

Julio Treballe

IMAGEN Y
PALABRA
DE UN
SILENCIO

La Biblia en su mundo

EDITORIAL TROTTA



Imagen y palabra de un silencio
La Biblia en su mundo

Julio Trebolle Barrera

E D I T O R I A L T R O T T A

LA DICHA DE ENMUDECER

© Editorial Trotta, S.A., 2008, 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Julio Trebolle Barrera, 2008

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-108-2

A Susana

«La mejor parte de humanidad dentro de
nosotros guarda silencio.»

George Steiner

«Hemos salido ya —volvió a decirme—
del mayor cuerpo al cielo que es luz
pura.»

Dante (*Paraíso* XXX 34-40)

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	11
1. Imagen y palabra	17
2. Símbolos e iconos	113
3. Literaturas del antiguo Oriente	149
4. De la metáfora a la narración.....	185
5. Ideas y creencias	243
6. Del politeísmo al monoteísmo	257
7. Quietismo o acción.....	275
<i>Epílogo</i>	331
<i>Figuras</i>	335
<i>Índices</i>	
Índice de citas.....	347
Índice de autores.....	359
Índice temático	365
<i>Índice general</i>	371

PRÓLOGO

Este libro ensaya puentes entre dos disciplinas: las literaturas comparadas y las religiones comparadas. Ambas nacieron y florecieron juntas, mediado el siglo XIX; compartían la misma perspectiva filológica, el mismo espíritu historicista de la época y, al menos, un campo de estudio común: los mitos y su imaginario simbólico y figurativo. A mediados del siglo XX pasaron por crisis similares, cuando se reprochaba a los comparatistas sacrificar a un positivismo trasnochado la estética de lo poético o la esencia de lo religioso. Pero ambas han reverdecido bajo nuevos horizontes, con influjos de las ciencias sociales y cierta tendencia antitextual y anticanónica, más perceptible, si cabe, en el estudio de las religiones.

El hecho es que los grandes textos de las religiones son también los «monumentos» literarios de las culturas antiguas aún vigentes: los *Vedas* del hinduismo, el canon *páli* del budismo, el *Avesta* de la religión y cultura irania, los presocráticos en Grecia, la *Biblia* hebrea y cristiana de un mundo que desborda el occidental, y el *Corán* de uno islámico que también sobrepasa al árabe de origen. Todas estas literaturas constituyen repertorios inagotables de estructuras mitopoiéticas, narrativas, figurativas y simbólicas, que han influido en las tradiciones. Son también fuentes inspiradoras de la concepción del mundo, de la ética, de la estética y de la acción política de las sociedades que forman parte de aquellas grandes culturas. Cristalizaron a un tiempo, en la llamada «época-eje», en torno al siglo V a.C., según la conocida teoría de Karl Jaspers.

Dos milenios y medio de cultura escrita, surgida en Mesopotamia y Egipto, precedieron al tiempo-eje y a la Biblia. Otros dos milenios y medio han transcurrido desde entonces hasta hoy. La Biblia se encuentra a caballo entre estos dos grandes períodos históricos, como

también entre los grandes mundos de Oriente y Occidente. Heredó de Egipto, Mesopotamia y Canaán un caudal inmenso de tradiciones literarias e iconográficas, que transmitió al Occidente cristiano y al mundo árabe e islámico. Forma parte por ello del canon oriental y del occidental, de modo que toda relación entre estos dos mundos —sea de conflicto o de diálogo— transita necesariamente por el Libro de los libros.

La ciencia de la literatura es inseparable de una hermenéutica. Por ello el guión de este libro sigue el apuntado por Paul Ricoeur, cuando, en su especulación sobre el mal, trazó los diferentes estadios que marcan el paso del discurso «figurativo» al «conceptual» —el mito, la sabiduría, la gnosis y la teodicea—, así como el del pensamiento a la acción moral y política, y a la transformación espiritual del mundo de los sentimientos humanos. Este libro parte, en consecuencia, del dominio del símbolo y de la imagen plástica, se adentra seguidamente en la esfera de la metáfora y de la narración, para acercarse después al ámbito de los conceptos y alcanzar, finalmente, el terreno de la acción en la historia.

