

et ipse ait: Scilicet: et omnes qui
 domus iniqui ipse percipit. Videlicet:
 et quantum generationem filios filiorum
 suorum, et completis annis nonaginta et
 nouem, ut in omni diebus, cum gaudio, depele-
 runt cum omni cogitatione, et omni ge-
 neratione. In bona uita, et in fide conuer-
 satione permansit. Itaque accepti centi-
 tunc deo quam omnibus occurrentibus habere
 ribus.

EXPLICIT LIBER TOBIAE.



Un Dios Enigmático

SEXO
 CRUELDAD Y
 VIOLENCIA
 EN EL ANTIGUO
 TESTAMENTO

INCIPIT PROLOGUS
 S. IERONIMI TBRI

Römer plantea las grandes preguntas de la Biblia. Estas preguntas tienen que ver con su personaje principal: ¿Será verdad que es masculino?, ¿Es Dios cruel, tal como aparece en muchos textos bíblicos?, ¿Es déspota y guerrero?, ¿Es incomprensible?

La gran virtud de este libro de Römer es hacerse estas preguntas que surgen a cualquier lector/a de la Biblia, creyente/a o no, pero que no suelen afrontarse directamente.

Como era de prever, no responde con un franco sí ni con un abierto no a las preguntas. El lector/a no encontrará, entonces, respuestas a las preguntas importantes del libro. Esto es una de las virtudes del libro, porque si respondiera claramente su libro dejaría de tener interés y no se podría recomendar.

La importancia del libro no está en sus respuestas sino en las preguntas que suscita y que todo/a lector/a atento/a de la Biblia debe también plantearse. ¡A disfrutar su lectura!

Dr. Jorjé Pixley

THOMAS RÖMER

**UN DIOS ENIGMÁTICO
SEXO
CRUELDAD
Y VIOLENCIA
EN EL ANTIGUO TESTAMENTO**

Título original: Dieu obscur: le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament.

Publicado en Español: Por Facultad Evangélica de Estudios Teológicos. FEET-Managua.

Traducción: Dr. Jorge Bardaguez

211

.6

R6

Römer Thomas

Un Dios Enigmático: sexo, crueldad y violencia en el Antiguo Testamento/Tr. Dr. Jorge Bardaguez. Managua: FEET, 2000

1. Dios-Antiguo Testamento 2. Religión Natural

© 2000: By Römer, Thomas-

© 2000: FEET-CIEETS

Cieets@tmx.com.ni

Traducción: Dr. Jorge Bardaguez Román

Levantado de Texto: Silvia Huembes Plata

Cuidado de la Edición: MSC. Violeta Rocha Areas

Diagramación: Lic. Javier Talavera Ramírez

Impreso en Managua

TABLA DE CONTENIDO

Presentación	7
Prólogo	13
Introducción.....	15
Capítulo 1	
¿Es Dios masculino?.....	39
Capítulo 2	
¿Es Dios cruel?.....	65
Capítulo 3	
¿Es Dios déspota y guerrero?.....	89
Capítulo 4	
¿Es Dios violento y vengativo?.....	111
Capítulo 5	
¿Es Dios incompresible?.....	127
Conclusión	
El Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento.....	145

TABLA DE CONTENIDO

1	Presentación
2	¿Es Dios masculino?
3	¿Es Dios cruel?
4	¿Es Dios déspota y guerrero?
5	¿Es Dios incomprensible?
6	Conclusión

7	¿Es Dios masculino?
8	¿Es Dios cruel?
9	¿Es Dios déspota y guerrero?
10	¿Es Dios incomprensible?
11	Conclusión

12	¿Es Dios masculino?
13	¿Es Dios cruel?
14	¿Es Dios déspota y guerrero?
15	¿Es Dios incomprensible?
16	Conclusión

17	¿Es Dios masculino?
18	¿Es Dios cruel?
19	¿Es Dios déspota y guerrero?
20	¿Es Dios incomprensible?
21	Conclusión

PRESENTACIÓN

Dr. Jorge Pixley

Este libro de Thomas Römer que usted, gentil lector/a, tiene entre sus manos, plantea las grandes preguntas que presenta a lectores/as cristianos/as lo que llamamos el «Antiguo Testamento», más propiamente debía designarse la Biblia Hebrea. Esas preguntas tienen que ver con el personaje Dios, figura principal de casi todos los libros que integran la Biblia Hebrea. Este Dios, el Dios de Israel, que conocemos quienes nos criamos con la versión de Casiodoro de Reina y sus sucesores, se llama Jehová, aunque para ser fieles a los y las intérpretes tradicionales debíamos evitar pronunciar el nombre y designarlo simplemente JHWH sin vocales, como hace la misma Biblia Hebrea.

Decíamos que Römer plantea las grandes preguntas de la Biblia (y no solamente la Hebrea sino también aquellos escritos apostólicos que solemos llamar el Nuevo Testamento). Y que estas preguntas tienen que ver con su personaje principal: ¿Será verdad que es masculino? ¿Es Dios cruel, tal como aparece en muchos textos bíblicos? ¿Es déspota y guerrero? ¿Es incomprensible?

Los /as lectores /as de la Biblia sabemos que estas preguntas no tienen una respuesta unívoca. Si respondiéramos con un rotundo Sí que sería fiel a muchos textos en su sentido transparente y evidente, tendríamos que postular otro Dios diferente al Dios bíblico y echar la Biblia al basurero o discretamente dejar de citarla. Fue lo que hizo Marción, quien llegó desde el Ponto donde su padre era obispo a Roma por el año 140 y se dedicó a enseñar teología allí. Marción admitió que el Dios de la Biblia no era inexistente sino era efectivamente el creador del mundo, mundo que era malo como lo era su hacedor. Entonces postuló un Dios bueno que envió a Jesús a rescatarnos de este mundo mal hecho por el creador. La teología de Marción y su base textual que pretendió encontrar en el Evangelio de Lucas y las cartas de Pablo, fueron analizadas exhaustivamente por Tertuliano en sus cinco libros contra Marción. Deja claro que el Dios de Marción, que no enjuicia a nadie ni en este mundo ni en el venidero, es un personaje sin trascendencia alguna. Si existiera no tiene por qué interesarnos. Además, para decir que es el Dios de Jesús y de Pablo, Marción tiene que purgar los textos de todo lo que hable de la ira de Dios y del juicio venidero. En conclusión, el Sí a las preguntas hechas por Römer no nos lleva a ningún lado.

Pero si respondiéramos con un No igualmente rotundo habría que usar las tijeras para sacar de la Biblia Hebrea (y de los escritos apostólicos) muchos pasajes que muestran un Jehová masculino, celoso e iracundo, y por momentos irracionalmente violento con sus fieles siervos como Moisés o Abraham. Ya que cualquier trabajo purgante como este es subjetivo jamás podríamos ponernos de acuerdo y cada grupúsculo cristiano o judío terminaría con su Biblia. ¡Ya no quedaría una Biblia común!

La gran virtud de este libro de Römer es plantearse estas preguntas que surgen para cualquier lector/a de la Biblia, creyente o no, pero que no suelen afrontarse directamente. Como era

de prever, no responde con un franco sí ni con un abierto no a las preguntas que plantea. El lector/a no encontrará, entonces, respuestas a las preguntas importantes del libro. Y esto es una de las virtudes del libro, porque si respondiera claramente su libro dejaría de tener interés y no se podría recomendar. Para cada pregunta hay varias respuestas posibles, pero ninguna satisface de modo que la única táctica aceptable para el/la creyente/a es mantener simultáneamente diferentes respuestas mutuamente incompatibles, como solían hacer los rabinos en las discusiones que se preservan en los Talmudim.

Dicho y reconocido esto, hay que confesar que con frecuencia Römer se acerca peligrosamente a la segunda alternativa, al No. Su forma de esquivar el relativismo consecuente al No es recurrir a la crítica histórica para darle «objetividad» a sus decisiones de descartar textos como el ataque de Jehová a Moisés en Ex 4:24-26 o las instrucciones terroríficas de Jehová a los israelitas respecto a los habitantes de Canaán en Dt.7, Dt.20:10-14 y muchos textos, y las acciones de Josué como Jos.8:26-29 en obediencia a este Jehová sanguinario. La solución de Römer es situar la mayoría de estos textos en la situación histórica que siguió a la destrucción de Samaria en el 722 a.C. como manifestación de las tácticas de sobrevivencia judaítas para no correr la misma suerte. No niega, entonces, la presencia en la Biblia Hebrea de textos sobre Dios inaceptables a la fe cristiana, pero los «relativiza», situándolos en un momento histórico preciso que no tiene por qué afectar otras partes de la Biblia como las tradiciones patriarcales y los libros de las Crónicas.

Para facilitarle al lector/a nicaragüense su lectura de esta interesante obra, permítaseme situar en algo la discusión de Römer. Primero, en la interpretación moderna de la Biblia. El siglo que va desde 1880 hasta 1980, más o menos, estuvo dominado por el análisis histórico-crítico de Julio Wellhausen, lanzada

en sus Prolegómenos a la Historia de Israel de 1878. Según esta teoría, las partes Yavista y Elohistas del Pentateuco eran de los siglos X y IX a.C., respectivamente, y representan con relativa fidelidad la religión espontánea y vinculada a la vida cotidiana de los campesinos israelitas con sus fiestas y creencias religiosas, basadas en el ciclo agrario y las memorias de la liberación de la servidumbre egipcia. Las partes sacerdotales del Pentateuco (P) eran postexílicas y reflejan la rigidez de una religión legalista enseñada por sacerdotes y desarraigada de la vida de la gente común y corriente. Deuteronomio refleja una etapa intermedia donde ya se comienza a manifestar la pérdida de vitalidad de la religión israelita.

Pues en las últimas décadas este análisis ha sido atacado por dos flancos distintos. Uno de ellos parte de ciertos estudios protestantes nórdicos (Thompson, Van Seters, Lemche y otros) y postula que los escritos «épicos» (J y E para Wellhausen) son una construcción tardía de quienes ya vivieron el exilio babilónico. Toda la historia de Moisés y el Éxodo, de los reyes de Israel y Judá, no son más que construcciones posteriores con poca o ninguna base en la realidad de hechos de los siglos anteriores al séptimo y sexto antes de Cristo.

El otro flanco está representado por los estudiosos judíos que se inspiran en el gran historiador israelí Yehezkel Kaufmann y sus seguidores cristianos. Aquí tenemos que situar casi todos los biblistas judíos de los últimos cincuenta años. Para ellos, respondiendo al evidente anti-judaísmo de Wellhausen, P y el grueso de las leyes del Pentateuco son antiguos, de los primeros siglos de la monarquía. Según el importante biblista israelí contemporáneo Israel Knohl [la Escuela de Santidad que produjo Lv. 17:26 fue una revisión de P que se hizo en tiempos de Ezequías a fines del siglo VII antes de la Era Cristiana]

La gran obra reciente de Walter Brueggemann (su Teología del Antiguo Testamento de 1998) toma una línea postmoderna que mantiene lado a lado todas las afirmaciones de la Biblia Hebrea sin privilegiar ni desprestigiar ninguna de ellas. Son contradictorias a veces, pero el testimonio bíblico es contradictorio en sí y no estamos autorizados, afirma, para eliminar las contradicciones.

Situemos las cosas. En círculos progresistas de interpretación bíblica en América Latina hemos adoptado el análisis crítico mejor representado en el norte por Norman K. Gottwald, que ve el éxodo como la reflexión de un movimiento revolucionario campesino cananeo en contra de los reyes que oprimían al campesinado de la llanura de Canaán. En esta perspectiva situaríamos la obra de Mesters, Pixley, Schwantes, y muchos más (aunque no Severino Croatto, quien ha planteado una interpretación propia con afinidades con la que ahora Brueggemann plantea). Pues en este mapa esquemático de la interpretación actual de la Biblia tendremos que poner a Römer con el grupo que piensa que los escritos son tardíos (Lemche y compañía).

Estas diferencias sobre el contexto de la composición de los libros de la Biblia Hebrea son parte de un debate que seguirá sin, probablemente, alcanzar jamás un consenso estable. Todas las posiciones son posibles y relativamente legítimas sujetas a discusión con la Biblia en la mano. Por ello mismo ni la posición de Lemche ni la de Gottwald, la de Römer o la de Pixley, pueden ser la base de un consenso. Si esto es así, el esfuerzo de excisar en la práctica algunos textos porque fueron escritos en un contexto particular siempre tendrá que enfrentarse a otros biblistas que optan por otro análisis histórico de la Biblia que llevaría a otros énfasis teológico.

Y esto nos lleva al meollo del problema: ¿Es legítimo descalificar un texto por su contexto histórico de producción? Wellhausen pretendió descalificar la legislación del Levítico porque era tardío y porque estaba desvinculado de la cotidianeidad de la existencia popular. Römer pretende descalificar la Historia Deuteronomística porque es temprana y está vinculada con las luchas militares por reconquistar los territorios del norte ante la decadencia del imperio asirio. Quiere privilegiar los textos monoteístas que son en su opinión tardíos (en su opinión). Creo que es evidente que la propuesta de Wellhausen se puede evaluar por la supuesta desvinculación de la vida cotidiana de P y la de Römer, por el supuesto monoteísmo que reflejan ciertos textos de Isaías y Crónicas y otros. Son criterios teológicos. Pero el contexto histórico no puede en sí descalificar la teología de un texto. Puede situarlo y ayudarnos a entender sus razones, pero su validez tiene que ser a base de discusión actual, hoy, entre los intérpretes.

Espero que estos comentarios abran el apetito de los/as lectores nicaragüenses por este importante libro cuya traducción nos regala la FEET. Muy telegráficamente hemos tratado de situarlo en el debate contemporáneo sobre la Biblia, un poco pretenciosamente queriendo hacerlo tanto en el norte como en América Latina. Los detalles no importan. La importancia del libro no está en sus respuestas sino en las preguntas que plantea y que todo/a lector/a atento/a de la Biblia Hebrea debe también plantearse. ¡A disfrutar su lectura!

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

En ocasión de la segunda edición de este libro, los editores me han dado la oportunidad de corregir algunas erratas que se habían colado en la primera. Igualmente, se me ha dado la posibilidad de añadir un nuevo capítulo que he titulado **¿Es Dios violento y vengativo?** Me ha parecido útil, en el plan de este libro presentar cómo, a partir de la historia de Caín y Abel, la Biblia hebrea reflexiona sobre la violencia y al rol violento que se atribuye a Dios. Igualmente, me he dado cuenta que los salmos llamados de venganza presentan enormes problemas a los/as lectores/as de la Biblia. Es esta la razón por la que se hallará en este nuevo capítulo una serie de pistas que ayudarán — según espero — a comprender mejor ciertas oraciones que se nos presentan con un lenguaje particularmente violento y cruel.

Quisiera, finalmente, aprovechar la ocasión de esta segunda edición para responder a algunos comentarios, que lectores atentos del libro han formulado. El hebraísta Marc Babut ha subrayado que la expresión «hablar al corazón de alguien (Cf. nota 14) no tiene una connotación sexual, si no que significa una gran intimidad. Ello es, sin duda, cierto en la mayor parte de las atestaciones o testimonios, pero en el texto de Oseas, por el contrario, dicho término puede ser considerado como sinónimo de «seducir», lo que a mi parecer, legitima una interpretación erótica.

Algunos comentaristas han apreciado muy poco mi comparación (sin duda muy precipitada) de la Virgen María con la diosa del Cercano Oriente conocida por Ashéra. No se trataba de una polémica gratuita, sino de una breve reflexión sobre la incidencia de lo femenino en las religiones

monoteístas. Ello constituye una cuestión muy importante. Cuando se hallan en el régimen politeísta, los aspectos femeninos de lo divino se encarnan en las diosas. Pero cuando se confiesa a un Dios único y trascendente, las experiencias de lo divino ligadas a la feminidad se deben articular de forma diferente. He querido mostrar que la edición del libro de Isaías en la época persa admite un sinnúmero de importantes atributos femeninos para Dios. Y no es una casualidad si en los textos más recientes del libro de Proverbios (notablemente, en el cap. 8) la Sabiduría deviene casi una figura que simboliza la presencia de lo femenino junto al Dios creador. Me parece, que en el Catolicismo María juega un papel análogo. Si se le llama la «Madre de Dios», ¿no es para integrar mejor la sensibilidad femenina en la espiritualidad? El reproche que muchos de nuestros contemporáneos hacen al protestantismo, en sentido de ser demasiado intelectual o racional, podría parecer un déficit en su gestión de lo femenino.

Bien entendido, este libro no es un tratado exhaustivo de lo que el Antiguo Testamento dice sobre Dios y sobre los seres humanos. Su propósito es simplemente ayudar a discernir en nuestras escrituras fundantes lo que ha ocasionado los peores malentendidos históricos en dicha obra por tanto tiempo, ya que no se garantiza un espacio donde podamos ejercer nuestro juicio como creyente.

En fin, quiero agradecer muy particularmente a la Sra. Lucie Kaennel y al Sr. Alain Buhlmann por la preciosa ayuda que han aportado para la re-edición de esta obra.

Thomas Römer
Lausana, Julio de 1998

INTRODUCCIÓN

El debate sobre Dios en el Antiguo Testamento

Cuando se evoca al Dios del Antiguo Testamento en un círculo de no-especialistas, surge, muy pronto, toda una serie de ideas negativas: notablemente, la de un Dios primitivo caracterizado por la cólera, el celo, lo arbitrario — las feministas añadiendo, sin duda, el machismo. De golpe, a ese Dios que apenas parece ser «políticamente correcto», se opone al Dios del Nuevo Testamento, caracterizado como un Dios amoroso, compasivo y perdonador.

Un conocimiento somero del Antiguo Testamento, parecería, en un primer momento, corroborar dicha impresión. En efecto, prácticamente, desde el primer libro de la Biblia, vemos en Génesis (Gn.) 2:17, al Dios Creador plantear una prohibición que va a ser inexorablemente transgredida por la primera pareja humana y que arrastrará a la humanidad entera en un ciclo de rebeliones y de despiadadas represiones. La pareja es expulsada del jardín, mas ese castigo es nada, en comparación con el que decide y determina Dios — algunos capítulos más adelante — de exterminar la raza humana, con excepción de Noé y de su familia. Una vez restablecida la humanidad, aparentemente, Dios no soporta más las ambiciones y los progresos técnicos del hombre: la ciudad y la Torre de Babel son arruinadas y la humanidad es dispersada hacia los cuatro rincones de la tierra.

La historia de los patriarcas parece comenzar bajo los mejores auspicios, puesto que Dios parece inclinarse hacia Abraham con mucha solicitud, empero el patriarca sufre la experiencia de un Dios duro e incomprensible, ya que notablemente, le demanda ofrecer en sacrificio al hijo tan largamente esperado (Gn 22). Cada vez más, Dios mismo parece tener las características y cualidades de un patriarca, aceptando todo tipo de fraudes y «negocios», notablemente de parte de Jacob, el ancestro de su futuro pueblo.

Mas se podría rebatir la siguiente historia, es decir la del Éxodo: ¿no es ella la historia de una liberación donde Dios toma partido por los/as oprimidos/as arrancándolos de las manos de los tiranos? Ciertamente; y sin embargo, es en el mismo libro donde hallamos la evocación de un Dios encendido en cólera, que se ensaña en la eliminación de los/las primogénitos/as de Egipto en la noche antes del Éxodo o en la supresión inmisericorde de los/as israelitas entregados/as al becerro de oro. Y aún antes de este evento, Dios hubo, por oscuras razones, de matar a Moisés mismo, a quien acababa de llamar a su servicio.

Finalmente, la Ley misma no carece de prescripciones que hoy día más nos parecen estar caracterizadas como llenas de crueldad. De ese modo Deuteronomio (Dt) 13 prescribía el exterminio de una ciudad entera en caso de que sus habitantes se interesasen por otros dioses diferentes al Dios de Israel. No es pues sorprendente que, para algunos/as, el Dios del Antiguo Testamento ostente la faceta de un Dios justiciero. Esta imagen no es desmentida en los profetas de la época pre-exílica, ya que, notablemente, Amós y Miqueas no hacen otra cosa que proclamar la cólera de Dios y anunciar su juicio sobre Israel. Esta severa visión de la historia puede ser re-encontrada al interior de la gran obra historiográfica constituida por los libros desde Deuteronomio hasta 2 Reyes, obra que describe la destrucción de Jerusalén por los babilonios en el 587 a.C., como un juicio impuesto por Dios. Este clima marcado por la intransigencia y la cólera de

Dios es particularmente mal recibido hoy día, toda vez que se expresa a través del lenguaje del cielo, celo en el que las víctimas no son sólo los otros dioses si no además, el pueblo de Israel cuando se arriesga a ser seducido por divinidades rivales. De igual modo, a partir de las narraciones de las conquistas y del exterminio brutal de los enemigos, la imagen de un Dios guerrero y totalitario continúa siendo directamente asociada con el Dios del Antiguo Testamento.

La hostilidad contra el Dios del Antiguo Testamento no es algo que date de hoy día. En la historia del cristianismo naciente la expresión más conocida de esta hostilidad es, sin duda, Marción, quien vivió, en medio del siglo II después de J.C. Este armador y teólogo fue fuertemente influenciado por el gnosticismo¹ y por una particular lectura de las cartas de Pablo que acentuaba la oposición entre la Ley y el Evangelio. Para Marción, el Dios del Antiguo Testamento no es más que un demiurgo, es decir, un dios menor, responsable de una mala creación, fundada sobre el principio de la retribución y desprovisto de bondad y amor. Con Cristo surgió, según Marción, una nueva revelación fundada sobre la pura bondad, que se mantenía separada de la creación material y de su Creador. Por el año 166 d.C, Marción se separó de la comunidad cristiana de Roma y fundó su propia iglesia, la que llegó a ser una pujante iglesia que logró sobrevivir hasta la era constantiniana.

En la lógica de su gestión, Marción rechazó el Antiguo Testamento en como un todo, considerándolo como el testimonio de un dios cruel y sanguinario. Del Nuevo Testamento sólo admitió el «corpus paulino» y el Evangelio de Lucas, para colmo, revisados y corregidos.

¹ Se designa como gnosis a un movimiento religioso sincrético que tuvo su apogeo en el siglo II d.C. Dicho movimiento se caracterizaba por un dualismo y por una fe en la redención. La gnosis o «conocimiento», permite al hombre re-encontrar la esencia divina inherente en sí mismo. Se debate aún el origen de la gnosis: ¿Se trata de una helenización del cristianismo o de influencias orientales notablemente persas? ¿Qué vínculos existen entre los conceptos dualistas en el judaísmo?

Las tendencias de hostilidad para con el Dios del Antiguo Testamento no desaparecieron, sin embargo, con la comunidad de los marcionistas. No podemos trazar aquí toda la historia del rechazo del Dios del Antiguo Testamento a través de los siglos. Mencionemos solamente, que en la época del racionalismo y del Iluminismo buen número de los enunciados vetero-testamentarios sobre Dios, fueron considerados como primitivos y opuestos a la moral ilustrada. Por el año 1774, el teólogo Johan Solomo Semler escribía: «Como regla general, los cristianos no tienen acceso al conocimiento de Dios mediante los libros del Antiguo Testamento, sino solamente mediante la perfecta doctrina de Cristo y de sus apóstoles.»² Esta misma línea de pensamiento la hallamos en Schleiermacher. En su presentación de la fe cristiana (1830, 2da. edición) el Antiguo Testamento es casi eliminado, pues para él, son los escritos novo-testamentarios los que constituyen la norma de la doctrina cristiana y es el espíritu y no la letra lo que caracteriza dicha doctrina. Schleiermacher propuso presentar el Antiguo Testamento en las Biblias cristianas como un apéndice, mostrando así, lo que consideraba era la discordancia entre el Dios de Israel y el Dios de Jesucristo.

Un siglo más tarde las reservas cristianas sobre el Antiguo Testamento son expuestas por el gran sabio Adolf von Harnack, y ello en un libro dedicado a Marción.³ En el mismo propone la siguiente cita: «Rechazar el Antiguo Testamento en el segundo siglo fue un error que la gran Iglesia, a justo título, no cometió. Mantenerlo en el siglo XVI fue un destino al cual la Reforma tampoco pudo sustraerse. Empero, conservarlo en el siglo XIX como documento canónico en el seno del Protestantismo, es la consecuencia de una parálisis religiosa y eclesiástica». No es desgracia-

² Instituto ad Doctrinam Cristianam Liberaliter Descendam, #79.

³ A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium von fremdem Gott*, Leipzig, 1924, 2a Ed., Pp. X, 217.

ciadamente sorprendente que, en los años treinta se haya visto en Alemania una muy importante literatura donde la animosidad contra el Dios de Israel se hubiese puesto manifiestamente al servicio de la ideología. Sólo citaremos un título que habla por sí sólo: *Der falsche Gott. Beweismaterial gegen Jahwe. (El Dios falso. Material de prueba contra Yahvé.)*, de Th. Fritzsche.⁴

En la misma época E. Hirsch, sin duda en una perspectiva más teológica, utilizó la oposición Ley-Evangelio para caracterizar la relación entre el Dios del Antiguo y el del Nuevo Testamento sumándose a una teología luterana mal digerida. Según Hirsch, el Antiguo Testamento es enteramente «materialista», ignorante de la dialéctica de los dos reinos, conocedor sólo del gobierno terrenal de Dios. El Dios de Abraham en Gn.22, por ejemplo, es un Dios distinto al Padre de Jesucristo en el sentido de que exige una obediencia ciega a sus aberrantes mandatos. El Dios del Antiguo Testamento aparece como un poder inquietante y exigente delante del cual el hombre no puede ser otra cosa que su rival.⁵

Esta visión del Dios del Antiguo Testamento se halla igualmente en algunos escritos de R. Bultmann. Para el gran exegeta neo-testamentario, las exigencias de este Dios hacen vivir al hombre las consecuencias de una existencia bajo la empresa de la Ley y es el Evangelio lo que le libera de dicha empresa. El Antiguo Testamento viene a ser, para Bultmann, un tipo de símbolo que describe la relación alienada entre Dios y el hombre.⁶

Ciertamente, en estos últimos decenios la imagen del Dios del Antiguo Testamento ha sido considerablemente mejorada en los medios cristianos y notablemente, en algunos medios protes-

⁴ 1ra. Ed., 1911, 10ma. Ed., 1933.

⁵ *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, Tübingen, 1936.

⁶ «Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben», en *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen, 1972, 7ma. Ed., pp. 313-336.

tantes que se sienten próximos al judaísmo, notándose así la tendencia a buscar un balance. Todo lo que parecía ser oscuro e incomprensible en los textos del Antiguo Testamento ha sido arriado y quizá demasiado integrado en las lecturas apologéticas y armonizantes.

De cara a esta situación y en el contexto del regreso de lo religioso — caracterizado frecuentemente por sus lecturas psicologizantes y hasta por las lecturas fantasiosas de los grandes textos religiosos de la humanidad — hoy día me parece indispensable buscar cómo confrontar los aspectos inquietantes, opacos o escandalosos de la «personalidad» del Dios del Antiguo Testamento.

La negativa a tomar en cuenta las circunstancias históricas y culturales en el discurso sobre el Dios del Antiguo Testamento

El rechazo, por parte de nuestros contemporáneos de ciertas afirmaciones que el Antiguo Testamento hace sobre Dios, me parece estar, sobre todo ligado a una cierta lectura indiferenciada e intemporal del AT, lectura que no toma en cuenta las circunstancias históricas y culturales de los testimonios vetero-testamentarios. El Dios del AT tiene una historia. Si fuese editada hoy una antología, conteniendo en un sólo volumen los discursos sobre Dios emitidos por los Padres de la Iglesia, durante la Escolástica de la Edad Media, por los Reformadores, por algunos representantes de la época de la Ilustración, por filósofos ateos y por los más destacados teólogos contemporáneos, a nadie se le ocurriría la idea de hacer una lectura exclusivamente sincrónica de tal compilación, como si todos esos escritos datasen de la misma época. Se trataría, más que todo, de comprender por qué, en tal o cual época y en tales o cuáles circunstancias, se hayan hecho tales o cuales afirmaciones sobre Dios.

Del mismo modo, para una reflexión teológica seria sobre el Dios del AT, importa en primer lugar tomar conciencia de la diversidad de testimonios. ¿Cómo puede ser posible hablar de un mismo Dios en códigos lingüísticos tan diferentes? La respuesta a una pregunta de este tipo pasa necesariamente por una búsqueda de naturaleza histórica y por la voluntad de situarse en el contexto conceptual e ideológico de las mediaciones reproductoras de dichos testimonios. El Dios del AT no surgió desde el primer día en el marco depurado de una Escritura Sagrada canónica. Debemos, pues, comenzar nuestra investigación trazando, brevemente, las diversas maneras en que Israel se ha referido a su Dios o armando una breve «biografía» del Dios que la Sinagoga, la Iglesia y el Islam han confesado como el Dios de Israel, el Dios de Jesucristo y el Dios Único, respectivamente.

Breve ojeada a la evolución de la fe vetero-testamentaria

Bajo la forma en la cual nos ha llegado el AT, el mismo puede ser leído como la colección de escritos sagrados del judaísmo o como la primera parte de la Biblia cristiana. Bajo esta forma puede dar testimonio del sólo y único Dios que ha creado el mundo, que lo conserva y lo lleva a su destino final. La Biblia hebrea se presenta claramente, como un documento monoteísta. El resumen de la fe judía que se encuentra en Dt.6:4 : «*Escucha Israel, el Señor es nuestro Dios. El Señor es UNO*», es claramente comprendido como la expresión más condensada del monoteísmo, aún cuando este texto haya tenido en su origen otra intención, aspecto al que regresaremos oportunamente. Esta confesión monoteísta sobre la cual se basan igualmente, el Cristianismo y el Islam no es un dato estático como si allí estuviese en esa forma desde un principio. No, Israel llegó a dicha confesión en el transcurso de una larga historia.

