van DUIN (ed.), *Selected Studies in Oíd Testament Exegesis*, OTS 27, Leiden 1991, 179-195.
- BOIJNG, R., *Joshua*. A New Translation with introduction and Commentary, AncB 6, New York 1982.
- BONNARD, P.E., *Le Second Isa'i'e*. Son disciple et leurs éditeurs. Isai'e 40-66, EB, Paris 1972.
- BORGONOVO, G., *La notte e il suo solé*. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbólica, AnBib 135, Roma 1995.
- BORRADO, P., "El silencio en el Antiguo Testamento. Aproximación a un símbolo ambiguo", *EstBib 55* (1997) 5-27.
- BOTTINI, G.C., "Il racconto della siccità e della pioggia (IRe 17-18). Studi recenti - arte narrativa", *LASBF 29* (1979) 327-349.
- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti, AnBib 110, Roma 1986.
- _____, "La doctrina deU'ascolto nell'Anüco Testamento", en S. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario di spiriualità biblico-patristüco*, 5: Ascolto-Docilita-Supplica, Roma 1993, 17-64.
- BOVATI, P. - MEYNET, R., // *libro del profeta Amos*, Retorica Bíblica 2, Roma 1995.
- BRENNER, A., *Colour Terms in the Oíd Testament*, JSOTS 21, Sheffield 1992.
- BRIEND, J., *DieudansVEcriture*, LDiv 150, Paris 1992.
- BRUEGGRMANN, W., "The Costly Loss of Lament", *JSOT 36* (1986) 57-71.
- BUDDE, K., *Das Buch Hiob*, HAT 2/1, Gottingen 1896.
- BOHLMANN, W., *Vom rechten Reden und Schweigen*. Studien zu Proverbien 10-31, OBO 12, Freiburg - Gottingen 1976.
- BUTLER, T.C., *Joshua*, WBC 7, Waco 1983.
- CAMPBELL, K.M., "Rahab's Covenanf", *VT 22* (1972) 72-76.
- CAQUOT, A. - de ROBERT, PH., *Les livres de Samuel* CAT 6, Genève 1994.
- CARROLL, R.P., "Night without visión. Micah and the Prophets", en F. GARCÍA MARTÍD-JEZ - A. HILHORST - G.F. L. ABUSCHAGNE (ed), *The Scripture and the Scrolls*, VTS 49, Leiden - New York - K6ln 1992, 74-84.

- CARUCCI, B., "L'esperienza di Dio sul Horeb di Elia (1 Re 19)", *PSpV* 30 (1994) 49-60.
- CASTELUSO, G., *Libro dei Salmi*, La Sacra Bibbia, Torino 1955.
- CASTILLA DEL PINO, C., (ed.), *El silencio*, Madrid 1992.
- CERESKO, A.R., *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic*, BibOr 36, Roma 1980.
- CHÍLDS, B., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- _____, "On Reading the Elijah Narratives", *fnr* 34 (1980) 128-137.
- _____, *Exodus*, OTL, London 1987.
- CICCHESI, G., "Oblivio e nostalgia del silenzio. Verso un'ermeneutica del silenzio", *Nuova Umanità* 84 (1992) 95-112.
- CLINES, D.J.A., *Job 1-20*, WBC 17, Dallas 1989.
- _____, "Why Is There a Book of Job and What Does It Do to You if You Read It?", en W.M.A. BEUKEN (ed.), *The Book of Job*, BETL 114, Leuven 1994, 1-20.
- COGAN, M., *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, SBL Mon 19, Missoula 1974.
- _____, "Judah Under Assyrian Hegemony: A Reexamination of Imperialism and Religion", *JBL* 112 (1993) 403-414.
- _____, "The Road to En-Dor", en D. WRIGHT - D.N. FREEDMAN - D.N. HURVITZ (ed.), *Pomegranates and Golden Bell. Studies in Biblical Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of J. Milgrom*, Winona Lake 1995, 319-326.
- COGGINS, R., "On Kings and Disguises", *JSOT* 50 (1991) 55-62.
- COHN, R.L., "The Literary Logic of 1 Kings 17-19", *JBL* 101 (1982) 333-350.
- CORNILL, C.H., *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1905.
- COSTACURTA, B., "L'aggressione contro Dio. Studio del Salmo 83", *Bib* 64 (1983) 518-541.
- _____, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, AnBib 119, Roma 1988.
- _____, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, Roma 1994.
- COTTEFF, D., *A Study of Job 4-5 in the Light of Contemporary Literary Theory*, SBL Diss 24, Atlanta 1992!
- COUROYER, B., "Mettre samain sur sabouche'. En Égypte et dans la Bible", *RB* 67 (1960) 197-209.
- CRAIG, K.M., "Rhetorical Aspects of Questions Answered with Silence in 1 Sam 14:37 and 28:6", *CBQ* 56 (1994) 221-239.
- CRAIGIE, P.C., *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids 1976.
- _____, *Psalms 1-50*, WBC 19, Waco 1983.
- CROSS, F.M., "A Response to Zakovitch", en S. NIDITCH (ed.), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, SBL Sem 20, Atlanta 1990, 75-98.
- CRÜSEMANN, F., *Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit*, Gütersloh 1997.

- CRYER, F.H., *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, JSOTS 142, Sheffield 1994.
- CURTÍS, A.H.W., "The 'Subjugation of the Waters' Motif in the Psalms: Imagery or Polemic?", *JJS* 23 (1978) 245-256.
- CURTÍS, J.B., "On Job's response to Yahweh", *JBL* 98 (1979) 497-511.
- DAHOOD, M., "Textual Problems in Isaiah", *CBQ* 22 (1960) 400-409.
- _____, "Northwest Semitic Philology and Job", en J.L. MCKENZIE (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought. Gruenthaner Memorial Volume*, St. Mary's Theology Studies 1, New York 1961, 55-74.
- _____, "Nadā, 'to hurf' in Ex 15,16", *Bib* 43 (1962) 248-249.
- _____, "Accadian-Ugaritic dmt in Ezekiel 27,32", *Bib* 45 (1964) 83-84.
- _____, "Hebrew-Ugaritic Xexicography H", *Bib* 45 (1964) 393-412.
- _____, *Psalms*, 3 vol., AncB 16-17A, Garden City 1966-1970.
- _____, "Ugaritic mār, 'song' in Psalm 28,7", *Bib* 58 (1977) 216-217.
- _____, "The Dative Suffix in Job 33,13", *Bib* 63 (1982) 258-259.
- DAILY, T.H.E., "And yet he repents - On Job's 42,6", *ZAW* 105 (1993) 205-209.
- DAL PRÁ, L., "Il gesto del silenzio: segreto, meditazione e asceti nell'arte figurativa", en M. BALDINI - S. ZUCAL (ed.), *Le forme del silenzio e della parola*, Religione e Cultura 1, Brescia 1989, 403-419.
- DANZIGER, C., (ed.), *Le silence. La force du vide*, Mutation 185, Paris 1999.
- DEUTZSCH, K., *Das Buch Job*, BCAT 4/1-2, Leipzig 1876-1889.
- _____, *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, Leipzig 1886.
- _____, *Die Psalmen*, BCAT 4/1, Leipzig 1894.
- _____, *Das Buch Jesaja*, BCAT 3/1, Leipzig 1889.
- DEVESCOVI, U., "I silenzi di Jahvé", *RivB* JO (1962) 226-239.
- DE VRIES, S.J., *1 Kings*, WBC 12, Waco 1985.
- DÍAZ, J.A., "Habacuc o las perplejidades de un profeta ante la historia", *CuBib* 22 (1965) 192-201.
- DI GIOVANNI, A., "Silenzio e saggezza", en M. BALDINI - S. ZUCAL (ed.), *Le forme del silenzio e della parola*, Religione e Cultura 1, Brescia 1989, 547-515.
- Dio parla mi silenzio*, Fiamma Viva 30, Roma 1989.
- DION, P.E., "Tu feras disparate Je mal du milieu de toi", *RB* 87 (1980) 321-349.
- DI SANTE, C., "D silenzio di Dio ad Auschwitz", en A. PIRETTI (ed.), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Atti del Seminario di Studio 23-26 novembre 1995, Biblioteca della Pro Civitate Christiana, Assisi 1996, 74-108.
- DHORME, P., *Les livres de Samuel*, EB, Paris 1910.
- _____, *Le livre de Job*, EB, Paris 1926.
- DONALD, T., "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms and Ecclesiastes", *VT* 13 (1963) 285-292.
- DRIVER, G.R., "Problems in the Hebrew Text of Proverbs", *Bib* 32 (1951) 195-196.
- DRIVER, S.R. - GRAY, G.B., *The Book of Job*, ICC, Edinburgh 1921.

- EBACH, J. - RÜTHRSWÖRDEN, U., "Unterweltbeschwörung im Alten Testament", *UF9* (1977) 57-70.
- EHRlich, E.R., *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73, Bonn 1953.
- EICHRODT, W., *Der Prophet Hezekiel*, ATD 22/1, Göttingen 1965.
- ELUGER, K., *Leviticus*, HAT 14, Tübingen 1966.
- _____, *Das Buch der zwölfkleinen Propheten*, ATD 25, Göttingen 1975.
- EMERTON, J.A., "The Textual and Linguistic Problems of Habakkuk 2,4-5", *JTS* 28 (1977) 1-18.
- ERMAN, A., *The Literature of the Ancient Egyptians*, London 1927.
- FEUER, A., *Tehillim*, 1. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. The Art Seroli Tanach Series, New York 1985, 21987.
- FIERRO, A., "La conducta del silencio", en C CASTILLA DEL PINO (ed.), *El silencio*, Madrid 1992, 66-69.
- FISCHER, L., *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck der Ringens um eine gebrochene Beziehung*, SBB 19, Stuttgart 1989.
- FISICHELLA, R., "Silenzio", en L. PACOMIO - V. MANCUSO (ed.), *Lexicón. Dizionario Teológico Enciclopédico*, Cásale Monferrato 1993, 955-956.
- FIUMARA, C., *Filosofía dell'ascolto*, Milano 1985.
- FOHRER, G., *Elia*, ATANT 31, Zürich 1957.
- _____, *Das Buch Hiob*, KAT 16, Gütersloh 1963.
- FOKKELMANN, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Book of Samuel*. A full interpretation based on stylistic and structural analyses, vol. II: The Crossing Fatés (I Saím 13-31 & II Sam 1), SSN 23, Assen 1986.
- FORTE, B., *Teología delta storia*. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento. Simbólica Ecclesia 7, Milano 1991.
- FRANK, M.R., "A Note on 1 Kings 19,10.14", *CBQ* 25 (1963) 410-414.
- FRITZ, S., "Der 39. Psalm", *WDienst* 13 (1975) 23-33.
- GANTUR, E., "Communication et silence", *Lumen Vitae* 50 (1995) 373-383.
- GASTER, T.H., "Two textual Emendations: Num 24:8; Zeph 3:17", *ExpTimes* 78 (1967) 267.
- GELSTON, A., "A Note on the Text of Psalm 38,7b", *VT* 25 (1975) 214-216.
- GEMSER, B., *Sprüche Salomos*, HAT 16, Tübingen 1937, 21953.
- GERSON-KIWI, E., "Musique (dans la Bible)", en *DBS V*, 1411-1468.
- GERSTENBERGER, E.S., *Psalms*. Part I, With and Introduction to Cultic Poetry, FOTL 14, Grand Rapids 1988.
- GIBSON, C.L., *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978.
- GILBERT, M., "La descripción de la vieillesse en Qohélet xii 1-7 est-elle allégorique?", en J. EMERTON (ed.), *Congress Volunte Vienna 1980*, VTS 32, Leiden 1981, 96-109.
- GIOVANNA della CROCE, "Silenzio", en E. ANCILLI (ed.), *Dizionario Enciclopédico di Spiritualità*, Roma 1990, 2308-2312.
- GIRARD, M., *Les Psaumes redécouverts*. De la structure au sens, 1-50, Québec 1996.
- GIULIANI, M., *Auschwitz nel pensiero ebraico*. Frammenti dalle "teologie dell'Olocausto", Brescia 1998.