Encuentra inspiración también en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer; en su llamada a centrarse en la interpretación de los textos y en la reflexión sobre ella; en su esfuerzo de conjunción de las hermenéuticas estética e histórica; y en su proyecto de «fusión» de los diversos «horizontes» de los mundos antiguos entre sí y con el presente. Junto a la «reconstrucción» del pasado, propia del trabajo de historiador, la «conciencia histórica» del hermeneuta ha de cumplir una función mediadora entre el pasado y el presente. Una línea de «tradición» ininterrumpida salva la «distancia temporal» que se interpone entre nosotros y nuestros maestros antiguos, desde los más «primitivos» a los clásicos de Grecia, los profetas de Israel o los sabios de Egipto y Mesopotamia. Por ello la lectura de la Biblia, como la de los filósofos griegos, no es nunca puramente histórica. Involucra e interpela al lector, que no es un mero receptor de una tradición, sino que la interpreta y no cesa de descubrir nuevos sentidos en unos textos abiertos a una de las más ricas polisemias e intertextualidades.

Este ejercicio literario y espiritual de reminiscencia del símbolo consiste aquí simplemente en leer y releer los textos, atentos casi sólo a las palabras y al estilo. La Academia española de la lengua, como la francesa, han redactado sendos diccionarios y gramáticas, pero nunca una retórica y una poética, como era el propósito inicial de la *Académie* cuando se fundó en 1635. Los diccionarios y gramáticas priman cada vez más el valor comunicativo y funcional de la

lengua. El retórico y el poético, o el valor figurativo y simbólico —de los que participa el lenguaje religioso—, se remiten, sin embargo, a una fuente muy anterior, *poiética*, creadora de lengua. La poética es sobre todo el arte de «componer tramas», *mythoi*, de modo que la «comprensión» por vía «narrativa» precede a toda «explicación» «discursiva», del tipo que sea. Metáfora y narración contribuyen a expresar lo inexpresable.

Por ello, nuestra lectura de los textos mitológicos y narrativos del antiguo Oriente y de la Biblia da comienzo como si el *logos* no hubiese desplazado todavía al *mythos*, y la crítica monoteísta no hubiese aún declarado falsos tanto los mitos como los ídolos del politeísmo. Trata de volver al modo más antiguo de leer a los *auctores*, cuando nuestras lenguas estaban naciendo y a la par renacía la cultura latina, antes de que en el siglo XIII se rompiera la relación entre las *artes* y la *philosophia*; antes de que la dialéctica y la lógica suplantaran a la retórica y a la poética, y la literatura fuera desplazada por la filosofía y la teología. También en nuestra época moderna, la lectura de textos —de los bíblicos en particular— es con frecuencia suplantada por explicaciones filosóficas, teológicas, históricas u otras procedentes de las ciencias sociales, la antropología, la sociología o la psicología. No se trata por ello aquí tanto de conocer estas explicaciones o, incluso, de entender de mitos y mitologías, sino de introducirse en el mundo imaginativo y en el arte de crear mitos, de tramar historias, en los albores de la creación literaria y, en particular, de la literatura bíblica.

Los «autores» a leer deberían ser en principio todos los de la antigüedad, sin distinción de edades de oro, plata o hierro, o discriminación alguna por razones de lengua, etnia o religión, ortodoxia o heterodoxia. Unas obras aportan el valor de lo clásico o consagrado; otras el de lo popular, cercano a lo oral, transmitido con frecuencia en escritos apócrifos. Todos ellos se comunican entre sí, sin atención al principio de separación de géneros y estilos.

Los clásicos elevan lo popular o preclásico a la categoría de lo culto; los postclásicos divulgan o devuelven al vulgo lo anteriormente elevado a clásico. La Biblia opera una mezcla de estilos —elevado y *humilis*—, como bien observó Erich Auerbach, modelo de comparatista, cuyo trabajo tiene la Biblia como primera referencia. Por ello este libro pretende comparar los textos bíblicos con los mesopotámicos y cananeos, haciendo incursiones en los egipcios y en los griegos, así como contrastar los canónicos con los apócrifos, y los más antiguos con los más recientes. Pretende discernir el horizonte del arco trazado por la Biblia del *Génesis* al *Apocalipsis*; desde los mitos de los orígenes a los de los tiempos finales.