A pesar de su intención resueltamente monoteísta, hay muchos indicios al interior del AT que nos muestran que Yahvé — es

así como sin duda hubo de ser pronunciado el nombre del Dios de Israel, nombre que los judíos jamás pronunciaban⁷ — no fue el único Dios aceptado y conocido en Israel.

Tomemos inicialmente la versión primitiva del «Cántico de Moisés» en Dt.32. En esa versión, atestiguada en la traducción griega y en un manuscrito hebraico de Qumran,⁸ leemos en el v. 8:

*«Cuando el Dios Altísimo (El Elyon)
dio las naciones en herencia,
Cuando El repartió a los hombres,
El fijó los territorios de los pueblos
siguiendo el número de los hijos de
Dios.
Y la parte de JHWH es su pueblo,
Jacob es la parte que se le atribu-
yó.»*

Según esta versión, el patrono de los dioses, llamado EL, repartió el mundo según el número de sus hijos y JHWH recibió entonces al pueblo de Israel como herencia. Tenemos allí la concepción de un panteón que se compone de diferentes dioses nacionales bajo la égida del gran dios «EL».

⁷ Volveremos sobre este tema. En lo que sigue, usaremos el nombre divino utilizando las cuatro consonantes JHWH.

⁸ El lugar de Qumran se encuentra en el Mar Muerto. Allí vivían, en el segundo y primer siglos antes de Jesucristo, judíos piadosos que estaban en desacuerdo con la política religiosa de Jerusalén. Los descubrimientos arqueológicos que se han hallado allí se cuentan entre los más importantes de esos siglos. Se han hallado numerosos fragmentos de libros bíblicos, así como otros escritos particularmente relacionados con la comunidad de Qumran.

JHWH, Dios nacional en la época de la monarquía

Con la instalación de la monarquía bajo David y luego bajo el reinado de Salomón, JHWH, de ser adorado como un Dios tribal, llegó a ser adorado como un Dios nacional. Luego de la separación de las tribus del norte y de las del sur en el año 926 a.C, fue siempre venerado tanto en Israel (reino del norte) como en Judá (reino del sur). El culto a JHWH fue celebrado en los santuarios reales: en Jerusalén en el sur y en Betel, en Dan y en Samaria en el norte. ¿Pero qué significa la integración del culto de JHWH en la ideología real o monárquica? Para comprender el fenómeno de dicha ideología, es necesario tomar en cuenta que el ejercicio de la autoridad de un jefe o de un rey sobre una comunidad o sobre un pueblo era percibida como algo global, no como algo sectorial. La vida entera de una comunidad estaba así totalmente determinada por esa autoridad. El rey era comprendido como el vicario de Dios que aseguraba el lugar entre la esfera de lo divino y lo humano. Esta mediación puede ser explicada por medio de varios conceptos:

a) el rey mismo es considerado como un dios o identificado como un dios;

b) el rey lleva el título de «Hijo de Dios», sea que haya sido engendrado por un Dios, sea que haya sido adoptado como un Dios en el momento de su entronización. Esta parece ser la concepción corriente en Judá-Israel como lo muestra el Salmo 2, el cual celebra el ascenso del rey al trono y donde Dios dice al nuevo rey: «Tú eres mi hijo, te he engendrado hoy» (V.7);

c) el rey es igualmente llamado «la imagen de Dios», como se le tenía en Egipto. La idea de la imagen indicaba la estrecha relación entre la divinidad y el rey: no había otro acceso al Dios sino a través de su imagen: el rey.

A través del rey, el Dios nacional funcionaba como garante de la salud y del bienestar: fertilidad para la tierra y para el ganado. El rey es el juez supremo que sobreveía o vigilaba el equilibrio en el seno de la comunidad. Se esperaba de la parte del Dios nacional acciones de protección y de ayuda, notablemente, en caso de guerra. Bajo estos auspicios, la veneración «oficial» de JHWH en la época monárquica se distinguía muy poco de la veneración de los dioses nacionales de los vecinos pueblos de Israel y de Judá. Es igualmente evidente que, JHWH no era el único ser divino al cual se le rindiese culto, como es evidente partiéndose de la crítica profética. En Jeremías (Jr) 2:28 leemos: «*Tus dioses, Judá son tan numerosos como tus ciudades*». Igualmente, los datos iconográficos de los siglos IX-VI a.C en Israel y en Judá, testifican sobre las representaciones de numerosas divinidades. La religión oficial del Israel monárquico ha sido, por tanto, una religión de naturaleza politeísta. Llegando a esta etapa de nuestra investigación, se imponen algunas reflexiones sobre el politeísmo. El politeísmo ha sido considerado por mucho tiempo, ya sea como perteneciente a una forma de pensamiento religioso que testimonia un estado mental demasiado primitivo, ya sea como la degeneración de un monoteísmo original. De hecho, el politeísmo, en sus formas más elaboradas no apareció si no en las civilizaciones que hubieron de alcanzar un alto grado de complejidad, ya sea en la jerarquización política o en la diferenciación de la organización del trabajo. El complicado mundo de los humanos se reflejaba en un universo celeste donde eran representados los mismos dominios diferenciados que existían entre los mismos humanos. El mundo de los dioses hallaba su analogía en el mundo de los humanos y servía para garantizar su existencia y su estructura. De modo que hallamos en el AT muchos textos, notablemente entre los salmos, mas también en el prólogo el libro de Job, donde el Dios de Israel aparece como un rey rodeado de su corte en la misma forma como lo es el rey terrenal. Legitimando el orden social existente, el politeísmo ha mantenido una vena demasiado conserva-

dora. La afirmación de una fe monoteísta, por el contrario, parece hasta hoy ligada a un movimiento contestatario, movimiento que ataca, no solamente a la religión politeísta, sino también a las estructuras políticas que se le co-relacionaban.

Los orígenes de la veneración exclusiva de JHWH

¿Cuáles son, en la historia de la fe bíblica, las mediaciones que no toleran las veneraciones de otros dioses y que defienden un yahvismo exclusivo? Los textos bíblicos mismos sitúan el combate por la única veneración de JHWH en el contexto de la lucha contra Baal. ¿Quién era Baal? Desde el principio, es menester recordar que «baal», en su origen no es un nombre propio. Se trata, más bien, de un apelativo muy extendido en numerosas lenguas semíticas y que significa «maestro», «marido» o «Señor». Este título era, sobretodo, aplicado al dios de la tormenta y de la fertilidad que se llamaba Hadad en Siria o Melqart en Tiro. En esta inclinación se hace un descubrimiento problematizante sobre el AT, ya que en ciertos textos JHWH es descrito con muchas características baáticas. El lleva, por ejemplo, el mismo epíteto «el que cabalga sobre los cielos» (Sal.68:34; Dt.33:26), que los textos de Ugarit (la antigua ciudad de Ras Shamra en Siria, cuyos textos escritos en tabletas de arcilla reflejan la religión cananea al final del segundo milenio a.C), utilizaban frecuentemente para referirse a Baal. Como Baal, JHWH habitaba en una montaña, daba la lluvia, la fertilidad y la cosecha (Sal.18:8; Sal.29).

¿De dónde provino entonces esta encarnizada lucha contra Baal en el AT? Un momento decisivo puede ser identificado durante el siglo IX a.C en el reino del norte. Parece que Ahab, rey de la dinastía de los ómrídas, se había casado con Jezabel, una princesa fenicia, la cual había intentado hacer de Melqart — el Dios fenicio — la divinidad protectora de dicha dinastía (I Re.16:32; II Re.10:18-27). Ese dios llevaba, justamente el título de «Baal de Tiro». Es en este contexto que es necesario comprender la con-

frontación entre el profeta Elías y el rey Ahjab, lo mismo que la sangrienta revolución de Jehú, quien restauró la dinastía a su lugar. Estos eventos han debido haber sensibilizado notablemente, en los círculos proféticos, del hecho de que existían otros Baales al lado de JHWH, que ejercían sus mismas funciones y que podían hallarse en competencia con JHWH. Y son estas experiencias las que llevaron a ciertos círculos proféticos, que fueron desde el principio muy marginados, a rechazar las concepciones reales de un Dios nacional rodeado de otras divinidades. Este movimiento de un Yahvismo radical, exclusivista, puede que haya tenido sus orígenes en una concepción tribal e igualitaria que se remonta verdaderamente a la época pre-monárquica. Pero no podemos profundizar más sobre este asunto.⁹

En el AT, el primer teólogo de dicho movimiento — que algunos exegetas han llamado «el movimiento de sólo JHWH» («the JHWH alone party») — fue el profeta Oseas. Para Oseas, la amenaza Asiria que comenzaba a sentirse sobre el reino del norte, significaba el juicio de Dios que habría de llegar. Este juicio era un castigo por el hecho de que Israel se apegaba a las prácticas religiosas corrientes del antiguo cercano oriente: diversidad de divinidades, estatuas y símbolos de dichas divinidades en los santuarios, prácticas adivinatorias y cosas por el estilo. Por otra parte, Oseas usaba, para ilustrar sus acusaciones la imagen de un matrimonio. Israel, la esposa, ha sido infiel a JHWH, su marido (es decir, su «baal»). La teología de Oseas se mantuvo como minoritaria en el norte, mas en el momento de la caída de Samaria en el año 722 a.C, su mensaje llegó a tener mayores repercusio-

⁹ A nivel histórico parece que «Israel» se constituyó como una federación de tribus que habitaban en montañas, mayoritariamente cananeas, que se habían sublevado contra las ciudades-estados cananeos habiendo impuesto una dominación de tipo feudal a las poblaciones situadas en la montaña. Sirviendo de vehículo para recibir, como narraciones fundantes, la historia de un grupo de esclavos escapados de la opresión egipcia, gracias a un Dios que se oponía al poder real, esta confederación rechazó la estructura jerárquica y como consecuencia también el panteón cananeo.

nes. En efecto, la transformación del reino del norte, convirtiéndose en una provincia asiria, significó una primera puesta en cuestión de la concepción de un Dios nacional. Según las prácticas asirias, el Dios de Israel fue simbólicamente declarado súbdito de Assur, Dios nacional de los asirios. Los asirios solían deportar a Asiria las estatuas de los dioses vencidos por ellos y los mantenían por un tiempo en sus templos después de llevarlos consigo como botín de guerra. Por medio de esta acción se simbolizaba el hecho de que los dioses de los pueblos sometidos hacían acto de lealtad y sumisión al dios asirio.

¿Cómo reaccionó el reino de Judá de cara a la caída de Samaria? Aparentemente, el culto real politeísta no fue sacudido desde el principio y el sur pudo reivindicar su reclamo de ser el «verdadero» pueblo de JHWH. Puede ser que hasta se hubiesen sentido muy contentos con la desaparición de sus «hermanos enemigos» y del concurrente JHWH samaritano. ¿No era esta la prueba de que el «verdadero» JHWH se hallaba en Judá? Y ya que el asedio de Jerusalén acometida por los asirios en el 701 a.C fue suspendida súbitamente por los asirios, por razones que permanecen aún oscuras, se entendió dicho abandono como un acto de protección ejemplar del Dios JHWH. No obstante, la fuerte dominación asiria en Siria-Palestina y la introducción de objetos de divinidades asirias en el templo de Jerusalén debió plantear problemas. ¿Cómo explicar esta cohabitación entre JHWH y su corte y las representaciones del panteón asirio?

Es de este modo que surge el movimiento «sólo JHWH» en el sur, en el contexto de la resistencia anti-asiria. Cerca del año 630 a.C el imperio asirio se debilitaba, amenazado por la futura potencia babilónica. Es en este contexto que el rey Josías accede al trono sostenido por la aristocracia rural que era tradicionalmente hostil a la concepción de un JHWH monarquizado. Josías se rodeó de un grupo de consejeros que le presionaron a empren-

prender un cierto tipo de reforma política y religiosa. Este grupo se comprendía a sí mismo, sin duda, como herederos espirituales del mensaje del profeta Oseas. Se les ha conocido como los «deuteronomistas» porque fueron los responsables de la edición del libro de Deuteronomio, el que plantea la adoración estricta a JHWH y el que pone en alerta a sus destinatarios contra la adoración de otros dioses. Según II Re.22:23, Josías puso en vigor una política de centralización, el templo de Jerusalén fue declarado el único santuario legítimo y fueron suprimidos así todos los símbolos y estatuas considerados/as como no-yahvistas. A nivel político, se trataba de medidas anti-asirias, mientras que a nivel religioso se trataba de la primera tentativa para oficializar la veneración exclusiva de JHWH en rechazo de todas las otras divinidades. Mas la reforma de Josías no tuvo, por de pronto, una gran influencia. Ni Jeremías ni Ezequiel se hicieron ilusiones con dicha reforma. Josías fue asesinado por el rey egipcio, quien vino en socorro de los asirios y es probable que en Judá se volviera a la religión nacional tradicional durante los últimos decenios que precedieron la destrucción de Jerusalén por los babilonios en 587 a.C.

El exilio babilónico: un momento decisivo para la fe en el Dios de Israel

Es difícil imaginar el impacto que provocó la destrucción de Jerusalén, lo mismo que la deportación de una parte de los judíos hacia Mesopotamia. En efecto, los eventos de los años 587-597 a.C habían destruido los cimientos sobre los cuales descansaba la veneración de un Dios nacional en la época de la monarquía:

- El rey había sido destronado y habría de morir en el exilio en Babilonia.
- El Templo, símbolo de la presencia de JHWH había sido destruido.

- Y el país se hallaría bajo el dominio babilónico.

Desde entonces, la identidad del pueblo hebreo y de su Dios no pudo ser ya más mantenida por las instituciones cúlitas y políticas tradicionales. Fue necesario encontrar otros caminos que permitieran decir quién era JHWH, por lo cual fue necesario sobrepasar el concepto de un panteón con JHWH como Dios nacional. En efecto, si hubiesen querido continuar pensando con las categorías de un Dios nacional, hubiese sido necesario admitir que JHWH había sido conquistado por Marduk, el Dios titular de los babilonios. Es de hecho, muy probable, que algunos/as hubiesen de ser tentados/as a plegarse al culto de Marduk, cuyas procesiones, que eran organizadas en su honor, se proponían impresionar a más de un exiliado. Para mantener la fe de Israel, era necesario repensar radicalmente dicha fe. Es en respuesta a esta crisis que se fue perfilando la imagen de JHWH con sus múltiples facetas.

El discurso sobre Dios según el círculo deuteronomista

Desde un inicio el discurso profético sobre Dios, que afirmaba sus exigencias y su juicio y que descansaba sobre algo muy marginal, vino a ser más una voz oficial de un judaísmo en búsqueda de su identidad. Para hallar una analogía sobre este fenómeno, se pudiera uno imaginar lo que sería la reacción de una sociedad que hubiera sobrevivido a una catástrofe nuclear mayor. Dicha sociedad se habría puesto a investigar todos los escritos publicados por los movimientos anti-nucleares en el curso de los años antecedentes a la catástrofe y se apresuraría a canonizarlos. De esa forma, un grupo de intelectuales se ocupó de editar un «corpus» conteniendo ciertos libros proféticos. Al mismo tiempo, ese mismo grupo habría de redactar toda una historia de Israel desde antes de Moisés hasta la destrucción del

reino de Judá. Se ha llamado a dicha obra «historiografía deuteronomista» (dtr), debido a que la teología contenida en ese libro estaba profundamente inspirada por el libro de Deuteronomio. Para los deuteronomistas, la catástrofe del exilio ocurrió porque el pueblo no fue capaz de adorar únicamente al Dios de Israel. De modo que la caída de Jerusalén no muestra la debilidad de JHWH, si no que ha sido provocada por JHWH mismo haber castigado la desobediencia de su pueblo. De pronto se afirma la superioridad de JHWH sobre los dioses asirios y babilónicos, pero haciendo esto, lo hicieron presentando a JHWH a la manera de esos mismos dioses: como un gran guerrero, animado de un espíritu de venganza contra sus enemigos.

El discurso sobre Dios según el círculo sacerdotal

El círculo de los sacerdotes habría de desarrollar un discurso distinto sobre el Dios de Israel, es decir, un discurso más pacífico que el de sus colegas deuteronomistas. Para los sacerdotes, se trataba, sobre todo de reflexionar sobre las formas de venerar a Dios en ausencia del Templo y de las estructuras tradicionales. Ellos también habrían de editar un documento que habría de comenzar con el relato de la Creación en Gn.1. Dicho relato desemboca en la institución del sábado, contrario a las cosmogonías corrientes que culminaban finalmente con la construcción de un santuario. El espacio sagrado vino a convertirse en un tiempo sagrado, lo que significaba que ahora se podría adorar a JHWH por medio de una liturgia que se inscribía en un ritmo de tiempo en ausencia del Templo.

Aún cuando las instituciones de la monarquía fuesen derrumbadas, los autores sacerdotales permanecieron convencidos de que la presencia de Dios no era accesible si no por una mediación, que debería ser asegurada por el sacerdocio. Así en-

contramos como central el documento sacerdotal en Éxodo, (Ex 25 sg); (en el libro de Levítico y en el de Números 1:9) como una ley que se interesa, contrariamente a la ley del Deuteronomio, sobre los temas cúltricos como son: los sacrificios, las fiestas y el equipamiento del santuario.

De esta forma, la corriente sacerdotal participó, activamente, en la re-definición de la identidad del pueblo judío y de su Dios. Los autores sacerdotales propusieron, en efecto, nuevas instituciones re-emplazando así las que estuvieron ligadas a la veneración de Dios en el momento de la monarquía. Insistieron sobre el sábado, inscrito en el orden de la Creación, sobre la circuncisión, instituida desde la alianza con Abraham en Gen.17, sobre la Pascua, instaurada como un rito familiar y ya no más monárquico, en el momento de la salida de Egipto y sobre las leyes alimenticias de base reveladas a partir de la alianza con Noé después del diluvio. Es necesario subrayar que todas estas instituciones regularían la relación entre JHWH e Israel, sobre el plano de la movilidad, es decir, que eran aplicables también en cualquier país extraño: lo mismo en exilio que en diáspora.

Para los autores sacerdotales el Dios de Israel es el Dios de toda la unanimidad, que quiere el bienestar y la bendición de todos los humanos. Así, la alianza concluida con Noé, — cuya señal es el arco-iris — es valedera para todos los pueblos que descienden de la posteridad de Noé. Y la alianza con Abraham, cuya señal es la circuncisión, incluía a Ismael, el ancestro de las tribus árabes. Por lo cual ese Dios tan universal compartirá las características que nos pueden parecer menos tranquilizadoras. Así, en la versión sacerdotal del Éxodo, es Dios el que endurece el corazón de Faraón quien no tiene oportunidad de convertirse. En el documento sacerdotal, JHWH es ciertamente un Dios universal, mas la liberación y la salida de Israel de Egipto, es comprendida como un combate contra los dioses de Egipto (Ex.12:12).

El discurso sobre Dios según deuteró-Isaías

El primero en afirmar claramente un monoteísmo teológico es sin duda, un profeta anónimo que se ha llamado «Deuteró-Isaías», ya que sus oráculos se encuentran en la segunda parte del libro de Isaías (caps. 40 sg.). Aquí, JHWH es confesado como el Dios único siendo todos los demás mera quimera. Dice Isaías 44:6 : «Soy el primero y soy el último y no hay Dios después de mí.» Las divinidades de los demás pueblos, aún los de los vencedores, no son si no ídolos de «madera que se quema» (44:17). En Is. 44:9 leemos: «Los que modelan ídolos de talla, todos ellos son nada y lo más precioso de ellos para nada es útil; y ellos mismos, para su confusión, son testigos de que los ídolos no ven ni entienden.» De este modo, el monoteísmo vetero-testamentario tiene su ramificación teológica, expuesta con impacto e inspiración y tiene un momento donde las apariencias no eran demasiado favorables para afirmar la soberanía de JHWH. Mas es en ese momento de crisis (exilio, ocupación, etc.) que el credo monoteísta se impuso. En el Segundo-Isaías, Ciro, el rey de Persia es presentado como enviado y Mesías de JHWH (en los textos sobre Ciro en Is. 40 sg., se constata de hecho una transferencia de la propaganda monárquica oficial a la cuenta de JHWH).

Es entonces, a partir de la época del exilio que se impondrá la fe monoteísta que confiesa un sólo Dios creador del mundo y gobernador del destino de la humanidad, pero que no obstante, mantiene una relación especial con Israel su pueblo escogido. El historiador puede afirmar que esta revolución de la fe yahvista no fue aceptada de momento por todo el mundo. Recordemos la colonia judía de Elefantina, en el sur de Egipto, que aún en el siglo V a.C veneraba una tríada de divinidades, siendo JHWH una de ellas.

La gran síntesis

Las diferentes perspectivas sobre Dios, como las que han visto su día después de la decadencia del reinado de Judá hasta su final, incluyendo también las representaciones más arcaicas — aún las más oscuras — se hallan todas reunidas en la Biblia. ¿Por qué?

La Biblia hebrea no se presenta como una doctrina única, coherente y unilateral sobre Dios. Las Sagradas Escrituras ofrecen, al contrario, una síntesis de diferentes enunciados sobre JHWH y su pueblo. La culminación de esa síntesis es la publicación de la Torah, del Pentateuco como documento oficial del judaísmo en la época persa. El poder persa, en efecto, permitía cierto grado de libertad en lo que concernía a los asuntos religiosos. Las autoridades aqueménidas animaron a los diferentes pueblos a reunir sus tradiciones legales y religiosas para hacer un documento oficial persa para la provincia en cuestión. Se llamó a esta práctica la «autorización imperial». Los eventos relatados en Esdras (Esd. 7) pueden ponerse en co-relación con esta práctica. Según dicho texto, Esdras llegó a Jerusalén como «encargado de los asuntos cúlticos judíos» y proclamó una ley del Dios del cielo. Esta ley, según la tradición judía podría ser identificada con el Pentateuco o con un proto-Pentateuco. Así, es evidente que el Pentateuco como ley única del judaísmo, debe por fuerza reflejar las diferentes tendencias teológicas de la comunidad. Y este principio es igualmente válido para la segunda y la tercera parte del canon vetero-testamentario.

El nuevo espacio del judaísmo fue entonces el de un libro, mas no se trataba de un libro cerrado, si no de un libro que guardaba toda la diversidad de la experiencia del pueblo hebreo con su Dios. JHWH es, a la vez, el Dios venerado desde los orígenes

de la humanidad (Gn.4:26) así como el Dios que ha revelado su nombre sólo a partir de Moisés (Ex.3). JHWH es, a la vez, el Dios que entra en contacto con los árabes, los filisteos y los egipcios (en el libro del Génesis) así como el Dios que prohíbe a Israel todo contacto con los demás pueblos, ordenando su exterminio (como se ve, por ejemplo, en ciertos textos del Deuteronomio). JHWH es, a la vez, un Dios misericordioso y un Dios que entra en cólera, etc...

Todos esos enunciados sobre Dios están en diálogo unos con los otros y quienquiera entrar en ese espacio de la Biblia hebraica deberá tomar parte en ese diálogo y deberá apropiarse, lo mismo que criticar, los diferentes discursos sobre el Dios veterotestamentario. De ese modo participará en la búsqueda de JHWH, quien es, a la vez, el Dios de Israel y el Dios de Jesucristo.

El nombre de Dios en el Antiguo Testamento

Hemos visto ya que el Dios del AT tiene un nombre propio que el judaísmo se niega a pronunciar. En lugar de JHWH se tiende a decir «Señor». Hoy día el judaísmo utiliza, sobre todo, el sustituto **hashem**, el «Nombre (bendito sea)», o «el Santo Nombre». Designa las cuatro consonantes del nombre divino con un término técnico, el de tetragrama.

Mas, ¿qué significa el nombre JHWH?

El Dios de Israel llevaba un nombre propio de la misma manera que lo llevaban los/as dioses/as del Antiguo Cercano Oriente. Un nombre propio permitía «marcar» a alguien, designarle, distinguirlo en relación a otros/as, pero además, permitía una toma de contacto. En la antigüedad, la costumbre de «nombrar» a alguien o a alguna cosa, se vuelve a encontrar sobre todo en un contexto de la Creación. Así la epopeya babilónica sobre la crea-

ción, conocida como **Enuma Elish**, comienza con estas palabras: «Cuando en lo alto el cielo nada había sido nombrado aún...» (esta expresión denota un estado pre-creacional). En Gn.1 Dios, creando los diferentes elementos, los nombra y en Gn.2, el hombre «participa» en la creación poniendo nombres a las criaturas. El hecho de nombrar puede ser entonces comprendido como un acto de poder. Y es para evitar esas concepciones casi mágicas ligadas a un nombre (como por ejemplo, en ciertos cuentos de hadas donde se tiene poder sobre un demonio si se conoce su nombre) que el judaísmo no pronuncia más el nombre propio de su Dios. La traducción griega conocía ya esta práctica por lo que se utilizó el término **kurios** (el Señor) en lugar de JHWH.

La pronunciación «Yahvé» puede ser, no obstante, reconstruida. De un lado, existen algunas transcripciones del nombre divino en letras griegas en los Padres de la Iglesia (Teodoreto, Clemente de Alejandría), donde la primera sílaba **ya** es atestada dentro de numerosos nombres propios como **yirmeyahu** (Jeremías) y donde la «e» se presupone en la explicación del nombre en Ex.3:14, sobre la cual debemos inclinarnos hoy día.¹⁰

La interpretación bíblica del nombre «JHWH»

Ya sea que el nombre JHWH sea omnipresente en la Biblia hebraica, un solo texto intenta explicar su significado: Ex.3:12-15. Esos versos se sitúan en el relato de la vocación de Moisés, más precisamente, en un contexto donde Dios responde a las objeciones de Moisés. En principio, Dios promete a Moisés su ayuda:

¹⁰ No entraremos en la discusión para saber si el nombre propio del Dios de Israel ha sido originalmente «**ahou**» en lugar de JHWH (tesis defendida mayormente por M. Rose, «Yahvé. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen», en *Theologische Studien*, 122, Zurich, 1978). Según Rose, la forma larga «Yahvé» debió ser introducida en el momento de la reforma de Josías. También esta forma es atestada en muchos documentos extra-bíblicos que datan del siglo VII antes de nuestra era, a saber, la Estela de Mesha y las inscripciones de Kuntillet Ajrud.

Ehyeh 'imka — «estaré contigo» (v.12). Más adelante, Moisés hace una segunda objeción y dice no saber cuál es el nombre, y si lo debe presentar como Dios a los israelitas (v.13). Dios respondió (v.14), no mediante la revelación del nombre, si no por un cierto tipo de transcripción: **ehyeh asher ehyeh**: «soy el que soy» o «seré el que será».

Esta respuesta, evidentemente, presupone que el/a lector/a de la narrativa conoce el nombre de JHWH. Para el autor de Ex.3:14, ese nombre es puesto en relación con un verbo que significa «ser» o «devenir».

Mas, ¿cómo se puede comprender esta auto-presentación de Dios?

Muchos comentaristas, notablemente, Martín Buber, afirman que no se trata de una revelación del nombre, si no más bien de una ocultación, donde Dios rehúsa revelar su nombre: «Yo soy el que soy y eso nada te importa.»

Puesto a la letra, esta interpretación plantea problemas, ya que en el v.15 Dios se presenta a Moisés como JHWH, el Dios de los patriarcas.

Es necesario insistir sobre el hecho de que «ehyeh asher ehyeh» indica el aspecto dinámico del Dios de Israel. Dios no es un Dios **otiosus**, un Dios perezoso retirado de los asuntos mundanos, si no que es un Dios que interviene, que busca una relación: quiere estar allí, estar con alguien. En el contexto del v.12 el nombre de Dios se puede interpretar como una promesa. Y en tanto promesa, escapa a la manipulación humana. Ahí radica la verdad de la interpretación que insiste sobre el rechazo de la revelación.

El problema etimológico del nombre

Según la narrativa bíblica el nombre JHWH estaría compuesto a partir de la forma verbal **hayah** — «ser». Algunos piensan, sin embargo, que JHWH significa simplemente, «El que es», o más aún: «El que hace ser», es decir, el Creador. O tal vez pueda darse una interpretación que es más bien una interpretación teológica que corresponda de cierta manera a Ex.3:14. Es poco probable que este fuese el primer significado del nombre de Yahvé.

El primer sentido del nombre JHWH puede ser que estuviese construido sobre la base de una raíz h-w-y, que significa «soplar» (como lo hace el viento). El nombre de JHWH se traduciría entonces por «el que sopla», o «el que acarrea el viento».¹¹ Tal nombre corresponde muy bien a la función de un Dios de la Tempestad y hemos visto en nuestra introducción histórica que JHWH estaba directamente asociado a dicha función. Pero entendemos que esa primera etimología se tornó caduca en el momento en que JHWH fue confesado como Dios único.

El origen de JHWH

Según Ex.3, el nombre de JHWH no es conocido por el pueblo antes de la salida de Egipto [Cf. también Oseas (Os) 12 y Ezequiel (Ez) 20]. La versión sacerdotal de la vocación de Moisés también lo plantea. En Ex.6:3 Dios se presenta a Moisés diciendo: «*Me he revelado a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Shadday (El Dios poderoso) pero por mi nombre «JHWH» no me*

¹¹ Así lo planteó ya, J. Wellhausen y recientemente, E. A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends*, ADPV, Wiesbaden, 1988.

he revelado a ellos.» Estos textos platean claramente que JHWH no ha sido, desde el origen, el Dios de Israel. Por otra parte, el nombre Israel — que puede significar «Dios combate» o «Dios reina» — es construido con el elemento teóforo El, el gran Dios cananeo, y no con el nombre JHWH. Se puede decir que Israel existía ya antes de confesar a JHWH como su Dios.