- GORDIS, R., *The Book of Job*. Commentary, New Translation and Studies, New York 1978.
- GORDON, R.P., *1 & 2 Samuel*. A Commentary, Exeter 1986.
- GOTTWALD, N.K., *At the Kingdoms of the Earth*. Israelite and International Relations in the Ancient Near East, New York 1978.
- GRAHAM, W.C., "A Note on Habakkuk 2,4-5", *AJSL* 42 (1925-1926) 8-129.
- GRAY, G.B., *The Book of Isaiah*, ICC, Edinburgh 1912.
- GRAY, J., *1 and 2 Kings*, OTL, London 1964, 31977.
- GREENBERG, M., "On Ezekiel's Dumbness", *JBL* 77 (1958) 101-105.
- _____, *Ezekiel 20*, AncB 22, New York 1983.
- GREENFJELD, J., "Etymological Semantics", *ZAH* 6 (1993) 26-37.
- GRESSMANN, H. - KOLARI, E., *Musikinstrumente und ihre Alten Testament*, Helsinki 1947.
- GROTTANELLI, C., "Messaggi dagli inferi nella Bibbia ebraica: la nigromante di En-dor", en P. XELLA (ed.), *Archeologia dell'Inferno*. L'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico, Verona 1987, 191-207.
- GUILLAUME, A., "The meaning of niro in Ezek. 27,32", *JTS* 13 (1962) 324-325.
- GUILLEN TORRALBA, J., *La fuerza oculta de Dios*. La elección en el Antiguo Testamento, institución San Jerónimo 15, Valencia - Córdoba 1983.
- GUNN, D.M., *The Fate of King Saúl*. An Interpretation of a Biblical Story, JSOTS 14, Sheffield 1980.
- GURRÉREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Una reflexión sobre el libro de Job, Lima 1986.
- _____, "Pobres y opción fundamental", en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (ed.), *Mysterium Liberationis*, I, Madrid 1990, 317-318.
- GÜTMANN, A., "La voix chantée", en C. DANZIGER, *Le silence*. La force du vide, Mutation 185, Paris 1999, 176-198.
- HAAK, R.D., *Habakkuk*, VTS 44, Leiden 1992.
- HABEL, N., *The Book of Job*, OTL, Philadelphia 1985.
- HARTLEY, J.E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas 1992.
- _____, *The Book of Job*, NJCOT, Grand Rapids 1988.
- HAULOTTE, E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Théologie 65, Paris 1966.
- HALJSER, A.J., "Yahweh Versus Death", en HAUSER, A.J. - GREGORY, R., *From Carmel to fioreb*. Elijan in Crisis, JSOTS 85, Sheffield 1990.
- HAYMAN, L., "A note on 1 Kings 18:27", *JNES* 10 (1951) 57-58.
- HELFMEYER, F.J., *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament*, BBB 29, Bonn 1968.
- HELLER, J., "Die Priesterin Rahab", *ComVi* 8 (1965) 113-117.
- HENTSCHEL, G., *Die Elijaerzählungen*, ETS 33, Leipzig 1977.
- _____, *Könige*, NEchtB, Würzburg 1984.
- HERBSTRIH, W., "Schweigen / Still", en Cu. SCHÜTZ (ed.), *Praktisches Lexicón der Spiritualität*, Freiburg 1988, 1108-1111.
- HERR, D.D., "Variations of a Pattern: 1 Kings 19", *JBL* 104 (1985) 292-294.
- HERTZBERG, H.W., *Die Samuelbücher*, ATD 10, Göttingen 1960.

- _____, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Übersetzt und Erklärt, ATD 9, Göttingen 31965.
- HILLERS, D.R., *Micah*. A Commentary on the Book of Micah, Hermeneia, Philadelphia 1984.
- _____, "Dust: Some Aspects of Old Testament Imagery", en J. MARKS - R.M. GOOD, (ed.), *Love and Death in the Near East*. Essays in Honor of M.H. Pope, Los Angeles 1986, 105-109.
- _____, *Lamentationis*, AncB 7A, New York 2 | 1992.
- HÖLSCHER, G., "Zum Ursprung der Rahabsage", *ZA W* 38 (1919-1920) 54-57.
- HOLLADAY, W.L., *Jeremiah*, 2 vol., Hermeneia, Minneapolis 1986-1989.
- HOLT, J.M., "So He May Run Who Reads It", *JBL* 83 (1964) 298-302.
- HORST, F. - ROBINSON, T.H., *Die Zwölf kleinen Propheten*, HAT 14, Tübingen 31964.
- HOSPERS, J.H., "Polysemy and Homonymy", *ZAH* 6 (1993) 114-123.
- HOUTMAN, C., *Exodus*, vol. 2, HCOT, Kampen 1993.
- HÜMBERT, P., *Problèmes du Livre d'Habacuc*, Neuchatel 1944.
- HURD, B., "Silence", en M. DOWNEY (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Coliegeville 1993, 883-885.
- HUTTER, M., "Religionsgeschichtliche Erwägungen zu ffrt^ in 1 Sam 28,13" \tfyV21 (1983) 32-36.
- IRWIN, V./H., *isaiah 28-33*. Translation with Philological Notes, *BibOr* 30, Roma 1977.
- JACKSON, J.J., "Amos 5,13 Contextually Understood", *Z4W98* (1986) 434-435.
- JACQUET, L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme*. Étude textuelle, littéraire et doctrinale, 3 vol., Gembloux 1975-1979.
- JAGERSMA, II., *yr in 1. Kónige 18,27*", *VT25* (1975) 674-676.
- JANZEN, J.G., "Habakkuk 2,2-4 in the Light of Recent Philological Advances" \i/77? 73(1980)53-78.
- _____, "Escatological Symbol and Existence in Habakkuk", *CBQ* 44 (1982) 394-404.
- JASTROW, M. (Jr.), "Dust, Earth and Ashes as Symbols of Mourning among the Ancient Hebrews", *JAOS* 20 (1900) 133-150.
- JEPSEN, A., "Elia und das Gottesurteil", en H. GOEDTICKE (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*, Baltimore - London 1971, 291-306.
- JEREMÍAS, J., *Theophanie*. Die Geschichteciner Alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen 1965.
- _____, *Kultprophetie und Gerichtsverkündung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35, Neukirchen 1970.
- JÓCKBN, P., *Das Buch Habakuk: Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*, BBB 48, Köln - Bonn 1977.
- JOHNSON, M.D., "The Paralysis of Torah in Habakkuk 1,4", *VT35* (1985) 257-266.
- JONES, G. H., *1 and 2 Kings*, 2 vol., NCB, Grand Rapids 1984.

- JOOSTEN, I., "La macrostructure du livre de Job et quelques parallèles (Jérémie 45; 1 Rois 19)", en W.A.M. BETJEN (ed.), *7th Book of Job*, BETL 114, Leuven 1994, 400-404.
- JOSSUA, J.P., "¿Repensar a Dios después de Auschwitz?", *Razón y Fe* 233 (1996) 65-73.
- JOÜON, P., "Notes philologiques sur le texte hébreu", *Bib* 10 (1929) 417-420.
- JÜNKER, H., "Der Graben um den Altar des Elias; eine Untersuchung über die kultische Überlieferung von 1 Kg. 18,29-38", *TTZ* 69 (1960) 65-74.
- KAISER, O., *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israelis*, BZAW 1%, Berlin 1959.
- _____, *Jsaiah 13-39*, OTL, London 1974.
- KAPLAN, L.J., "Maimonides, Dale Patrick, and Job 42,6", *VT* 28 (1978) 181-197.
- KELLER, C.A., "Die Eigenart Prophetie Habakuks", *ZW* 85 (1973) 156-167.
- KESSLER, W., *Gott geht es um das Ganze*. Jesaja 56-66 und Jesaja 24-27, BotAT19, Stuttgart 1960.
- KIRKPATRICK, D.D., *The Book of Psalms*, 3 vol., Cambridge 1917.
- KÍSSANE, E., *The Book of isaiah*, 2 vol., Dublin 1941-1943.
- _____, *The Book of Psalms*, 2 vol. Dublin 1952-1954.
- KLEIN, R.W., *1 Samuel*, WBC 10, Waco 1983.
- KLEINER, M., *Saul in Ein-Dor. Wahrsagung oder Totenbeschwörung? Eine synchrone und diachrone Untersuchung zu 1 Sam 28*. ETS 66, Leipzig 1995.
- KLOPFENSTEIN, M.A., *Die Lüge nach dem Alten Testament*. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung, Zürich - Frankfurt 1964.
- KOENIG, J., "Zum Verständnis von Habakuk 2,4-5", *ZDMG Supplementa* 1/17 (1968) 291-295.
- van KOEVERDEN, W., "Le Psaume 39", *RB* 12 (1915) 563-368.
- KRAUS, H.J., *Psalmen*, 2 vol., BK 15/1-2, Neukirchen, 1961.
- _____, *Klagelieder* (Tbreni), BK 20, Neukirchen, 1968.
- KROON, L., "Siluis a bonis: Sal 38,3", *VD* 8 (1928) 233.
- KSELMANN, J.S., "A note on Psalm 4,5", *Bib* 68 (1987) 103-106.
- KUNS, CE., *Schweigen und Geist*. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg 1996.
- KUYPER, LJ., "The Repentance of Job", *VT9* (1959) 91-94.
- LANGLAMET, F., "Josué II et les traditions de l'Hexateuque", *RB* 78 (1971) 5-17. 161-183. 321-354.
- LAURETANO, B., "Il linguaggio silenzioso", en M. BALDINI - S. ZUCAL (ed.), *Le forme del silenzio e della parola*, Religione e Cultura 1, Brescia 1989, 455-490.
- LÉVÉQUE, J., *Job et son Dieu*. Essai d'exégèse et de théologie biblique, 2 vol., EB, Paris 1970.
- _____, "Anamnèse et disculpation: la conscience du juste en Job 29-3 V en M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Anclen Testament*, BETL 51, Gembloux - Leuven 1979, 231-248.