Comparando el episodio de la cicatriz de Ulises y el de la *Aquedá* o del sacrificio de Isaac, Auerbach caracterizaba el estilo homérico y el bíblico: el griego es descriptivo, iluminador, sin lagunas, de primeros planos y sentidos unívocos; el hebreo, sin embargo, carece de epítetos descriptivos, sugiere más que dice, deja mucho en el trasfondo de un claroscuro, está abierto a múltiples sentidos y necesita por ello ser continuamente interpretado. Leer los silencios del texto es tratar de escuchar o de ver lo oculto en ellos, lo que se desvela sólo en momentos teofánicos, como cuando el rey, o el dios, permitían a quienes eran recibidos en audiencia ver desde una cierta distancia su rostro hermético e hierático.

Desde los inicios de la escritura pictográfica, la imagen y la palabra, iconos y textos, han compartido historias paralelas. El arte e iconografía de Egipto y Mesopotamia, como también el hallado en Israel —donde no cabía esperar que existieran imágenes y se les rindiera culto, dada la prohibición bíblica—, han venido a «iluminar» los textos bíblicos, que de este modo se dejan ver —nunca mejor dicho— y se vuelven más comprensibles. La representación plástica y la literaria despliegan juntas un universo simbólico, un imaginario en el que lo terrestre es imagen de lo celeste y lo humano de lo divino, como dos polos que se atraen y repelen, generando símbolos e imágenes de ascensos o de caídas.

Frente al auge del arte plástico surge su negación anicónica. La ausencia de imágenes en el culto es una característica de la cultura de los nómadas que habitaban en los desiertos cercanos a los ríos y oasis del Creciente Fértil. El interdicto de la imagen acompaña al del abuso del Nombre: Dios no tiene rostro ni nombre. El espacio sagrado es un lugar hecho de vacío y silencio. La aniconía es signo de una religiosidad caracterizada por el «celo» de un Dios «celoso», así como de una religiosidad plena de *pathos* o pasión que extrema los sentimientos, hacia un quietismo que busca «la voz de un silencio divino» —como reza un texto esenio de Qumrán—, o, por el contrario, hacia derivas militantes «celotas» e iconoclastas.

La relación entre iconografía en el mundo urbano y aniconía en el nómada es un reflejo del tránsito del politeísmo al monoteísmo en el antiguo Israel. Los hallazgos y estudios de las últimas décadas han replanteado sobre nuevas bases las cuestiones relativas a la historia, a la literatura y a la religión de Israel. Existen innumerables estudios sobre campos específicos de comparación de la literatura bíblica con las del antiguo Oriente, así como sobre los orígenes de Israel y de su religión, o sobre la formación de los libros bíblicos, pero no es fácil obtener una visión integradora de los nuevos datos y perspectivas.

En esta órbita o constelación mental, este libro ensaya una síntesis necesariamente selectiva que arranca de la relación entre imagen y palabra. De los textos, con su carga simbólica y metafórica, se pasa al mundo de las ideas y creencias, centrándose en las relativas a la retribución y a la resurrección, que no pueden ser expresadas si no es conservando mucho del lenguaje mítico, simbólico y metafórico. Concluye asomándose al paso de los textos a la acción, a su efectividad histórica, a través de varias calas en aquellos que hablan de actitudes fundamentales ante el poder, la violencia y la guerra, siempre a través de imágenes y narraciones.

Este libro es fruto del curso «El yahvismo. De las religiones de la imagen a la religión del Libro», del programa de doctorado del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense, como también del curso «La Biblia y su recepción en la literatura occidental» del título de grado «Teoría literaria y literatura comparada». La Biblia se abre a todos los frentes y a todas las ciencias humanas y sociales, como la mayoría de los pioneros de estas ciencias se han enfrentado a la cuestión de la religión y a los propios textos bíblicos, tal como hicieron Max Weber o Freud. Inevitablemente, este libro se abre a demasiados frentes como para no mostrar puntos débiles que el lector avisado sabrá detectar y juzgar dentro de la perspectiva ofrecida y del propósito general del libro.

Las traducciones de los textos bíblicos, en particular de *Salmos* y *Job*, han sido hechas por el autor en colaboración con Susana Pottecher, quien ha realizado la versión poética. Los términos hebreos en unas ocasiones han sido castellanizados y en otras se han transcrito, con objeto de reflejar con mayor fidelidad la forma del original.