Se sigue que JHWH no es un Dios «autóctono» en Siria-Palestina. Está, por otra parte, ausente de todos los panteones, al menos según los textos conocidos hasta hoy día. Según los testimonios bíblicos, JHWH viene del sur (en Jueces (Ju) 5:4), de Edom, (en Abdías (Ab) 3:3) de Téman, (en el Salmo 68:9 de Sinaí). Lo que significa que la relación de Israel y su Dios es el fruto de un encuentro, que se refleja en las narraciones bíblicas de la revelación divina en Sinaí. JHWH no es por lo tanto, el Dios de Israel desde siempre, si no desde la estadía en el país de Egipto como lo dice el profeta Oseas (Os) 12:10.

Este encuentro inicial, que permanece para el historiador tan oscuro, está en el inicio de una larga historia en el AT, y constituye un primer resultado. En el curso de esta historia, los textos bíblicos nos presentan a menudo un Dios que nos parece algo chocante. Trataremos ahora de comprender los textos sobre Yahvé que nos plantean interrogantes.

CAPÍTULO 1

¿ES DIOS VARÓN?

Un niño de cuatro años confronta a su padre Pastor con la siguiente pregunta: «Papá, ¿Dios tiene un pene?». Sorprendido con dicha pregunta, el Sr. Pastor se apresura a contestarle: «¡Claro que no!, ¡Dios no es un hombre!» — «Pero ¿por qué», responde el niño, llamamos a Dios Padre Nuestro?» — Esa anécdota no es en verdad algo forzosamente ficticio,¹² si no que describe muy bien la dificultad del discurso teológico sobre Dios.

¿Cómo puede el hombre hablar de un Dios que le excede y le rebasa, de un Dios que permanece inconcebible? Si Dios es Dios, no existe categoría humana alguna para referirse a su realidad de manera adecuada. No es pues sorprendente que numerosos teólogos y filósofos se hayan pronunciado en favor de una teología del silencio que se inhibe de especular sobre el ser y los atributos de Dios.

¹² Es planteada por E. S. Gerstenberger en *Jahwe — ein Patriarchalischer Gott?*, Stuttgart et al., 1988, p. 7.

No obstante, el judaísmo y el cristianismo hallan sus fundamentos respectivos en la fe en un Dios que interviene en la historia de los humanos, que se comunica con ellos, es decir, en un Dios que se encarna. Esta es la razón por la cual los autores del AT (como también los del NT) han puesto por escrito las tradiciones sobre ese Dios a fin de comunicarlas a las generaciones futuras. Siendo así, no podían hacer otra cosa que utilizar las concepciones humanas para hablar de Dios.

En lo que concierne a la Biblia, era casi necesario que Jhwh fuese descrito como si fuese de sexo masculino. Todas las formas verbales que utiliza el AT para hablar de las acciones de Dios son de género masculino. Un historiador de las religiones diría, sobre la lógica de tal apelativo, que descansa en el hecho de que en la medida en que el judaísmo en la época persa y griega fue dominado por los escribas y los sacerdotes, los cuales eran hombres: que en esa misma medida fueron esas mediaciones las que nos ha transmitido la Biblia hebrea.

No hay necesidad de extenderse largamente sobre el hecho de que en el imaginario popular y artístico, el Dios bíblico haya sido casi siempre comparado a un anciano barbudo, no obstante, dinámico.

O al estilo del movimiento feminista, en que teólogas han criticado, vivamente estas concepciones masculinas de Dios. Para algunas, la presentación machista de Dios procedería de una interpretación malvada del AT; para otras, por el contrario, estiman que toda la Biblia y su Dios no son otra cosa que la legitimación del sistema y del poder patriarcal. Ellas invitan a que se vuelva a encontrar el culto a las diosas y a enviar al Dios del AT al exilio.

No tengo la capacidad para zanjear esta dificultad y tampoco sería capaz de intervenir directamente en ese debate entre las teologías feministas. Me parece, no obstante, útil hacer una investigación sobre las diferentes formas bajo las cuales aparece en el AT la «masculinidad» de Jhwh. Tal investigación estará directamente ligada a la pregunta sobre los aspectos femeninos en la veneración de Yahvé. ¿Había diosas en el Antiguo Israel? O se podría hacer la pregunta: ¿prohibe la Biblia toda integración de la femineidad en el discurso teológico? Veríamos que en el AT no se nos ofrecerá una respuesta única de cara a tales cuestiones, sino que nos confrontará, por el contrario, a concepciones diferentes del «sexo» de Jhwh, concepciones que se explican por la evolución de la fe vetero-testamentaria más que por la diversidad de enfoques teológicos en el AT.

Imágenes masculinas de Yahvé en el AT

Es evidente, que la mayor parte de los textos vetero-testamentarios que hablan sobre Dios lo presentan, concientemente o no, como un hombre. Así, Moisés habla con Jhwh cara a cara, «como se habla de hombre a hombre» (Ex.33:11). Y cuando el relato dice que a la hora de la caída, Dios se paseaba por el jardín, disfrutando el aire de la tarde (Gn.3:8) el autor de estos textos ve a Jhwh como un aristócrata rural inspeccionando su propiedad. Del mismo modo, Jhwh puede ser identificado como sus mensajeros (**mal'ak**), que en el AT son identificados como masculinos. En esos casos casi se presupone la masculinidad de Jhwh. Otros pasajes, no obstante, la conceptualizan.

Yahvé como rey

Más de 50 textos del AT presentan a Jhwh como «rey». Ciertamente número de ellos datan, probablemente, de la época monárquica y reflejan la veneración de Jhwh como Dios nacional (Cf. Es.6:1; I Re.22:19). Se imagina en esos textos a Jhwh y su corte celestial a la manera de la realeza terrenal que Dios fundamenta y legitima.

El Salmo 93 comienza de esta forma:

*«¡Jhwh es rey. Se viste de majestad!
¡Se ha vestido, se ha ceñido de poder!
Afirmó también el mundo, no será removido.
Firme es tu trono desde siempre; tú eres eternamente.»*

En tanto rey, Dios debe, sobre todo, garantizar el orden y la paz para su «territorio», es decir, su Creación. De este modo describen los salmos reales a Yahvé como listo para luchar contra los monstruos acuáticos que representan las fuerzas del caos. Los salmistas adoptan aquí una concepción tradicional del Antiguo Cercano Oriente según la cual la divinidad principal es proclamada rey después de haber vencido los monstruos primordiales (como Baal en Ugarit o Marduk en Babilonia). Dicho combate significaba a la vez, la creación del mundo, lo mismo que la preservación de dicha creación.

Una de esas representaciones aparece en el Salmo 74 que se inspira en el mito ugarítico de la victoria de Baal sobre el dios de la Mar y sus acólitos:

*«Desde tiempos antiguos, tú eres mi Rey. Tú, Oh Dios, alcanzaste muchas victorias en medio de la tierra. Dividiste el mar con tu poder, le rompiste la cabeza a los monstruos del mar. Aplastaste la cabeza del monstruo Leviatán y lo diste por comida a las fieras del desierto.»
(Sal. 74:12-14)*

La misma concepción la hallamos en el Salmo 89:10-11 donde se combina con la elección de David, el fundador de la dinastía judaica (v.4). Notemos de pasada que la idea del Dios-rey combatiente del caos se encuentra también en el NT. En la perícopa sobre la «tempestad apaciguada» (Marcos (Mc) 4:35-41) el Señorío de Jesús es demostrado por el hecho de que él reprendiese el viento y la mar (v.39), de la misma manera como Yahvé lo hacía según los Salmos (68:8; 89:10 etc.).

Esta descripción de Yahvé como rey es desde entonces puesto al servicio de una teología de la soberanía del Dios de Israel: «¿Quién puede compararse a ti, Señor?», pregunta el autor del Salmo 89:7. En tanto rey, Dios protege su país y su templo (Cf. Sal.48) y da a su rey y a su pueblo la prosperidad.

La imagen real de Jhwh ciertamente presupone la imagen de un Dios masculino. Pero es el anuncio de un Dios que protege a su pueblo y su Creación¹³ lo que está en primer plano. Y en el primer milenio de nuestra era, justamente, era la imagen monárquica la que simbolizaba de mejor modo esas funciones de protección y de salvaguarda. Que ello sea aún verdad está por verse. En otro contexto, la imagen masculina de Dios era predominante.

Yahvé como «esposo» o «amante»

En muchos libros proféticos, notablemente en los libros de Oseas, de Jeremías y de Ezequiel, Jhwh es definido como el marido o amante de su pueblo. En los oráculos de juicio, Israel apare-

¹³ En la época monárquica, «creación» era, sin duda, un término idéntico al país donde se habitaba. Los demás pueblos se situaban en el exterior y representaban las fuerzas del caos contra las cuales Dios se batía.

cía como la esposa infiel que se prostituía con otros dioses. Os.2,15: «j...ella corría tras sus amantes, y a mí, me olvidaba! — palabra del Señor». Otros textos comparaban los dos reinos de Israel y de Judá con dos hermanas que engañan a Jhwh, su esposo legítimo (imagen que evidentemente, presupone la práctica de la poligamia en el Antiguo Israel) como por ejemplo, en Jer.3:6-8: «¿Has visto lo que ha hecho la rebelde Israel? Se ha ido a todo monte alto y bajo todo árbol frondoso y allí ha fornicado. Y dije: «Después de ésto, se volverá a mí.», pero no se volvió. Y lo vio su hermana, la rebelde Judá. Ella vio que por haber fornicado la rebelde Israel yo la había despedido y dado carta de repudio; pero no tuvo temor, la rebelde Judá, su hermana, sino que también fue ella y fornicó.» (la misma idea es ampliamente desarrollada en Ez. 16).

En estos oráculos proféticos, los roles están claramente distribuidos: Jhwh es el marido, el mayor, el propietario (en hebreo se usa el mismo término) de su esposa, que no piensa que le sería infiel. Teólogas feministas han visto detrás de estas representaciones fantasmas típicamente masculinas. Mas ¿debemos rechazar esta imagen de la pareja Yahvé-Israel como sexista?

El co-relato de acusaciones proféticas que acabamos de proponer se encuentran en los textos que describen el origen de la relación entre Yahvé y su pueblo, como un encuentro entre dos amantes. Dichas descripciones comportan, de igual modo, características eróticas muy evidentes:

*«Yo la voy a enamorar: la llevaré al desierto y le hablaré al corazón.¹⁴
Luego le devolveré sus viñas y con-*

¹⁴ La frase «hablar al corazón» es sin duda, un eufemismo para evocar las relaciones sexuales.

vertiré el valle de Acor en puerta de esperanza para ella. Allí me res-ponderá como en su juventud, como en el día en que salió de Egipto.» (Oseas 2:14-15).

En Jer.2:2 la permanencia de Israel en el desierto es descrita como una luna de miel entre Jhwh y su desposada: «Recuerdo que cuando eras joven, me eras fiel, que cuando te hice mi esposa me amabas y me seguiste a través del desierto, tierra en que nada se cultiva.»

Se puede fácilmente ver que todos estos textos insisten en la relación amorosa entre Jhwh e Israel, poniendo de antemano la pasión de Dios por su pueblo. Se constata aquí que Dios es tan amoroso con su pueblo, que se torna necesariamente celoso de todo lo que puede desviar al pueblo de su amor. Se podría también decir que la pasión de Dios por Israel, así como por toda su creación, constituye un punto central, por no decir que es el punto central del mensaje bíblico. Para explicar ese mensaje, se impone la imagen de la pasión amorosa humana. Y en el contexto del Antiguo Cercano Oriente esta imagen no era utilizable de otro modo que, dando a Jhwh el papel de hombre y a Israel el papel de mujer. En estos pasajes, la «cualidad masculina» de Yahvé se inscribe en un discurso relacional. Se plantea entonces la cuestión de la veneración cultica de Jhwh: ¿era venerado como un Dios masculino?

Yahvé y su Ashéra: los testimonios bíblicos y arqueológicos

Como ya lo hemos visto, Jhwh fue venerado como Dios nacional durante la época de la monarquía. Dicho culto fue celebrado en los templos monárquicos de Jerusalén en el sur y en los

de Betel y Dan en el norte. Pero es necesario distinguir ciertamente entre la religión oficial y la religión popular, pudiéndose plantear la cuestión sobre la veneración «en provincia». El AT mismo testimonia que en la época monárquica existían los **bamot**, o santuarios situados sobre las colinas y en la mayor parte de los casos, al aire libre. El mismo Salomón acostumbraba visitar un santuario situado en Gabaón donde recibió un mensaje divino en el curso de un «sueño incubador»¹⁵ (I Re.3).

La arqueología, así como los textos bíblicos, indican que en uno de esos altos lugares se traían rocas talladas de una altura de tres o más metros. Esas rocas, llamadas **mazzebot** eran, según algunos, de forma fálica simbolizando esas divinidades masculinas, las cuales eran acompañadas por postes de madera llamadas **ashérot**, que representaban divinidades femeninas. El nombre **Ashéra** es la forma hebrea de Athirat, una diosa muy presente en los panteones cananeos (sobre todo en Ugarit).

Se plantea, pues, la cuestión de si estas veneraciones de Ashéra en los postes sagrados, fuertemente combatidas en la Biblia, notablemente por el Deuteronomio y la literatura deuteronomista se inscribían, automáticamente en un culto pagano no-yahvista.

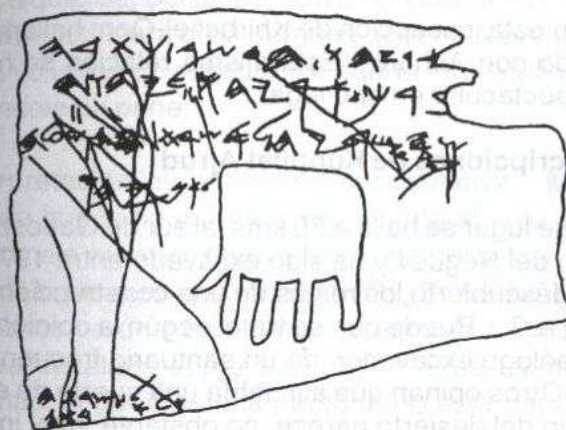
En efecto, en lo concerniente a la identidad del Dios de Israel, los exegetas se han habituado a insistir sobre el hecho de que Yahvé es un Dios celibatario y que como consecuencia, el aspecto sexual, muy presente en las religiones cananeas, no jugaba ningún papel en la religión yahvista. Sin embargo, ciertos historiadores de las religiones han planteado algunas dudas so-

¹⁵ El sueño incubador era en la antigüedad una práctica corriente para entrar en contacto con una divinidad. Se efectuaba en un santuario donde se era «preparado» por los sacerdotes (sacrificios, drogas, etc.) para el encuentro con lo divino.

bre la concepción de un Dios nacional sin esposas o matronas, lo que los descubrimientos arqueológicos más bien comprueban:

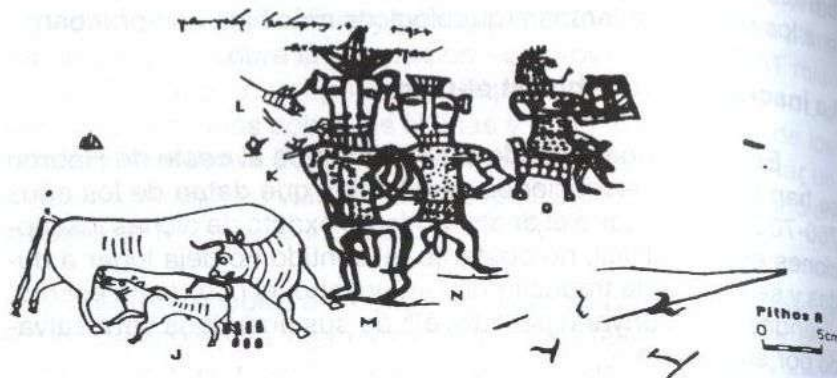
La inscripción de Khirbet el-Qom

En dicho lugar situado a 14 kilómetros al oeste de Hebrón se han hallado inscripciones sepulcrales que datan de los años 750-700 a.C. Aunque el desciframiento exacto de dichas inscripciones es muy difícil, no obstante, el sentido no deja lugar a dudas y se les puede traducir por: «Ouriyahu, el rico, lo ha escrito: «Bendito sea Ouriyahu por Yahvé¹⁶ de sus enemigos será salvado por su Ashéra.»



La inscripción de Khirbet-Qum

¹⁶ Es una expresión corriente en el AT: Gn.14:10; Jue.17:2; I Sam.15:13, etc.



El graffito de Kunkillet acompañado de representaciones de divinidades

En esta inscripción de Khirbet el-Qom hallamos a Yahvé relacionado con Ashéra. Esta misma relación se halla, de modo más espectacular en otro lugar.

Las inscripciones de Kuntillet Ajrud

Ese lugar se halla a 50 kms. al sur de Qadesh-Barnea, en el desierto del Neguev y ha sido excavado entre 1975 y 1976. Allí se han descubierto los restos de una construcción que datan del siglo VII a.C. Puede que se trate, según la opinión de Z. Meshel, el arqueólogo excavador, de un santuario frecuentado por peregrinos. Otros opinan que allí había una suerte de escuela, lo que en medio del desierto parece, no obstante, muy improbable. La solución más veraz es que se trataba de un lugar de descanso, una especie de hotel donde los viajeros dejaron algunas huellas o trazos.

Se han hallado numerosos grafitis y otras inscripciones sobre los muros, lo mismo que sobre los cántaros y botijas, llamados/as **pithoi**, en tinta roja. La inscripción más célebre se presenta de esta forma:

¿Es Dios Varón?

«Palabra de...: Así dice a Yehal[el] y a Yo'ash: Yo os bendigo por Yahvé y por su Ashéra.»

Ashéra aparece aquí claramente, como la diosa asociada al Dios de Israel. Para más, la inscripción es acompañada de un diseño mostrando en el primer rango a dos personajes (aparentemente masculinos) y en último término probablemente una mujer tocando un instrumento musical. La interpretación de dicho diseño plantea numerosas problemas.

Un sabio judío, M. Gilula ha propuesto la identificación del personaje de la izquierda, portando, según él características bovinas, como Jhwh. La figura de la derecha debería representar a Ashéra. En una voluntad de censura, se habría «masculinizado» la diosa añadiéndole un pene.

Esta interpretación es altamente especulativa. Muchos exegetas piensan que la figura doble representa al Dios egipcio «Bes» que aparece a menudo bajo la forma de gemelos. ¿Qué decir entonces de la persona que toca la lira? ¿Se tratará simplemente de un músico varón o de un músico hembra o tendremos en ella a Ashéra instalada sobre su trono? Esta última tesis plantea problemas: el género de la persona no está nada claro, además de que en los textos mitológicos Ashéra no aparece como una diosa musical. Es muy posible que no exista una relación directa entre la inscripción y los diseños. Sin embargo, se puede uno preguntar si las pinturas situadas sobre el otro lado del cántaro no admitirían una representación de Ashéra.

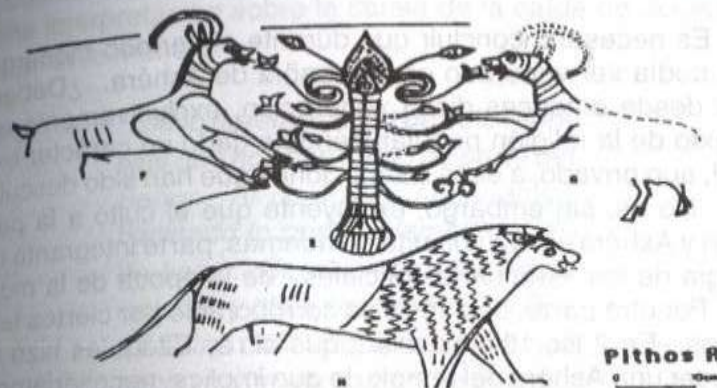
Judith Hadley ha propuesto la teoría de que se puede ver en el árbol estilizado el mismo símbolo de Ashéra,¹⁷ lo que expli-

caría la presencia del león, atestiguado como el animal favorito de dicha diosa.

De todos modos, es evidente que, en la inscripción el creyente adorador apela a una pareja divina: Jhwh y su Ashéra. Cientos eruditos han querido minimizar ese hecho argumentando que Ashéra no es aquí un nombre propio, si no que designa un objeto cónico (un árbol estilizado), pero esto nada cambia en absoluto el hecho, ya que la divinidad y su símbolo son inseparables.

Otro testimonio arqueológico que permite establecer un vínculo entre Jhwh y Ashéra puede que exista. Se trata de cierto tipo de incensario hallado en 1968 en el lugar conocido como Ta'anakh, situado en la parte sur del valle de Jezreel en Galilea. Este objeto, que data del siglo X o del siglo IX a.C presenta cuatro planos o pisos. Los dos planos superiores hacen aparecer un árbol estilizado y un disco solar, indudablemente acompañado por un caballo (Cf. 2 Re.23:11), lo que hace muy probable que hallamos aquí el aspecto que muestra símbolos de Jhwh y Ashéra. En este caso, los dos planos inferiores del objeto podrían referirse a dichos símbolos. Según H. Hadley, especialista sobre la cuestión, la divinidad femenina de la parte baja corresponde claramente a la figura de Ashéra. Hadley deduce que la abertura guardada por dos esfinges podría ser una forma de simbolizar la presencia de Jhwh, no por una imagen, si no por el humo que se dejaba salir por ese agujero y que traen a la memoria manifestaciones divinas, tales como las que se describen en la historia de Sinaí (Ex.19, ss).

¹⁷ Judith M. Hadley, «Yahweh and his Ashéra»: Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess», en W. Dietrich & M. A. Klopfenstein (Eds.) *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Orbis Biblicus Orientalis 139, Fribourg, Göttingen, 1994, pp. 235-268.



Pintura sobre una vasija encontrada en Kuntillet Ajrud



El objeto cultural de Ta'anakh

Los testimonios bíblicos

Es necesario concluir que durante el período monárquico Jhwh podía ser venerado en compañía de Ashéra. ¿Debemos situar desde entonces dicha veneración, exclusivamente en el contexto de la religión popular siéndole dado un carácter extra-oficial, aun privado, a esas inscripciones que han sido descubiertas? No es, sin embargo, excluyente que el culto a la pareja «Jhwh y Ashéra» haya constituido además, parte integrante de la teología de los «santuarios oficiales» de la época de la monarquía. Por otra parte, esta tesis es corroborable por ciertos textos bíblicos. En 2 Re.18:4 se relata que el rey Ezequías hizo desaparecer una Ashéra del templo, lo que implica, necesariamente, la presencia previa de esta diosa en el santuario. De igual modo, según 2 Re.21:3,7, Manasés re-instaló una Ashéra en el templo, la cual fue más adelante eliminada durante la reforma de Josías (2 Re.23:4-6-7). Es por lo tanto, muy probable que se vieron en la época monárquica símbolos asociados a la veneración de una compañera femenina de Jhwh en los grandes santuarios nacionales. Y es en el momento en que esos santuarios son destruidos y puestos en tela de juicio, que el concepto de un Jhwh varón acompañado de una diosa llegará a convertirse en algo inaceptable.

Sin embargo, es necesario notar que el culto a una diosa llamada la «reina del cielo» estaba todavía muy extendido, aún en el momento del exilio, culto donde la mujeres, aparentemente, jugaban un papel central.

Dos textos en el libro de Jeremías que nos han sido transmitidos por los redactores deuteronomistas, critican severamente dicha veneración. Jer. 44 se presenta como un discurso del profeta a quienes se habían refugiado en Egipto. El Profeta les planteaba que la catástrofe había tenido lugar porque los israelitas habían venerado constantemente otras divinidades.

Los/as destinatarios/as del mensaje contestaron vivamente, dicha interpretación sobre la causa de la caída de Jerusalén de la siguiente manera:

«No haremos caso de este mensaje que nos has traído de parte del Señor. Al contrario, seguiremos haciendo lo que habíamos decidido hacer. Seguiremos ofreciendo incienso y ofrendas de vino a la Diosa Reina del Cielo, como lo hemos hecho hasta ahora y como antes lo hicieron nuestros antepasados y nuestros reyes y jefes en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén. Pues antes teníamos comida abundante, nos iba bien y no nos vino ninguna desgracia; pero desde que dejamos de ofrecer incienso y ofrendas de vino a la Reina del Cielo, nos falta de todo y nuestra gente muere de hambre o en la guerra.» (Jer.44:16-18)

Según esta argumentación, fue justamente la prohibición del culto a la diosa (¿durante la reforma de Josías?) lo que había provocado todas las catástrofes. Es necesario deducir que la abolición del culto a la Reina del Cielo, la cual era, sin duda, Ashéra¹⁸, era algo todavía cuestionado muy apasionadamente en el judaísmo de los siglos VI/V a.C. Basados en esa pequeña historia se puede notar que ese culto sobrevivió en ciertos márgenes.

¹⁸ K. Koch, «Ashera als Himmelskonigin in Jerusalem», *Ugarit Forschungen* 20, 1988, pp.97-120.

nes del cristianismo, ya que ha sido María quien eventualmente fue llamada «Reina del Cielo» («Regina caeli»).

La comunidad judía de Elefantina, a la que ya nos hemos referido antes, continuó asociando a Jhwh (**Yahó**) con una diosa. En esta comunidad se prestaban juramentos por « el Dios Yahó, por el Templo y por Anat de Yahó». Yahó permaneció siendo, ciertamente, el Dios principal, acompañado de Anat, la diosa femenina, mientras que el santuario de la colonia permaneció como su templo.

¿Qué se adelantó entonces al momento en que el mono-teísmo se convirtió, definitivamente, en el factor constitutivo de la identidad del judaísmo y por tanto, si se pudiese decir, de la «identidad de Dios»? ¿Qué ocurrió con el principio femenino en el discurso sobre el sólo y único Dios? Por de pronto, se puede tener la impresión de que Dios se hizo definitivamente, patriarca, puesto que es a partir de ese momento que la apelación de Yahvé como «padre» tomó cierta importancia.

Dios como padre

El hecho de que se pueda llamar a un dios «padre» no es, desde lejos, una especificidad bíblica. Ya, en los textos de Ugarit, el Dios «El» recibía el título de «padre de la humanidad». En el AT, encontramos ciertos nombres propios contruidos con el elemento 'ab, que significa «padre» en las lenguas semíticas, como por ejemplo, Abiyah o Yoab (Jhwh es padre), Abraham (el «Padre», es decir, la divinidad es elevada) etc...

Los textos más antiguos que hablan de Jhwh como padre se refieren al rey; la relación Dios-rey es comparable a una relación padre-hijo/a. Dios, en la promesa dinástica que se hizo a

David, le prometió, a propósito, su hijo Salomón como sucesor: «yo seré para él un padre y él será para mí un hijo.»

Los otros textos que hablan de Jhwh como «padre» — se trata de una buena quincena de textos — son todos datados de la época del exilio o aún de la época post-exílica. Aquí la designación de Dios como «padre» vale para toda una comunidad, aún para todo el pueblo que es considerado entonces como constituido por hijos/as. La primera afirmación que se puede hacer es la siguiente: vemos, en esta utilización del término «padre» para designar a Dios, una democratización de la ideología real: no es ya sólo el rey el que es hijo de Dios, si no toda la comunidad que se encuentra en esa relación de proximidad a Dios. Esa transferencia del término «padre» puede explicarse a partir de la situación exílica y aún post-exílica: la institución de la monarquía había desaparecido y la única estructura que entonces funcionaba era la de la familia, y el jefe de la familia era, evidentemente, el padre.

Llamar a Dios «padre» significó entonces, reconocer su autoridad. Al mismo tiempo, esta apelación denota la idea de una dependencia (Cf. Is.64:8 : «*Sin embargo, Señor, tú eres nuestro padre: nosotros somos el barro, tú nuestro alfarero, ¡todos fuimos hechos por Ti mismo!*»), lo mismo que la de un status privilegiado de creyente que no tiene necesidad de una mediación del rey para acceder a esa proximidad con Dios (Dt.14:1 : «*Vosotros sois hijos para el Señor, vuestro Dios.*»)

Pero aún la invocación de Dios como «padre» puede tener también visos polémicos como es el caso de Is.63:7-64,11. Se trata de una liturgia de lamento que halla su origen en el culto de la época exílica. Al interior de esta liturgia aparecía la siguiente confesión: «*¡Tú eres nuestro padre! Aunque Abraham no nos reco-*

nozca, ni Israel se acuerde de nosotros, tú Señor, eres nuestro padre; desde siempre eres nuestro redentor, ese es tu nombre.» (Is.63:16).

Se constata en ese texto un rechazo categórico de la aplicación del título de «padre» a Abraham y a Jacob (Israel). La apelación a Jhwh como padre va de paso con una toma de precaución de no valorizar demasiado a los patriarcas. La razón de esta precaución, se halla sin duda, en la polémica contra la veneración de los antepasados, además de la nicromancia, que era entonces practicada en la época post-exílica, como lo muestra el ejemplo de Is.65:4. De manera más general tenemos aquí a un autor opuesto a las tendencias segregacionistas de un Israel que, podía creer que la referencia genealógica a los patriarcas les procuraría, automáticamente una relación privilegiada con Dios. De este modo, Jhwh viene a ser padre de Israel (Is.64:7) así como de toda la humanidad. Esta modificación de la fe monoteísta que confiesa al Dios único como padre, está acompañada, más de una desconfianza, que de una identidad genealógica del pueblo de Dios; desconfianza que también se halla en el NT. Así, Juan el Bautista puso en guardia a sus interlocutores, diciéndoles: «No presuman diciéndose a sí mismos: 'Nosotros somos descendientes de Abraham', porque os aseguro que incluso a estas piedras Dios puede convertirlas en descendientes de Abraham» (Mat.3:9). Es así como el cristianismo retomó el mensaje monoteísta de la Biblia hebrea, notablemente, en la forma isaiana, afirmando que el Dios del universo es a quien podemos llamar «padre».

Para los autores de estos textos de los siglos VI y V a.C., el título «padre», aplicado a Dios, tenía base en sí mismo. ¿Pero era ésta la única forma que tenían de hablar sobre Dios? O para formular el asunto de otro modo: ¿pensaban los escribas de la

época persa verdaderamente que el Dios único creador del universo era un Dios «exclusivamente masculino»? De ninguna manera fue este el caso.