- _____, "L'interprétation des discours de YHWH (Job 38,1-42,6)", en W.A.M. BEUKEN(ed.), *The Book of Job*, BETL 114, Uuven 1994, 203-222.
- LEVINE, B.A., "Silence, Sound and the Phenomenology of Mourning in BibHcal Israel", *JANES* 22 (1993) 89-106.
- LEWIS, Twfr *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HSM 39, Atlanta 1989.
- L'HOURL, J., "Une législation criminelle dans le Deutéronome", *Bib* 44 (1963) 1-28.
- LIMBURG, J., *Hosea-Micah*, Interpretation, Atlanta 1988.
- LÍPINSKI, E., "wrim and tummin", *VT* 20 (1970) 495-496.
- LOHFINK, N., "Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?", *VT* 12 (1962) 260-277.
- _____, *Kohelet*, NEChB, Würzburg 1980.
- LUCAS, A., "The Miracle on Mount Carmel", *PEQ* 77 (1945) 49-50.
- LUST, J., "On Wizards and Prophets", en *Studies on Prophecy. A Collection of Twelve Papers*, VTS 26, Leiden 1974, 133-142.
- _____, "A Gentle Breeze or a roaring thunderous sound?", *VT* 25 (1975) 110-115.
- LUYTEN, J., "PsaJms 73 and Wisdom", en M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* BETL 51, Gembloux-Leuven 1979, 59-81.
- LYONS, J., *Introduzione alla linguística teórica*, Bari 1971.
- _____, *Semantics*, I, Cambridge 1977.
- MCCARTER, P.K., I Samuel, AncB 8, Garden City 1980.
- MCCARTHY, C., *The Tiqqune sopherim*, OBO 36, Göttingen 1981.
- MCCARTHY, D.J., "Some Holy War Vocabulary in Joshua 2", *CBQ* 33 (1971) 228-230.
- _____, "The Theology of Leadership in Joshua 1-9", *Bib* 52 (1971) 165-175.
- MCDANIEL, T.F., "Philological Studies in Lamentations I", *Bib* 49 (1968) 27-53.
- MCKANE, W., / & *II Samuel*, TBC, London 1963.
- _____, *Proverbs. A New Approach*, OTL, London 1970.
- MCKAY, J.W., "My glory, a mantle of praise", 577-31 (1978) 167-172.
- MCKHNE, J.L., *Second Isaiah*, AncB 20, New York 1968.
- MAILLOT, A. - LEJÉVRE, A., *Les Psaumes. Traduction nouvelle et commentaire*, 3 vol., Paris 1969.
- MANNIL, M., *Les Psaumes*, 4 vol., Paris 1967.
- MARTIN, W.J., "Dischronologized Narrative in the Old Testament", en *Congress Volume Rome*, VTS 17, Leiden 1969, 179-186.
- MARTINI, C.M. (ed.), *Chi é come tefra i muti? L'uomo di fronte al silenzio di Dio*, Milano 1993.
- _____, "C'è un tempo per lacere e un tempo per parlare", *Rivista del clero italiano* (1996) 6-17.
- MARX, A., "Rahab, prostituée et prophétesse. Josué 2 et 6", *ETR* 55 (1980) 72-76.
- MASCIARELLI, M.G., *Abitare il silenzio*, Roma 1998.
- MASSON, M., *Élie ou l'appel du silence*, Paris 1992.

- MAUCLINE, J., *I and 2 Samuel*, NCB, London 1971.
- MAYS, J.L., *Micah. A Commentary*, OTL, London 1975 319RS.
- _____, *Amos*, OTL, London 1969.
- MEYERS, C.L. - MEYERS, E.M., *Haggai, Zechariah 1-8*, AncB 25B, Carden
- MERENDINO, R.P., *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung*, Dt 12-26, BBB 31, Bonn 1969.
- MILGROOM, J., *Leviticus*, AncB 3, New York 1991.
- MILLER, D.P., "Fire in the Mythology of Canaan and Israel", *CBQ* 27 no A<vMx> 256-261.
- MONTGOMERY, J.A., *The Book of Kings*, GEHMAN, H.S., (ed.) ICC, New York 1951, 1967.
- MORAN, W.L., "The Repose of Rahab's Israelite Guests", en H. CAZÉILES, *Studi sull'Oriente e la Bibbia*. Offerti al P. Giovanni Rinaidi nel 60° Compieanno da allievi, colleghi e amici, Genova 1967, 27-284.
- MORLA, V., *El Juego en el Antiguo Testamento. Estudio de semántica lingüística*, Valencia-Bübao 1985.
- MORROW, W., "Consolation, Rejection and Repentance", *JBL* 105 (1986) 211-225.
- MOULV, G., *Clejspourla sémantique*, Paris 1972.
- MÜLLER, H.P., "Die hebräische Wurzel rrtf", *VT* 19 (1969) 361-371.
- MUENCHOW, CH.A., "Dust and Dirt in Job 42:6", *JBL* (1989) 597-61 j.
- MURAOKA, T., "Response to Barr", *ZAH* (1994) 44-50.
- MURPHY, R.E., *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas 1992.
- MURRAY, L., "Instrumenta musicae Sacrae Scripturae", *VD* 32 (1954) 84-89.
- NEHER, A., *Vexil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970.
- NEWELL, B.L., "Job, repentant or rebellious?", *WhJ46* (1984) 289-316.
- NEWMAN, R.L., "Rahab and the Conquest", en J.T. BUTLER - E.W. CONRAD - B.C. OLLENBURGER (ed.), *Understanding the Word: Essays in Honor of B.W. Anderson*, JSOTS 37, Sheffield 1985, 36-52.
- NIELSEN, E., "The Righteous and the Wicked in Habakkuk", *ST* 6 (1952) 54-78.
- NOTH, M., *Das Dritte Buch Mose*, ATD 6, Göttingen 1962.
- _____, *Das Buch Josua*, HAT 7, Tübingen 1971.
- O'CONNOR, D.J., "Job's final word - 'I am consoled'... (42,6b)", *JTQ* 50 (1983-84) 181-197.
- _____, "Reverence and Irreverence in Job", *JTQ* 51 (1985) 85-104.
- OESTERLEY, W.O.E., *The Psalms*, London 1962.
- OTTOSON, M., "Rahab and the Spies", en E. LEICHTY (ed.), *Dumu-Ez-Dub-Ba-A*, Studies in Honor of A.W. Sjöberg, Occasional Publication of the Samuel Noah Kramer Fund II, Philadelphia 1989, 419-427.
- TZEN, B., "Israel under the Assyrians. Reflections on Imperial Policy in Palestine", *AOT* 11 (1978) 96-110.
- ALMER, R.O., *The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, NICOT, Grand Rapids 1990.

- PARKER, S.B., "KTU 1.16 m, the Myth of the Absent God and 1 Kings 18-, KF 21 (1989)283-296.
- PASSIONI DELL'ACQUA, A., "'Come una tarma': immagini di fragilità e/o distruzione nell' Antico Testamento, RivB 41 (1993) 393-428.
- PATRICK, D., 'The Translation of Job 42, 6', VT26 (1976) 369-371.
- PAUL, SH.M., *Amos, A Commentary on the Book of Amos*, Hermeneia, Minneapolis 1991.
- PENNA, A., *Isaia*, Torino 1958.
- PERELLÓ, Í - TORTOSA, F., *Sordomudos*, Barcelona 1972.
- PCARD, M., *Le monde du silence*, París 1952.
- van der PLOEG, L., "Les chefs du peuple d'Israël et leur titres", RB51(1950) 40-61.
- _____, "Les 'nobles' israélites", OTS 9 (1951)49-64.
- PLOGER, O., *Sprüche Solomos*, BK 17, Neukirchen 1984.
- PODECHARD, E., *Le Psautier*, 2 val., Lyon 1949-1954.
- PONS, J., *Uoppression dans l'Anden Testament*, París 1981.
- POPE, M.H., *Job*, AncB 15, New York 1965.
- PREÜSS, H.D., *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, BWANT 92, Stuttgart 1971.
- PROVAN, L., *Lamentations*, NCB, Grand Rapids 1991.
- von RAD, G., *Theologie des Alten Testaments*, II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1968.
- _____, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970.
- RAMÍREZ, J.L., "El significado del silencio y el silencio del significado", en C. CASTILLA DEL PINO (ed.), *El silencio*, Madrid 1992,15-23.
- RATTIN, P., "H silenzio e la parola nel Nuovo Testamento", en M. BALDINT-S. ZUCAL (ed.), *Informe del silenzio e delta parola*, Religione e Cultura 1, Brescia 1989, 331-345.
- RAVASI, G., *Giobbe*, Roma 1979.
- _____, *11 libro dei Salmi*. Commento e attualizzazione, 3 vol., Bologna 1981-1984.
- REDDIT, P.L., *Haggai, Zechariah, Malachi*, NCB, Grand Rapids 1995.
- REHM, M., *Die Bücher Samuel*, Echter, Würzburg 1949.
- REINACH, S., "Le souper chez la sorcière", RHR 88 (1923) 45-40.
- RHNHARTZ, A., "Anonymity and Character in the Books of Samuel", Semiu 63 (1993) 133-137.
- REIS, P.T., "Eating the Blood: Saúl and The Witch of Endor", JSOT 21 (1997) 3-23.
- RENAUD, B., *Laformation du livre de Michée*, París 1977.
- _____, *Michée, Sophonie, Nahum*, Sources Bibliques, París 1987.
- RENDSBURG, G., "The Mock of Baal in 1 Kings 18:27", CBQ 50 (1988) 41-417.
- REYMOND, P., *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, Leiden 1958.
- RICHTER, W., "Traum und Traumdeutung im Alten Testament", BZ 1 (1966) 202-220.
- RBDDERBOS, N.H., "'apar ais Staub des Totenortes", OT 5 (1948) 174-17*.

- RÍDOUARD, A., "Silence", en X. LÉON-DUFOUR, *al., Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1969, 21970, 1237-1238.
- RINGGREN, H., *Sprüche*, ATD 16/1, Göttingen 31980.
- ROBERTS, J.J.M., "A new Parallel to 1 Kings 18,28-29", JBL 89 (1970) 76-77.
- _____, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, OTL*, Louisville 1991.
- _____, "Die Entendte in First Isaiah", CBQ 54 (1992) 39-48.
- ROBERTSON, E., "'urim and tummtm: what were they", VT14 (1964) 67-74.
- ROBERTSON, O.P., *The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, NICOT, Grand Rapids 1990.
- ROSELLÓ, R., "Suono", en A. BENITO (ed.), *Dizionario di scienze e tecniche della comunicazione*, Roma 1966,1206-1214.
- ROSSIER, F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de rintercession après de Dieu*, OBO 152, Göttingen 1996.
- ROST, L., "Das Problem der Weltmacht in der Prophetie", TLZ 90 (1965) 241-230.
- ROWLEY, H.H., "Elijah on Mount Carmel", BJRyl 43 (1960-61) 190-219.
- _____, *Job*, NCB, Grand Rapids 1980.
- RUDOLPH, W., *Jeremía*, HAT 12, Tübingen 31968.
- _____, *Micha - Nahum - Habata - Zephanja*, KAT 13/3, Gütersloh 1975.
- RÜTERSWORDEN, U., *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu sr und vergleichbaren Begriffen*, BWANT 117, Stuttgart 1985.
- RUÍZ, G., "Amos 5,13: ¿Prudencia en la denuncia profética?", CuBib 30 (1973)347-352.
- SABOTTKA, L., *Zephanja*. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar, BibOr 25, Rome 1972.
- SAINT-LAURENT, G.E., "Light from Ras-Shamra on Elijah's Ordeal upon Mount Carmel", en C.D. EWANS - W.W. HALLO - J.B. WHITE (ed.), *Scripture in Context*, Pittsburgh 1980, 123-156.
- SÁNCHEZ, M.M., "Palabras sobre el silencio" *Studium* 34 (1994) 321-343.
- SANDA, A., *Die Bücher der Konige*, Münster 1911.
- SAKTORE, D., "Silenzio", en D. SARTORE ~ M. TRIACCA (ed.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1994,1382-1390.
- SAWYER, J.F.A., *Semantics in Biblical Research*. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation, SBT 24, London 1972.
- _____, "Linguistics", en R.J. COGGINS - JX. HOULDEN (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, London 1990, 389-401.
- SCHICK, G., "The Stems *šum* and *šamam* in Hebrew", JBL 32 (1913) 219-243.
- SCHMIDT, B.B., "Die Witch of En-Dor, 1 Sam 28, and Ancient Near Eastern Necromancy", en M.W. MEYER - P.A. MIRECKI (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, RGRW 129, Leiden 1995, 111-119.
- SCHOLNICK, S.H., "Poetry in the courtroom: Job 38-41", en E.R. FOLLIS (ed.), *Directions in biblical Hebrew Poetry*, JSOTS 40, Sheffield 1987, 185-204.
- SCHREINER, S., "Der gottesfürchtige Rebell, oder wie die Rabbinen die Frömmigkeit Ijobs deuteten" TTV »« *