IMAGEN Y PALABRA

Hablar de iconografía en la Biblia puede resultar extraño, toda vez que el decálogo prohíbe la representación plástica no sólo de la divinidad sino también de figuras animales y humanas: «No te harás ídolos: figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra [...]» (*Deuteronomio* 5, 8). Según la ortodoxia monoteísta, el cauce adecuado para acceder a lo espiritual y lo divino no es la imagen sino la palabra. El judaísmo y el islam rechazan por ello todo arte figurativo, desarrollando en compensación la filigrana de la escritura y del dibujo geométricos. Únicamente en la sinagoga de Dura Europos del siglo IV d.C. o en códices medievales iluminados, como también en algunas representaciones islámicas persas, asoman ciertas figuras antropomorfas. Pese a su herencia anicónica veterotestamentaria, el cristianismo incorporó muy pronto motivos y representaciones de la iconografía oriental y grecorromana. Mani fue un brillante pintor e ilustrador de manuscritos que comprendió el potencial de su arte para enseñar al pueblo, dando así inicio a una tradición que pervivió en miniaturas persas y en escrituras y tangkas budistas y jainitas. Sin embargo, a lo largo de la historia del cristianismo no dejaron de surgir movimientos de reacción iconoclasta, desde el Oriente bizantino al Occidente protestante. El cristianismo trinitario se ha debatido siempre entre la exaltación de lo corporal —siguiendo la pauta de la encarnación de la Palabra— y la elevación del espíritu por encima del cuerpo y de la materia, impulsado por su aspiración pneumatológica proveniente del Espíritu Santo.

Contra lo que pudiera pensarse, el Israel de los tiempos bíblicos conoció las artes plásticas de los pueblos vecinos y produjo también

una iconografía propia, en géneros diversos¹. Las excavaciones arqueológicas que se realizan cada año en tierras del antiguo Israel sacan a la luz incesantemente objetos que contienen algún tipo de representación iconográfica. Frente a las ideas más corrientes y a la misma prohibición bíblica, el hecho es que la imagen formaba parte de la cultura y de la religión del antiguo Israel, al menos hasta los siglos VIII/VII a.C. Sólo a partir de aquí y a impulsos del profetismo monolátrico, comenzó a ganar terreno la legislación que restringía el uso de imágenes en el culto. No obstante, fuera del ámbito del templo, los israelitas seguían importando y produciendo imágenes que, bajo influjos cananeos, mesopotámicos y egipcios, representaban elementos figurativos muy diversos. La legislación anicónica no se hizo efectiva hasta la época de la restauración, tras el exilio en Babilonia, a partir de finales del siglo VI a.C.².

En la actualidad disponemos de un amplio repertorio de imágenes del antiguo Oriente, procedentes de Mesopotamia, Egipto, Canaán y del mundo hitita³. Contamos también con un rico acervo de imágenes encontradas en tierras de Israel y fechadas en los tiempos bíblicos. Pero, si nadie discute hoy que la literatura de los archivos y bibliotecas del antiguo Oriente es imprescindible para la interpretación de los textos bíblicos, no sucede lo mismo con la iconografía. Los datos iconográficos han sido utilizados casi únicamente para exaltar la originalidad del monoteísmo bíblico frente al politeísmo de las religiones vecinas, plagadas de ídolos a los que se rendía un culto mágico y naturalista. Los estudios de historia de la religión de Israel e, incluso, los de teología bíblica reconocen que la Biblia refleja concepciones, ritos e instituciones del antiguo Oriente, pero ni unos ni otros han prestado suficiente atención al influjo que las artes figurativas de los pueblos vecinos de Israel ejercieron sobre la propia iconografía israelita y, consecuentemente, sobre el imaginario constitutivo de la literatura bíblica. El estudio de los textos —de la Palabra y del Nombre— ha eclipsado el de las figuraciones plásticas que manifiestan el universo simbólico de la Biblia, el cual se nutre de los arquetipos y símbolos plasmados en

1. S. Schroer, *Im Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis (OBO) 74, Freiburg/Göttingen, 1987; O. Keel, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, OBO 122, Freiburg/Göttingen, 1993.

2. T. Ornan, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

3. La colección clásica es la publicada por J. B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near Eastern in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950.

innumerables objetos figurativos, desde los sellos cilíndricos del tercer milenio a.C., hasta los bajo relieves de los palacios neasirios, o de los templos del Egipto helenístico⁴.