«Varón y hembra los creó» - el testimonio del círculo sacerdotal

El relato de la Creación en Gn.1, que se debe a autores del círculo sacerdotal tiene, por punto culminante la creación del hombre. Gn.1:26-28 dice:

«Dios dijo: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen: según nuestra semejanza y que someta a los peces del mar, las aves de los cielos, las bestias, toda la tierra y sobre los animales que se arrastran sobre la tierra'. Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios le creó: varón y mujer les creó.»

La afirmación según la cual Dios creó al hombre a su imagen no ha cesado de preocupar a exegetas y teólogos. Se han hecho muchas proposiciones para saber en qué sentido es el hombre la imagen de su creador (inteligencia, espiritualidad, lenguaje, etc.). El texto no habla de un aspecto del ser humano, sino del hombre en su totalidad. Es el estudio comparativo de las religiones lo que nos puede ayudar a comprender esta afirmación. En los textos egipcios, notablemente, es el Faraón el rey sobre todo designado como la imagen de Dios sobre la tierra. En tanto que «imagen», el rey es el mediador obligado entre el mundo y Dios. Cuando Gn.1 dice que todo hombre es imagen de Dios, encontramos el mismo fenómeno de democratización de

una tradición real que acabamos de evocar en relación a la apelación de Dios como «padre». Todo hombre es, en lo sucesivo, el representante de Dios sobre la tierra, es decir, responsable de la Creación que es necesario proteger y hacer prosperar. Y es al hombre, varón y hembra a quien incumbe esta tarea: «varón y hembra los creó». Aquí, la complementariedad y la igualdad del hombre y de la mujer son afirmadas fuerte y lapidariamente. Y viene a esclarecerse en qué sentido el ser humano es la imagen de Dios. Según el texto, el hombre (el varón) sólo no puede pretender ser la imagen de Dios. Dios se encuentra cara a cara, tanto con el hombre como con la mujer. Esta afirmación de los autores sacerdotales deja entrever que, a pesar de ciertas apariencias, el Dios del AT no es el patriarca barbudo, autoritario que se ha imaginado o caricaturizado. Según Gn.1, Dios tiene en sí mismo de dónde suscitar una imagen a la vez masculina y femenina. Podemos ahora proseguir nuestra búsqueda, preguntándonos si hay textos que evocan a Jhwh con características femeninas.

¿Tiene Dios características femeninas?

Si Dios aparecía a menudo como guerrero y violento, era igualmente misericordioso y lento para la ira (Cf. Ex.34:6) Pero se podría decir que la misericordia es una característica femenina mientras que la violencia es una característica masculina? Ello sería perpetuar algunas ideas basadas en la repartición de roles entre el hombre y la mujer. Se podría, sin embargo, afirmar que el nombre hebreo para designar la misericordia es **rakhamim**, que viene de una raíz r-kh-m, que significa el seno materno o útero. Es esto lo que ha llevado al erudito A. Chouraqui a reemplazar, en el AT, el adjetivo «misericordioso» por el término más bárbaro de «matricial». Dichas especulaciones etimológicas no son, de he-

cho pertinentes, en la medida que la misericordia divina pueda ser un cualidad del «Dios padre» por sus hijos, así como aparece en el Salmo 103:13: «*Como el padre se compadece de sus hijos, así es la misericordia de Jhwh por los que le temen*». Como dice J. Briend, «el origen de un término no es suficiente como para determinar su uso, ya sea femenino o masculino.»¹⁹

Es necesario antes que nada, inclinarse sobre textos explícitos que hacen intervenir el campo semántico de la maternidad al hablar de Dios. Y efectivamente, esos textos existen. Recordemos de inicio el «cántico de Moisés» (Dt.32:6), que de hecho es un salmo donde Dios aparece, en el v.6, como el padre: «*¿no es él tu padre que te ha dado la vida?*» Mas el v.18 tiene la acusación siguiente: «*Te has olvidado del Dios que te trajo al mundo.*» El verbo **holel** es específicamente maternal y tiene claramente un valor femenino, siendo su sentido preciso: parir con dolores (Cf. Sal.29:9, Is.51:2). Y al mismo tiempo el verbo es usado aquí en masculino. Se trata de la idea expandida en el Antiguo Cercano Oriente de que una divinidad puede transgredir las leyes del nacimiento humano. Los dioses egipcios Amón, Atón y Osiris, eran invocados en algunas oraciones a la vez, como padre y como madre. Para Dt.32 eso significa que Dios no es limitado a lo masculino. En el mismo sentido, el Salmo 90:2 describe la creación de la tierra por Dios como un parto.

Igualmente, es necesario mencionar el sorprendente texto de Nums.11:11-12. Aquí hemos una queja de Moisés, quien reprocha a Dios el haberle impuesto las cargas de todo el pueblo: «*¿Concebí yo a todo este pueblo? ¿Lo engendré yo para que me digas: 'Llévalo en tu seno, como lleva la que cría al que mama...'?*»

¹⁹ J. Briend, «Dieu dans l'Écriture», *Lectio Divina* 150, Paris, 1992, p.74.



Representación de la ma'at egipcia

La imagen que utiliza Moisés en la contestación del orden divino depende muy claramente del campo semántico de la maternidad: quedar encinta, traer al mundo y llevar en su seno un bebé (el término hebreo implica que se trata de un bebé que aún mama el pecho). Así, por la comparación empleada en ese verso, Dios aparece claramente, como la madre de Israel.

Es en la segunda parte del libro de Isaías que las imágenes maternas para Dios son más numerosas. En Is.49:15, Dios responde al miedo de que hubiese olvidado a su pueblo con el siguiente oráculo: «¿Se olvidará la mujer de lo que dio a luz para dejar de compadecerse del hijo de su vientre? ¡Aunque ella lo olvide, yo nunca me olvidaré de él!». La actitud de Jhwh en relación a Sión, que puede representar la población de los no exiliados que se sentían lejos de Dios, es comparada al amor de una mujer por sus hijos. La referencia maternal es, desde luego, demasiado evidente.

El anuncio de Isaías 46:3 se enmarca en ese mismo sentido: «Oíganme, descendientes de Jacob, todos los que quedan del pueblo de Israel: yo he cargado con ustedes (se sobre entiende que es Dios; cf el v.4 donde se usa el mismo verbo) desde antes que nacieran, yo los he llevado en brazos: y seguiré siendo el mismo cuando sean viejos...» Según este texto, Dios se ocupa de Israel como una madre que se ocupa de los/as hijos/as, como una madre que ha parido a Jacob/Israel. La imagen del alumbramiento también se encuentra en Is.42:14. En este verso el exilio del pueblo se explicaba por el hecho de que Dios se mantuvo inactivo. Pero esta época se ha terminado y Dios va a actuar en favor de su pueblo. El fin de dicha intervención se describe en 14b de la siguiente manera: «... pero ahora voy a gritar como mujer de parto, gimiendo y suspirando.» La liberación del pueblo exiliado es ahora presentado como un nuevo nacimiento, confor-

me a la teología del segundo Isaías, que describe el paso del retorno del exilio a la restauración de Israel como un nuevo éxodo y una nueva Creación. La comparación es demasiado audaz, ya que compara a Jhwh como si se encontrase en dolores de parto, no obstante que en el verso precedente al mismo Jhwh se le presenta «como un héroe que luchará con ardor de guerrero, alzando la voz, dando el grito de batalla y derrotando a sus enemigos» (Is.42:13).

Tenemos ante nosotros el pasaje sorprendente de un Dios «todo-poderoso», «guerrero», mezclado con la imagen de un «Dios maternal que sufre», es decir «que «se apasiona» por su pueblo.

Si las imágenes maternas abundan en Is.40 y sg., ello no es por mera casualidad.²⁰ Como hemos visto, es en ese libro que la afirmación del credo en un sólo Dios creador del mundo y redentor de Israel halla su punto culminante. Y si es menester que ese Dios sea Dios, como dice el Segundo Isaías, ese Dios es, a la vez, padre y madre. Permanece, sin embargo, el hecho, de que aún cuando las metáforas femeninas sean patentes, Dios nunca sea llamado «madre» ni en el AT ni en el NT. Lo que se explica sin duda por el contexto socio-cultural en los cuales nacieron esos textos bíblicos, quizá por el miedo de que una apelación como «madre» evocase a las diosas aquellas contra cuya veneración tanto se combatía durante la época persa. Hoy día la situación ha evolucionado y la reflexión teológica sobre la manera adecuada de hablar sobre Dios debiera retomar la cuestión. Para hablar sobre Dios contamos solamente con el lenguaje humano. La imagen de Dios que llevamos en nosotros/as es determinada por nuestra experiencia personal y por nuestra «sociali-

²⁰ Cf. además, Is 44:2-24; 45:10; 66:13, etc..

zación religiosa». Y esa imagen puede tender a cambiar si la hemos encerrado en lo masculino o en lo femenino. El riesgo, tanto para la interpretación tradicional patriarcal, como para la moderna interpretación feminista de Dios es el mismo: debemos guardarnos de encerrar y recluir a Dios en nuestras concepciones humanas.

CAPÍTULO 2

Oseas 11:9 dice: «Yo soy Dios, mas no hombre» y es por ello que el Decálogo exhorta al/la la creyente: «No te harás imagen...». Todo discurso sobre Dios se halla en esta tensión: la necesidad de hablar de Dios mediante «imágenes», «metáforas» - sabiendo que se trata, constantemente, de una manera inadecuada de hablar de un «Dios incomparable» (Is.46:5).

CAPITULO 2

¿Es DIOS CRUEL?

El gran filósofo Immanuel Kant planteó por primera vez esta cuestión, la que sigue siendo pertinente hoy día²¹: ¿Cómo puede el hombre estar seguro de que es Dios quien le habla a través de los textos de la Biblia? Kant pensaba que no había respuesta positiva a dicha pregunta. Al contrario, estimaba que bajo ciertas condiciones, el hombre puede saber cuándo «no» es Dios quien le habla. Según el filósofo es notable el caso cuando una acción o un mandamiento pretendiéndose divinos se oponen a la ley moral universal, como por ejemplo es el caso de Gn.22, donde Dios ordena a Abraham a sacrificarle su propio hijo. Según Kant, Abraham debió haber respondido a dicha orden de la forma siguiente: «Yo estoy seguro de que no debo matar a mi hijo, mas no estoy seguro de que tú que te me apareces en este momento seas verdaderamente Dios.»

Esta proposición es típica de la época de la Ilustración de cara a ciertos textos vetero-testamentarios que nos confrontan con un Dios incomprensible. ¿Por qué entonces la Biblia hebrea parece depender de un Dios cruel? Numerosos textos insisten sobre un Dios que se constituye en adversario de los seres hu-

²¹ En «Der Streit der Facultäten», citado en T. Veijola, «Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85, 1988, Pp.129-164.

manos. La colección de oráculos de los profetas Amós, Oseas o Miqueas, por ejemplo, contiene anuncios de juicios de Dios contra su pueblo. Amós 2:13: «Pues bien, yo haré crujir la tierra bajo los pies de ustedes, como cruje una carreta cargada de trigo.» Jer.5:14: «Por decir ellos esas cosas, esto es lo que les sucederá: voy a hacer que mis palabras sean en tu boca como fuego y que el pueblo sea como leña y que ese fuego lo devore». Sin embargo, estos textos tan duros se inscriben dentro de una interpretación profética de la historia. Aquí, el hecho de que Dios se presente como adversario no es algo gratuito, si no que el juicio anunciado y que ha de realizarse, se explica por las injusticias sociales y las aberraciones cúlitas que Jhwh reprocha a su pueblo mediante sus profetas e historiadores.

Existen, no obstante, situaciones en las que el Dios del AT aparentemente muestra sus duras capacidades sin que la culpabilidad del hombre sea de golpe establecida. Son pasajes que provocaron las protestas de Kant y que permanecieron como inaceptables para un buen número de sus contemporáneos. ¿Cómo puede Dios ser tan cruel hasta el punto de complacerse en poner a sus criaturas en el oprobio? Un Dios que exige o que acepte sacrificios de infantes ¿no es más bien un demonio sanguinario que un Dios creador y redentor? ¿Cómo puede el Dios veterotestamentario tener como proyecto asesinar a quienes se consideran bajo su protección?

Si se quiere responder a estas cuestiones, se corren por lo menos dos riesgos: el de adoptar a priori una posición de abogado que vanaliza los textos, o el de perderse en medio de las consideraciones generales sin tomar en serio lo que dichos textos en cuestión quieren decir.

Propongo que retomemos nuestra investigación a partir de cuatro textos. De inicio, abordaremos dos historias que tratan de

sacrificios de infantes mandados o tolerados por Dios. Se trata de Gn.22, texto que acabamos de señalar y el de Jueces 11, que trata del sacrificio de la hija de Jephté. Más adelante, nos ocuparemos de otros dos relatos que parecen ir más lejos, y en que Dios aparece como supresor de dos hombres destinatarios de sus promesas: Jacob en Gn.32 y Moisés en Ex.4.

Dios y los sacrificios humanos (Génesis 22 y Jueces 11)

En numerosas religiones de la antigüedad, los sacrificios humanos, y sobre todo, sacrificios de infantes, eran ofrecidos en los momentos de crisis, particularmente, cuando una comunidad no veía otra posibilidad para provocar la intervención de la divinidad en su favor. El AT ha preservado trazas de dichas prácticas. Leemos en 2 Re.3:26-27: «Cuando el Rey de Moab vio que la batalla estaba perdida ... tomó su hijo primogénito, que había de reinar en su lugar, y lo ofreció en holocausto sobre la muralla. Esto causó gran enojo entre los israelitas, por lo que ellos levantaron el campamento y regresaron a su país.» Los escribas que nos han legado este pasaje probablemente fueron escandalizados por su contenido. Así se explica que el hecho de que esos versos hayan sido ligeramente «censurados». Su enunciado es claro: el rey de Moab, quien se encuentra en guerra contra Israel, no ve otra solución que ofrecer su hijo a Kemosh, el Dios moabita. Aparentemente, este sacrificio provocó, según el texto primitivo, la cólera de Kemosh contra los israelitas, de modo que éstos debieron abandonar sus posiciones en la batalla. El texto actual condena tal práctica, porque probablemente quiso decir que los israelitas fueron de tal manera escandalizados por la acción del rey moabita, que se retiraron súbitamente del territorio. La ley prohibía severamente los sacrificios humanos. Dt.18:10-12: «Que nadie de ustedes ofrezca en sacrificio a su hijo haciéndolo pasar por el fuego... Porque al Señor le repugnan lo que hacen estas cosas.»

Cuando Dios demandó a Abraham ofrecerle su hijo en holocausto o cuando aceptó el hecho de que Jephthé le sacrificase su hija ¿no entra ésto en contradicción con Jhwh mismo?

La prueba de Gn.22:1-19

El texto que la tradición judía llamaba la Aqéah, es decir la «ligadura» es, sin duda, la más conocida historia de Abraham (Gn.12:25). Ha sido abundantemente comentada por teólogos judíos y cristianos y ha inspirado a numerosos pintores (como Rembrandt, Chagall, Dali) lo mismo que ha suscitado afirmaciones irónicas o cínicas como por ejemplo, la de Woody Allen.²²

En 1994 la TV francesa difundió una película sobre Abraham y el episodio del sacrificio provocó una serie de reacciones muy apasionadas como se puede notar en el debate en el diario *Le Monde*, donde un lector escribía: «Un padre se aprestó a degollar a su hijo menor en ofrenda a un Dios desconocido, pero charlatán, que en un discurso necio, le ordenó dicha masacre para «ponerlo a prueba». ¡Nada de una respuesta rebelde de parte del padre! Es esta horrible historia que los creyentes aún glorifican, y que desde nuestros días es responsable de la carnicería de corderos de las que, de otra parte deben de ser consentidoras las víctimas.»²³

Retomemos dicho texto que tantas pasiones ha despertado. «Después de estos acontecimientos el Dios (con artículo en el hebreo, lo que introduce un cierto tipo de distancia con relación a ese Dios) puso a prueba a Abraham — igualmente se pudiera

²² Véase su sátira «La falta de humor del padre de los creyentes», accesible en, B. Sarrazin, *La Bible parodiée*, Paris, 1993, pp.110-111.

²³ Citada por A. Segal, en *Abraham. Enquete sur un patriarche*, Paris, 1995, pp.412.

decir: «tentó a Abraham»-. Le dijo «- Abraham». Este le respondió: «Heme aquí». Le dijo, «Toma a tu hijo tu único, al que amas, a Isaac. Ve al país de Noriah y allí lo ofrecerás en holocausto sobre la montaña que yo te indicaré», (Gn.22:1-2).

Por medio de esta introducción, la narración es enlazada a los episodios precedentes de la gesta de Abraham. Lo que está en juego, principalmente, es la esterilidad de la pareja Abraham-Sara a la que se oponía la promesa divina anunciando al patriarca el nacimiento de un hijo y mediante él, una descendencia numerosa. Esta promesa fue finalmente cumplida, luego de numerosos obstáculos: Sara fue llevada al harem de un rey extranjero (Gn.12 y 20), Abraham arriesgó su vida saliendo para la guerra (Gn.14), la pareja quiso «forzar» la promesa (Gn.16), Abraham (Gn.17) y Sara (Gn.18) se mantuvieron escépticos hasta que Dios renovó el anuncio del nacimiento del niño. La promesa fue al fin cumplida con el nacimiento de Isaac en Gn.21. Y es inmediatamente después de ese relato, que Dios viene por sus fueros y pone en cuestión la validez y la fidelidad de su promesa. Abraham habría de padecer la experiencia de un Dios que se contradecía, como lo ha subrayado un comentarista recientemente.²⁴

Ciertamente, el lector sabe más que Abraham, ya que el narrador le revela, desde un principio, la intención de Dios. Se halla si en medio de una tensión dramática peculiar, ya que no puede comunicar al personaje principal eso que ya sabe. Es, por otra parte, un procedimiento regularmente utilizado en las películas de suspenso, notablemente, por Alfred Hitchcock: el espectador conoce por ejemplo, al verdadero culpable, mas no puede intervenir para prevenir al héroe, sospechoso sin razón e injustamente, por las diabólicas maquinaciones.

²⁴ Cf. O. H. Steck, «Ist Gott grausam» et la reprise de ses remarques chez Martin-Achard, *Abraham sacrificant. De l'épreuve de Moriya a la nuit d'Auschwitz*, Aubonne, 1988, pp.59-60

Por tanto, en Gn.22 la prueba nos parece más que cruel, insoportable. No somos los únicos en sentir el texto de ese modo. Desde temprano, los rabinos han interpretado la orden de sacrificar a Isaac como proveniente, no de Dios, si no de parte de Satán (como lo hacía Rashi, un exegeta judío de la edad media). Otra interpretación judía hacía intervenir al diablo, pero para impedir que Abraham obedeciera (Cf. el comentario rabínico del Génesis «Bereshit Rabba»). Satán habría confrontado a Abraham con una cita de la Torah: «*Quien vertiere sangre de hombre, por el hombre verá su sangre vertida*» (Gn.9:6). Esto muestra que los rabinos tenían una clara conciencia del problema teológico de la orden de Dios. Un reciente intento de desvincular el lado «escandaloso» de Gn 22:1-2 proviene de Marie Balmory. Según ella, todo el relato no es otra cosa que un malentendido de parte de Abraham. Ella toma una frase de Rashi quien había notado que la traducción literal de la orden de Dios es: «*hazle subir a un monte*», de lo que ella concluye que Dios nunca pidió un sacrificio de sangre a Abraham. Balmory sostiene:

«Si Dios exige el sacrificio de Isaac, toda esta historia es una puesta a prueba extrema (y casi absurda)... Mas si Dios no demanda el sacrificio y que Abraham lo haya creído desde un principio, entonces estamos dentro del descubrimiento del imaginario de Abraham y de la transformación de su fe.»²⁵

Se trataría, según esta lectura psicoanalítica, de una cura donde Dios sanaría a Abraham de una mala interpretación de lo divino. Tal lectura, ciertamente simpática, no respeta el texto bíblico y todo lo que tiene de chocante.²⁶ La expresión «*hazle subir una montaña*» en toda la Biblia Hebraica un término técnico para

designar el holocausto, un sacrificio completamente quemado y cuyo humo sube hacia Dios. La orden dada a Abraham existe completamente según el narrador de Gn.22. Y Abraham ha comprendido muy bien lo que Dios le ha demandado. El texto es uno de una gran sobriedad. No nos narra ninguna reacción de parte de Abraham: nada de la tentativa de negociar con Dios (como lo había hecho en Gn.18) ni de pedir explicaciones a Dios. Obedeció y ejecutó: «*Abraham se levantó muy de mañana, preparó su asno, llevó consigo diez de sus jóvenes y a su hijo Isaac*». (v.3)

El patriarca ejecutó de la forma exacta como al inicio de su historia con Dios. En Gn.12, Dios le había ordenado: «*Sal de tu tierra... hasta la tierra que te mostraré*» (v.1); la orden de Dios en Gn.22 revela la misma estructura: «*Vete a la tierra de Moriah...*» (v.2). Estos son los únicos textos del Génesis con la expresión de insistencia **lék leka**, y el término Moriah, contiene en hebreo el verbo «*ver*». Moriah que es igualmente empleado en 12:1. En Gn.12, Abraham debe de abandonar su pasado, en Gn.22 debe sacrificar su futuro. Y en ambos textos se pone en camino. ¿Qué ha pensado? ¿Qué ha dicho a su hijo Isaac? El texto bíblico permanece mudo y no es pertinente a un estudio psicológico. Es ese silencio lo que plantea que el desarrollo de la acción sea tan insoportable. Una sola vez ese silencio es roto. Es cuando Isaac plantea la pregunta: «*He aquí el fuego y la leña: pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?*» (v.7). Y Abraham responde: «*Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío.*» Esta respuesta es ambigua: ¿esperaba Abraham o sabría él que el sacrificio del hijo no tendría lugar o debíanse entender las últimas dos palabras «*hijo mío*» como referentes al cordero, es decir, «*mi hijo ocupará el lugar del cordero*»?

²⁵ *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, 1986, p.197.

²⁶ Esto se ha debido probablemente, al hecho de que M. Balmory excluye toda dimensión histórica en su interpretación de los textos bíblicos. Cf. las posiciones pertinentes de Dominique Stein (también psicoanalista) en *Lectures Psychoanalistes de la Bible*, Paris, 1985.

Abraham no busca ganar tiempo, si no que construye el altar y pone a su hijo — de nuevo, ninguna reacción de Isaac se nos relata — y extiende la mano para sacrificarlo. Es sólo en ese momento que el ángel de Jhwh interviene, se le desata finalmente y Abraham recibe el título de «creyente en Dios» y el niño es reemplazado por un cordero que Abraham ve en unos matorrales. Pero a pesar de este «Final Feliz» y de un segundo discurso del ángel reiterando las promesas hechas a Abraham (el discurso en 22:15-18 es según el punto de vista de los exegetas, una interpolación hecha por un redactor posterior), uno está casi tentado a exhalar un suspiro de alivio. Desde el inicio, el silencio de Abraham se percibe y el v.19 lo constata todo simplemente en la frase «Abraham regresó donde sus siervos y partieron juntos hasta Beer-Sheva». Este verso final no menciona el regreso de Isaac, algo que ha intrigado mucho a los comentaristas. Lo que ha hecho que exegetas (judíos y cristianos) hayan postulado que Abraham verdaderamente sacrificó a su hijo: de hecho, si se leyera el v.19 directamente después del v.10, se podría sostener tal hipótesis. Por lo cual esta idea va al re-encuentro de todo lo que el texto quiere decir, como veremos.

Es altamente significativo que Gn.22 sea el único relato del ciclo de Abraham donde el patriarca ofrece un sacrificio. Ciertamente, a lo largo de todas sus migraciones construye altares, pero son casi «protestantes», ya que Abraham los utiliza exclusivamente para «invocar el nombre del Señor». Se da casi la impresión de que los autores de los pasajes en cuestión toman sus distancias de cara a las prácticas sacrificiales. Por lo tanto, Gn.22 es, seguramente, el único texto que muestra a un Abraham sacrificante y en el que el sacrificio se desarrolla sobre el monte

Moriah. No es éste un nombre geográfico si no un nombre teológico, construido para auxiliar al verbo «ra-ah» — «ver» — que es uno de esos «términos-claves» del relato. Según el libro de Crónicas (2 Cr.3:1) el monte Moriah es la montaña del templo de Jerusalén. El autor de Gn.22 tenía ya, probablemente, dicha identificación en la mente. Conocía por lo tanto la teología deuteronomista, según la cual sólo había un lugar lícito para el culto sacrificial, es decir, el templo de Jerusalén.

Si el autor de este texto estaba familiarizado con dicha teología, no pudo haber escrito antes del siglo VI a.C. Tenía también conocimiento del hecho de que en situaciones extremas el pueblo de Israel practicaba, como sus vecinos, sacrificios humanos. El libro de Reyes reprocha a muchos reyes haber hecho pasar por fuego sus hijos. Dichas prácticas bárbaras, confirmadas por la arqueología, parecen haber florecido en particular, en el momento en que el reino de Judá estuvo amenazado de desaparecer. Pero, ¿cómo oponerse a esas prácticas tan sangrientas. Se les podía prohibir — la opción tomada por la Ley. Pero ¿era la prohibición suficiente por sí misma? En Eze.20:25 Dios hizo una afirmación muy sorprendente: «Yo también les di estatutos que no eran buenos y decretos por los cuales no podrían vivir», afirmación que tenía en mente, sin duda, los sacrificios de infantes (v.31). Es este un ejemplo interesante del diálogo con la religión popular. El autor no niega categóricamente, todo vínculo entre los sacrificios combatidos y la veneración de Jhwh, sino que buscaba explicar a sus destinatarios que la práctica de tales sacrificios era una señal de la cólera de Dios.

Gn.22 tiene ante todo una visión comparable. Es un relato didáctico que explica que el único sacrificio humano demandado

por Dios se inscribió en un contexto particular (la puesta a prueba de un antepasado de Israel) y que Dios mismo sustituyó tal ofrenda mediante el sacrificio animal. Gn.22 puede ser leído como una polémica muy fina contra la práctica de los sacrificios humanos.

Pero esta lectura no da cuenta de toda la profundidad del texto. En el momento del exilio, el pueblo de Judá se hallaba en una situación de inmensa desesperanza. ¿Había Dios olvidado todas sus promesas? El porvenir del pueblo ¿debía ser sacrificado sobre el altar de la asimilación a la cultura babilónica? De aquí que Abraham, en Gn.22, se convierta en un paradigma para la fe en Dios, a pesar de las apariencias contra el «sentido común». La experiencia de Abraham refleja, por tanto la situación de una comunidad que se siente privada de su identidad y de su porvenir. Gn.22 prefigura así la experiencia de un Dios que se ha tornado incomprensible. Pero al mismo tiempo, el relato de la Aquedah nos replantea la cuestión de nuestra imagen de Dios: queremos un Dios que corresponda al ideal del hombre ilustrado, un Dios que sea justo, tolerante, etc., por lo tanto un Dios a la imagen humana, más precisamente, del hombre ideal. Un tal dios, forjado al ideal del hombre políticamente correcto, se toma el riesgo, para tomar la terminología de los autores bíblicos, de convertirse en un ídolo, que no sirve para otra cosa que para legitimar las aspiraciones humanas, no importa lo legítimas que sean. Muchos pensadores judíos contemporáneos han puesto el relato de la Aquedah en relación con la Shoah. Los sufrimientos del pueblo judío durante el fascismo alemán y europeo plantean, en efecto, la cuestión de un discurso posible sobre Dios después de Auschwitz. ¿Se ha convertido Dios en una crueldad extrema o se ha retirado del mundo cruel de los hombres?

Esta misma cuestión está tan presente, aunque de manera diferente, en el relato de Jueces 11.

El sacrificio de la hija de Jephté (Jue.11:29-40)

De primera intención esta historia del libro de Jueces se lee como la versión «femenina» de la que hemos analizado. En los dos relatos, un padre se ve en la obligación de ofrecer su hijo/a en holocausto (Gn.22:2; Jue.11:30). En ambos casos el/la infante es presentado/a como el/la hijo/a único/a del padre (Gn.22:2; Jue.11:3). El verbo «ver» ocupa un lugar preponderante en los dos pasajes. Abraham dice a Isaac que Dios «verá» la víctima del sacrificio (Gn.22:8) y Jephté vio a su hija como convirtiéndose de hecho en la víctima designada. Luego de la sustitución de un cordero en el caso de Isaac, Dios promete a Abraham una descendencia numerosa (Gn.22:17), mientras que la hija de Jephté va a desaparecer sin haber conocido hombre (Jue.11:39). El «alegre final» de Gn.22 se transforma aquí en un trágico final. El autor de Jue.11, bebió de la historia de Gn.22, lo que nos indica ya que el relato en Jue.11:29 ss no es, de ningún modo, un residuo de épocas arcaicas donde Israel no había llegado un alto sentido de espiritualidad, como afirman muchos comentaristas. Al contrario, nos hallamos ante un texto que ha sido insertado tardíamente en la obra historiográfica de la época exílica, yendo de Deuteronomio a 2 Reyes. Pero, ¿por qué una inserción tal en los alrededores de los siglos V/VI a.C? Veamos desde un principio una diferencia entre Jue.11 y Gn.22. En el relato del sacrificio de la hija anónima de Jephté no hay una orden de Dios demandando tal acto.

Es Jephté mismo quien hallándose en guerra contra los amonitas ha hecho un voto a Dios: «*Si verdaderamente me libras de los hijos de Ammon, quien salga de las puertas de mi casa y me encuentre cuando regrese sano y salvo... esa persona pertenecerá al Señor y yo la ofreceré en holocausto*» (Jue.11:3). La consecuencia trágica de ese voto se halla en el hecho de que esa hija que se precipita por recibir a su padre y que es así designada

para el sacrificio. El cuadro siguiente muestra cómo la historia de la hija de Jephté ha sido agregada tardíamente a la historiografía deuteronomista. El discurso sobre Dios según el círculo deuteronomista, que en su edición primitiva no hacía alusión alguna a un voto de parte de Jephté. Los versos 11:29; 33:12-1 y ss., forman una unidad narrativa que no contiene alusión a la hija de Jephté.