- SCOTT, J.M., "A new approach to Habakkuk 2,4-5", *VT* 35 (1985) 330-340.
- SEEBASS, H., "Elia und Ahab auf dem Karmel", *ZTK* 70 (1973) 121-136.
- SEGRE, B., *La comunicación oral, normal y patológica*, Buenos Aires 1973.
- SEITZ, G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, BWANT 93, Stuttgart 1971.
- SENDREY, K., *Music in Ancient Israel*, New York 1969.
- SEOW, C.L., *Ecclesiastes*, AncB 18C, New York 1997.
- SEYBOLD, K., "Elia am Gottesberg: Vorstellung prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19", *EvT* 33 (1973) 3-18.
- _____, "Habakuk 2,4b und sein Kontext", en S. KREUZER - K. LÜTHI (ed.), *Zur Aktualität des Alten Testaments*, Frankfurt 1992, 99-107.
- _____, *Die Psalmen*, HAT 15, Tübingen 1996.
- SCHERLOCK, CH., "Ezekiel's Dumbness", *Expjimes* 94 (1982-1983) 296-298.
- SICRE, J.L., "Con los pobres de la tierra". La justicia social en los profetas de Israel, Madrid 1984.
- _____, *Profetismo en Israel*. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje, Estella 1992.
- SIMIAN-YOFRE, H., "Wächter, Lehrer oder Interpret? Zum theologisieren Hintergrund von Ez 33,7-9", en *Künder des Wortes: Beiträge zur Theologie der Propheten*, FS J. Schreiner, Würzburg 1982, 151-162.
- STMON, U., "A Balanced Story: The Stern Prophet and the Kind Witch", *P/Y.w/8*(1988) 159-171.
- SKA, J.-L., *Le passage de la mer*. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31, AnBib 109, Rome 1986.
- _____, "Sincronía: l'analisi narrativa", en H. SIMIAN-YOFRE (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento*, Bologna 1995, 139-170.
- _____, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia, Roma 1998.
- SMELIK, K. A.D., "The Witch of Endor. I Samuel 28 in the Rabbinic and Christian Exegesis till 1800 A.D.", *VigChr* 33 (1979) 160-179.
- SMEND, R., "Das Wort Jahwes an Elia, Erwägungen zur Komposition von 1 Reg 18-19", *VT* 25 (1975) 525-543.
- SMITH, G.V., "Amos 5:13. The Deadly Silence of the Prosperus", *JBL* 107 (1988) 289-294.
- SMITH, J.M.P., *Micah, Zephaniah and Nahum*, ICC, Edinburgh 1911.
- SMITH, R.L., *Micah - Malachi*, WBC 32, Waco 1984.
- SOGGIN, J.A., "Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg als Gericht gegen Israel", *VT* 10 (1960) 79-83.
- _____, *Joshua*, OTL, London 1972.
- SPREAFICO, A., *Sofonia*, CSANT, Genova 1991.
- _____, "Gioisci Figlia di Sion (Sof 3,14-20)", en B. MARCONCINI, al. (ed.), *Profeti e Apocalittici*, Logos 3, Torino 1994, 373-382.
- STAINER, L., *The Music of the Bible*, London 1914.
- STECK, O., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia Erzählungen*, WMANT 26, Neukirchen 1968.
- STENZEL, M., "Habakuk 2,1-4,5a", *Bib* 33 (1952) 506-510.

- STIGLMAIR, A., "Parola e silenzio nell'Antico Testamento", en M. BALDINI - S. ZUCAL (ed.), *Le forme del silenzio e della parola*, Religione e Cultura 1, Brescia 1989, 315-329.
- STOEBE, H.J., *Das Erste Buch Samuelis*, KAT 7/1, Gütersloh 1973.
- STRAUSS, H., "Über die Grenzen? Exegetische Betrachtungen zu 1 Sam 28,3-25 auf dem Hintergrund bestimmter Strömungen im Rahmen des sogenannten 'New Age'", *BN* 50 (1989) 17-25.
- STRUGNELL, J., "The Angelic Liturgy at Qumrán - 4Q serek sirot 'olat hassabaf", en *Congress Volume. Oxford 1959*, VTS 7, Leiden 1960, 318-345.
- SWIGGERS, P., "Recent Development in Linguistic Semantics and their Application to Biblical Hebrew", *ZAH* 6 (1993) 21-25.
- _____, "Paradigmatic Semantics", *ZAH* 6 (1993) 44-54.
- TATE, M.E., *Psalms 51-100*, WBC 20, Dallas 1990.
- THISLTON A.C., "Meaning", en J.R. COGGINS - J.L. HOULDEN (ed.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London 1990, 435-438.
- THOMAS, D.W., "Notes on some passages in the Book of Proverbs", *VT* 15 (1951) 271-279.
- _____, "3³ in Psalm 39,6", en J.M. GRINTS - J. LTVER (ed.), *Studies in the Bible*, Presented to Professor M.H. Segal, Publication of the Israel Society for Biblical Research 17, Jerusalem 1964, 10-16.
- TOURNAY, R., - SCHWAB, R., *Les Psaumes*, La Sainte Bible, Paris 1955.
- TOY, C.H., *The Book of Proverbs*, ICC, Edinburgh 1904.
- TROMP, N.L., "Water and Fire on Mount Carmel: A Conciliatory Suggestion", *Bib* 56 (1975) 480-502.
- _____, "The Paradox of Ezekiel's Prophetic Mission", en J. LUST (ed.), *Ezekiel and his Book*. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation, BETL 74, Leuven 1986, 201-213.
- TROPPER, J., *Nekromantie*. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament, AOAT 223, Kevelaer 1989.
- TSUMURA, D.T., "Hab 2,2 in the Light of Akkadian Legal Practice", *ZAW* 94 (1982) 294-295.
- TUCKER, G.M., "The Rahab Saga (Joshua 2): Some Form-Critical and Tradition-Historical Observations", en J.M. EFIRD (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, Studies in Honor of W.F. Stinespring, Durham 1972, 66-86.
- ULLMAN, S., *The Principles of Semantics*, Glasgow 1951.
- _____, *Semantics*. An Introduction to the Science of Meaning, Oxford 1970.
- URBAN, A., "Herr schweige nicht hinweg von mir", *BiLe* 8 (1967) 196-200.
- VALESIO, T., *Ascoltare il silenzio*. La retorica come teoria, Bologna 1986.
- VATTIONI, E., "La ueromanzia nell'Antico Testamento. 1 Sam 28,3-25", *Aug* 3 (1963) 461-481.
- de VAUX, R., "Les prophètes de Baal sur le mont Carmel", *BMB* 5 (1941) 7-20.

- VIGNOLO, R., "Giobbe: il male alia luce della rivelazione", en A. PIERETTI (ed.), *Giobbe: il problema del male nelpensiero contemporáneo*, Assisi 1996, 27-70.
- VÍLCHÉZ, J., *Eclesiastés o Qohélet*, Estella 1994.
- VIRGULIN, S., "La mon in Abacuc 2,4b", *DivTh* 72 (1969) 92-97.
- _____, "Dov' é la tuá misericordia? (Is 63,7-64,11)", *PSpV* 30 (1994) 93-102.
- VOGT, E., "Dje Lähmung und Stummheit des Propheten Ezechiel", en: *Wort - Gēft - Glaube*. Beiträge zur Theologie des Alten Testamente, FS. W. Eichrodt, ATANT 59, Zürich 1970, 87-100.
- VOLZ, R., *Jesaja II*, KAT 9, Leipzig 1932.
- VORDRAN, J., "Elijas Dialog mit Jahwcs Wort und Stimme", *Bib* 77 (1996) 417-424.
- VUILLEUMIER, R. - KELLER, C.A., *Michée - Nuhoum - Habacuc - Sophonie*, CAT 11/b, Neuchâtel 1971.
- WAGNER, S., "Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament", *ZAW* 76 (1964) 255-269.
- vanderWAL, A.J.O., "Z; * rc&rcwí in Habakkuk 1,12: A Suggestion", *VT* 38 (1988) 480-483.
- WANDELLFELS, H., "Schweigen", en *id.* (ed.), *Lexicón der Religionen*, Freiburg 1987, 796; irad. italiana: "Silenzio", en *NUSJVO Dizionario delle Rdigioni*, Milano 1993, 894.
- WARD, W.H., *A Criücal and Exegetical Commentary on Habákkuk*, ICC, Edinburg 1911.
- WATTS, J.D.W., *Isaiah 34-66*, WBC 25, Waco 1987.
- WEINFELD, M., *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford 1992.
- WEISER, A., *Die Psalmen*, 2 vol., ATD 14-15, Göttingen 1950.
- _____, *Das Buch der zwöifkleinen Propheten*, ADT 24, Göttingen 1979.
- WELLHAUSEN, J., *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871.
- WENHAM, G.J., *Génesis 16-50*, WBC 2, Dallas 1994.
- WESTERMANN, C., *Grundformen prophetischer Rede*, BEvT 31, Mimchen 1960; tr. inglesa, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Philadelphia 1967.
- _____, "Die Begriffe für Suchen im Alten Testament", *KuD* 6 (1960) 17-22.
- _____, *Das Buch Jesaja*. Kapitel 40-66, ATD 19, Göttingen 1966, 51986.
- _____, *Génesis*, BK 1/3 Neukirchen, 1982.
- WHYBRAY, R.N., *Isaiah 40-66*, NCB, Grand Rapids 1981.
- _____, *Proverbs*, NCB, Grand Rapids 1994.
- WILDBERGER, H., *Jesaja*, 3 vol., BK 10,1-3, Neukirchen 1972-1982.
- de WILDE, A., *Das Buch Hiob*. Eingeleit, Übersetzt und Eriärtert, OTS 22, Leiden 1981.
- WILSON, R.R., "An interpretation of Ezekiel's Dumbness", *VT* 22 (1972) 98-104.
- _____, "Prophecy in Crisis: The Cali of Ezekiel", *Int* 38 (1982) 117-130.
- WINDISCH, A., "Zur Rahabgeschichte, zwei Parallelen aus der klassischen Literatur", *ZAW* 37 (1917-1918) 238-268.