El mundo de las imágenes es, por otra parte, inseparable del de los ritos y las acciones simbólicas. Las imágenes no son objetos de museo, arrancadas a su contexto sagrado. El lenguaje narrativo de los mitos y las historias y el prescriptivo de las normas y principios de valor están acompañados por un lenguaje ritual que, en el caso del cristianismo, incluye los sacramentos, como el bautismo y la cena o eucaristía, pero también la consagración de lugares de culto, las bendiciones o los exorcismos. Es en este contexto ritual y simbólico en el que las imágenes hablan y las palabras abren visiones⁵.

1. «VER LA PALABRA»

La poesía, por su relación con las artes figurativas, es el terreno privilegiado en el que imagen y palabra se encuentran y fecundan mutuamente. La máxima de Horacio en el *Arte poética* «Como la pintura, la poesía» (*Ut pictura poesis*) concibe el arte de versificar como la descripción de objetos visibles por medio de las palabras. Sin embargo, la poesía describe además sonidos y otras sensaciones no visuales, mediante imágenes auditivas, táctiles, de gusto y olfato, al tiempo que suscita emociones y expresa sentimientos⁶.

La poesía bíblica es básicamente oracular —la puesta en boca de profetas que hablan en nombre de la divinidad—, e himnica o de lamentación —la cantada por salmistas que dirigen a Dios sus alabanzas, o sus quejas e imprecaciones—. Los estudios de historia de Israel y de teología bíblica no suelen tomar en consideración la forma poética e imaginativa de los poemas y de los relatos bíblicos. Apuntan directamente al contenido histórico o teológico de la prosa o de la poesía bíblica, saltando por encima de la «pura literatura» o de los «simples símbolos», sin advertir que el sentir de los autores y el sentido de los

4. O. Keel y S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Freiburg/Göttingen, 2002.

5. No entramos en los debates sobre la definición y funciones del mito y del símbolo, tanto en el ámbito literario como en el de lo religioso. Cf. M. Meslin, «Mythes et symboles», en *Pour une science des religions*, París: Seuil, 1973, 197-253; J. Gómez Caffarena, «Expresión religiosa: símbolo, ritual, mito», en *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid: Trotta, 2007, 49-53.

6. L. A. Alonso Schökel, *El estilo literario. Arte y artesanía*, Bilbao: EGA/Mensajero, 1995, 171-173.

textos sólo encuentran expresión adecuada a través de lo simbólico y lo poético. La forma literaria constituye algo más que un simple vehículo para la expresión de ideas religiosas, o para la narración de los hechos que conforman la historia de Israel. En la dicotomía entre forma y contenido, vale el principio según el cual lo escrito con imaginación ha de ser leído e interpretado con igual imaginación. No basta leer los textos; es preciso verlos, vislumbrar tras la metáfora la imagen plástica que la inspira.

Tanto la poesía oracular como la himnica o de lamentación presuponen una experiencia o una vivencia religiosa. No son puras reelaboraciones literarias de relatos de visiones, de fórmulas oraculares o de plegarias y cantos litúrgicos, por muy larga y sofisticada que fuera ya en estos géneros la tradición literaria del antiguo Oriente y del propio Israel. El hecho de que los relatos de visiones suelen estar referidos en primera persona, permite pensar que no se trata de narraciones contadas o escritas por terceras personas, sino de reflexiones de los mismos videntes y profetas, elaboradas a partir de experiencias que ellos vivieron. Hildegarda de Bingen relata en primera persona su experiencia, que consiste fundamentalmente en la visión de un esplendor (*kabod* en el hebreo bíblico o «la Gloria») y en la audición de una voz celeste, seguidas más tarde por la escritura de lo visto y oído: «Y he aquí que, a los cuarenta y tres años de mi vida en esta tierra, mientras contemplaba, el alma trémula y de temor embargada, una visión celestial, vi un gran esplendor del que surgió una voz venida del cielo diciéndome [...]»⁷. La secuencia mística ver-oír-escribir tiene su prototipo en el *Apocalipsis*: «entré en éxtasis, y oí detrás de mí una gran voz, como de una trompeta, que decía: ‘Lo que ves, escríbelo en un libro [...]’» (1, 10-11).