**Historiografía deuteronomista:
relato de la hija de Jephté (Jueces 11:29 ss.)**

29 El espíritu del Señor se posó sobre Jephté, y este recorrió Galaad y Manasés. De allí pasó a Mizpa de Galaad, y de Mizpa de Galaad pasó a los hijos de Ammón.

30 Entonces Jephté hizo voto al Señor, diciendo: «Si entregas a los amonitas en mis manos

31 cualquiera que salga de las puertas de mi casa a recibirme cuando yo regrese victorioso de los amonitas será del Señor y lo ofreceré en holocausto».

32 Jephté fue a pelear contra los hijos de Amón y el Señor los entregó en sus manos.

33 Desde Aroer y hasta llegar a Minit con quistó veinte ciudades y hasta la Vega de las viñas los derrotó con gran estrago.

Así fueron sometidos los amonitas por los hijos de Israel.

34 Cuando volvió Jephté a Mizpa, a su casa, su hija salió a recibirlo con panderos y danzas. Ella era sola, su hija única; fuera de ella no

tenía hijo ni hija.

35 Cuando él la vio, rasgó sus vestidos, diciendo: —«¡Ay, hija mía!, en verdad que me has afligido, y tú misma has venido a ser causa de mi dolor, porque le he dado mi palabra al Señor y no podré retractarme».

36 Ella entonces respondió: —«Padre mío, si le has dado tu palabra al Señor, haz conmigo de acuerdo a lo que prometiste, ya que el Señor te ha permitido vengarte de tus enemigos, los hijos de Amón».

37 Y añadió: «Concédeme esto: déjame que por dos meses vaya y descienda por los montes a llorar mi virginidad junto a mis compañeras».

38 Jephté le respondió: —«Ve». La dejó por dos meses. Fue con sus compañeras y lloró su virginidad por los montes.

39 Pasados los dos meses volvió a su padre, quien cumplió el voto que había hecho. La hija de Jephté nunca conoció varón.

40 Por eso es costumbre en Israel que todos los años vayan las doncellas de Israel a llorar a la hija de Jephté, el gaaladita durante cuatro días.

Cap 12:1 Los hombres de la tribu de Efraín se reunieron, pasaron hacia el norte y dijeron a Jephté:

—¿Por qué fuiste a hacer guerra a los hijos de Amón y no nos llamaste para que fuéramos contigo? ¡Quemaremos ahora tu casa contigo dentro!»

2 *Jephté les respondió: — «Yo y mi pueblo teníamos una gran contienda con los hijos de Amón; os llamé, pero no me defendisteis de ellos.*

3 *Viendo, pues, que no me defendíais, arriesgué mi vida, atacué a los hijos de Amón y el Señor me los entregó. ¿Por qué, pues, habéis subido hoy a pelear conmigo?»*

4 *Entonces reunió Jephté todos los hombres de Galaad y peleó contra Efraín. Y los de Galaad derrotaron a Efraín porque habían dicho: «Vosotros sois fugitivos de Efraín, vosotros los galaaditas, que habitáis entre Efraín y Manasés.»*

Un paralelo viene a nuestra memoria al leer este texto: la historia de *Ifigenia*, tal como ella nos es presentada por Eurípides (aprox. 410 a.C.). En *Ifigenia en Táuride*, el rey Agamenón — en una situación de crisis militar — ha prometido a la diosa sacrificarle lo mejor que le haya dado el año y el oráculo le señala a su hija. Jephté y Agamenón tienen reacciones ambiguas de cara a dicho sacrificio: ambos se compadecen y reprochan a sus hijas que vienen a saludarles, que tienen la obligación de sacrificarlas. En Jueces 11 y en Eurípides, los héroes son las hijas que aceptan morir en aras de cumplir el voto paternal. Aparentemente el autor de Jueces 11 quiere presentar a la hija de Jephté como un tipo de *Ifigenia* hebrea. Ello puede explicarse por la creciente influencia de la cultura helenística sobre el judaísmo a partir del siglo V a.C. En esa época, tanto el helenismo como el judaísmo, atravesaban una «crisis teológica» en cuanto a la intervención de los dioses en favor de los hombres. Se puede estimar, en efecto, que

la actitud de Dios en Jueces 11 es algo chocante. Aparentemente, acepta el voto de Jephté ya que tiene éxito en su campaña militar y al fin, no interviene para oponerse a un sacrificio humano. De hecho, Dios no interviene de modo alguno, en el relato. ¿Un Dios cruel que tolera que se sacrifique en su nombre a seres humanos? Teólogos han habido que reprochan a Dios haber tomado partido en favor de Jephté contra su hija. Mas tal crítica moderna (y comprensible) no hace justicia al texto. Es éste un texto que reflexiona sobre la ausencia de Dios en el mundo de los hombres, así como sobre la responsabilidad de los hombres en sus compromisos con Dios.

El voto irreflexivo e irresponsable de Jephté tendrá consecuencias mortales. El narrador que nos ha transmitido esta tragedia en miniatura, parece ser un colega de *Qohelet* (*Eclesiastés*) como se constata en 5:4: «*Cuando a Dios hagas promesas, no tardes en cumplirla, porque El no se complace en los insensatos. Cumple lo que prometes. Mejor es no prometer, que prometer y no cumplir.*» Nos hallamos frente a un cierto escepticismo teológico con relación a la idea de que las diversas acciones cúlitas del hombre (de los que forman parte los votos) pudieran garantizar un contacto con Dios. La máxima del *Eclesiastés*, «Dios está en los cielos — y tú sobre la tierra», se aplica a propósito del espíritu de Jueces 11. De igual modo, el autor toma distancia, en lo concerniente a la idea de una pedagogía divina, idea que estaba aún subyacente en Gn.22. El autor pinta o describe un Dios que nos puede parecer cruel, pero que es, sobre todo, un Dios que se calla ante las aberraciones humanas y que confronta a los hombres con su propia crueldad.

Los dos episodios que acabamos de examinar, insisten en un Dios distante que la lógica del creyente no logra aún alcanzar.

Empero, hay también textos en los cuales Dios se halla demasiado cerca del hombre y casi con el objeto de suprimirlo.²⁷

El Dios que viene a matar (Gn.32, y Ex.4)

Jacob y Moisés son dos personas de primera importancia para la reconstrucción de la identidad judía. Jacob es ancestro de doce tribus a partir de las cuales se va a dar la unidad del pueblo judío a nivel de la genealogía. Moisés es el mediador de la Torah y es la adhesión a dicha Ley lo que va a ser decisivo para la cohesión del judaísmo. Ahora bien, son estos dos personajes que Dios ha escogido los mismos que van a encontrar a Dios como adversario, como un demonio que viene a matarles. Para Jacob, esta experiencia tiene lugar en un momento en que tiene que pasar el Yabbok para entonces confrontarse con su hermano. La agresión divina adviene cuando el héroe parece haber salido exitoso de sus pruebas. Jacob ha prosperado, ha fortalecido su clan y su autonomía ha sido reconocida por parte de Labán. Sólo le falta retornar a casa y es justamente en ese momento, que todo es puesto en cuestionamiento para el ataque nocturno.

Génesis 32: 22-32

23 Aquella misma noche Jacob se levantó, tomó a sus dos esposas, sus dos esclavas y sus once hijos, 24 y los hizo cruzar el vado del río Jaboc, junto con todo lo que tenía. 25 Cuando Jacob se quedó solo, un hombre luchó con él hasta que amaneció; 26 pero como el hombre vio que

²⁷ A este respecto, véase igualmente el excelente artículo de A. de Pury, «Le Dieu qui vient en adversaire. De quelques différences à propos de la perception de Dieu dans l'Ancien Testament», citado por R. Kuntzmann, en «Ce Dieu qui vient. Melanges offerts à Bernard Renaud.», *Lectio Divina* 159, Paris, 1995, pp. 45-67.

no podía vencer a Jacob, lo golpeó en la coyuntura de la cadera y esta parte se le zafó a Jacob mientras luchaba con él. 27 Entonces el hombre le dijo:

— «Suéltame, porque ya esta amaneciendo

— Si no me bendices, no te soltaré — contestó Jacob».

28 «¿Cómo te llamas?» —preguntó aquel hombre.

— Me llamo «Jacob» — respondió él.

29 Entonces el hombre le dijo:

«Ya no te llamarás Jacob. Tu nombre será Israel, porque has peleado con Dios y con los hombres y has vencido».

30 «Ahora dime, cómo te llamas tú» — preguntó Jacob.

Pero el hombre contestó:

— «¿Para qué me preguntas mi nombre?»

Luego el hombre le bendijo allí mismo. 31 Y Jacob llamó aquel lugar Penuel, porque dijo: «He visto a Dios cara a cara, y sin embargo todavía estoy vivo».

32 Ya Jacob estaba pasando de Penuel cuando el sol salió; pero debido a su cadera, iba cojeando.»

Éxodo 4:24-26

24 Durante el camino, en el lugar donde Moisés y su familia iban a pasar la noche, el Señor salió al encuentro de Moisés y quiso matarlo. 25 Entonces Séfora tomó un cuchillo de piedra y le cortó el prepucio a su hijo; 26 luego tocando con el prepucio del niño los pies de Moisés,²⁸ le dijo: «En verdad, tú eres para mí un esposo (o parien-

²⁸ Eufemismo para nombrar las partes genitales.

te)²⁹ de sangre». Entonces el Señor dejó ir a Moisés. Y Séfora dijo que Moisés era un esposo de sangre debido a la circuncisión.

El ataque a Moisés se da luego del largo relato de su vocación, en que Jhwh se revela como el que será con Moisés y con su pueblo (3:1-22). Al mismo tiempo, todas las objeciones que Moisés plantea para ser eximido de su misión son descartadas definitivamente por Dios (4:1-18). El lector puede dar un gran suspiro de aliento: la liberación anunciada al fin se hará realidad. Pero es precisamente, en ese momento que todo es trastocado, de la forma más contradictoria: Dios mismo quiere matar al profeta y liberador que acaba de designar.

Los paralelos entre Gn.32:23-32 y Ex.4:24-26 son evidentes:

- ambos relatos conducen a una transformación de los héroes: el cambio de status de Jacob se efectúa por su nombre (Jacob se convierte en Israel) como el status de Moisés es cambiado mediante la circuncisión;

- en ambos casos el héroe es sorprendido a través de un viaje de regreso a su lugar de origen: Jacob hacia Palestina, Moisés hacia Egipto;

- ambos ataques ocurren durante la noche;

- en Gn.32 el ataque toca (ng') la cadera de Jacob, mientras que en Ex.4, Séfora toca (ng') los pies de Moisés;

- ambas agresiones son seguidas por un re-encuentro (se

²⁹ La raíz de dicho término denota al pariente por matrimonio (esposo, yerno, cuñado). En árabe, el mismo verbo quiere decir «circuncidar».

halla el verbo **pagash** — encontrar — en Gn.33:18 y Ex.4:27) con un hermano, el que se desarrolla de forma extremadamente positiva. En ambos relatos el combate con Dios se comprueba como lo previo a una relación armoniosa entre los hombres.

El autor de Ex.4:24 sg. se ha inspirado grandemente en Gn.32, pero el relato que ha sido radicalizado y expuesto como más «demoníaco». Desde un inicio, el agresor es identificado como siendo Jhwh, con la motivación explícita de matarlo.³⁰ No es sorprendente que los rabinos y los Padres de la Iglesia no se hayan sentido muy contentos con esta historia. Ellos se dispusieron a hallar miles de razones para explicar porqué Moisés y Jacob hubieron de ser merecedores del ataque divino. Y de pronto, el Dios cruel se transformó en Dios «pedagogo». En cuanto a Jacob, se estimó que Dios quiso corregirle a causa de sus múltiples fraudes, mientras en lo que concierne a Moisés se pensó que omitió hacer circuncidar a su hijo. Ahora bien, los textos en cuestión no dan indicio alguno de una falta que hubiera provocado la agresión divina. Los exegetas modernos han hallado un argumento concerniente al origen de estos textos: han planteado que los pasajes en cuestión son vestigios arcaicos y que la divinidad que allí aparece es un demonio nacido de la superstición pagana y no el Dios del pueblo hebreo. En realidad, tal argumento nada resuelve. ¿Por qué razones los autores bíblicos habrían de identificar algún demonio con el Dios de la Biblia hebrea? De hecho, se podría demostrar fácilmente, que Gn.32 y Ex.4:24-26 son, más bien, textos que datan de una época reciente.

Como ya lo hemos subrayado, la agresión divina transforma a las dos figuras fundadoras.

³⁰ Ello es ya, sin duda, subyacente en Gn.32. Cf. la afirmación retrospectiva de Jacob: «He visto a Dios cara a cara y mi vida ha sido salvada».

Regresemos primero a Jacob. El patriarca cambia de nombre: se convierte en «Israel», nombre que el texto explica como «ha luchado contra Dios (EL)».³¹ Se podría entonces decir que el relato está al servicio de la etimología del nombre del pueblo que es identificado con el de su ancestro. Este cambio de nombre refleja a su manera, una búsqueda de una nueva identidad. La identidad ancestral, tribal es puesta en cuestión y suplantada por otra, la del pueblo de Dios que queda, sin embargo, por definirse...

Moisés también cambia de status y ello por razón de la circuncisión. Y lo que es particularmente sobresaliente, es el hecho de que su vida es salvada del ataque de Dios gracias a la intervención de su esposa Séfora. En Ex.4:24-26, ella es el único ser humano que tiene nombre; ella es la persona que se confronta con Jhwh. Después de Ex.1:15-22 (Faraón y las mujeres sabias) y de 2:1-10 (Moisés salvado por la hija de Faraón) nos hallamos frente al tercer relato, que en el libro del Éxodo, está marcado por la acción femenina. Y de nuevo, se trata de una mujer extranjera, madianita, «árabe» en algún modo y esposa de Moisés. En la época del retorno del exilio, tales matrimonios mixtos generaban problemas. Los libros de Esdras y de Jeremías testimonian que la ortodoxia naciente, representada sobre todo por la fracción de los antiguos exiliados, concebían la identidad del judaísmo post-exílico a partir de un exclusivismo riguroso. Este exclusivismo tuvo su expresión, notablemente, en la disolución de los matrimonios con mujeres extranjeras según se exigió bajo Nehemías y Esdras (Neh.13:23-27; Esd.10) y la exclusión de los «extranjeros» de las fiestas como la Pascua (Esd.6:19-22; Ex.12:43). Tal rigorismo no era compartido por todo el mundo.

³¹ Lo que evidentemente, no es el verdadero significado del nombre «Israel», que más bien significaría «Que Dios reina» o «Que Dios combate».

Ex.4:24-26 se inscribe en ese debate narrando cómo Séfora, la no-judía, va a ser integrada al pueblo de Moisés, no solamente por un simple matrimonio, si no por la sangre. El relato pasa, en efecto sobre el camino que va de la familia de Séfora hacia el pueblo de Moisés. Por lo tanto, antes de la llegada ella debe, integralmente, ser hecha parte de su pueblo. Es Séfora misma la que sale exitosa en tal integración al oponerse a Jhwh; ¿se trataba del Jhwh de los «integristas» de Jerusalén? Por el acto simbólico que ella efectúa echando sangre en el sexo de Moisés, ella repite la noche nupcial, noche de unión y de intimidad por excelencia. El hecho de que el hijo no había sido circuncidado significaba que madre e hijo no eran parte de Israel, pero por la acción de la madre tuvo lugar dicha integración. La declaración de Séfora en el v.25b: «*tú eres para mí un esposo de sangre*» confirmó esa nueva relación. El lazo que unió a la pareja, era así más fuerte que todas las consideraciones de orden sociológico, étnico o religioso.

Por tanto, no se trata solamente de la integración de la madre y del hijo. No hay que olvidar que fue Séfora la que salvó a Moisés del ataque divino por la circuncisión de su hijo. Para un lector «ortodoxo» el status de Moisés parecía igualmente ser problemático. El problema teológico era entonces el siguiente: en tanto que «judío-egipcio», Moisés había sido, sin duda, circuncidado, pero según el rito «ortodoxo». ¿Es esa la razón del ataque de Jhwh? El texto no lo dice. Por tanto, pone en evidencia que es la gracia en el rito efectuado por Séfora, que Jhwh tranquiliza a Moisés. El rito funcionó como una circuncisión simbólica mostrando la validez de la circuncisión de Moisés.

Notemos además el hecho sorprendente, de que una mujer practicara la circuncisión y mas aún, que una mujer extranjera transgrediese un doble tabú. Ella efectuó un acto ordinariamente reservado a los iniciados y osó confrontar al Dios de Israel. Cuan-

do Séfora practicó la circuncisión (4:25) no se usa el término técnico «circuncidar» corriente, si no el mismo verbo («cortar»), que se usaba en hebreo para decir «concluir una alianza», y en Gn.17, relatándose la alianza con Abraham, la señal de la alianza es justamente, la circuncisión. Esta alianza concluida por Dios con Abraham, fue, por el uso intermediario de una mujer, extendida a todos los que quisieran pertenecer al pueblo de Jhwh.

Los dos relatos de Gn.32 y de Ex.4 forman parte de las grandes epopeyas nacionales del pueblo hebreo: la época patriarcal y la epopeya de la salida de Egipto. Tales relatos del origen están hoy en peligro de ser leídos e interpretados de manera triunfalista. Y los que llegan a tener éxito como Moisés y como Jacob de parte de Dios, quieren quebrantar los discursos integristas que se figuran detener la verdad sobre Dios y los hombres.

Permanece, por tanto, el hecho de que, el comportamiento de Dios parece cruel y libre de toda explicación. Jhwh, que quería matar a quienes llamaba a su servicio, es incomprensible, escandaloso. Guardémonos de «vanalizar» el hecho con explicaciones tan rápidas del tipo: «No es extraordinario, bíblicamente hablando, que Dios ataque a su Siervo. Es una manifestación de su celoso amor».³² Al contrario, detrás de ese verso, se halla la experiencia de eso que Lutero ha llamado el **deus absconditus**, el Dios oculto, experiencia que se refleja en muchos escritos vetero-testamentarios de la época post-exílica, notablemente, en el libro de Job.

En nuestro discurso teológico, es necesario resistir la tentación de negar las fases inexplicables del Dios bíblico. Los textos que acabamos de comentar nos recuerdan ese hecho. De igual modo, el cristianismo es impensable sin el escándalo de la

Aruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», ese grito del salmista (Sal.22) en boca del Jesús sacrificado sobre la Cruz, resume los límites de un discurso teológico «razonado».

¿Crueldad de Dios o crueldad de los hombres?

¿Es Dios cruel? ¿Se comporta como adversario al hombre? Las cuatro historias ejemplares que hemos consultado brevemente, nos llevan a la constatación siguiente: se trata de relatos que nacieron en confrontación con prácticas humanas crueles, hasta mortales: tendencias integristas, sacrificios de infantes. Y el comportamiento divino que hoy nos parece cruel, es el que viene a poner en tela de juicio la crueldad de los hombres. Dicho de otro modo: estos textos tratan, en primer lugar de la crueldad de los hombres y no de la crueldad de Dios. Se puede, desde ahora plantear la cuestión de saber si la crueldad de Dios no sería simplemente el resultado de una transferencia de la crueldad humana sobre Dios. Mas ello sería una respuesta psicologizante y tranquilizante.

La mayor parte de los textos religiosos de la humanidad contienen relatos en los que una divinidad se ensaña contra un hombre, sin que haya razón aparente. Estos textos recuerdan al hombre la fragilidad de su existencia lo mismo que la fragilidad de las concepciones teológicas. Allí donde Dios aparece como un Dios enigmático, hasta cruel, no le queda al creyente, si no una solución: introducirse en la escuela de Job. El que en el momento mismo de denunciar con audacia inusitada la crueldad de Dios, no tiene otro recurso que exclamar: «¡Yo sé que mi redentor vive!» (Job.19:25) y de llamar así a Dios — en contra de Dios.

³² A. Lacoque, *Le devenir de Dieu*, Encyclopédie Universitaire, Paris, 1967, p.151.

CAPÍTULO 3

¿ES DIOS DÉSPOTA Y GUERRERO?

«Gott mit uns» — «Dios con nosotros/as» fue la consigna que se hallaba, durante la primera guerra mundial, en las hebillas de los cinturones de los soldados alemanes. Ellos estaban convencidos, sobre la fe de las predicaciones patrióticas de los clérigos eclesiásticos, que libraban una guerra justa y querida por Dios. La legitimación de las guerras y del exterminio de pueblos enteros constituye, desgraciadamente, una constante en la historia del cristianismo, mas no tenemos necesidad de multiplicar aquí los ejemplos. A partir de las Cruzadas hasta el conflicto de Bosnia la invocación de un Dios, jefe guerrero exigente de una sumisión absoluta, ha podido ser fundamentado sin problemas en numerosos textos del Antiguo Testamento, donde el tema del Dios guerrero y señor feudal absoluto está lejos de ser la premisa menor. Sería deshonesto vanalizar esos textos y «espiritualizarlos» (Dios llama al combate contra la idolatría), mas sería teológicamente dudoso rechazar al Dios guerrero del AT y

oponerlo al Dios de amor del NT.³³ Las concepciones guerreristas y tiránicas de Dios, se hallan sobre todo en el libro del Deuteronomio y en los relatos de la conquista en el libro de Josué (Jos), es decir, los libros que forman parte de una irreverente historiografía que va de Deuteronomio a 2 Reyes. Los especialistas llaman a este conjunto «historiografía deuteronomista». Como hemos visto, el origen de la teología deuteronomista se sitúa en el reino de Judá en el siglo VII a.C. Esta época se caracterizaba por ser una en que el imperio asirio dominaba en el Próximo Antiguo Oriente.

A partir del reinado de Tiglath-Piléser (745-727 a.C.), la Siria palestinense fue integrada al imperio asirio. El reino de Israel debió pagar tributos desde el año 738 a.C y desde el año 722 a.C (caída de Samaria), perdió su autonomía y se convirtió en provincia Asiria. El rey de Judá, se convirtió en un vasallo del rey asirio en el año 734 a.C. Los pequeños estados de la Siria-Palestina fueron, desde entonces, incluidos dentro de la **pax assyrica** que fue una especie de mercado común. La creación de una verdadera infraestructura (rutas que servían fines militares y comerciales, sistema de comunicación entre el centro y la periferia) son el origen de una movilidad sin paralelo en la historia de Mesopotamia. A ella se añaden otras innovaciones: el reclutamiento de soldados de países sometidos para los ejércitos asirios y la deportación de poblaciones sometidas. De hecho, estas deportaciones concernían, sobre todo a la «inteligencia» (funcionarios, escribas, militares importantes, sacerdotes y élites de artesanos)³⁴ y tenían el fin de impedir la organización de movimientos de sublevación ulteriores. Los funcionarios deportados eran

³³ Esta gestión inútil ha sido hoy día intentada por ejemplo, recientemente por G. Barbaglio en *Dieu est-il violent? Une lecture des Ecritures juives et chrétiennes*, Paris, 1994.

³⁴ Las/as deportados/as eran utilizados/as de diversas maneras. Unos/as participaban en la urbanización de Asiria (construcción de la ciudad de Dur-Sharrukin) otros/as eran empleados/as en la corte asiria, mientras el resto se vendían como esclavos/as.

¿Es Dios Déspota y Guerrero?

re-emplazados por otros grupos de extranjeros que no podían hacer otra cosa que colaborar con la administración asiria en el lugar. La omnipresencia de la cultura y de la propaganda asiria provocaba un «choque cultural»³⁵ en Israel y en Judá, así como en los pequeños reinos vecinos que hasta ese momento habían estado al abrigo de la gran política internacional. Los asirios difundían sus documentos jurídicos en los cuales el rey exigía total sumisión de sus vasallos y donde se celebraban las victorias y el exterminio de todos los/as enemigos/as de Assur.

La difusión de la ideología asiria fue el primer ejemplo de la mundialización de una cultura dominante y se puede afirmar sin exagerar que el encuentro de los intelectuales judíos con la ideología asiria marcó profundamente, y de forma decisiva, la formación del AT.

En el siglo VII a.C Jerusalén experimentó un desarrollo económico notable llegando también su población a crecer considerablemente. En ello se puede ver la consecuencia de la destrucción de Samaria por Asiria.³⁶ El reinado de Josías (640-609 a.C) constituyó, probablemente, el punto culminante de dicho desarrollo. Beneficiándose mucho de un debilitamiento de la presencia asiria en Palestina, Josías y sus consejeros prepararon una «reforma» política y teológica. El templo de Jerusalén fue declarado el único y legítimo santuario, lo que facilitó el control del clero y de los impuestos. Es en esa época de fuerte nacionalismo que se

³⁵ Cf., N. Lohfink, «Culture Shock and Theology: a Discussion of Theology as a Cultural and Sociological Phenomenon Based on the Example of the Deuteronomical Law», *Biblical Theological Bulletin* 7, 1977, pp.12-2.

³⁶ No es seguro que la explosión demográfica de Jerusalén haya estado ligada a los/as refugiados/as llegados/as de la antigua Israel, como lo ha defendido notablemente M. Broshi en «La Population de l'ancienne Jerusalem», *Revue Biblique* 92, 1975, pp.5-14. Cf. las afirmaciones críticas de J. D. Machi en *Les Samaritains. Histoire d'une légende*, Le Monde de la Bible, Gêveve, 1994, pp.129-131.

editó una primera versión del libro de Deuteronomio. Esta obra acompañó, apoyó y justificó los cambios en la corte. Y como hemos podido notar, la influencia de la ideología y del estilo asirios son fácilmente reconocibles en dicho libro.

El pueblo de Jhwh vasallo: el caso de Deuteronomio

«Escucha, Israel, Jhwh es nuestro Dios, Jhwh Uno es. Y amarás a Jhwh tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser y con todos tus medios» (Dt.6:4). Esta afirmación, que ha venido a ser la confesión fundamental de la fe del judaísmo y que aún es recitada hoy día por los/as creyentes, constituyó, sin duda, la abertura del Deuteronomio primitivo en el siglo VII a.C. No entraremos en la discusión del significado de «El Señor es Uno». Esta afirmación se dirigió a sus destinatarios que veneraban a Jhwh bajo múltiples formas en los múltiples santuarios. El Deuteronomio insiste en la unidad de Jhwh y la afirmación que Jhwh es uno, quiere decir que es indivisible y que exige la adhesión total del pueblo que le quiere rendir culto. Es ese el sentido de la exigencia del v.5: si Jhwh es uno e indivisible, el amor por El deberá ser total y exclusivo.

Mas, ¿qué significa «Amarás al Señor»? ¿Puede ordenarse que se ame? No importa cuán amoroso se sea, se dirá que eso es imposible. Aparentemente, el verbo «amar» tiene un sentido no sentimental o pasional. En efecto, en Dt.10:12, la exhortación a amar a Dios es acompañada de verbos como «temer», «servir», «obedecer». Estos términos pertenecen al campo semántico de la lealtad y de la sumisión y hallamos paralelos sorprendentes de ese mandamiento de amor en los tratados de vasallaje asirios³⁷ en que el gran rey deberá ser amado por sus vasallos:

³⁷ Estos tratados son accesibles en traducción francesa: «Traité et Serments dan la Proche-Orient Ancien», *Supplément au Cahier Evangile* 81, Paris, 1992.

«Amarás a Assurbánipal ... hijo de Assarhadon, rey de Asiria, como a ti mismo» (Tratado de Assarhadon, 672 a.C).

«Amaremos a Assurbánipal, rey de Asiria, y aborreceremos a sus enemigos/as. A partir de este día y por todo el tiempo que vivamos, Assurbánipal será nuestro rey y Señor. No instalaremos ni buscaremos otro rey u otro señor para nosotros» (Tratado de Assurbánipal, aprox. 650 a.C).

Los paralelos con los mandamientos centrales del Deuteronomio son patentes: Dios está presente en el libro de la reforma de Josías a la imagen del déspota asirio. Y podemos llevar más lejos este paralelismo ya que la organización del libro de Deuteronomio se puede comprender a partir de los tratados de vasallaje asirios. Estos tratados comportan, en regla general, los siguientes elementos:

- a menudo, un «prólogo histórico» narrando el encuentro entre el déspota y el vasallo;
- el mandamiento principal (lealtad exclusiva al rey asirio);
- estipulaciones particulares (tributo, obligaciones militares, etc...)
- apelación a los diez testigos que garantizan la validez del tratado;
- las bendiciones y las maldiciones para quienes respeten o no las estipulaciones del tratado.

Se puede constatar, fácilmente, que todos los elementos se encuentran en el Deuteronomio: las fórmulas de maldición en

Dt.28:20 sg., tienen afinidades tan idénticas con los tratados de Assarhadon que no se pueden explicar sino por una dependencia literaria. Lo mismo ocurre con la apelación a los testigos, que se retoma en el Deuteronomio, aunque de forma «torcida», ya que Jhwh no puede apelar a otras divinidades. Dt.30:19 lo constata cuando dice que, «*Hoy tomo como testigos contra tí al cielo y a la tierra*». ¿Qué conclusiones se pueden sacar del hecho de que los autores deuteronomistas utilizaran los modelos de un tratado de vasallaje para describir las relaciones entre Jhwh y su pueblo? En efecto, el término central del Dt, **berit**, que se traduce por «alianza», también podría ser traducido como «tratado». ¿Estamos, entonces, frente a una teología opresora, donde Dios aparece como un tirano que demanda de sus fieles una fidelidad ciega, sancionando toda transgresión de sus leyes mediante las peores maldiciones?