- van WOLDE, E.J., "Job 42:1-6: The reversal of Job", en W.A.M. BEUKEN (ed.), *The Book of Job*, BETL 114, Leuven 1994, 223-250.
- WOLFERS, D., "What is gab?", *JBQ* 20 (1991-1992) 17-23.
- _____, *Deep Things out of Darkness*. The Book of Job. Essays and a New English Translation, Grand Rapids 1995.
- WOLFF, H.W., *Dodekaproheton 2. Joel und Amos*, BK 14/2, Neukirchen 1969.
- _____, *Dodekaproheton 4. Micha*, BK 14/4, Neukirchen 1982.
- WOLTERS, A., "A Child of Dust and Ashes (Job 42,6b)", *ZAW* 102 (1990) 116-119.
- van der WOUDE, A.S., "Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets", *VT* 19 (1969) 244-260.
- WÜRTHWEIN, E., "Die Erz^hlung von Gottesurteil auf dem Karmel", *ZTK* 58 (1962) 131-144.
- _____, "Elijañ at Horeb: Reflections on 1 Kings 19:9-18", en DURHAM, J.I. - PORTER, J.R. (ed.), *Proclamation and Presence, Ola Testament Essays in Honour of G.H. Davies*, London 1970, 152-166.
- _____, *Die Bücher der Könige*, ATD 11/2, Göttingen 1984.
- ZAKOVITCH, Y., "Humor and Theology or the Succesful Failure of Israelite Meligence: A Literary-Folkloric Approach to Josua 2", en S. NIDITCH (ed.), *Text and Tradition*. The Hebrew Bible and Folklore, SBL Sem 20, Atlanta 1990, 75-98.
- ZANI, L., "Tnterrogativi sul silenzio nel Nuovo Testamento", en M. BALDINI - S. ZUCAL (ed.), *Le forme del silenzio e della parola*, Religione e Cultura 1, Brescia 1989, 347-351.
- ZIMMERLI, W., *Ezechiel*, 2 vol., BK 13/1-2, Neukirchen 1969.
- ZORELL, F., "Kritisches zu einigen Psalmversen" *Bib* 7 (1926) 311-320.

ÍNDICE DE AUTORES

- Abel: 120,125
Acroyd: 194,196, 197,199
Albertz: 187
Alien: 57, 58
Alonso Schökel: 16,28,33,40,44,45, 46,
47,49, 53, 55, 57,58, 59, 62, 68, 71, 74,
75, 76 78,84,85, 88,90,91,92,93,94,
95,97,112,113,114,115,117,118,
126,127,130,132,134,135,136,138,
139,140,141, 142,143,144,145,146,
159, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 169,
171, 172,173, 174,175,177,178,180,
181,183,187,195,199,200
Alt: 152 •
Alves García: 44
Andersen:31,32,60
Anderson: 179
Angerstorfer: 135
Ap-Thomas: 152,153, 155
Asensio: 135,140
Auffiet: 135
Baer. 27
Báez Ortega: 162
Bakon: 192
Baldini: 13,15,65,112
Balentfite: 16,51
von Balthasar: 14
Barbotin: 13
Bardike: 28,50
Barr: 16,17,25,26
Barthélemy: 44,47,52, 89,163,198,199
Bariett: 185
Bauer: 35
Baumann: 26,47
Bayer: 70
Bergman: 193
Berlín: 44
Berninl: 135,161
Bird: 121,124, 126
Blau: 27
Boecker: 121
de Boer: 148
Boling: 121,124,126
Bonnard: 52,53,54
Borgonovo: 142, 143,144, 145,146, 147,
148
Borrado: 15
Botterweck: 193
Bottini: 152
Bovati: 16,31, 32, 34,43, 57,60,78,84,
112,114,115, 127, 131, 132, 133, 145,
168,169,171,174,175,185,186
Brenner: 16
Briend:37,38,39,51
Brueggemann: 135
Budde:113
Campbell: 120,124
Caquot: 195,196, 197, 199,200
Camiti: 28,29,32,44,45,79,129,170,192,
193,195,196,199,200
Carroll: 190,191,192
Caracci: 39,40
Castelfino: 45,70,75,76,136,137, 138,
140,178,180,181,182,183
Castilla del Pino: 15
Ceresko:113,114,115,118
Chiids: 29,37,38, 157, 158, 166
Cicchese: 13
Clines: 40,89,97,115,126,127,128,129,
130,131,133,134
Cogan: 170,192
Coggins: 192
Cohn: 37
Coroill: 69
Costacurta: 16,29,32,44,45, 79,129,
170,192,193,195,196,199

Beuken: 135,139,140,185,192,198,200
 Beyerlin: 185
 Craig: 194,195
 Craigie: 28, 33, 96,137, 138,140,178, 179
 Cross: 120, 121
 Crüsemann: 38
 Ciyer: 193,194
 Curtís: 148
 Dahood: 27,2#32, 35,41,45, 55,114,135, 136,138,183
 Dailey: 148
 Dal Prá: 92
 Danziger: 65
 DeBenedetti: 151
 Delitzsch: 27,40,49, 52,53, 75,117,138, 140, 141,178, 182
 Devescovi: 14, 15
 De Vries: 154,159
 Dhorme: 40,113,115,116,117,118,128, 129,130, 132,133,146, 197, 198
 Díaz: 167
 Di Giovanni: 13
 Dion: 96
 Di Sante: 14
 Donald: 16
 Driver, GJL: 59, 88
 Driver, S.R.: 115,116,130,132
 Ebach: 92
 Ehrlich: 194
 Eichrodt: 57
 Elliger: 30,44, 161,162, 163, 169, 170,174
 Emerton: 194
 Erman: 156
 Fabry: 180,181
 Feuer: 42
 Fichter: 59
 Fierro: 65
 Fischer: 51,52
 Fischela: 15
 Fiumara: 112
 Fohrer: 36,113,114,115,116,117,118, 130, 132, 133, 153
 Fokkermann: 192,193,194,195,196,197, 198,199,200
 Forte: 14
 Frank: 36
 Freedman: 31,32,60,118
 Fritz: 135,137,138
 Gantur: 13
 García López: 69,70
 Cotter: 40
 Couroyer: 92
 Gelston: 135,183
 Gemser: 59,78, 88,94
 Gerson: 70
 Gerstenberger: 135,136, 177, 183
 Gibson: 155
 Gilbert: 69,70
 Giovanna della Croce: 15
 Girard: 136,137,138,178,179,182,183
 Giuliani: 14
 Gordis: 40,113,115,117,130,132,133
 Gordon: 47,193,196,197,198
 Gottwald: 170
 Graham: 176
 Gray, G.B.: 27,115,116,130,152
 Gray, J.: 36,153,156,157, 159
 Greenberg: 57
 Greenfield: 17
 Gressmann: 70
 Grottanelli: 192
 Guillaume: 41
 Guillen Torralba: 16
 Gunn: 195
 Gutiérrez: 144,147, 189
 Gutoiann: 65
 Haak: 161,163, 166, 167, 168, 170, 171, 172,173,174,175,176
 Habel: 113,115,118,127,130,133
 Hartley: 30,40,93,97,113,114,116,117, 130,133,143,144,146
 Hasel: 187
 Haulotte: 34
 Hauser: 37,39, 153,155,156, 158, 159, 160,161
 Hayman: 113,115,118,127,130,133
 Heintz: 180
 Helfmeyer: 154
 Heller: 120
 Hentschel: 153,159
 Herbstrüh: 15
 Herr: 37
 Hertzberg: 47,120,121, 124,125, 195,197,199
 Hülers: 34,35,43,95,185,186,187,188,189,190,191
 HOlscher: 120
 Holladay: 69,84,97,98
 Holt: 175
 Horst: 161,163

Gaster: 44
 Houíman: 29
 Humbert: 166, 169, 170
 Hurd: 15
 Hutter: 197
 Irwin: 163
 Jackson: 31
 Jacquet: 28,29,42,45, 55, 68, 74, 75, 76, 136, 138, 178, 181, 183
 Jagersma: 152, 157
 Janzen: 169, 176
 Jastrow: 34
 Jeremi: 198
 Je'psen: 152, 153
 Jeremías: 37, 38, 163,168
 Jöcken: 166,168
 Johnson: 169
 Jossua: 14
 Jones: 153, 156,157,158,160
 Joosien: 40
 Joüon: 174
 Junker: 152
 Kaiser: 68
 Kaplan: 148
 Kedar: 194
 Keller: 161, 166, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 188
 Kessler: 53, 54
 Kirkpatrick: 137, 138, 140, 178, 182
 Kissane: 178, 182
 Kiwi: 70
 Klein: 196, 197,198,200
 Kleiner: 192,193,195,196,198
 Klopfenstein: 91
 Knierim: 136
 Koenig: 176
 van Koeverden: 135
 Kolari: 70
 Kraus: 28,33, 35,41,43,45,46, 55, 68, 74, 75, 76, 95, 97,98, 136, 138,139, 140, 141,178,181,182,183,191
 Kroon: 135
 Kselmann: 32
 Kuns: 15
 Kuyper: 148
 Labuschagne: 66, 80, 81
 Langlamet: 120, 121, 123, 125, 126
 Lauretano: 13, 65
 vanLeeuwen: 137
 I Hospers: 26
 Léon-Dufour: 15
 Lévêque: 112, 113, 116,133, 134, 142, 143, 144, 145, 146, 147
 Levine: 26,27,32,33
 Lewis: 193,197,200
 L'Hour: 96
 Limburg: 184,190
 Lípinski: 194
 Lohfink: 26,34,35, 69, 136-137
 Lucas: 152
 Lust: 38, 40, 192, 193,196
 Luyten: 137
 Lyons: 16,17,25,26
 McCarter: 196,198,200
 McCarthy, C.: 172
 McCarthy, D.J.: 120, 122, 123, 124, 125
 McDaniël: 35
 McKane: 59, 76, 78, 85, 88, 92,94,196, 197, 198
 McKay: 28
 McKenzie: 53
 Mañlot: 40,45, 68,135,138
 Mannafí: 29, 33,68, 76,178, 181
 I Martin: 125
 Martini: 14,15,151
 Marx: 120, 121, 124
 Masciarella: 15
 Masson: 36
 MauchJine: 197
 Mays: 60, 84, 185, 187, 190, 192
 Meyer: 95, 122
 Meyers, C.L.: 62
 Meyers, EJM: 62
 Meynet: 31,32,60, 84
 Merendino: 96
 Milgroom: 30
 Miller: 159
 Montgomery: 36, 156-157
 Moran: 120, 121, 122, 123, 125
 Moría: 159
 Morrow: 147
 Mounín: 16,25
 MüJler: 156
 Muenchow: 148
 Muraolía: 26
 Murphy: 69
 Murray: 70
 Neher: 15

Lelièvre: 40,45,68, 135, 138

Newmann: 120
Nielsen: 166,185
Noth: 30, 120, 121, 122, 123, 124, 125
O'Connor: 127, 148
Oesterley: 178,183
Otto:114
Ottoson: 120,Sp3
Otzen: 170,200
Palmer: 44
Parker: 152
Passioni Dell'Acqua: 140
Patrick: 148
Paul: 31,60
Penna: 52
Perdió: 44
Picard: 13
vanderPloeg: 115, 185
Plöger: 59,76, 88,92,94
Podechard: 28,29,42,45,75, 136,138, 178, 180,181,182,183
Pons: 16
Pope: 146
Preuss: 152,154,156,157,158,159,162, 163,164
Provan: 35,43
vonRad:37,129
Ramírez: 13
Rattin: 15
Ravasi: 28,29,32,40,41,45, 55, 74,76,90, 91, 98, 113,114,135,136, 137, 138, 139, 140, 141, 178, 179,180,181, 182, 183
Reddit: 62
Rehm: 47
Reinach: 192,200
Reinhartz: 196
Reis: 192,195,200
Renaud: 95, 184, 185,186,187,188, 189, 190, 191, 192
Rendsburg: 152, 156
Reymond: 68
Richardson: 69
Richter: 194
Ridderbos: 34
Ridouard: 15
Ringgren: 59,88,94, 137,169
deRobert: 195,196,197,199,200
Roberts: 36,152,161,163,166,169, 170,