Ello no excluye que los místicos y los profetas bíblicos, a la hora de referir sus experiencias, echaran mano de estereotipos tradicionales, desde el de los profetas videntes y extáticos de Mari en Mesopotamia hasta las visiones de María Magdalena en su evangelio gnóstico: «Yo —dijo— vi al Señor en una visión y le dije: ‘Señor, hoy te he visto en una visión’. Él respondió y me dijo [...]»⁸. A la hora de estudiar las

7. Hildegarda de Bingen, *Scivias: Conoce los caminos*, traducción de A. Castro Zafra y M. Castro, Madrid: Trotta, 1999, 15; V. Cirlot, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona: Herder, 2005, 22, 35 y 37. En un estudio clásico sobre la mística, Evelyn Underhill dedica especial atención a las «voces y visiones», seguidas de la «escritura automática» (E. Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid: Trotta, 2006, 305-338).

8. A. Piñero, J. Montserrat Torrents y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. II Evangelios, hechos, cartas*, Madrid: Trotta, ³2007, 135.

relaciones entre paganos y cristianos en los primeros siglos, R. L. Fox hace especial hincapié en el «ver a los dioses» de los paganos —«no en sueños sino en una visión despiertos»— y en «las visiones y profecías» de los cristianos. Los paganos no esperaban tanto contemplar a sus divinidades, cuanto sentir una señal o manifestación de su «presencia». Los cristianos oscilaban entre el control institucional de las videntes que gozaban de especial predicamento y el reconocimiento de las manifestaciones del Espíritu en las visiones de los mártires⁹.

La experiencia religiosa se «vive», en definitiva, como un encuentro con la divinidad¹⁰. La visión y la teofanía son las formas iniciales del encuentro con lo sagrado. El momento cumbre de los relatos de visión es aquel en el que se produce la aparición de la deidad. En la teofanía Yahvé da a conocer al profeta su mensaje, expresado en las palabras del oráculo, pero el profeta no recibe la palabra a través de la simple escucha de la voz divina. La experiencia religiosa, también la profética, comporta casi siempre un elemento visual o teofánico. Así lo expresan los textos proféticos más significativos: «Vi a Yahvé [...] que decía» (*Amós* 9, 1), «Oí furtivamente una palabra [...] en una visión de pesadilla» (*Job* 4, 12), «escucha la palabra de Yahvé: Vi a Yahvé [...]» (*1 Reyes* 22, 19). Igualmente, en el Sinaí Yahvé habla mediante señales acústicas y visuales, como hacían también Baal y las divinidades del antiguo Oriente a través del sonido del trueno y de la luz del relámpago.

El profeta «ve las palabras» o «ve la voz»: «Me volví para ver la voz aquella que hablaba conmigo» (βλέπειν τὴν φωνήν, *Apocalipsis* 1, 12). A decir de Filón de Alejandría en el tratado *De Decalogo*¹¹, la voz humana es audible; la divina visible. De ello parece desprenderse una cierta primacía de la visión sobre la audición, del ver sobre el oír. Lo cierto es que los textos bíblicos enlazan ambos fenómenos en expresiones que únicamente el lenguaje místico puede permitirse. «Palabras que vio Isaías [...]» (2, 1), tal era seguramente el inicio de su libro antes de que se añadiera el capítulo primero, que cuenta con una nueva *inscriptio* no menos significativa: «Visión que Isaías, hijo de Amós, vio proféticamente [...]: ‘Escuchad, cielos, presta oído, tierra. Yahvé ha hablado [...]’» (1, 1). También varios oráculos de Jere-

9. R. L. Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, London: Penguin Books, 1986, 102-167 y 375-418.

10. J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid, 1976.

11. *De Decalogo* n. 47; V. Nikiprowetzky (ed.), *De Decalogo*, en *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 23, Paris, 1965.

mías son introducidos con un «ved la palabra de Yahvé» (*Jeremías* 2, 31). Estas expresiones vienen facilitadas por la idiosincrasia de la lengua hebrea, en la que el término *dabar* significa tanto «palabra» como «hecho» o «cosa», de modo que el «hecho» y el «dicho» vienen a ser la realidad visible y tangible. La palabra es, pues, un acontecimiento (*Wortereignis*), como da a entender la fórmula «y sucedió (*wayehî*) la palabra de Yahvé [...]», cuya traducción más corriente, «y vino la palabra de Yahvé [...]», pierde por el camino la sorpresa del suceso.