Si se ubica al Deuteronomio en el contexto de la dominación asiria, su mensaje puede resumirse como sigue: si, Israel tiene un Señor (dueño) al que le debe fidelidad absoluta, por tanto, ese Señor no es el gran rey asirio, sino Jhwh el Dios de su pueblo. De modo que la adopción de un modelo asirio pudo haber tenido un significado subversivo, anti-sirio. Israel no debe obediencia a ningún otro.

Nos queda, sin embargo, un problema: ¿Es a menudo Dios descrito en los textos deuteronomistas como un Dios guerrero?

Jhwh, Dios de la conquista: el caso del libro de Josué

El libro de Josué, en la primera parte (Jos.1:12) explica al lector/a que la instalación del pueblo hebreo en su país, se debió a una conquista militar en la que Jhwh aparecía como un jefe

guerrero. Este general guió a su pueblo a numerosas victorias que condujeron súbitamente al exterminio de la población cananea. Aquí, Dios es presentado, claramente, como un Dios guerrero quien es el jefe supremo de un pueblo tan belicoso como El. Y son esos textos los que hoy día son utilizados por ciertos sectores judíos integristas, para oponerse al proceso de paz entre israelitas y palestinos, lo mismo que para exigir la expulsión de la población árabe. Esta lectura fundamentalista del libro de Josué es doblemente dudosa: primero, porque ella considera los relatos de Josué como documentos históricos y segundo, porque oscurece, totalmente, el hecho de que la exaltación de un Dios guerrero plantea un gran problema para la fe bíblica.

En lo concerniente a la época señalada de la instalación de las tribus en el país, (siglos XV/XIV a.C), hoy día sabemos y ello, notablemente, gracias al trabajo de ciertos arqueólogos israelitas, que el establecimiento de los clanes y de las tribus que llegaron a formar el pueblo de Israel fue el resultado de un proceso largo y complejo, que no corresponde conforme a la imagen que se da en ciertos relatos de la conquista en Josué. En gran parte, de hecho se formó a partir de poblaciones cananeas autóctonas. Se trataba de grupos marginales que se encontraban a menudo en conflicto con los reyezuelos de las ciudades-estados cananeas, los que dependían del rey de Egipto. Estas poblaciones rebeldes son llamadas en los documentos egipcios «Habiru», expresión que evoca, evidentemente, el nombre «hebreo». Los **habiru**, según se tienen sus testimonios, aparecen como viviendo, lo mismo fuera de Canaán como también en Egipto, lo que permite explicar la formación de Israel como una confederación formada por esos grupos llamados «habiru». Este habría sido el grupo que había experimentado en Egipto la experiencia de haber sido liberados de los egipcios gracias a la intervención de

Dios. Tal experiencia, naturalmente, hablaba a los habiru cananeos, quienes de la misma forma habían sufrido el poderío egipcio en Canaán. Esta reconstrucción histórica significa que una gran parte del futuro de Israel fuera compuesta a partir de una población cananea autóctona. Por consiguiente, el establecimiento del pueblo hebreo en Canaán no fue el resultado de una guerra o de una invasión efectuada por un ejército procedente del exterior.

¿De dónde, proviene entonces, la interpretación de la conquista provista por el libro de Josué? Si bien los especialistas todavía debaten los numerosos problemas en detalle, hay un cierto consenso en cuanto al hecho de que la primera colección de relatos de la conquista que aparecen en Jos.1:12 vieron la luz en la época asiria y más precisamente, bajo el reino de Josías (aprox. 620 a.C.). Sabemos que Josías se benefició del debilitamiento del imperio asirio para efectuar una política de conquista, que tenía por objetivo integrar en el reino de Judá los territorios del Antiguo Reino del Norte, que entonces se había convertido en una provincia asiria. En este contexto, el libro de Josué proveyó una justificación o legitimación teológica para la política de expansión de Josías. Los autores deuteronomistas, quienes ya habían editado una versión del Deuteronomio, pusieron, paralelamente, a Josué y a Josías, y haciendo ésto, elaboraron, al mismo tiempo, una visión guerrerrista de los orígenes de Israel. Presentando a Jhwh como un Dios guerrero que interviene en las guerras de su pueblo, los autores deuteronomistas no fueron originales, ya que esa idea estaba notablemente presente entre los asirios como también entre los babilonios.³⁸

³⁸ De una forma general, dicha idea formaba parte de la concepción de un Dios nacional del que se esperaba la intervención para proteger a su pueblo en una situación de guerra. Así, en un monumento muy conocido (Siglo IX a.C.) el rey Mesha de Moab dio gracias a Kemosh, Dios de Moab por haberle dado la victoria frente a Israel.

Los autores de Josué fueron grandemente inspirados por los textos asirios en la presentación de Jhwh como el Dios de la conquista.

El libro de Josué abre con un gran discurso con la ayuda del cual Dios instala a Josué como adalid de guerra prometiéndole:

«Todo lugar que pise la planta de tu pié te será dado... Nadie se podrá sostener frente a ti... Sé fuerte y valiente.» (Jos.1:3-5-6.)

Un discurso comparable se halla en Jos.10:8 al momento de una batalla decisiva: «No tengan miedo; ninguno de entre ellos se sostendrá delante de ti». En un oráculo dado a Assahaddon, encontramos la misma mezcla entre la exhortación y la seguridad de la victoria sobre los enemigos:

«Assarhaddon, rey de las naciones, no tengas miedo... Yo soy Ishtar de Arbéla, que pone tus enemigos a tus pies, No temas...»³⁹

Los relatos de las conquistas asirios eran contruidos según un modelo estereotipado⁴⁰, y los autores deuteronomistas se inspiraron en dicho modelo, elaborando así una ideología de la "guerra de Jhwh" (cf. Dt.20; Jos.10; Jue.4, etc.) Num.21:14, por otra parte, hace referencia a un libro que portaba ese título ("El libro de las batallas de Jhwh"). Notemos de pasada que, en este contexto no conviene hablar de "guerra santa" como a veces se

³⁹ Citado en el Suplemento del *Cahier Evangile* 81, mencionado en la nota 37.

⁴⁰ Para más detalles, cf., K. L. Younger, Jr., «Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern Biblical History Writing», *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 98, Sheffield, 1990, pp.61-124.

hace. En el concepto tradicional de la guerra santa, es el pueblo el que combate por su Dios, mientras que en los textos asirios y vetero-testamentarios es Dios quien combate por su pueblo.

Los elementos constituyentes de la ideología de la «guerra de Jhwh» son los siguientes:

- El enemigo se pone en plan de ataque contra Israel.
- Reacción de Israel: desaliento, temor y clamor (a Jhwh).
- Exhortación a no temer al enemigo, sino a confiar en Jhwh.
- Jhwh sale delante de Israel y le libra de la batalla.
- La intervención milagrosa de Jhwh provoca el desaliento de los enemigos.
- Sigue una victoria total sobre los enemigos.
- Persecución de los enemigos sin que nadie logre escapar.

Las influencias asirias sobre un texto, como Jos.10 son patentes.⁴¹ Como Sargón, Josué e Israel deberán confrontar una gran alianza de reyes enemigos. Gracias a la intervención divina, los enemigos son derrotados y durante la fuga, Adad y Jhwh intervienen de manera milagrosa:

Carta a Dios: « El resto del pueblo huyó para salvar sus vidas... Adad (el Dios de la tempestad)... dio un grito contra ellos. Con la ayuda de una lluvia torrencial de piedras desde el cielo (= granizo) aniquiló al resto.»

⁴¹ El texto de referencia es la «carta a Dios» del rey Sargón III. Cf. Younger, *Op. cit.*, pp.210-211, 365-367.

Josué 10:11: «Mientras ellos huían delante de Israel,... Jhwh lanzó desde el cielo grandes piedras contra ellos hasta Azéqa, donde murieron. Más fueron los que murieron por las piedras de granizo que los que los hijos de Israel pudieron matar con la espada.»

Tomando el modelo asirio de conquista, los autores de Jos.1:12 acentuaban la imagen belicosa de Jhwh, como un rey que no vacila en aniquilar radicalmente, a todos los enemigos de Israel. Podemos, y creo que debemos, rechazar ese tipo de acento. No obstante, es menester entenderlo a la luz del contexto histórico en que apareció, ya que los autores de Josué perseguían un objetivo polémico, comparable a los del libro de Deuteronomio. Para estos autores de la época del rey Josías, se trataba de mostrar que Jhwh es más fuerte que todas las divinidades tutelares de Asiria, cuyos nombres eran: Asur, Adad o Ishtar. Y por tanto, el libro de Josué insiste en el hecho de que los demás pueblos no tienen derecho a ocupar Canaán. Esta constatación se aplica, en primer lugar, a los asirios que ocuparon en el siglo VII a.C el país que Jhwh había prometido a su pueblo. Hay allí un mensaje afirmador de la superioridad de Jhwh sobre Asiria y sus dioses, empero dicho mensaje se desarrolló al precio de un endurecimiento de Jhwh, quien se convirtió así en un Dios más guerrero que Ashur.

El «desarme» y la transformación del Dios de la conquista

No podemos negar el peso de la imagen de un Dios belicoso en la Biblia Hebraica. No obstante, es menester subrayar el hecho de que dicha imagen estuvo contra-balanceada por relecturas que la modificaron, aún criticándola. No fue hasta que Israel fue destruida por las tropas babilónicas en el año 587 a.C que la concepción triunfalista de un Dios guerrero fuera profundamente sacudida. De este modo, la introducción del libro de Josué

fue revisada y corregida por los deuteronomistas de la segunda generación. Los discursos militares dirigidos a Josué fueron entonces transformados en una homilía sobre la Ley y Josué se transformó, de un líder militar, en un rabino concienzudo: Jos. 1:8: «Nunca se apartará de tu boca este libro de la Ley, si no que de día y de noche, meditarás en él...» De golpe, es el respeto a la Torah lo que decide la vida del pueblo en el país y no las hazañas militares.

Una «des-militarización» comparable se encuentra en la primera versión del milagro del Mar en Éxodo 14. Después de muy largo tiempo, se ha reconocido que el relato central de Ex. 14 se compone de dos versiones diferentes: de una versión sacerdotal y de otra versión que se puede llamar deuteronomista, porque sus autores parecen pertenecer a los descendientes intelectuales de los deuteronomistas. Esta versión, que sin duda, data del fin de la época persa y que comprende, a groso modo, los versos: 5, 6, 9, 10b, 13:14-20, 21b, 24-25, 27b y 30, re-enfocan la ideología de la guerra de Jhwh. Por lo que se puede observar una des-militarización de dicho concepto. Lo que es particularmente sobresaliente en el relato de Jos. 14, es la exhortación hecha a Israel de mantenerse tranquila. Es Jhwh el único que combate, por lo que Israel no tiene otra cosa que hacer si no ver y creer (V. 14: «Es Jhwh quien combatirá por vosotros. Por lo tanto manteneos tranquilos.»). El autor deuteronomista de Ex. 14 insiste en el poder de Jhwh en medio de una situación de crisis donde ese poder estaba, sin duda, siendo cuestionado. En efecto, dicho texto presupone la experiencia del exilio babilónico donde los exiliados debieron sentirse aplastados por la cultura, el poder y la magnificencia babilónica. Este relato fue entonces dirigido a los destinatarios privados de todo poder político y militar y en la incapacidad de ser instrumentos de su propia liberación. Ex. 14 (deuteronomista) muestra entonces que la liberación sólo puede

provenir de Jhwh. A la vez, este relato establecía la historicidad de la guerra en tanto que desarrollo puramente humano. La guerra humana se fundamenta y se pierde en la acción liberadora de Dios. De este modo, no es exagerado afirmar que el lugar de la teología de la guerra de Jhwh en la forma en que ella reviste dicho texto, lo mismo que en la re-lectura exílica del libro de Josué, no se sitúa en un cuadro ideológico guerrerrista, si no en el contexto de una cierta «teología de la liberación».

Ex 14. Versión deuteronomista

13:17 Cuando Faraón dejó salir al pueblo...
21 el Señor mismo marchó a su cabeza: columna de nubes por el día, para abrirles camino, columna de fuego en la noche para esclarecerles; así podían marchar día y noche. 22 Durante el día, la columna de nubes no se quitaba de ir al frente del pueblo, ni en la noche la columna de fuego.»

14:5 Se anunció al rey de Egipto que el pueblo había huido. El Faraón y sus sirvientes cambiaron de idea a causa del pueblo y dijeron: «¿Qué haremos? ¡Estamos permitiendo a Israel que afecte nuestra servidumbre!» 6 Enganchó su carro y tomó su pueblo consigo. 9 Los egipcios les persiguieron y les atraparon cuando acampaban a la orilla del mar. Ellos tuvieron miedo y clamaron al Señor. 13 Moisés dijo al pueblo: «¡No tengáis miedo, resistid! Y veréis la salvación que el Señor traerá a vosotros hoy. Vosotros que habéis visto a los egipcios hoy, no les veréis más. 14 Es el Señor quien combatirá por vosotros. ¡Y vosotros permaneceréis tranquilos!» 20 Ella se insertará entre el campo de los egipcios y el de los israelitas. He

ahí la nube... ella aclarará la noche y ninguno se acercará al otro en toda la noche. El Señor hará retroceder el mar toda la noche por un viento poderoso del este y dejará el mar en seco. 24 He aquí que en el curso de la vigilia de la mañana, detrás de la columna de fuego y la nube, el Señor observó el campo de los egipcios y metió desorden en medio del campo de los egipcios. 25 Bloqueó las ruedas de sus carros e hizo la marcha imposible. Egipto dijo: «Huyamos lejos de Israel, que es el Señor el que pelea por ellos contra Egipto». Al acercarse la mañana el mar volvió a su lugar habitual, mientras que los egipcios iban a su encuentro. Y el Señor se quitó el estorbo de los egipcios en medio del mar. No quedó nadie. 30 Ese día, el Señor salvó a Israel de la mano de Egipto e Israel vio a Egipto muerto en la orilla del mar. 31 Israel vio con qué poderosa mano el Señor había actuado contra Egipto. El pueblo creyó en el Señor.

Tal des-militarización de las tradiciones guerreristas aparecieron igualmente en los libros de las Crónicas. Estos libros, que datan de la época del fin de la época helenística, presentan una re-lectura de la historia de Israel tal cual aparece desde Génesis hasta Reyes. ¡Y en esta re-lectura, las referencias a la conquista militar son omitidas! Se pasa directamente, de las listas genealógicas presentando las familias que descendían de los hijos de Jacob (I Cr.1:9) a la instauración de la monarquía (I Cr.10). Como lo ha subrayado Sara Japhet,⁴² las Crónicas presentan un Israel autóctono que siempre estuvo en el país y que no ha tenido necesidad de un Dios guerrero para explicar su instalación en Canaán.

⁴² «La historiografía post-exílica. ¿Cómo y por qué?», en A. de Pury y Th. Römer (Eds.) *Israel construit son histoire*, Le Monde de la Bible, Gêveve, 1996.

De igual modo, el cronista transforma la imagen de la guerra tal como se halla en los libros de Reyes. De aquí que el gran exegeta J. Wellhausen exclamara: «¿Qué hacen las Crónicas con David?... El héroe a la cabeza de sus compañeros de armas se convierte en un cantor, en un liturgista a la cabeza de un enjambre de sacerdotes y de levitas, una figura tan netamente cincelada que no es más que una insípida imagen de santo en una nube de incienso.»⁴³ Esta constatación, la cual aparece como peyorativa en la pluma de Wellhausen, tiende, sin embargo, a plantear algo justo. Los reyes no son, en primer lugar, ejecutores de los proyectos de un Dios guerrero, sino que velan más bien por la celebración del culto y de los Salmos. Y si se prepara una guerra, el pueblo no debe combatir, sino que como en Ex.14, se convierte en un espectador de las hazañas de Jhwh. Cuando Judá es amenazada por sus vecinos, un profeta exhorta al rey Josafat y al pueblo diciéndoles: «No teman, que esta guerra no la pelearán ustedes, si no Jhwh. No vayan a combatir, si no manténganse apostados y presencien la victoria del Señor en favor de ustedes.» (2 Cron.20:16-17). La guerra es así en alguna forma, sustituida para los humanos. La imagen del Jhwh guerrero no servirá ya para justificar la guerra humana sino para formular una esperanza en una intervención salvadora de parte de Dios en favor de su pueblo. Una gestión comparable se halla en la literatura apocalíptica (ej., la segunda parte del libro de Daniel) que trata de describir los eventos que precederán al fin del mundo. Dicho final es descrito con la ayuda de metáforas guerrilleras. En el último día, Dios intervendrá para aniquilar las fuerzas del mal que se le oponen a él y a su pueblo. Esta concepción será retomada por la comunidad de Qumran, que escribió un libro titulado «Reglas de la guerra» e igualmente influenciará el Nuevo Testamento. El último libro del NT, el Apocalipsis de Juan, pone en escena a un Dios guerrero que por su acción protegerá a su pueblo: «De su

⁴³ *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1899, 5 Ed., p.181.

boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones y él las regirá con vara de hierro. El pisa el lagar del vino del furor y de la ira del Dios Todopoderoso.» (Ap.19:15). Así pues, la imagen del Dios guerrero está demasiado presente en la literatura apocalíptica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Es erróneo oponer ambos testamentos en ese nivel.

No se puede negar el hecho de que los relatos de guerra en los cuales Dios interviene tienen un importante lugar en la Biblia. Lo contrario sería sorprendente, ya que la guerra ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad. Es por tanto demasiado simplista contentarse con una constatación como esa o rechazar en bloque todo el discurso bíblico sobre Dios. Como hemos visto, las re-lecturas de las tradiciones guerreristas al momento del exilio hubiesen debido hacer imposible toda utilización triunfalista de los relatos de la conquista. Desafortunadamente, ese no es el caso y el libro de Josué ha servido para justificar el exterminio de las etnias indígenas de América o la superioridad de los colonos blancos en África del Sur. La única arma contra tal utilización de los textos bíblicos se halla en un estudio serio de esos textos que tome en consideración la complejidad de la historia de su transmisión. A este propósito, se puede recordar el hecho de que la primera parte de la Biblia Hebrea, la Torah, el Pentateuco, que para el judaísmo constituye el centro de la Biblia, ha excluido, deliberadamente, los relatos de la conquista del libro de Josué. A nivel narrativo, ello pareciera una aberración, ya que el Pentateuco termina con la muerte de Moisés sin que se relate la entrada a la tierra prometida. Y no es sorprendente que los exegetas hayan tratado de reemplazar el Pentateuco por un Hexateuco, incluyendo el libro de Josué. No obstante, el judaísmo ha hecho la opción de dar a la Torah un «final abierto» y de relegar los relatos de la conquista a una posición secundaria.

Ello no significa, sin embargo, que el Pentateuco no contenga alusión alguna a un Dios guerrero. Es, sobre todo en el Deuteronomio, que hallamos algunos textos que parecen presentar a un Dios de la purificación étnica. No debemos caer en un callejón sin salida con esos textos.

¿Un Dios de la purificación étnica?

Dt.7 abre con el siguiente mandamiento:

«Cuando el Señor tu Dios te haya introducido a la tierra donde vas a entrar para tomarla, y haya expulsado de delante de ti a muchas naciones: al heteo, al gergeseo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo, al heveo y al jebuseo, siete naciones más mayores y más poderosas que tú, y Jhwh Dios te las haya entregado y las hayas derrotado, las destruirás del todo. No harás con ellas alianzas, ni tendrás de ellas misericordia. No emparentarás con ellas, no darás tu hija a su hijo ni tomarás a su hijo para tu hijo. Porque apartará de mí a tu hijo que servirá a dioses ajenos. Entonces el furor de Jhwh se encenderá contra vosotros y os destruirá bien pronto. Pero así habréis de hacer con ellos: sus altares destruiréis, quebraréis sus estatuas, destruiréis sus imágenes de Asera y quemaréis sus esculturas en el fuego. Porque tú eres pueblo santo para Jhwh, que te ha escogido para que le seas un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra.» (Dt.7:1-6).

Si se piensa en los dramas que se han desarrollado en los últimos años en la ex-Yugoslavia, tal texto nos daría frío en la

espalda. Allí Israel es exhortada a separarse totalmente de los otros pueblos y esa separación implica, aparentemente, la masacre de los otros pueblos.⁴⁴ Haríamos mal en apoyar dicho texto. Tratemos, por lo menos, de comprenderlo. En un principio se trataba de un mandamiento ideológico que nunca fue aplicado en la época vetero-testamentaria (aunque, desgraciadamente sí en la que le siguió, pues, por los cristianos que salían a la guerra contra los herejes.) Lo que está en juego es la identidad de Israel y la veneración exclusiva de Jhwh lo que se les demandaba. El texto construyó, de hecho una oposición demasiado fuerte entre Jhwh, el Dios de Israel y los otros dioses de los otros pueblos. Los autores de este texto, que vivieron probablemente, en el siglo V a.C, tenían el temor de que Israel perdiese su identidad al aceptar entrar en relación con otros pueblos. Adoptaron pues, una posición demasiado defensiva — nada sorprendente — que se tradujo en un lenguaje extremadamente agresivo. Ese violento discurso es el reflejo de una comunidad en plena crisis que se siente amenazada por todos lados. Ese reflejo se perpetúa aún hasta nuestros días. Cuando una sociedad entra en una crisis, sea económica o ideológica, tiende a cerrarse sobre sí misma predicando, notablemente, la expulsión de los extranjeros. Textos como Dt.7 nos muestran que Israel todavía no ha escapado a dicho peligro. Hagamos notar que la lista de siete naciones en el verso 1 no designaban pueblos precisos. En principio, la cifra «7» significa la totalidad y la mayor parte de los nombres, tales como hititas, amorritas, cananeos, etc, son términos generales que usaban asirios y babilonios para designar toda la población de Siria-Palestina. Dt.7 no apunta hacia pueblos extranjeros concretos, ya que los nombres utilizados tienen un valor simbólico.

⁴⁴ Dt.7:2 estipula: «Tú le consagrarás todo lo que esté en entredicho». Es una alusión a una práctica militar según la cual el botín material y humano era sacrificado a la divinidad a fin de que el hombre no se enriqueciera por su conquista militar.

co para designar todos los que podían desviar a Israel de la veneración de Jhwh. Podemos por tanto, ir más lejos y recordar que en el momento del retorno del exilio se suscitó una polémica que opuso a una parte de los antiguos exiliados y a la población «autóctona» que no había sido deportada. La guarnición dura» de los exiliados se consideraban a sí mismos como el «verdadero» Israel, considerando a los no-exiliados como extranjeros. Esdras y Nehemías quisieron promulgar dicha visión exclusivista, de Israel, por lo que prohibieron toda mezcla entre antiguos exiliados y los no-deportados. Ahora bien, Esdras 9, que trata de estas cuestiones, usa una lista de pueblos comparable a la que se usa en Dt.7 para caracterizar al «pueblo del país». Esdras 9:12 formula en términos muy idénticos a los de Dt.7:3 la prohibición de los matrimonios mixtos⁴⁵ (sobre este punto, véase igualmente nuestras afirmaciones sobre Ex.4 en la sección titulada **El Dios que viene a matar**). Se puede concluir que el texto de Dt.7 busca promover una visión más estrecha del pueblo de Jhwh, la que excluía gran parte de los antiguos habitantes de Judá. Esta visión segregacionista se manifiesta en el propósito de una gran violencia, la cual se puede comprender a partir de una situación de dominación extranjera, donde el judaísmo se arriesgaba sin duda, a una asimilación a la cultura ambiente. Por tanto, una posición de repliegue sobre sí misma no era viable. Y la Biblia Hebraica nos ha transmitido numerosos relatos que entran en conflicto con la visión segregacionista de Dios, subyacente a ciertos textos de la corriente deuteronomista.

En el AT, la historia del pueblo hebreo se inicia con la historia de los Patriarcas, la que tiene, en su primera parte, el ciclo de

⁴⁵ Dt.7:3: «No darás tu hija a sus hijos, ni tomarás su hija para tu hijo»; Esd.9:12: «No déis vuestros hijos a sus hijas y no toméis los de ellos para vuestras hijas.»

Abraham. Contrario a los textos del Deuteronomio y a los libros históricos, se halla en los relatos patriarcales una forma pacífica, aún pacifista de concebir la confrontación con los pueblos vecinos. Citemos todavía otra vez, a Wellhausen quien afirmaba, en lo referente a los Patriarcas, que mostraban poco gusto por la guerra. En el libro de Génesis, Israel ofrece otra visión diferente de sí mismo en medio de las naciones.⁴⁶ Los otros pueblos no son criticados, no se habla de su idolatría, sino que se concibe que esos pueblos pueden tener una relación íntima con el Dios de Israel. Así, Agar, ancestrita de los pueblos árabes, encontrará en el desierto al mensajero de Jhwh, quien intervendrá en su favor. Y esa misma Agar tendría el privilegio inaudito de contemplar a Dios, por lo menos es lo que sugiere la versión original de Gn.16:13, un verso que en su forma actual es muy enigmático. En dicho verso, Agar exclama: «He visto a Dios y he permanecido viva». Dios, en el Génesis es llamado «El», y puede ser invocado sin problemas por representantes de otros pueblos, como por ejemplo, por el rey Abimelec (Gn.20). En el libro del Génesis, Dios aparece como el «Dios de la cohabitación», un Dios que, ciertamente, aunque haya escogido a Abraham, no le exige la separación de los demás pueblos vecinos residentes en Canaán. Se puede entonces leer la historia de Abraham como una reacción a una concepción demasiado nacionalista. El ciclo de Abraham muestra cómo los ancestros del pueblo se han creado un lugar entre los pueblos vecinos sin haberlos aplastado, sin poseer la tierra exclusivamente. El Dios del ciclo de Abraham es un Dios pacífico que quiere la buena voluntad entre los diferentes pueblos y no es por casualidad que, si la historia del pueblo hebreo se abre basada sobre tal imagen de Dios que, de entrada, se relativice todo discurso sobre un Dios de la conquista.

⁴⁶ Solamente un texto, Gn.14, refiere la implicación de Abraham en una guerra. Más todos los eruditos concuerdan en decir que ese texto no es típico de la tradición patriarcal y que se trata de una adición tardía.

El Dios del AT entre el militarismo y el pacifismo

En el curso de nuestra investigación, en que hemos presentado y examinado a Jhwh como Dios guerrero, hemos constatado la importancia de dicha concepción durante la época asiria. El hecho de presentar a Jhwh bajo la imagen de un soberano asirio (en el Deuteronomio) o como tan poderoso y violento como los dioses asirios (en el libro de Josué), se inscribía en el marco de una visión subversiva: al tomar en cuenta la ideología del gran imperio asirio y ser aplicada a Jhwh, los autores deuteronomistas quisieron mostrar la superioridad del Dios de Israel frente a la amenaza asiria. Desde luego, el peligro fue que Jhwh llegó a ser representado con los mismos rasgos que los dioses asirios. Y esos mismos relatos de la conquista que hicieron aparecer a un Dios guerrero desafortunadamente, han servido para legitimar todo tipo de atrocidades a lo largo de la historia cristiana.

No podemos ocultar la presencia de textos belicosos en la Biblia. Pero debemos insistir sobre el hecho de que el Dios guerrero no es nunca una referencia absoluta. La epopeya del pueblo hebreo nace, presentándonos una imagen de un Dios antimilitarista y universal, a la misma vez que la Biblia Hebraica finaliza evocando — en los libros de las Crónicas — al mismo Dios universal que es, a la vez, Dios del rey de los persas y Dios del pueblo judío (2 Cron.36:21), un Dios que promete un porvenir de paz en torno al templo reconstruido.

CAPÍTULO 4

¿ES DIOS VIOLENTO Y VENGATIVO?

«Al principio ... fue la violencia», es como se expresa el filósofo francés Róger Dadoun en una presentación del libro del Génesis.⁴⁷ Parece, en efecto, que desde la apertura de la Biblia Dios se vea involucrado en actos de violencia. ¿No está de alguna forma presente en el origen de la primera muerte de la humanidad? Una primera lectura de la muy célebre historia de Caín y Abel parece confirmar dicha impresión.

El nacimiento de la violencia: Caín y Abel

Con el capítulo 4 del Génesis, el relato bíblico inscribe la violencia, y la muerte en el comienzo: Gn.4 no es una simple historia familiar si no un mito que busca explicar el origen de la violencia. El relato de Caín y Abel fue escrito en función de la experiencia de una violencia omnipresente y trata de proveer al/la lector/a una respuesta en cuanto al origen y la gestión de la violencia. Antes de abordar tan difícil texto, notemos al menos que Gn.4 supone una situación diferente de la descrita en los relatos antecedentes que relatan la creación y la expulsión de la pareja humana del paraíso. Después de Gn.3, Caín y Abel debieron de haber

⁴⁷ R. Dadoun, *La violence. Essai sur l'«homme violent»*, Paris, 1993, P.9.

sido, con sus progenitores, los únicos seres vivientes sobre la tierra, aún cuando Gn.4 implica, como veremos, una tierra ampliamente poblada. La historia de Caín y Abel ha sido, por consiguiente, insertada tardíamente, en la historia de los orígenes de la humanidad porque el autor de dicho texto consideraba y entendía que la violencia estaba, ineludiblemente, asociada a la condición humana. Puede ser que dicho autor haya vivido cerca del siglo VII a.C, período que experimentó un aumento de la violencia bajo la ocupación asiria. Para comprender mejor Gn.4, conviene leer el capítulo en su totalidad y no detenerse, como se hace a menudo, en el v.16.

Génesis 4

1 El hombre se unió con su esposa Eva. Ella quedó embarazada y dio a luz su hijo Caín y dijo: 'Ya tengo un hijo varón. El Señor me lo ha dado' (el texto del autor dice: «**He procreado un hombre con el Señor**»).

2 Después dio a luz a Abel, hermano de Caín. Abel se dedicó a criar ovejas y Caín se dedicó a cultivar la tierra.

3 Pasó el tiempo y un día Caín llevó al Señor una ofrenda del producto de su cosecha.

4 También Abel llevó al Señor las primeras y mejores crías de sus ovejas. El Señor miró con agrado a Abel y su ofrenda

5 pero no miró así a Caín ni a su

ofrenda, por lo que Caín se enojó muchísimo y puso muy mala cara.