Newell: 148

Robertson, O.P.: 161, 163
Robinson: 161
Roselló: 65
Rossier: 120, 124, 125
Rost: 170
Rowley: 113, 114,152, 156, 157, 159
Rudolph: 97,161, 163, 166, 167, 168,169, 170, 171,172, 173-174,175, 176
Rüterswörden: 115, 192
Ruiz:31
Ruprecht: 196
Sabottka: 44
Saint-Laurent: 152,155
Sánchez:*!3
Sanda: 36
Sartore: 15
Sauer: 154
Sawyer: 16, 17, 18,25,26,90
Schick: 27
Schmid:89
Schmidt, B.B.: 192
Schmidt, W.H.: 162
Scholnick: 142
Schottruff: 72
Schreiner: 132
Schüpphaus: 186
Schwab: 154
Scott: 176
Seebass: 152
Segre:44
Seitz:96
Sendrey:70
Seow:69,70
Seybold:28,36,41,42,76,95, 140, 176, 178, 182
Sherlock: 57
Sicre: 31,33,40,44,47,49, 52, 53, 57, 58; 62,71,74, 84,91,93,97,112,113, 115,117, 118,127, 130,132, 134,142; 143,144, 145,161, 162, 163,164, 166, 167, 169,170, 171, 172, 173,174, 175, 176,177, 185,186,187,188, 189, 190.
Simian-Yofre: 174
Simón: 192, 197,200
Ska: 16,47, 122
Smelik:192
Smend:36
Smim,G.V.:31

174, 175, 176
Robertson, E.: 194
Soggín: 96, 120, 121, 122, 125, 126, 190, 198
Spreafico: 44, 61
Stainer: 70
Steck: 36, 37
Stendebach: 173
Stenzei: 174, 176
Stigmair: 15
Stoebe: 47, 198,199,200
Stolz: 93
Strauss: 192
Strugnell: 38
Swiggers: 17
Tate: 6\$
Thiselton: 25
Thomas: 59, 135
van der Toom : 69
Tortosa: 44
Tournay: 55, 138, 183
Toy:59
Tromp: 57, 152, 153, 155, 158
Tropper: 192, 193
Tsumura: 174
Tucker: 120
Ullman: 16
Urban: 177
Vaésio: 13
Vaitioni: 193
de Vaux: 152,153,155,156, 159
Vignolo: 144
Vilchez: 59, 69, 70, 74, 76, 78, 85, 88, 92, 94
Virgulin:51, 176
Vogt: 57
Voíz:53
Vordran: 37, 38

Smith, J.M.P.: 190
Smith, R.L.: 191
Vuilleumier: 161,166,169,172, 173, 174, 175, 176, 188, 191
Wächter: 180
Wagner: 120, 164, 196
vanderWal: 172
Wandelfels: 15
Ward: 161,163, 169, 171, 172, 173, 174
Watts: 53, 54
Weinfeld: 96
Weiser: 28, 33, 45, 46, 76, 136, 138, 140, 178, 180, 182, 183, 185, 187, 188, 191
Wellhausen: 47
Wenham: 80
Westermann: 52,53,54, 77, 80, 161, 196
Wtitybray: 52, 53,54,59,16, 78, 88, 92, 94
Wüdberger: 27,36, 58, 71, 91,97, 163, 172
deWilde:113, 114,129
Wiison: 57
Windisch: 120
van Wolde: 146, 147
Wolfers: 130
Wolff: 60, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192
Wolters: 148
van der Woude: 51, 81, 180, 192
Wttrihwein: 36,37, 152, 153, 157, 158, 160
Zakovitch: 120, 121
Zani: 15
Zimmerli: 35, 57, 58
ZoreJI:41
Zucal: 15

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Génesis

1,7	162
1,16	162
U5	162
1,26	162
1,28	173
2,3	162
2,7	162
3,19	34
6,12-13	62
6,17	62
9,11	62
9,16-17	62
12,18	77, 105
16,6	61
18,27	130, 105
21,26	77
23,10	114
24,21	47, 102, 106
26,20	133
27,15	139
32,29	82
34,5	47, 102
37,4	80
37,7	55
41,3	39
41,24	77, 102, 104
43,31	49
45,1	49
45,3	86, 102
45,24	32
45,26	169

Éxodo

1,12	61
2,23	187

1	3,2	154
	3,7	187
	3,9	187
	4,11	44, 55, 58
	5,23	84
	7,23	85
	11,5	69
	11,7	101, 130
	13,21	154
	14,14	47
	14,19	61
	15,15	200
	15,16	28, 129, 102, 104
	16,14	39
	17,2	133
	17,14	130
	19	40
	19,9-10	37
	19,16-19	37, 38
	19,19	35
	20,16	78
	20,18	154
	21,24-25	160

Levítico

5,1	78, 106
9,22	30
10,1-3	30, 34
10,3	30, 102, 104
13,20	39
13,45	191
16,20	39
19,14	44
19,17-18	57
19,31	193, 196
20,6	196
20,27	196

(Levítico)

21,20 39
26,16 200
29,5 39

Números

6,24-26 188
13 120,104
16,22 62
20,3 133
20,16 187
23,38 80
27,12-23 40
27,16 62
27,21 194
30,5 47, 105
30,8 47, 105
30,12 47
30,15 47

Deuteronomio

1,15 185
4,2 117
4,3 154
4,9-10 37
5,20 90
5,24-25 37
6,14 54
7,16-17 160
7,26 160
9,4 83
11,4 117
13,1 117
13,1-6 193
13,13-19 160
16,18 114
17,15 114
17,19 61
18,11 193
18,11-12 196
18,18 84
18,19-22" 84
18,22 79
21,19 114
22,10 44
22,15 114

22,23-27 96
22,24 114,105
24,6 69
24,15 81
25,7 114
25,13-14 90
26,7 187
26,15 61
27,9 62
29,28 74
32,1 76
32,2 117
33,8 i 194
34,9 40

Josué

1,1 120
2 120-126
2,1 44,120-121
2,2-7 121-123
2,3 121
2,4 122
2,5 122,123
2,6 122
2,7 122
2,8-21 123-126
2,9-11 123
2,9-14 120
2,9 123
2,10 61
2,11 123-124
2,12-13 r> 124
2,14 77, 105, 125
2,15-21 125
2,20 125
2,22-24 126
2,23 120
3,5 190
6,10 72,73,96
6,16-25 120
7,6 34
8,29 114
10,12 28
i 0,13 28
10,21 95
10,24 185
11,6 185
11,11 185

(Josué)

24,7 187
19,29 41

Jueces

2,18 61
3,19 59, 60, 104
5,4-5 37
6,26 164
10,10 187
10,14-15 187
11,25 133
12,1 81, 104
13,6 77
14,13 78, 104
14,14 78, 104
14,18 44
16,2 47
18,9 54
18,19 47,93,104,143
19,28 86, 105, 204

/ Samuel

1,13 72
2,9 35
3,6 81,104
3,17 73
3,18 74
4,20 85,104
7,6 187
7,8-9 187
8,12 44
8,18 87
9,3 195
10,2 195
10,14 195
10,16 77,105
10,27 47, 102, 104
12,8 187
13,8-12 190
13,13-14 195
14,9 28
14,15-35 194
14,37 87, 103, 194
14,39 86, 194

15,16 195
15,26-29 192
18,14 31
18,15 31,61
19,2 195
19,11-17 122
20,1 195
20,2 73, 105
20,26 79, 102, 104
22 197
22,23 195
25,19 77, 102,105
25,36 77, 102, 105
28,3 193
28,3-25 192-200
28,5 193
28,6 85,87,103,193-194
28,7 196
28,8 196
28,10 196
28,11 196-197
28,13 197
28,15 87,103,197-198
28,16 198-199
28,17 199
28,18 199
28,19 199
28,20 199
28,21 199-200
283 200

2 Samuel

3,11 80
7,14 127
8,16 54
13,20 47, 104
13,22 78, 80, 104
13,31 34
14,18 73, 105
17,17-21 122-123
18,3 74
19,1 32
19,11 47
21,10 34
22,15 154
24,7 41

<i>1 Reyes</i>		22,26-27	84
1,10	81, 104	22,28	78
5,17	61		
6,5	179	<i>2 Reyes</i>	
6,7	67, 101	2,3	50
6,16	179	2,5	50
6,19	X>- ¹⁷⁹	2,11	142
7,49	Ti 79	4,27	77
8,6	179	4,29	85, 104
8,22	179	4,31	71, 72, 105
8,38	179	6,31	84
8,44	179	7,1	114
12,6-7	35	7,9 *	54
13,1-10	84	7,10	71,72
18	39, 103	7,18	114
18,4	84, 154	10,8	114
18,13	154	18,26	78
18,19	86	18,36	47,104
18,20-40	152-161	19	191
18,21	85, 104, 153-154	19,1-2	34
18,22-23	154	19,4	57
18,24	154-155	21,6	193
18,25-29	155-158	23,24	193
18,26	71, 72, 86, 155-156, 204	25,18	185
18,27	62, 156, 164		
18,28	157	<i>Isaías</i>	
18,29	71, 72, 157-158, 204	1	131
18,30	158	1,10	185
18,31-32	158	1,15	179
18,33-35	158	1,17	186
18,36-37	158-158	1,23	186
18,38	159-160	2,6-22	164
18,40	160	3,6-7	185
19	40	3,14	186
19,2	84	3,26	43
19,9	37	5,11-14	71, 101
19,9-18	36	5,12	182
19,10	40	5,14	66
19,12	36, 39, 103, 207	6,5	35-36
19,13	37-38	8,12	82
19,14	40	8,16-20	195
19,16	40	8,17	51
19,18	39	8,19-20	193
19,19-21	40	8,19	91
22	191	9,14	163
22,3-4	54	10,2	186
22,8	83		
22,16	78		

<i>(Isaías)</i>		42,16-19	58
10,14	91	42,18	44
13,8	200	42,19	44
14,9	32	43,1	162
14,15	180	43,7	162
15,1	34	43,8	44,58
16,9	97, 102	43,21	162
16,10	97, 102	43,22	81
17,10	180	43,22-24	81
17,12-13	68	44,9-10	162
17,19	61	45,15	207
21,3	200	45,18	162
21,15	61	45,19	75
23,2	27,31	46,7	85, 103, 105
23,3	51	47,2	69
24,7-12	70	47,5	42,43,102
24,8	67,71, 101, 102	48,16	74
25,5	71	48,17	162, 164
26,4	180	49,5	162
26,19	34	49,8	162
28,7	163	49,26	62
28,9	163	50,6	51
28,21	182	51,9	62
28,24	44	52,15	^89,102,104
29,4	91	53,7	55,56,57,87,88
29,15	96	54,8	51
29,18	44	55,10-11	117
29,21	114	56,3	83
30,18	172	56,10	55, 58, 102
32,5	82, 105	57,11	51,52,53,103
33,11	154	57,12	162
33,14	154	58,9	51, 187
33,24	58	59,2	51
35,5-6	58	59,14	114
35,5	44	61,8	186
35,6	55,58	62,1	53
36,3	54	62,2-4	53
36,21	47	62,4	82
38,14	91	62,6-7	54
38,18	41, 180	62,6	43 > 44, 53, 54
40,5	62	62,7	43,44,54
40,15	39	63,10	51, 198
40,22	39	63,15	51
40,24	142	63,19	51
40,31	175	64,6	51,81
41,16	142	64,7	51
41,17	51,96	64,8	51,52
42,2	72	64,9-10	51
42,13	62	64,11	51,53,103
42,14	49,51,52,53,103,207	65,1-2	81