Es frecuente afirmar que la tradición hebrea da prioridad a los oídos sobre los ojos, a lo acústico sobre lo visual. Si bien es cierto que determinados campos del lenguaje bíblico priman la escucha sobre la visión, cuando los términos «ver» y «escuchar» (*ra'á* y *shemá'*) aparecen juntos, hacen referencia a un acto que enlaza ambas percepciones o que antepone la visión a la escucha. El dar prioridad a la escucha sobre la visión ocurre en la «Torá», en las «palabras de la Ley» y, en particular, en las «diez palabras» del decálogo, encabezadas con la expresión, incesantemente repetida en el culto israelita: «¡Escucha, Israel! [...]».

Pero los ejemplos de privilegiar la visión y anteponer el oído son numerosos en los *Salmos*, en *Job*, o en el primer libro de los *Reyes*. Así, «Cuanto habíamos oído, vimos en la ciudad del Señor de los ejércitos» (salmo 48, 9[8]); «Con mis oídos te había escuchado, pero ahora te han visto mis ojos» (*Job* 42, 5); «No daba crédito a lo que se decía, pero ahora he venido y mis propios ojos lo han visto. ¡Ni la mitad me narraron!» (*1 Reyes* 10, 7). Tal es el caso, en particular, de las más antiguas tradiciones bíblicas, aquellas justamente que relatan escenas de teofanías o encuentros con Dios. La transición de la «visión» al «encuentro» viene dada por el mismo sentido del «ver», que posee una dimensión noética y otra emotiva, cumplidas las dos en el momento mismo del encuentro personal, significado por la expresión «ver el rostro de (Yahvé)» o «ver(le) cara a cara».

Es un error tratar de aislar el uso teológico y el profano de los términos bíblicos. De modo que el verbo «ver» (*ra'á*) abarca el espectro completo de situaciones, tanto en el ámbito sagrado como en el profano, en las que el hombre o la mujer narran haber encontrado al mismo Dios en una visión personal. Los relatos más antiguos hablan en forma muy ingenua de ver a Dios o de divisar su rostro. En el *Génesis*, Agar, sorprendida ante la inesperada aparición del ángel junto a la fuente, «gritó el nombre de Yahvé, que le había hablado: 'Tú eres *El Roí*, diciéndose: *He visto al que me ve*. Por eso llamó a la fuente 'Fuente de *Lajai Roí*'» (*Génesis* 16, 13-14).

Dios es quien ve primero. Este «ver» suyo equivale al «revelar(se)» (*galá*), verbo que denota la automanifestación de Dios. A la

visión sigue el nombre o la palabra. Así, Agar nombra al Dios que acaba de ver 'El Roí («el Dios que ve») y da también nombre al lugar en el que ha sucedido la teofanía, *Lajai Roí* («Fuente de quien vive, que me ve»), que se convierte inmediatamente en un lugar sagrado. El «ver» de Dios, expresado con el mismo verbo *ra'á* en su forma *nifal*, «se dejó ver» o «se apareció a», se convierte en teofanía del mismo Dios Yahvé, de su gloria o de su ángel mensajero. Esta expresión forma parte de los textos más antiguos (*Génesis* 12, 7; 18, 1; 22, 14; 35, 1; *Éxodo* 3, 2.16, y otros). La tradición «yahvista» («Y») desplaza ya el acento de la propia teofanía a la promesa, integrando así la visión en el mundo de la palabra y en una historia de la salvación (*Génesis* 12, 6-7; 26, 34-35; *Éxodo* 3, 2-3). En los textos de la posterior tradición «sacerdotal» («P»), la referencia a la «visión» e, incluso, el encuentro mismo se han diluido ya casi totalmente, de modo que el verbo «se apareció a» (*ra'á* en *nifal*) se convierte en una fórmula introductoria al discurso divino que sigue a continuación. Lo esencial no es ahora la visión, sino la palabra. La revelación sucede en y por la palabra. El velo que ocultaba el rostro de la divinidad es ahora el velo que oculta el misterio encerrado en la palabra divina.