6 Entonces el Señor le dijo: «Por qué te enojas y pones tan mala cara?

7 Si hicieras lo bueno, podrías levantar la cara, pero como no lo haces, el pecado está esperando el momento de dominarte. Sin embargo tú puedes dominarlo a él.»

8 Un día Caín invitó a su hermano Abel a dar un paseo, y cuando los dos estaban ya en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y lo mató.

9 Entonces el Señor le preguntó a Caín: — '¿Dónde está tu hermano Abel?' Y Caín contestó: — 'No lo sé. ¿Acaso es mi obligación cuidar de él?'

10 El Señor le dijo: — '¿Por qué has hecho esto? La sangre de tu hermano, que has derramado en la tierra, me pide a gritos que yo haga justicia.

11 Por eso quedarás maldito y expulsado de la tierra que se ha bebido la sangre de tu hermano, a quien tú mataste.

12 Aunque trabajes la tierra, no volverá a darte sus frutos. Andarás vagando por el mundo sin poder descansar jamás'.

13 Entonces Caín respondió al

Señor: — 'Yo no puedo soportar un castigo tan grande.

14 Hoy me has echado fuera de esta tierra y tendré que vagar por el mundo lejos de tu presencia sin poder descansar jamás. Y así cualquiera que me encuentre me matará'.

15 Pero el Señor le contestó: — 'Pues si alguien te mata, será castigado siete veces'

Entonces el Señor le puso una señal a Caín, para que el que lo encontrara no lo matara.

16 Caín se fue del lugar donde había estado hablando con el Señor, y se quedó a vivir en la región de Nod, que está al oriente de Edén.

17 Caín se unió con su mujer y ella quedó embarazada y dio a luz a Henoc. Luego Caín fundó una ciudad, a la que puso por nombre Henoc como a su hijo. Henoc fue el padre de Hirad,

18 Irad fue el padre de Mehujael, Mehujael fue el padre de Metusael y Metusael fue el padre de Lámelec.

19 Lámelec tuvo dos esposas: una de ellas se llamaba Ada y la otra se llamaba Silá.

20 Ada dio a luz a Jabal, de quien descienden los que viven en tiendas de campaña y crían ganado.

21 Jabal tuvo un hermano llamado Jubal, de quien descienden todos los que tocan el arpa y la flauta.

22 Por su parte Silá dio a luz a Tubal-Caín, que fue herrero y hacía objetos de bronce y de hierro. Tubal-Caín tuvo una hermana que se llamaba Naamá.

23 Un día Lámelec les dijo a sus esposas Ada y Silá: — «Escuchen bien lo que les digo: he matado a un hombre por herirme y a un muchacho por golpearme.

24 Sí, a Caín lo vengarán siete veces a mi tendrán que vengarme setenta y siete veces.»

25 Adán volvió a unirse con su esposa y ella tuvo un hijo al que llamó Set, pues dijo: «Dios me ha dado otro hijo en lugar de Abel al que Caín mató».

26 También Set tuvo un hijo al que llamó Enós. Desde entonces se comenzó a invocar el nombre del Señor.

En muchos lugares el texto es oscuro, a veces demasiado intraducible y dicha aridez puede que refleje la dificultad del autor para captar, de modo preciso, el fenómeno de la violencia y del papel que Dios allí juega. La historia se compone de tres partes que abren con introducciones paralelas en los versos 1, 17 y 25 («Adán/Caín/ se unió a su mujer»).

La primera parte (v.1-16) pone en escena el fratricidio y sus consecuencias. Comienza de manera muy sorpresiva con la exclamación de Eva: «He procreado un hombre con el Señor». Dios aparece aquí casi como el segundo padre de Caín. ¿Cómo puede ser comprendida dicha afirmación?⁴⁸ ¿Se trata de una alucinación o quimera de Eva que quiere elevarse al mismo nivel de Dios (en Gn.3 la serpiente le había prometido, en efecto, que ella y su marido se convertirían en dioses)? Empero, quizás se trata de dar, desde un principio, un doble origen a Caín. Por su padre, Adán es hijo del suelo, de la tierra (hebreo: adamah), mas es igualmente asociado a lo divino. Ahora bien, después de su muerte, Caín será separado a la vez de Dios y del suelo. La violencia desembocará en un doble extrañamiento o alejamiento por parte de Caín. No habrá para él ya una relación inmediata ni con Dios ni con la naturaleza. Además, el término «crear» (hebreo: qanah) trae a la memoria el nombre de Caín. Caín homicida llegará a ser igualmente, creador, creador de la civilización. El nombre Caín significa en efecto «Jabalina», aún «herrero» o «artesano». En lo que respecta a Caín, Abel, quien es aparentemente, su hermano gemelo, juega un papel demasiado modesto. Nadie, en la época de la redacción del texto hubiese llamado a su hijo Abel ya que el término hebreo hebel significaba «vapor», «brisa», «vanidad» (es este el lema del libro de Eclesiastés: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad»). El nombre Abel contiene así toda la experiencia de la fragilidad de la existencia humana. De Abel, el texto dice, sobre todo, que es hermano. La rivalidad entre hermanos es un motivo recurrente en la literatura mundial y constituye una de las temáticas del libro del Génesis (Ismael-Isaac, Esaú-Jacob, José y sus hermanos). El relato de Gn.4 dará un inicio

⁴⁸ Algunas pistas son desarrolladas en *Le Monde de la Bible*, 105, 1997, número dedicado a la historia de Caín y Abel.

sangriento a dicha rivalidad. Esta no está ligada a las profesiones divergentes de los dos hermanos (Caín el agricultor contra Abel el ganadero) como se dice a menudo, sino que dicha rivalidad nace de la experiencia de la desigualdad.

Dios, instigador de la violencia?

Dios reconoció, en efecto, el sacrificio de Abel, no el de Caín. ¿Cómo se han percatado los hermanos de esta reacción divina? El texto no lo dice, de la misma manera que guarda silencio sobre lo que ha motivado la selección parcial de Dios. A veces se ha tratado de ensombrecer a Caín, postulándose, por ejemplo, que Caín había ofrecido un sacrificio de menor calidad o aún que Dios habría privilegiado a Abel ya que Eva sólo tenía los ojos puestos en Caín. Entre tanto, el redactor nos deja un «vacío»: nos lo quiere hacer aceptable sin rendir la evidencia, ya que no hay razón lógica para la preferencia divina. Dicha preferencia halla su único fundamento en la arbitrariedad divina que se subraya en Ex.33:19: «*Tendré misericordia de quien yo quiera y tendré compasión también de quien yo quiera.*» Detrás de dicha arbitrariedad divina se oculta una experiencia humana cotidiana: la vida no es «justa», es siempre imprevisible y está hecha de desigualdades que no son lógicas y explicables racionalmente. En Gn.4, Dios confronta a Caín con esa experiencia que todo ser humano deberá tener hacer parte de su vida. Y según Gn.4:5, la violencia nace de la incapacidad de Caín para aceptar dicha desigualdad. La diferencia de tratamiento no significa, sin embargo, que Dios haya rechazado la persona de Caín, ya que a él se dirige e interpela. Le interpela como un padre que le exhorta — en un verso muy oscuro⁴⁹ — a no someterse al pecado. En Gn.4:7 el término «pecado» aparece por primera vez en la Biblia. Según el texto bíblico, el «pecado original» no es «la historia de la manzana», a

⁴⁹ La dificultad del v.7 surge, notablemente, del hecho de que el término «pecado» está en femenino y de que las formas verbales se construyen en masculino.

saber, la trasgresión de la prohibición divina en Gn.3;⁵⁰ el verdadero pecado consiste en dejar curso libre a la violencia. Dios, apelando a la responsabilidad de Caín, le exhorta a no abandonarse a la violencia.

Caín no llega por tanto a regir o administrar la violencia. El texto hebreo establece una ruptura en el v.8: «Caín dijo a su hermano Abel...», mas el contenido del discurso no se relata. Las antiguas traducciones han añadido «vayamos al campo». Mientras tanto, se puede leer esta ruptura de otra manera. El narrador, sin duda, ha querido significar — según esta lectura alternativa — que Caín, después de la exhortación divina, buscó hablar a su hermano, mas no lo logró. El primer homicida estaba, pues, ligado a la incapacidad de comunicar. Ello simboliza, al mismo tiempo, el fracaso del sacrificio. En lugar de producir la paz, (ver la frase «Un perfume apacible» utilizado en los textos sacerdotales para describir la función del sacrificio), provocó la explosión de la violencia.

Y Dios está, como en Gn.3, inmediatamente presente para cuestionar y sancionar. La respuesta de Caín, a saber, la famosa frase «¿Soy yo guardián de mi hermano?», ha sido a menudo interpretada como una actitud irónica, más aún cínica, al estilo de «nadie me ha pedido ocuparme de mi hermano». Y como si se tratara de un grito desesperado: «¿cómo podría ser yo guardián de mi hermano?» En efecto, la raíz hebraica a partir de la cual se forma el término «guardián» se aplica a menudo a la observancia de las leyes. Ahora bien, el relato del homicidio no está precedido de una prohibición formal en cuanto a la muerte. En boca de Caín se suscitó un desconcierto político y ético ante la violencia.

⁵⁰ Sin querer entrar aquí en un análisis de dicho texto, señalaremos solamente, que la trasgresión a la prohibición en Gn.3 no debiera ser calificada de «pecado original». Leyendo atentamente el relato, se constata que la desobediencia de Eva y de Adán es casi necesaria para afirmar la libertad y la autonomía de la humanidad.

Dicho desconcierto se junta con nuestro presente. Como Caín, no sabemos hoy cómo afrontar la irrupción de la violencia, ya sea individual o colectiva.

La gestión, administración o tutela de la violencia

Caín es, entonces, amenazado de perder todos sus signos o señales (**réperes**). Dios le anuncia que debe errar en lo sucesivo, que será privado de su lugar en la tierra. Frente a dicho peligro Caín se remite a Dios y el juicio será replanteado: «Mi 'awon' es demasiado fuerte de sobrellevar.» El término 'Awon' puede significar tanto pecado, como crimen o castigo. Caín ha comprendido que ha desencadenado la espiral de la violencia: «Cualquiera que me encuentre me matará» (v.14). El que ha matado cree que será matado en su momento. Es aquí que Dios interviene para proteger al homicida de dos maneras: de inicio, anunciando una venganza total (siete veces) para quien matara a Caín y en segundo lugar, por medio de una señal que impida su muerte. El texto no designa la naturaleza de la marca. Lo que importa al narrador es la insistencia sobre el hecho de que la vida humana, ya sea la de un homicida, es sagrada. Ningún ser humano tiene el derecho de quitar la vida a otro ser humano. El autor de Gn.4 se opone a la idea de la venganza de sangre, como aparece, por ejemplo, en Gn.9:16: «*El hombre que derrame sangre de otro hombre verá su sangre también derramada*». Se podría, pues, ver en Gn.4:15 una defensa para suprimir la pena de muerte. De todos modos, Dios crea aquí las condiciones de un porvenir a pesar de la muerte primordial. A pesar del anuncio del error, Dios permite a Caín instalarse en el imaginario país de Nod - nombre construido mediante un juego de palabras con el verbo «errar». La instalación de Caín habrá de permitir el nacimiento de la civilización, como lo muestra la segunda parte del relato (vv. 17-24).

Violencia y civilización

El homicida Caín tiene un porvenir puesto que siete generaciones descenderán de su tronco. Al final de dicha descendencia se halla el nacimiento de Jabal y Jubal, que como lo muestra el parecido de sus nombres, son de nuevo entendidos como gemelos, ejerciendo, como Caín y Abel dos profesiones diferentes. ¿Es posible un nuevo final o se repetirá la historia?

Según el relato bíblico la cultura y el avance tecnológico proceden de los descendientes de Caín. Caín construyó la primera ciudad y sus descendientes inventaron la música y la metalurgia. De ese modo la violencia no impide el progreso, la civilización. Puede ser que aún sea necesario ir más lejos y preguntarse si hay una civilización sin violencia. Gn.4 no condena la cultura, pero demuestra que más bien ella proviene de una buena gestión de la violencia. Gn.4:16 nos recuerda que Caín se ha instalado al este del Edén. Más aún, en la concepción del próximo oriente, el este (allá donde sale el sol) simboliza la vida, la esperanza. La vida permanece viable a pesar de la violencia. Mas permanece frágil y amenazada como lo muestran los vv.23-24. Dichos versos exponen un cántico de jactancia de un descendiente de Caín que pervierte el signo de Caín. Se jacta de haber matado, por una simple herida y de haber relanzado la espiral de la violencia. Eso es por lo que la tercera parte (vv.25-26) del relato regresa a Adán y a Eva que «crean» un re-emplazo para Abel. Set será el padre de Enóc que significa, simplemente, «humanidad». ¿Termina la historia mediante la esperanza de una nueva humanidad? El narrador nos dice que es bajo Enóc que se comienza a invocar el nombre de JHWH. Opone así la invocación de JHWH al sacrificio que Caín y Abel habían presentado. Así, para regir la violencia, el ser humano es llamado a un culto de la palabra que, en la Biblia hebraica se concretiza por la lectura de la Ley y la búsqueda de una ética adecuada.

Violencia y condición humana

Gn.4 nos presenta, pues, una reflexión sobre la violencia como un factor perteneciente a la condición humana. Según el autor de este texto, dicha violencia nació del hecho de que el ser humano no apoya la realidad de la diferenciación y la desigualdad. Sin embargo, Dios no es extraño a dicha violencia, ya que confronta al ser humano con la experiencia de la desigualdad. Empero Dios quiere, de igual modo, que el ser humano aprenda a administrar y regir la violencia en oposición a su incremento. La violencia, como la libertad y la responsabilidad, forman parte de la condición de los seres humanos. Y como Dios no es extraño a ningún dominio de la vida humana, está también implicado en la violencia, dando al ser humano las pistas para «salir de ella». La administración o manejo de la violencia no supone en ningún sentido su negación o su abstención en medio de los conflictos que sacuden nuestra vida y nuestra época. Confrontar la violencia es estar metidos/as en ella. Amnne Sylvestre, quien ha compuesto una canción sobre Caín y Abel lo ha sentido fuertemente: «Abel, Caín, hijos míos, mi alma desenmarañará tu destino? ¿Cómo proteger tu llama sin quemarme demasiado mis manos?»⁵¹

¿Dios de las venganzas?

La apelación a la venganza puede ser entendida como una violencia verbal extremadamente fuerte, aún chocante. El Salterio contiene un sinnúmero de salmos de venganza que confrontan al lector moderno con anhelos que no pueden considerarse de otro modo si no como escandalosos. En dichos textos se apela a Dios para que castigue severamente a los/as enemigos/as del salmista, y en ciertos salmos se hallan títulos divinos tales

⁵¹ Debo al Hermano Francois de l'Abbaye de la Pierre-qui-Vire por hacerme conocer dicha canción.

como «Dios vengador» (Sal.99:8) o como «Dios de las venganzas» (Sal.94:1), acompañados de imágenes particularmente crueles. Tales apelaciones a la venganza figuran, por un lado, en los salmos donde un individuo se dirige a Dios y por otro, en las oraciones colectivas.

La apelación a la venganza en los salmos colectivos

El Sal.137 que data de la época persa (siglos VI/V a.C.) es uno de esos salmos colectivos que recuerdan la desesperanza de los/as exiliados/as judíos en Babilonia: «Sentados junto a los ríos de Babilonia⁵² llorábamos al acordarnos de Sión.» (v.1) Se trata de un salmo «sionista» que pone en su centro el deseo de encontrarse en Jerusalén cerca del Dios de Israel. Los primeros versos de este cántico legitiman, que haya sido utilizado, igualmente, en la himnología cristiana. Si se llega, en cambio al final de dicho salmo, entra uno en un choque con el anhelo final que formula el autor en relación a Babilonia⁵³: «¡Tú, Babilonia, serás destruida! ¡Feliz el que te de tu merecido por lo que nos hiciste! ¡Feliz el que agarre tus niños y los estrelle contra las rocas!» (vv.8-9). Uno/a no se sorprendería demasiado que en ocasiones este final haya sido suprimido de las liturgias del Sal.137. ¿Se deben o se pueden justificar tales apelaciones a la venganza? La exclamación del Sal.137:8-9 hay que comprenderla como la expresión de un desconcierto profundo. Dios y su justicia parecen estar tan lejos como para que experimente tal apabullamiento y humillación por parte de un poder extranjero. ¿Qué daña a los oprimidos que no tienen los medios para rebelarse concretamente? ¿No tienen otra alternativa que rebelarse verbalmente? De entrada, se comprende que no puedan echar mano de un voto mesurado, ética y políticamente correcto. El v.9 expone la esperanza de que el poder de la opresión habrá de desaparecer, privada de

⁵² De hecho, se trataba más bien de canales.

⁵³ Se trata, de hecho, de muchos canales.

nuevas generaciones. Es así que se puede comprender esta apelación tan escandalosa: refleja una situación de angustia y apuro ante la cual no se tiene otra alternativa que la de gritar y lamentarse del sufrimiento. Pero la perversión, más aún la blasfemia, se instala de tal modo, que transforma un grito de desesperación en un programa político para «exterminar a» y «acabar con» los/as enemigos/as. Fuera de contexto, tales apelaciones de venganza son inaceptables y es, sin duda, juicioso, no leerlas en las celebraciones que nada tienen que ver con la situación del salmista.

¿Se puede hablar de un Dios justiciero?

Ello no constituye, sin embargo, una defensa o argumento para suprimir de la Biblia todos los textos que ponen en escena un Dios violento, vengador de su pueblo contra sus enemigos, como por ejemplo en el Sal.136:

«(Alabad al Señor) porque su amor es eterno... Al que hirió de muerte a grandes reyes... Al que a reyes poderosos quitó la vida.» (vv. 17-18).

Tampoco a suprimir textos que alguien hubiese cantado, luego de haber acontecido el derrumbe del régimen nacional-socialista:

«Alabad al Señor porque para siempre es su misericordia... Porque ha aniquilado definitivamente al sexto ejército frente a Stalingrado; porque su fidelidad es eterna; porque ha destinado a la Alemania nazi a la destrucción, porque para siempre es su misericordia...»⁵⁴

¿Tenemos nosotros/as el derecho de condenar tal actuali-

⁵⁴ Esta actualización es tomada de W. Dietrich, Ch. Link, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchen, 1995, pp.209-10.

zación?. No es un análisis neutro y distante de los acontecimientos sino una exclamación circunstanciada que se basa sobre una convicción central de la tradición bíblica: Dios interviene en favor de los/as oprimidos/as y se opone violentamente a los/as opresores (cf. el Cántico de Ana en el AT: I Sam.2:1-10 y el Cántico de María en el NT: Lc.1:47-55). Ciertos textos bíblicos que hablan de una intervención violenta de Dios pueden ser adecuados para los/as que se encuentran en una situación de opresión o que salen de ella.⁵⁵ Por el contrario, es ilegítimo utilizarlos para construir una teología que aceptara, de manera doctrinal, la destrucción de unos/as por el bienestar de los/as otros/as.

Hasta ahora hemos tratado los salmos explicando la situación de un grupo. Mas existen, de igual manera, apelaciones a la venganza formuladas por una situación individual.

Los salmos de venganza individuales

El salmo 58 refleja la situación de un individuo rodeado de «malvados/as» que escarnecen y ultrajan la justicia y su derecho (cf. vv. 2-3):

«Dios mío, ¡rómpeles los dientes! Señor, ¡rómpeles los colmillos a esos leones... El que es fiel se alegrará de verse vengado; ¡empapará sus pies en la sangre del malvado! Y entonces se dirá: ¡Vale la pena ser fiel! ¡Hay un Dios que juzga al mundo!» (Sal.58:6-7, 11-12).

Tal texto es difícil de apoyar y el hecho de que oraciones comparables se hallen también entre los/as vecinos/as de Israel no cambia nada. Se constata, desde un inicio que aquí, como en

⁵⁵ Se puede igualmente mencionar la adaptación de los salmos de venganza por el teólogo latinoamericano Ernesto Cardenal.

otros salmos, el autor identifica sus enemigos/as como los/as enemigos/as de Dios. Y en ello hay un peligro, porque la identificación de los intereses humanos con los de Dios puede ser fuente de fanatismo y de terribles violencias. Mas es necesario también hacer notar que el salmista se remite a Dios para el ejercicio de la venganza, lo que equivale en el Sal.58, al reestablecimiento de la justicia a despecho de las imágenes más crueles. El hecho de transferir los deseos de venganza hacia Dios permite al ser humano operar cierto tipo de catarsis, descargando sus propios deseos e impidiendo que estalle la violencia. En la historia de Caín y Abel Dios habla de venganza para impedir que el fratricida Caín sea matado en su momento. El apóstol Pablo ha comprendido muy bien dicho mecanismo: «Queridos hermanos, no tomen venganza ustedes mismos, sino dejen que Dios sea quien castigue; porque la Escritura dice: 'A mí me corresponde hacer justicia; yo pagaré, dice el Señor.'» (Rom.12:19, retomando Dt.32:35).

¿Dios de las venganzas o Dios de amor?

Estas afirmaciones no apuntan a la banalización de los textos bíblicos que apelan a la venganza divina. Debemos apoyar esos textos, mas igualmente prestar atención al hecho de que tales discursos no son legítimos sin importar la situación. La misma Biblia muestra que se puede encajonar o encerrar a Dios en una concepción simétrica donde se opone a los que se le oponen. El relato del diluvio (Gn.6:9) muestra tal desplazamiento. Dios responde desde un principio a una humanidad violenta por la violencia del diluvio. Dios mismo se prohíbe la posibilidad de repetir una venganza de tal índole: «Nunca más volveré a maldecir la tierra por culpa del hombre, porque desde joven el hombre sólo piensa en hacer lo malo. Tampoco volveré a destruir a todos los animales, como lo hice esta vez». (Gn.8:21)

Desde el principio la Biblia insiste sobre la primacía del amor divino relativizando todos los textos que ponen en escena a un Dios justiciero. El oráculo divino que se encuentra en Oseas 11:9, lo afirma claramente: «No actuaré según el ardor de mi ira; no volveré a destruir a Efraín, porque yo soy Dios, no hombre... no he venido a destruirte.»

CAPÍTULO 5

¿Es Dios INCOMPRENSIBLE?

«¿Qué le he hecho al buen Dios para merecer ésto?» Esta pregunta retórica, ya la habréis escuchado o utilizado. El origen de esta exclamación por otra parte, demasiado frecuentemente utilizada por muchas personas que se dicen no-creyentes, se basa en la convicción de que Dios es responsable de todo mal en que estamos envueltos/as. La misma pregunta es, sin embargo, planteada a nivel colectivo, cuando las catástrofes abaten a un país o a un pueblo: «Si hay un Dios, y si Dios es amor, por qué ocurren las guerras, las hambrunas, las catástrofes naturales?» Detrás de estas preguntas se ocultan las interrogaciones sobre la «lógica» del comportamiento divino. Si Dios ha hecho su Creación «buena en gran manera», como lo dice el primer capítulo de la Biblia, ¿por qué existe el mal y el sufrimiento? Una posibilidad para explicar la irrupción del mal consiste en comprenderlo como una sanción divina por un comportamiento inadecuado. Dios es concebido como el pedagogo supremo y todo mal como un mal merecido. Veremos que esas cuestiones son presentadas, tanto

en el AT como en el NT. Esas explicaciones buscan llegar a la comprensibilidad entre Dios y la existencia del mal. Sin embargo, los autores de la Biblia hebrea estuvieron conscientes del peligro de dicha orientación.

¿Está Dios del lado de los/as justos/as?

El Salterio nos hace una descripción del hombre ideal: «*Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de malos, que no anduvo en camino de pecadores... en todo lo que haga le irá bien. No así los malos, que son como el tamo que arrebató el viento... El Señor conoce el camino de los justos, mas la senda de los malos perecerá.*» (Sal.1:1, 3, 4, 6.) Esta bienaventuranza pone de relieve dos tipos de hombres: los que tienen prosperidad porque se conforman a la voluntad de Dios (Sal.1:2) y «los otros», los pecadores, los malos. Esta oposición entre justos y malos se halla en numerosos salmos que insisten en el hecho de que Dios está con los justos, pero castiga a los malos: «*El hombre deslenguado no será firme en la tierra; el mal cazará al hombre injusto para derribarlo... Ciertamente, los justos alabarán tu nombre, ¡los rectos habitarán en tu presencia!*» (Sal.140:11-13). Esta separación de los hombres en dos categorías permite «racionalizar» todos los males, ya que son concebidos como sanción divina para con los pecadores. Esta concepción tiene sus raíces en la tradición sapiencial de Israel⁵⁶ y como tal se presenta notablemente, en el libro de los Proverbios (Pr). En Pr.13:21, leemos: «*El mal persigue a los pecadores, y el bien recompensa a los justos.*» Este dicho resume toda la teoría de la retribución, según la cual Dios garantizaba el lugar entre el comportamiento de un individuo y su destino.

⁵⁶ Para más detalles sobre esta tradición, cf. Th. Römer, *La sagesse dans l'Ancien Testament. Proverbes, Job, Qohélet*, Aubonne, 1991.

El origen de esta idea se halla en una convicción de la que participaban todos los sabios del Antiguo Cercano Oriente, a saber, que el universo no es un campo de batalla de la casualidad, sino que por el contrario, es la obra de un Dios Creador que reina en el orden cósmico establecido por ese mismo Dios. Incumbe, pues, al hombre sabio descubrir los principios de dicho orden cósmico y conformarse al mismo, para ayudar a preservarlo. Tal conducta aseguraba a su autor una vida armoniosa y próspera. Por el contrario, una conducta insensata provocaba el desequilibrio del orden creacional y entrañaba consecuencias nefastas para su autor. Este orden cósmico al que el sabio busca adecuarse se llamaba **ma'at** en Egipto. La **ma'at** aparecía en la iconografía egipcia como una joven portando por sombrero el jeroglífico de su nombre, es decir una pluma derecha. Los términos equivalentes en el hebreo bíblico son **shalom** — traducido regularmente como paz, aunque su significado es algo más global — y **tsédék**, regularmente traducida por justicia. Quien vivía en armonía con el orden cósmico era el **tsadik**, el justo. De lo que se sigue que este adjetivo «justo» no tenía en su raíz una connotación jurídica en el sentido estricto, si no que se trataba más bien de un término relacional: el **tsadik** es aquel que vivía en armonía con el orden del mundo, con la sociedad y con Dios, que garantizaba dicho orden. La idea de un Dios al lado de los justos no era en su origen un dogma abstracto, si no que nacía de la observación de los hechos cotidianos: «*el que siembra podrá segar*», «*quien auspicia las buenas relaciones con sus vecinos merecerá estima*», etc. Estas observaciones se hallan resumidas en Pr.24:12: «*El que guarda tu vida (Dios) te pagará según sus obras*». La visión sapiencial del mundo es absolutamente optimista, porque parte de un principio de que el sabio puede comprender las normas del universo por la observación y la enseñanza. Por lo cual el sabio auténtico estaba siempre consciente de que se trataba de una tarea que siempre rebasaría al hombre.

Los sabios estaban conscientes de que su sabiduría tenía límites. Pr.20:24 lo dice claramente: «*Es Jhwh quien dirige los pasos del hombre, ¿cómo entenderá el hombre sus caminos?*»

O esta sabiduría, que se podría llamar empírica, ha estado amenazada por un peligro que acecha a todo discurso sobre Dios: el de la dogmatización. Es notablemente en Pr.10:15, — lo que constituía en tiempos antiguos una colección independiente — donde se siente sin duda, claramente, dicha dogmatización. Al interior de dichos capítulos se hallan numerosas sentencias que no describen comportamientos concretos para desprender las consecuencias, sino que oponen dos tipos de hombres y la suerte que les espera. Es un tipo de cuadro en blanco y negro que divide la humanidad en dos categorías: los sabios y los insensatos, los justos y los malos, por lo que se desarrolla un cierto tipo de dualismo. Del lado de Dios se hallan el orden y los justos, mientras que del otro lado están el caos y los malos. Y Dios, evidentemente, confiere la bienaventuranza a los justos mientras que los males y los sufrimientos están reservados a los malos. El dogma de la retribución se hizo tan fuerte que muchos no titubearon en re-escribir la historia. Según los libros de Reyes, Manasés fue el más horroroso de todos los monarcas que gobernaron Judá, no obstante haber sido su reinado uno de los más prolongados reinados judíos, es decir, 55 años de duración (2 Re.21:1). Para el autor de las Crónicas ello era insoportable, pues Manasés debió ser sancionado por Jhwh debido a sus malvadas acciones. De aquí que para explicarse los 55 años de su reinado, el Cronista nos relata cómo al fin de su gobierno Manasés se convirtió al Señor y es gracias a esa conversión que Dios prolongó su reinado (2 Cr.33:11-13). Para el Cronista esta historia era absolutamente necesaria para comprender la larga duración de dicho reinado, señal por la cual Manasés debía formar parte de los «justos». De este modo, el mundo estaría en «orden»... La idea de la retribución tranquilizaba, ya que parecía

hacer a Dios y al mundo algo comprensibles. Esta concepción no estuvo limitada a la época del AT, pues en el NT aparece muy bien establecida cuando los discípulos preguntaron a Jesús, en referencia a un ciego de nacimiento: «Rabí, ¿quién ha pecado para que haya nacido ciego, él o sus progenitores?»⁵⁷ Y hoy día, millares de «bien pensantes personas» se sirven de la misma concepción para declarar que el SIDA es un castigo de Dios que golpea a los libertinos. Si los protagonistas de tal idea hubiesen leído más atentamente la Biblia Hebrea, se hubieran dado cuenta de que la dogmatización ha provocado una puesta en cuestión de dicho principio.