<i>(Isaias)</i>		21,12	186
65,1-7	52	22,3	186
65,6	51, 52	23,7	82
65,19	97	23,32	162
65,23	200	25,10	67, 69, 98, 101
66,6	66	25,30	61
66,16	62	25,31	62
66,23	62	25,36-37	35
		26	84
		26,16	84
<i>Jeremías</i>		27,9	193
		29,23	84
1,7	83	30,14	198
2,4-19	131	30,23	142
2,8	162	31,21	85
2,11	162	31,29	82
2,19	57, 127	32,19	173
3,3	117	32,27	62
3,16	82	33,3	51
3,19	142	33,5	51
4,19	47	38,14	73
5,24	117	38,14-38	123
6,4	190	38,25	74
7,8	162	41,15	61
7,16	84	42,4	73
7,22	78	42,14	67
7,32	82	44,16	84
7,34	98	45,5	62
8,14	36	47,5	36
9,9	67, 101	47,6	28
10,1-16	164	48,33	97
10,3-15	162	49,26	35
10,5	79, 103, 105	50,30	35
10,25	81	51,4	35
11,14	84	51,8	35
11,21	84, 104	51,39	157
12,12	62	51,55	67, 68, 102
13,17	61	51,57	157
14,2-9	187		
14,14	78, 128	<i>Ezequiel</i>	
14,17	28		
16,9	98	3,26-27	57
16,11	84	3,26	55, 56, 57, 96, 102, 103
16,14	82	7,26	191
16,17	173	13,7	79
16,19	162	13,10	128
17,1	44	13,11	128, 142
18,11	162	13,14	128
20,8	168		
20,9	84		

<i>(Ezequiel)</i>		3,1	62
13,15	128	4,9	190
13,22	128		
16,23	58	<i>Amos</i>	
21,4	62	2,12	
21,4	62	4,13	31,84,104
22,28	79	5,1-17	162
22,29	186	5,10	31
22,37	41	5,13	31,114
23,2	36	5,15	30,31,34,102,104
24,17	30,35,102,191	5,23	186
24,27	55,56,57,58,102	5,24	98
26,7-13	71	6,5	71
26,13	67,70,71,101,102	6,8	60
26,16	34	6,8-11	60
26,20	41	6,9	60
27,32	41	6,9-10	60
29,21	58	6,10	59,60
31,14	41	6,11	60
31,16	180	7,12-13	31
32,23	180	7,13	84, 104
33,22	55,56,57,58,102	7,16	84, 104
39,23	51	8,3	59,60
39,24	51	8,10	34
39,29	51	8,11-12	191
		9,3	173
<i>Oseas</i>			
1,18	82	<i>Abdías</i>	
U2	164	5	36
,3	117		
,7	81	<i>Jonás</i>	
,11	55	1,11-12	50
,4-6	164	2,5	61
,12	82	2,8	61
3,6	164		
3,7-8	35	<i>Migúeos</i>	
>,14-15	35	1,2-5	61
U4	66	1,2	61
,2	61	3,1	184-185
,11	55	3,1-4	184-189
,2	164		
<i>si</i>			
1,8	34		
2,23	117		

(Miqueas)

3,1-8	184-192
3,2	185-186
3,3	186-187
3,4	51,87,103,187-189
3,5	189-190
3,5-8	189-192
3,6	190-191
3,7	86, 191
3,8	191-192
3,9	185
3,11	163
5,12	164
7,5	95
7,16	45,93,102, 104, 143, 204
7,17	34

Habacuc

1,2	168, 207
1,2,4	167-171
1,2-2,4	103, 166-167
1,3	167-168,207
1,4	169
1,5-11	170-171
1,5	170
1,6-11	170-171
1,8-9	171
1,10	171
1,11	171
1,12-17	171-173
1,12	171-172
1,13	49, 103, 172-173,207
1,14	173
1,15-17	173
1,15	173
1,17	173
2,1-4	174-177
2,1	174
2,2	174
2,3	175-176
2,4	176-177
2,6-20	161
2,18	43,55,58,162-163
2,18-19	62, 103, 105
2,18-20	43,161-165
2,19	29,42,43,162-163

2,20 59,61,62,102,164

3,3-4 37

Sofonías

1,2-6	61
1,7	59,61
1,11	35
1,15	66
3,1	55

Zacarías

2,14- J	62
2,15	62
2,17	59,61,62,102
10,1	117
11,17	128
13,3	84
14,12	95

Malaquías

2,17 172

Salmos

2,12	138
3,13	180
4,4-5	33,106
4,4-6	33
4,5	32, 33, 34
4,6	33
5,6	173
5,8	61
6,6	41,180
7,6	34
7,7	62
8,7	173
8,9	173
10,11	51
10,42	182
11,2	196
11,4	61
12,4	88,90,102,104

(Salmos)

13,2	51,106,188
13,4	157
14,2	31
14,4	81, 187
18,12	37
18,42	87
18,47	180
19,4	73,74-75,101
20,7	146
22,3	42,87,103
22,6	187
22,12	45
22,16	34,96
22,20	45
"22,25	51
27,9	51, 188
28	177-183
28,1	45, 51, 53, 103, 179, 204
28,1-2	51
28,1-5	179-182
28,2	179-180
28,3	181
28,4-5	181
28,5	137, 181-182
28,6	182
28,6-9	182-183
28,7	181, 183
28,8-9	183
30,4	180
30,8	51,200
30,13	28
31,9	88, 91, 102, 104
31,18	30,33,34,57,105
31,19	55, 56,57
33,5	186
33,15	162
34,8	187
34,18	187
35,11	28
35,15	28
35,22	45, 103,204
35,23	45
36,2	137
37,1	29
37,7	29,30,106,116
37,8	29
37,28	186
38,4	61
38,14	44, 55, 56, 86, 87, 88, 102
38,14-15	58
38,22	45
39	135-141
39,2	136-137
39,2-3	56
39,2-4	136-139
39,3	42,50,55,56,57,106 138
39,3-4	138-139
39,8	139
39,8-14	139-140
39,10	55, 56, 57, 87, 88, 139, 140
39,12	139
39,13	45, 141, 204
40,3	66
41,2	31
41,12	97,146
44,24	62
44,25	51
45,5	59
45,8	186
48,14	85
50,3	45,46,204
50,4	46
50,6	46
50,7	46
50,21	46,47
51,11	51, 188
52,7	181
53,3	31
53,5	81
54,5	182
55,12	114
56,1	55
56,10	146
57,9	62, 70, 101
58,2	55
58,5	44
59,5	62
62,1-8	29
62,2	42
62,3	180
62,6	29, 106
62,8	180
62,9	181
62,9-11	29
63,5	179

(Salmos)	
63,12	88, 102
65,2	42
65,3	62
65,6	52
65,8	40, 67, 68, 102
66,2	127
66,7	173
68,6	r#1*
68,8	" 37
68,14	55
69,18	51
71,3	180
71,12	45
72,9	34
73,11	137
73,15	137
73,17	182
73,26	180
74,9	191
77,3	169
77,9	73, 75-76, 103, 154
77,5	79, 102
78,33	200
78,65	62
79,1	61
79,5	52, 138
80,3	62
80,4-8	188
83,2	43, 44, 45, 46, 53, 103
84,10	57
88,9	42
88,11-13	41
88,15	51
89,27	180
89,47	52, 138
92,16	180
93,3	68
94,7	137
94,17	41, 91, 180, 105, 196
95,1	180
102,3	51
103,14	34
104,29	51, 188
107,6	187
107,29	40, 50, 102
107,30	50
107,42	88, 89
108,3	62, 70
109,1	45

109,1-2	46, 103, 204
112,7	181
115,5	79, 103, 105
115,17	41, 91, 180, 105, 196
119,32	175
119,48	179
119,75	146
119,152	146
121,3	62
123,4	55
131,2	30
134,2	179
135,5	146
* 135,6	79, 103
136,25	62
137 *	98
137,1-5	70
137,2	70
137,3	98, 101
137,6	96
138,2	61
138,4	76
139,4	73
139,20	198
140,3	146
141,2	179
141,3	95, 106
142,8	42
143,6	179
143,7	51
144,14	97
145,21	62
146,8	186
<i>Job</i>	
1,8	133
2,13	34, 43, 78
3,7	97
3,13	157
4,16	40
4,18	143
4,22	153
5,16	88, 89
5,17	127
6,8-9	127
6,14	128
6,20	128
6,24	48, 163

(Job)

7,16	148
7,21	34
8,10	163
9,2	128
9,3	85, 127, 133, 143
9,4	127
9,11-12	143
9,16	127, 143
9,20	145
9,21	148
9,29	127
9,34-35	127
10,2	127, 145
10,15-17	127
• H, 2	86, 105
11,3	47, 106
12,2	127
12,2-3	128
12,2-13,19	126
12,7-8	163
12,10	62
12,13-25	127
12,14-15	143
13,1	127
13,1-19	126-134
13,2	127
13,3	127, 143
13,4	128-129
13,5	48, 106, 129
13,6	131
13,11	129-130
13,12	130
13,13	48, 106, 131
13,14	131
13,15	132, 143
13,17	131
13,19	133-134
13,23	128
14,3	173
15,6	145
15,15	143
16,12-14	127
16,13	73
17,16	43
19,6-11	127
19,7	85, 105, 143, 168
19,25	43, 146
20,2	153
20,11	43

21,5	93-94, 104, 143
21,26	43
22,2	31
22,13-14	196
23,6	133
24,9	186
24,13-17	196
29,7-10	114-116
29,8	114
29,9	32, 73, 93, 102, 115, 143, 204
29,10	32, 72, 96, 102 106, 115
29,11	115-116
29,12-17	116
29,21	30, 32, 34, 96, 116
29,21-25	116-118
29,22	117
29,23	117
29,24	117-118
29,25	118
30,19	130
30,27	28
31,33-34	33
31,34	30, 33, 34, 104
32,1	86, 105
32,3	86, 105, 145
32,5	86, 105
32,12	76
32,14	76
32,15	73, 86, 105
32,16	79, 86, 105
33,31	48, 106, 146
33,33	48, 106
34,15	43
34,17	145
34,21	163
34,32	163
40,2	127, 143
40	40
40,2	127, 143
40,3-5	142-144
40,4	86, 93, 102, 104 106, 143-144, 209
40,4-5	134
40,5	105, 143
41,4	47
42,1-6	145-148
42,3	146
42,4	146

<i>(Job)</i>		21,12	31
42,5	147	21,13	85, 105, 188
42,6	43, 147-148	21,23	95, 106
42,8	145	21,30-31	129
		22,17	85
		23,9	78
		24,7	87, 88, 106
		24,29	83
		24,32	85
		25,2	74
		25,15	185
		26,18	163
		26,20	50
		27,23	85
		29,14'	59
		29,19 v	86
		29,24	78, 106
		30,14	187
		30,32	94, 106, 204
		30,33	94
		31,1-9	58,59
		31,8	55, 56, 58
		<i>Rut</i>	
		4,1	114
		4,11	114
		<i>Eclesiastés</i>	
		2,1-11	113
		3,7	50
		5,2	193
		5,6	193
		7,10	83
		12,1-7	69
		12,4	67,69,101
		<i>Lamentaciones</i>	
		2,4	198
		2,5	198
		2,9	35,191
		2,10	30,34,35, 43, 102, 106
		2,18	28, 169
		2,19	179
<i>Proverbios</i>			
13	^95-		
1,21	T76		
3,5	181		
3,11-12	57		
3,12	127		
3,28	83		
3,29	44		
4,4	163		
4,11	163		
4,12	175		
5,21	173		
6,7	185		
6,13	163		
6,19	175		
8,1-31	113-		
10,5	31		
10,14	92		
10,19	31,88,91-92,102,106		
10,21	92		
11,12	48		
12,16	92		
12,17	175		
12,20	44-		
14,3	92		
14,5	175		
14,25	175		
14,35	31		
15,24	31		
16,1-2	129		
16,9	129		
16,15	117		
16,20	31		
17,2	31		
17,27	73,76,106		
17,28	48, 88,92, 102,106		
18,10	175		
19,5	175		
19,9	175		
19,14	129		
19,21	129		
20,22	83		
20,28	59		

<i>(Lamentaciones)</i>		1 Crónicas	
3,26	42,43,116	21,19	84
3,28	34,43,106		
3,29	34	2 Crónicas	
3,49	28, 169	3,16	179
4,4	96	4,20	179
5,13	69	5,7	179
		5,9	179
		18,27	78
		20,25	139
		21,19	84
		30,27	61
		<i>Eclesiástico</i>	
		24,3-18	113
		<i>Sabiduría</i>	
		7,1-21	113
		8,9-20	113
		9,7-8	113
		<i>Marcos</i>	
		7,35	55
		<i>Mateo</i>	
		8,26	40
		25,31-46	189
		<i>Lucas</i>	
		16,19-31	189
		<i>Colosenses</i>	
		1,15	19
		<i>1 Timoteo</i>	
		2,8	179
<i>Cantar de los cantares</i>			
2,10	55		
2,14	55		
<i>Ester</i>			
2,10	77, 102, 105		
4,1-4	34		
4,11	81, 104		
6,1	130		
9,29	179		
9,33	179		
<i>Daniel</i>			
4,16	198		
9,6	84		
10,3	139		
10,11	139		
10,15	55, 56, 57, 102		
10,16	57		
10,17	80		
10,19	139		
12,2	157		
<i>Esdras</i>			
2,59	78, 104		
8,27	139		
<i>Nehemías</i>			
2,12	77, 105		
5,8	47,73,86,102,105		
8,6	179		
8,11	50, 59, 60, 104		
11,17	185		

ÍNDICE ANALÍTICO

adivinación (~*urim): 191,193,195-196
 ambiente lingüístico: 25
 análisis paradigmático: 17
 análisis sintagmático: 17
 ateo: —>ímpío
 Baal (-•ídolo): 155,156,157,160
 campo semántico: 16,25
 ceniza: 34,130,147,148,200
 censor: 31, 57,127
 confianza: 29-30,43, 175-177, 181
 conversión: 33
 corazón: 90, 138
 creación (—^silencio de la creación,
 -•proyecto de Dios): 142-143, 145,
 162, 173
 despertar de Dios: 45, 62, 156
 dolor: 34, 57, 136, 139, 178
 enfrentamiento jurídico (-•silencio con
 sentido jurídico): 128, 131-134, 143,
 145,168-169
 escuchar: —•silencio para escuchar
 exilio: 34,43,49, 51,53,98
 filología comparada: 17
 •fuego: 154, 159-160
 gemir: —•lamentarse
 grito: 187
 ídolo (-•Baai): 43, 58, 152, 155, 156-
 157, 162-164
 imperialismo (-•injusticia social, pobre):
 170-173
 impío: 136-137, 181
 injusticia social (—•pobre): 30-31, 59, 89,
 95, 118, 161, 167-170, 185-187, 190
 inmovilidad: 28-29,47, 54, 129
 intercesión: 124
 ira divina: 52

lamentarse: 27,32, 50
 método diacrónico: 16,37
 método histórico crítico: 16
 método sincrónico: 16, 37
 miedo: 28-29, 33, 93, 129-130, 154, 170,
 193, 199-200
 mudo (-•mutismo): 55, 58-59
 muerte (-*sheoI): 33, 34, 35, 41, 43, 51,
 60,69-70,71-72,199
 mutismo (-•mudo): 33-34, 55-59
 nigromancia:—^adivinación, wlm
 ocultar el rostro (de Dios): (—•ojos de
 Dios): 51, 188
 ocultarse (—•silencio para conservar un
 secreto): 33
 ojos de Dios (—>ocultar el rostro): 173
 oración: 28, 42, 45-46, 51-52, 54, 135,
 141, 158-159, 168, 177, 179, 183
 órganos de la fonación: 55-56,87-96
 - boca: 87-90,92-95, 181
 - labios: 88-92
 - lengua: 95-96
 pobre (—>injusticia social): 31, 59, 81,
 89, 113,186,187, 189,190
 polvo: —•ceniza
 profeta: —•profetismo
 profetismo: 31, 36, 53-54, 57-58, 79, 83-
 84, 128, 163, 167, 174,177, 189-192,
 198
 proyecto de Dios: 142, 145
 puerta de la ciudad ("•enfrentamiento
 jurídico): 114
 relaciones paradigmáticas: 17
 relaciones sintagmáticas: 17
 ríb: —•enfrentamiento jurídico
 roca (símbolo de Dios): 172,180

sayal: 34

sheol (—muerte, luto): 41, 180,196,91

Shoá: 14

silencio (del hombre):

- de asombro: 30,60, 89,93, 143
- para guardar un secreto (—ocultarse): 73-74, 76-77, 119,120, 121,122,123
- prudente,; o sapiencial: 31, 48, 82-83,~18, 91-92, 94-95, 124, 127-129, 130, 163-164
- para reflexionar: 32-33,47
- con sentido jurídico (~*rib): 46, 47,78,81,85-86,96
- de tipo litúrgico: 61-62, 164
- por imposición: 47, 50, 60,117, 118-119, 131
- como rito fúnebre (—>dolor, muerte, sheol): 34,35,43,191
- para escuchar: 32,48, 112, 115-117,118-119,131

silencio (de Dios): (—>ojos de Dios, ocultar el rostro de Dios): 28-29, 30, 44, 45, 46, 49, 51-52, 56-58, 74, 75-76, 86-87, 142, 160, 165, 166, 177, 177-184, 184-192,192-200,201

silencio de la creación (—creación): 74-75

silencio de los instrumentos musicales: 70-71,98

silencio del mar: 30, 50, 68

silencio del molino (—muerte, tinieblas): 67, 69-71

soledad: 34

sordo: 44, 47

sueños: 194

temor: *r» miedo

templo: 61,164, 179

teofanía: 37

tinieblas: 69,97, 190-191,196

urím (—adivinación): 194,197

vejez: 52

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN	5
PREFACIO	9
INTRODUCCIÓN	13
PRIMERA PARTE: ESTUDIO LEXICOGRAFICO DEL CAMPO SEMANTICO DEL SILENCIO	23
CAPÍTULO PRIMERO: <i>Las raíces hebreas que expresan el silencio.</i>	25
1. Las raíces DOT - (ü) no*? - on -.	26
1.1 Conjugación qai.	27
1.1.1 Estar inmóvil o cesar de hacer algo	28
1.1.2 Estar tranquilo, sereno	29
1.1.3 Estar en silencio.	30
1.2 Conjugación nifal.	35
1.3 Términos derivados.	36
1.3.1 El sustantivo npB"!	36
1.3.2 El sustantivo nqri (no,Tj.	41
1.3.3 El sustantivo X* & n.	42
1.3.4 El adjetivo DMT.	42
1.3.5 El sustantivo 'Bl.	43
2. La raíz ehn 0).	44
2.1 Conjugación qal.	45
2.1.1 El sintagma B?-D"r"IS en contextos de súplica	45
2.1.2 El sintagma tí"JB"^^& en contexto de teofanía y juicio	46
2.2 Conjugación hifil.	47
2.2.1 Ámbito sapiencial	48
2.2.2 Dios como sujeto.	49
3. LaraízntSTT.	50
3.1 Callarse - Hacer callar	50
3.2 Callar con un cierto matiz de pasividad	50
3.2.1 El silencio de Dios.	51

3.2.1 El profeta no callará	53
3.3 Inmovilidad	54
4. La raíz tí»	55
4.1 El verbo tí?R	56
4.2 El sustantivo tí-JK	58
5. Laraíz OH	59
6-LaraíznDO	62
7. Conclusión	63
CAPÍTULO SEGUNDO: <i>Terminología para expresar la ausencia de sonido</i>	65
1. Ausencia de sonidos no discursivos	66
1.1 Dos perspectivas	66
1.1.1 Terminación o interrupción del sonido	66
1.1.2 No percepción del sonido *	67
1.2 Algunos silencios teológicamente significativos	68
1.2.1 El silencio del estrépito del mar	68
1.2.2 El silencio del molino	69
1.2.3 La ausencia de la música	70
2. Ausencia de sonidos discursivos	71
2.1 Ninguna voz	71
2.1.1 El sintagma bip y%	71
2.1.2 La no percepción de la voz	72
2.2 Ninguna palabra	72
2.2.1 Negación de los términos "QI, rfjQ, "lafc / nos*	72
2.2.2 Proposiciones negativas con el verbo Tan	76
2.2.3 Proposiciones negativas con el verbo "I31	78
2.2.4 Proposiciones negativas con el verbo «~lp	80
2.2.5 Proposiciones negativas con el verbo Tü«	81
2.2.6 Proposiciones negativas con el verbo vea	83
2.2.7 Proposiciones negativas con el verbo mJ	84
2.2.8 Expresiones con órganos de la fonación	87
2.3 Ningún grito	96
2.3 Ningún canto	98
3. Conclusión	98
CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE:	101
1. Sujetos del silencio	101
1.1 Animales, objetos sonoros y elementos cósmicos	101
1.2 El hombre	102
1.3 Las falsas divinidades y Dios	102
2. Principales ámbitos de manifestación del silencio humano	103
2.1 El silencio como ruptura de relaciones	103
2.2 La incapacidad para hablar	104
2.3 El silencio para guardar un secreto	104
2.4 El silencio con sentido jurídico	105
2.5 El sentido sapiencial y religioso	105

SEGUNDA PARTE: ESTUDIO EXEGÉTICO - TEOLÓGICO	109
CAPÍTULO TERCERO: <i>El silencio del hombre</i>	111
1. Delante de los hombres	112
1.1 La escucha	112
— Job 29,7-10. 21-25	112
1.2 Guardar un secreto	119
— Josué 2	120
1.3 La aceptación de los límites del propio saber	126
— Job 13,1-19	126
2. Delante del misterio	134
— Salmo 39	135
— Job 403-5; 42,1-6	141
3. Conclusión	148
CAPÍTULO CUARTO: <i>El silencio de Dios</i>	151
1. El mutismo de las falsas divinidades	152
— 1 Reyes 18,20-40	152
— Habacuc 2,18-20	161
2. El silencio de Dios	165
2.1 El silencio de Dios como drama histórico	165
— Habacuc 1,2-2,4	166
— Salmo 28	177
2.2 El silencio de Dios como expresión trágica del final	184
— Miqueas 3,1-8	184
— ISamuel 28,3-25	192
2. Conclusión	201
CONCLUSIÓN	203
SIGLAS Y ABREVIATURAS	209
BIBLIOGRAFÍA	213
ÍNDICE DE AUTORES	231
ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS	237
ÍNDICE ANALÍTICO	251
ÍNDICE GENERAL	253