La crisis del concepto de retribución: Job y Qohelet

Afirmar que «el mal persigue a los pecadores y el bien recompensa a los justos» (Pr.13:21) es una cosa, mas ¿qué hacer cuando la experiencia personal contradice dicho axioma? Numerosos salmos se interrogan sobre el vínculo entre la conducta y la suerte del individuo: «*Veo la suerte de los impíos, que no se privan de nada hasta que les llega la muerte, tienen la panza muy llena. No pasan trabajos como los demás mortales ni son azotados como los demás hombres*» (Sal.73:3-5). En el AT, es en el libro de Job en donde entra en crisis la idea de la retribución y la de un Dios que la garantiza y es allí expuesta de tal fuerza que se hace imposible formular una teología del AT sin tener en cuenta los reparos de Job. No es sorprendente que Job se cuente entre los libros bíblicos que nunca han dejado de hablar a los seres humanos, a creyentes y a no-creyentes, a filósofos y antropólogos⁵⁸, como también a autores de novelas de ciencia ficción.⁵⁹ En efecto, la cuestión de la experiencia o de la inteligibi-

⁵⁷ En el capítulo 9 del Evangelio de San Juan, Jesús negó la lógica de los discípulos al contestarles: «Ni él ni sus progenitores. Mas esto ocurre para que las obras de Dios se manifiesten en él.» (Jn.9:3).

⁵⁸ Cf. R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris, 1985.

⁵⁹ R. Heinlein, *Job: une comédie de justice*, traducida del inglés, Paris, 1987.

lidad de Dios puede ser considerada como uno de los grandes problemas universales de la humanidad. Este problema se ha convertido en algo particularmente virulento en períodos de crisis, de cambios económicos, sociales y políticos. No es casualidad que la actual crisis económica e ideológica de las sociedades industriales haga nacer un poco en todas partes la cuestión de los «valores» y del «sentido». Para el autor de Job, la crisis de la concepción tradicional de Dios estaba ligada a la internacionalización del mundo y a los desarrollos de las estructuras tradicionales como los conocidos en la época persa.

Como ya hemos planteado, la experiencia de un Dios incomprensible no es una especificidad de la fe judía. Es por ello que Job no es presentado como un israelita. El autor le sitúa, aparentemente, en algún lugar de Arabia al margen de las tierras habitadas, sobre las orillas del desierto, allá donde el mundo ordenado es amenazado por el caos.⁶⁰ Es en ese cuadro paradigmático en que se dará el encuentro entre Job y Dios. Este encuentro se enmarca de modo muy diferente en el cuadro narrativo (1:1-2, 13; 42:7-17) que afirma de algún modo la idea de la retribución, lo mismo que en la sección principal (3:1-42, 6) en verso, donde Job acusa a Dios de ensañarse en su contra sin razón alguna (7:20). Se piensa a menudo que el poema y el relato son obra de dos autores diferentes, lo que es muy posible. Se puede también imaginar que el autor del poema haya rodeado las contestaciones poco ortodoxas de Dios en 3-42 mediante un relato más tradicional a fin de permitir dejar pasar su mensaje central, es decir, la puesta en cuestionamiento de un discurso comprensible acerca de Dios. Notemos entonces, que en el poema central raramente Dios sea llamado Jhwh y que por el contrario es llamado «El», «Eloah» y «Shadday». Dios no aparece, en primer lugar, como el Dios de Israel, sino como el Dios internacional, universal.

⁶⁰ En relación a este tema, lo mismo que para el siguiente, véase a E. A. Knauf, «Hiobs Heimat» *Welt des Orients* 19, 1988, pp. 65-83.

La parte principal del libro de Job se compone de discursos: discursos de Job, discursos de sus amigos, discurso de Dios. Los amigos quienes representan la teología tradicional, están persuadidos que el sufrimiento de Job se debe a la sanción divina por un pecado oculto. Ellos entonces exhortan a Job a reconocer su falta y a reubicarse en la bondad de Dios y a arrepentirse. Aquí conviene señalar un aspecto muy importante comúnmente descuidado por los exegetas. Job comparte con sus amigos la idea de una retribución divina. De modo que reclama a sus amigos: «Aclárenme y me callaré. ¿En que he fallado? Muéstrenmelo!» (6:24). Estando convencido de ser inocente, «justo», Job considera que no se merece su destino. Como sus amigos, Job busca la causa de su situación. Pero, al contrario de sus amigos, es por la agresividad, por la maldad de Dios que él trata de explicar sus sufrimientos: «Te has vuelto cruel conmigo. Con el poder de tu mano me persigues.» (30:21). Es en esta revuelta contra Dios que Job constata que no hay relación divinamente garantizada entre causas y efectos. «En la hora del desastre el malvado es preservado, en el día de la ira es puesto a salvo» (21,0) No obstante, Job no se contentará con dicha constatación y no cesará de clamar su inocencia retando a Dios a que le responda (31:35).

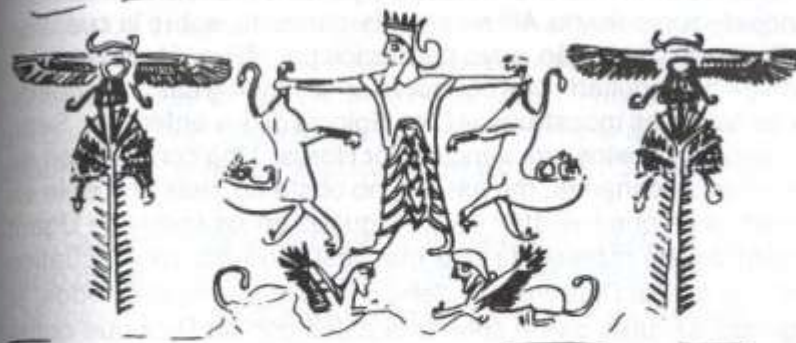
En la forma actual del libro, la respuesta de Dios se hizo esperar. Un redactor posterior insertó entre el último discurso de Job y la teofanía, los discursos de un cierto Elihu quien trató de explicar el sufrimiento como un medio pedagógico de Dios (cf. 36,15). Esta inserción muestra que un redactor posterior quiso poner un encerramiento de lectura para la respuesta divina que sería dada, probablemente, porque ella hubiese parecido medianamente oscura.

En efecto, la respuesta divina ha intrigado sobremanera a los comentaristas. Desde el inicio, la respuesta de Dios parece esquivar la cuestión, no respondiendo directamente, si no plan-

teando preguntas a Job, pero contestándose con cierto tipo de auto-alabanza, como se hallan por ejemplo, en los salmos himnicos que cantan la gloria del Dios Creador. Pero ¿por qué tenía Dios necesidad de dos discursos (38:1-40, 2; 40:6-41, 26) para dar respuesta a Job?

En el primer discurso, las respuestas irónicas a Job le hacen aparecer incapaz, en su ignorancia, de jugar a ser Dios en su mundo. En ese mismo discurso, Dios se presenta como el «amo soberano de los animales». En un libro sobresaliente, O. Keel⁶¹ ha interpretado el texto de Job.39, a partir de la iconografía del Cercano Oriente. Aparentemente, el autor de Job utilizó aquí el muy corriente tema del «amo de los animales»: se trataba de una figura en que se veía en el centro un héroe domando dos, hasta muchos animales salvajes en que se adivinaban movimientos violentos. La mayoría de los animales enumerados en el discurso divino son mostrados en dichas representaciones; cabros monteses, ciervos, búfalos, avestruces, etc... El tema sobre el dominio de los animales salvajes servía para explicar la soberanía de un rey o de un Dios al servicio del cual se encuentra. Así, Jer.27:6 utilizó el tema de la dominación sobre los animales salvajes para exponer el poder absoluto que Jhwh habría a conferir al rey babilónico. Al retomarse el tema en Job 39, el autor insistía en la soberanía de Dios, quien no tiene por qué rendir cuentas al ser humano. Al mismo tiempo, las bestias dominadas por «el amo soberano de los animales» podrían simbolizar las fuerzas del caos.

⁶¹ *Dieu répond a Job. Job 38-41*, traducido del alemán por F. Smyth, *Lectio Divina, Commentaires 2*, Paris, 1993.



El amo de los animales. Representación de la época persa



Representación asiria del Dios creador enfrentado a monstruos marinos

El combate contra el caos es justamente, el tema del segundo discurso divino. Allí se trata, largamente, sobre la cuestión de Behemot y Leviatán, cuya traducción por «hipopótamo» y «cocodrilo» han ocultado sus connotaciones mitológicas. Se puede ver en esos dos monstruos al Dios Egipcio de los enfermos, Seth, que según los mitos, era vencido por Horus. Una connotación de procedencia cananea, me parece, no obstante, más probable en la medida en que Leviatán es atestiguado en los textos de Ugarit (Lutan) donde representa una manifestación del caos acuático contra el cual el Dios creador debe combatir. De todos modos, el segundo discurso divino confronta a Job con un Dios que constantemente debe batirse con las fuerzas del caos. Ciertamente, Dios ha creado el mundo, — (la afirmación del primer discurso) — y es todo-poderoso; pero la victoria sobre las fuerzas del caos nunca es definitiva: Dios tiene que oponerse a ellas constantemente. La concepción de Job y de sus amigos sobre un mal directamente impuesto por Dios es aquí refutado. El discurso de Dios concediendo un cierto lugar a las fuerzas del caos le dan una cierta autonomía al caos con respecto a Dios.

¿Es convencido Job por esos argumentos? Su respuesta a la segunda intervención divina (42:1-6) plantea numerosas preguntas filológicas y exegéticas. La «Traducción ecuménica de la Biblia» tradujo así el fin de su réplica: «También yo tengo horror de mi mismo y yo me condeno en el polvo y la ceniza». Una traducción más literal diría: «He perdido todo interés y me arrepiento (o: he cambiado de opinión sobre) el polvo y la ceniza». Ello pudiera significar que Job hubiese abandonado la búsqueda de un Dios comprensible o que renunciara a los símbolos de su duelo, mas por esa causa preparó el camino para Qohelet.

Qohelet, o el Ecclesiastés (nombre poco afortunado por las connotaciones «eclesiásticas» que aparenta evocar) aceptó aquello contra lo que Job se rebelaba; la ausencia de una garantía

divina sobre el lugar entre la conducta de alguien y su destino: «Hay justos que proceden como malvados y malvados que proceden como justos» (Qoh.8:14). Qohelet mismo parece criticar a Job: «Se sabe lo que es un hombre: que no puede contender con quien es más poderoso que él. Cuando tiene abundancia de palabras ellas le hacen abundante en vanidad» (Qoh.6:10-11).

Qohelet acepta al Dios incomprensible, pero pagando el precio de que Dios se convierta casi en algo idéntico al destino. El término destino, *miqrath*, que no aparece en los Proverbios ni en Job, aparece, no obstante, siete veces en Qohelet. Como para los deístas del siglo del Iluminismo, el Dios de Qohelet aparecía como el autor del mundo, pero ese mundo permanecía incomprensible.

Mientras tanto, frente a ese Dios alejado, Qohelet habla del «temor a Dios». Mas contrario a su sentido en la sabiduría clásica, dicho término había perdido toda noción de confianza u optimismo. El temor explica, en Qohelet el sentimiento de distancia y la sumisión a un poder lejano. Es la reacción frente a un Dios desconocido e inconocible.

Qohelet, que ha vivido en el siglo III a.C en un momento en que la cultura helenística era omnipresente en Palestina, puede haber sido el primer filósofo del judaísmo. Hace una búsqueda rigurosa, más coherente, que muchos exegetas, sobre el sentido de la vida. La vida le parece «absurda»⁶² en el sentido de que la búsqueda de sentido queda sin respuesta, y es así que se puede traducir el término *hébél*, el que figura al inicio del libro y que es corrientemente traducido por «vanidad». Para Qohelet ello no significa un pesimismo extremo, ya que apela en ocasiones a la

⁶² En el hebreo moderno, *hébél*, en efecto, significa «absurdo».

alegría: «Sé que al hombre no le queda otra cosa que regocijarse y darse buen trato durante su vida» (Qoh.3:12), insistiendo sobre todo, en la ignorancia del hombre en lo que a Dios concierne: «Así como tú no sabes cuál es el camino del viento... así mismo ignoras la obra de Dios que creó todas las cosas» (Qoh.11:5). Esta concepción se opone a toda concepción fácil sobre Dios. La insistencia de Qohelet sobre un Dios incomprensible y por consecuencia «inutilizable» se opone a una fe convertida en ideología, a una fe que busca apropiarse a Dios.

La entrada de Qohelet en el canon de las Sagradas Escrituras no fue algo tan evidente para el judaísmo y se comprende por qué. El Dios de Qohelet aparece de tal manera alejado del Dios de los Patriarcas y del Dios del Éxodo que se reveló a su pueblo y le comunicó, por la Tora, las reglas de la vida.

Por lo tanto, la inclusión de Qohelet, así como la del libro de Job, en el canon, muestra que el judaísmo estuvo consciente de la realidad del «Dios oscuro, del Dios enigmático». Y detrás de esa realidad se ocultaba un problema teológico de todos los tiempos, el de la relación entre Dios y el mal.

Dios y el mal

Hemos visto, que la concepción israelita tradicional explicaba el mal y el sufrimiento, de modo general, como sanción divina de las faltas de un individuo y de un pueblo. Los libros de Job y de Qohelet quebrantaron dicha explicación retributiva. Se plantea ahora la cuestión del «estatuto» del mal en relación al Dios único, creador del universo. En los discursos divinos del libro de Job, el mal, representado por los poderes del caos, había recibido una cierta autonomía, puesto que dichos poderes debían ser combatidos por el Dios creador.

Una concepción comparable se encuentra en el relato sacerdotal de la Creación en Génesis 1. El autor afirma, quizás contra toda evidencia, que el mundo creado por Dios es bueno. Ciertamente, el mundo actual no corresponde directamente al proyecto inicial de Dios; el relato del diluvio y la conclusión del pacto con Noé (Gn.9:1-7) que ratifican ciertas «desviaciones» frente a la creación original, subrayan esta diferencia.⁶³ No obstante, la validez de la constatación final de Gn.1 no es puesta en entredicho: Gn.1:31 : «Dios observó toda su Creación y vio que era muy buena». ¿Cuál es el lugar del mal en esa creación buena? Para el autor sacerdotal, la respuesta es clara: Dios no ha creado el mal. Antes que Dios creara por medio de su palabra, ya existía el **tohu-bohu**, el **tehom**, es decir, las aguas simbolizantes del caos y las tinieblas (Gn.1:2). Dios integró esos datos en la Creación transformándolos (las aguas son repelidas, las tinieblas aclaradas), empero el caos y las tinieblas no son buenos/as (aún cuando el primer día de la Creación, sólo a la luz se declara como buena (Gn.1:4). muestra entonces, una tendencia a excluir el mal de entre la obra de Dios.

La autonomía del mal respecto a Dios se afirma en diversas corrientes del judaísmo post-exílico y ello, notablemente, en la figura de **Satán**. El sustantivo Satán se podría traducir como el «atacante» o el «adversario». En el prólogo al libro de Job, los sufrimientos de éste se explican como resultado de una apuesta entre Dios y el Satán, que figura como un agente provocador celestial. Esta visión de las cosas significa una evolución en lo que respecta al poema central, en el que ni Dios ni Job hacen alusión a una tal encarnación del mal. La misma tendencia a conferir

⁶³ Gn.9 insiste sobre el aspecto conflictivo inter-humano, lo mismo que sobre las relaciones del ser humano con los animales. Contrario a Gn.1, se prevé, explícitamente, que los animales son para que sirvan de alimento a los seres humanos.

autonomía al mal se percibe también en la versión cronista del relato del censo efectuado por David, provocando una sanción divina. El relato original en 2 Sam.24 abre de esta manera: «La cólera de Jhwh se inflamó aún más contra los israelitas y excitó a David contra ellos». 1 Cron.21:1, por el contrario, introdujo la misma historia por: «Satán se levantó contra Israel e incitó a David a hacer el censo en Israel». Satán se convirtió así en una suerte de hipóstasis de la cólera divina. No se puede, pues, afirmar que, en estos textos, Satán sea totalmente independiente de Dios. No puede ser otra cosa que la personificación del lado incomprensible de Dios. La insistencia sobre Satán como protagonista del mal induce a menudo a una tendencia hacia el dualismo donde el mal aparece virtualmente, tan poderoso como el Dios creador del bien. Este declive dualista ha provocado, en la religión cristiana, notablemente, en la edad medieval, todo tipo de fantasmas sobre el diablo, fantasmas que se han retomado hoy en ciertas películas de horror.

Para contrarrestar tales tendencias dualistas el «Déutero-Isaías» defendió la tesis de que Dios ha creado el mal:

«Yo soy el Señor, y no hay ningún otro: No hay Dios fuera de mí. Yo te ceñiré, aunque no me has conocido, para que se sepa desde el nacimiento del sol hasta donde se pone, que no hay más que yo. Yo soy Jhwh y no hay ningún otro. Yo formo la luz, creo las tinieblas, hago la paz (shalom) y creo la adversidad. Sólo yo, Jhwh, hago todo esto.» (Is.45:5-7).

Este es el único texto en la Biblia que afirma, explícitamente, que Dios, no sólo ha creado el shalom, el orden armonioso, sino también su contrario, el mal o el caos. No es casualidad que tal enunciado se encuentre en la segunda parte del libro de Isaías, ya que como hemos constatado, en varias repeticiones, es el segundo Isaías quien más claramente afirma el monoteísmo y la unicidad de Dios. El pasaje que acabamos de citar forma parte de un oráculo concerniente a Ciro, rey de Persia, a quien el segundo Isaías presenta como el Mesías de Dios (Is.45:1-7). El texto afirma, que el poder persa está al servicio del Dios de Jacob. La religión persa, el mazdeísmo, estaba marcado por un fuerte dualismo. Y es contra dicho dualismo que sin duda había tentado a sus compatriotas, contra el que el segundo Isaías tomó posición. Porque sólo hay un Dios y después de él nadie (45:5), nadie puede escaparse de ese Dios.

Ciertamente, esa afirmación no resuelve la cuestión de Job o de algunos salmistas (por ejemplo, el Sal.88) ni las preguntas que nos preocupan en relación al «sentido» del mal. Al contrario, la diversidad de los discursos bíblicos sobre la relación entre Dios y el mal nos confronta con un problema insoluble del discurso teológico. Si no queremos «satanizar» el mal, es necesario mantener la «incomprensibilidad» del Dios bíblico, como lo hizo, por ejemplo Juan Crisóstomo en su tratado titulado «Sobre la incomprensibilidad de Dios». ⁶⁴ Mas ello no nos permite abusar intelectualmente del Dios incomprensible para justificar una posición fatalista, que se haga sobre el plan ético o sobre el plan teológico. Job y Qohelet quieren enseñarnos a que salgamos del automatismo de un pensamiento retributivo. Haciendo eso, nos desvían en relación a nuestra concepción antropológica de Dios y de la Creación y nos invitan del mismo modo, a dejarnos sorprender por el Dios bíblico.

⁶⁴ Publicado en las *Sources Crétiennes*, 28 bis, Paris, 1970

Un Dios que se nos aparece sorpresivamente

La Biblia hebraica nos muestra al lado del Dios que hace alianza con su pueblo, y que definió así las reglas del juego, un Dios que obra de manera sorprendente, y que está presto a poner en cuestión toda dogmatización de dichas reglas por los seres humanos.

Traigamos a la memoria el encuentro entre Dios y Elías, el que se efectúa de un modo poco «ortodoxo» en relación a las escenificaciones de la llegada de Dios entre lo seres humanos. En I Re.18, Elías había alcanzado una victoria aplastante sobre los profetas de Baal gracias a una espectacular intervención de Jhwh mediante un fuego celestial. O, en I Re.19, Elías, en fuga delante de la reina Jezabel, llega, como un segundo Moisés a la montaña de Dios (v.8). Fatigado por la opresión de la que es víctima, Elías se pregunta sobre la lucha por la veneración única de Jhwh. Es en esta situación cuando interviene el Señor, que le dice: «*Sal fuera y vete a la montaña, delante del Señor. He aquí el Señor pasará.*» (v.11) Elías y el lector aguardan una manifestación del poder de Dios que reafirmará al profeta en crisis. Y en efecto, se asiste a un desfile de elementos tradicionales de las teofanías, es decir, de las manifestaciones divinas: una tormenta, un terremoto y un fuego. Mas Jhwh no se hallaba en ninguno de esos elementos cósmicos (contrario a su manifestación a Moisés en el monte Sinaí en Ex.19). Aparecería en lo que literalmente, se puede traducir como «una voz silenciosa». Es por lo menos una sorprendente manifestación divina que en nada corresponde a la teofanía tradicional. Se establece así una oposición entre la fuerza de los elementos cósmicos y lo apacible de una voz que es muy silenciosa, por lo tanto, difícilmente perceptible. Y es este, sin embargo, el medio que Dios utiliza para entrar en contacto con Elías. Un análisis histórico permite leer esta historia, como una polémica contra el culto baalista (Baal era tradicio-

nalmente relacionado con la tempestad) mas también pudo ser contra la veneración de Jhwh a la manera de un Ba'al. Podemos igualmente leer el texto como una puesta en guardia contra una teología de las sensaciones fuertes. I Re.19 invita al lector a aceptar que Dios puede llegar al ser humano de una manera que no sea ni triunfante ni fácilmente comprensible.

La experiencia de un Dios sorprendente es de igual modo, el tema del libro de Jonás. Esta obra maestra, sin duda, data del siglo IV a.C. Con una fina ironía, el autor denuncia una concepción «egocentrista» de Dios. Al mismo tiempo, se opone a una cierta teología profética-deuteronomista que quiso encerrar a Dios en una lógica de sanción y de retribución. El narrador escogió por héroe, el nombre de un profeta nacionalista del siglo VIII a.C mencionado en 2 Re.14:25. Con Jonás, el lector es llevado a una «de-construcción» de las concepciones tradicionales de Dios. Al final del relato, Jonás se imaginó que podría huir lejos de la presencia de Jhwh (Jon.1:3) como si éste estuviese ligado a un espacio preciso. Jonás no se da cuenta de la ironía de su conducta hasta que confiesa frente a los marinos paganos a Jhwh como el Dios del cielo, creador del mar y de los continentes (Jon.1:9). Y contrario a Jonás, son los paganos los que asumen una actitud adecuada frente a Dios, creyendo y celebrando su culto en plena mar (y ello a despecho de la ley deuteronomica, según la cual sólo Jerusalén era el único lugar legítimo para ofrecer sacrificios).

En la mayor parte de los libros proféticos del AT, se encuentran colecciones de oráculos contra las naciones. Esas colecciones han sido arregladas a modo de dar la impresión de que la restauración de Israel vaya de la mano con el juicio sobre las naciones. En el libro de Jonás, es Nínive la que simboliza todas las amenazas que el pueblo hebreo ha debido confrontar y pese a ello, será salvada por Dios, muy a pesar del oráculo de

juicio que Dios obligó proferir al profeta. Y ese es el mensaje de la historia de Jonás: Dios puede cambiar de opinión, pues es libre, lo mismo después de haberse pronunciado la palabra profética. Los marinos paganos lo comprendieron muy bien cuando, delante de Jonás exclamaron: «*Tú eres Jhwh y haces lo que te plazca*» (Jon. 1:14). Jonás, por el contrario, acusó a Dios de desacreditarle al no realizar la destrucción anunciada (4:1-13). Dios va a educar al profeta mostrándole que su libertad y su misericordia quebrantan el corsé de la causalidad, en la que el ser humano de hoy día está tentado a circunscribir a Dios. Este librito algo marginal en la colección de los libros proféticos, contiene una clave fundamental para la comprensión del Dios de la Biblia hebraica: la voluntad última de Dios es la de salvar a toda la humanidad.

CONCLUSIÓN

EL DIOS DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO

En el curso de nuestra breve investigación sobre Dios en el AT, hemos podido hablar del Dios que libera a su pueblo, que entra en una relación privilegiada con Israel y que por boca de los profetas exhorta, constantemente, a vivir en la paz y la justicia social. Esos son los aspectos que, a justo título, son subrayados en las tradicionales «teologías del AT». No obstante, nuestro objetivo no fue innovar ni añadir a esas síntesis teológicas si no más bien, interrogarnos acerca de los aspectos sobre Dios que los/as lectores/as de la Biblia Hebraica se arriesgan a oscurecer o a renunciar. Insistiendo sobre los textos que presentan un Dios aparentemente machista, cruel, guerrerista e incomprensible, sin duda hemos asumido un riesgo, ya que ciertos/as lectores/as pudieran ver una prueba suplementaria de que el Dios del AT nada tiene que ver con el Dios del NT. Esperamos que el examen de los enunciados difíciles sobre Dios hayan podido mostrar que esos discursos proceden de situaciones históricas precisas. A menudo, esos textos pueden llevar a sus destinatarios a ponerse en guardia contra concepciones demasiado humanas de Dios e insistir sobre los límites de los discursos teológicos. La cuestión sobre la relación entre los dos testamentos de la Biblia cristiana

permanece como legítima. Un enfoque existencialista de la Biblia, como la de Rudolph Bultmann o sus discípulos, subrayaba la discontinuidad entre los dos testamentos. Para Bultmann, la historia del pueblo judío y de su Ley es una historia del fracaso al cual se opuso la proclamación neo-testamentaria de la justificación por la fe sin las obras. Contrariamente, se plantea la lectura de un Wilhelm Vischer,⁶⁵ quien subraya, fuertemente, la continuidad. Según Vischer, el NT es el resultado lógico del AT, ya que todas las promesas de éste último visualizaron la venida de Jesús el Mesías. Si bien las lecturas de Bultmann y de Vischer son diametralmente opuestas, no obstante, tienen el mismo punto de partida: ellos leen el AT a partir del NT y no les permiten ninguna autonomía. ¿Y si cambiasen de perspectiva y leyera el NT a partir de lo que nosotros llamamos en terminología cristiana lo antiguo? Ello se justificaría puesto que la Biblia de las primeras generaciones cristianas era exclusivamente el AT (sobre todo en su traducción griega). Además, ningún escrito del NT ha querido reemplazar jamás, la Biblia del pueblo judío. A riesgo de exagerar, diré que numerosos textos del NT son conocidos según la tradición judía de los **midrashim** (siendo el midrash una re-escritura actualizante e interpretativa de los textos de la Biblia Hebraica). Así, el Evangelio de Mateo pudiera ser leído como un midrash del Pentateuco: está arreglado en cinco partes y presenta a Jesús como siendo el nuevo Moisés.⁶⁶ Según el evangelista Lucas la Ley y los profetas permanecen como referencia obligatoria para todos/as los/as cristianos/as. Así, en la parábola del rico y Lázaro, Abraham responde al hombre rico que sufre en el infierno y que quiere prevenir a sus hermanos a no cometer los mismos errores que él: «*Si no escuchan a Moisés ni a los profetas,*

⁶⁵ *L'Ancien Testament, témoin du Christ*, Neuchâtel, Paris, 1949-1951.

⁶⁶ Cf. por ejemplo, la muerte de los niños recién nacidos ordenada por el rey enemigo en Ex. 1:2 con Mat. 2, o aún el sermón de Jesús en la montaña en Mt. 5:7, que recuerda las muchas repeticiones de la comunicación de la Ley a Moisés en el Monte Sinaí.

tampoco se persuadirán, aunque alguno se levante de los muertos» (Lc. 16:31).

Está pues, fuera de toda duda, que el Dios de los evangelistas o de Pablo, es el mismo que el Dios de los autores de la Biblia hebraica. Por otra parte, las muchas preguntas que nos hemos hecho sobre el Dios del AT hubiesen podido también ser planteadas de una forma u otra al Dios del NT: ¿Es Dios varón? - el NT frecuentemente, presenta a Dios como «Padre», más frecuentemente que lo que lo hace el AT; ¿Es Dios cruel? - como en el AT, el NT contiene ciertos textos que, aparentemente, muestran una cierta crueldad divina (por ejemplo, Hech. 5, donde Dios hace morir a dos cristianos porque han defraudado en una transacción inmobiliaria; ¿Es Dios guerrero? - como hemos visto, el Apocalipsis de Juan retoma el tema vetero-testamentario de una guerra contra los impíos; ¿Es Dios incomprensible? - el NT conocía, como el AT, la idea de una retribución (por ejemplo, Rom. 2:5-6: el juicio de Dios que vendrá a cada cual según sus obras), mas también la crítica vehemente de esta concepción en los relatos de la curación (por ejemplo, Juan 9) o en la afirmación paulina de la justificación por la fe. Los dos testamentos insisten en la libertad de un Dios inasible⁶⁷ que «*tiene misericordia de quien quiere tener misericordia y que se compadece de quien se quiere compadecer*» (Ex. 33:19 retomado en Rom. 9:15).

En el origen de ambos testamentos se halla una confesión de fe: «Dios nos hizo salir de Egipto» - «Cristo murió y resucitó al tercer día.» Ambas confesiones resumen la fe en un Dios que es el de la liberación definitiva, liberación de la esclavitud, de la alienación, liberación de la muerte y el pecado. Mas la Biblia hebraica, así como el NT, nos ponen en guardia contra la explota-

⁶⁷ La pregunta de Rom. 9:19: «¿Quién eres tú, oh hombre, para entrar en controversia con Dios?», nos hace recordar la respuesta de Dios a Job.

ción triunfalista o «egocentrista» de esta confesión en nosotros/as, recordándonos constantemente, que el Dios bíblico no podría ser reducido a un «buen Dios». Es un hecho que los/as cristianos/as leerán hoy día la Biblia hebraica de modo distinto a como la leerán los/as judíos/as. Pero sería deseable que los/as cristianos/as tomaran más en serio el hecho de que su AT es algo más que un prólogo. Y que el Dios de la Biblia hebraica, presente en los/as judíos/as a los/as cristianos/as y a la humanidad entera, no ha finalizado de interrogarnos e interpelarnos, de maravillarnos y sorprendernos y de poner en entredicho los discursos teológicos demasiado errados.