El «ver cara a cara» constituye la máxima expresión del encuentro con la divinidad. La expresión «cara a cara» (*panim 'el panim*) se refiere siempre y únicamente a un encuentro con lo numinoso (*Génesis* 32, 30; *Éxodo* 33, 11; *Deuteronomio* 34, 10; *Jueces* 6, 22; *Ezequiel* 20, 35; igualmente *1 Corintios* 13, 12). Jacob exclama: «He visto a Dios *cara a cara* y he quedado vivo» (*Génesis* 32, 30). El más mínimo contacto con lo divino puede producir la muerte, por lo que se convierte en un tabú a evitar. Aunque el oponente de Jacob es un simple hombre (*'ish*), tradiciones posteriores lo identificaron enseñada con un ángel (*mal'ak*) con el que el patriarca estuvo luchando hasta la aurora, saliendo vivo, pero cojo, de la pelea (*Oseas* 12, 5). Igualmente, en la tienda del encuentro, Moisés habla con Dios «cara a cara» y pide ver su «gloria», pero Yahvé le muestra únicamente su «bondad/riqueza» y pronuncia su Nombre (*shem*). Moisés no puede ver el rostro de Dios sino sólo su espalda (*Éxodo* 33, 7.11.18.22-23):

Moisés tomó la tienda y la plantó fuera, a distancia del campamento, y la llamó «Tienda del *encuentro*» [...] Yahveh hablaba con Moisés *cara a cara*, como habla un hombre con *su amigo* [...] Yahveh le respondió: «[...] y te conozco por tu nombre». Entonces [Moisés] le dijo: «Déjame *ver tu gloria*». Le respondió: «Yo haré pasar ante ti toda mi bondad/riqueza (*tubi*) y pronunciaré ante ti el nombre 'Yahvé', [...] *pero mi rostro no lo puedes ver*, porque nadie puedo verlo y quedar con vida». Y añadió: «Ahí tienes un *lugar (maqóm)* junto a mí, puesto

sobre la roca. Cuando pase mi gloria te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado, y cuando retire la mano, *me verás la espalda, pero mi rostro no lo verás*».

Yahvé habla a Moisés «cara a cara», pero sus palabras proceden del fuego, como elemento teofánico interpuesto entre uno y otro (*Deuteronomio* 5, 4). En otro momento Moisés oye sólo la voz (*qol*) proveniente del fuego, «pero no vio forma» alguna (*temuná*, *Deuteronomio* 4, 12.15). Estos «peros» y otras expresiones adversativas muestran la tendencia cada vez mayor de la tradición bíblica a evitar cualquier expresión antropomórfica de la visión de la divinidad, como la misma del ver o hablar «cara a cara». La prohibición de imágenes y la corrección de toda expresión antropomórfica en la posterior tradición targúmica judía responden a aquella tendencia a acentuar la trascendencia divina.

Las teofanías dirigidas a Moisés y a Elías quieren marcar en este sentido un determinante corte histórico: el del paso de las visiones y manifestaciones de los tiempos de los patriarcas, o de las teofanías al estilo de los Baales cananeos, al conocimiento (*yadá'*) de Dios por su Nombre, «Yahvé», sin connotaciones que pudieran atentar contra la prohibición de representar a la divinidad en forma antropomorfa:

Yo soy Yahvé. Me *aparecí* (dejé ver) a Abrahán, a Isaac y a Jacob como 'El-Šadday, pero a ellos no me di a conocer por mi nombre, «Yahvé» (*Éxodo* 6, 3).

El ángel de Yahvé *se le apareció* (dejó ver) en una llamarada saliendo entre las zarzas. Moisés *vio*: la zarza ardía sin consumirse [...] Moisés dijo a Yahvé: «[...] Si ellos me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les respondo?». Dijo Yahvé a Moisés: «'Soy el que soy'. Esto dirás a los israelitas: 'Yo soy' me envía a vosotros [...]». Dios añadió: «Vete [...] y diles: 'Yahvé, Dios de vuestros padres, de Abrahán, de Isaac y de Jacob, *se me ha aparecido y me ha dicho* [...]» (*Éxodo* 3, 2.13.15-16).

Con ello la visión y la teofanía comienzan a dar paso al Nombre y a la Palabra como cauce preferente de acceso a lo sagrado.

El lenguaje bíblico juega incesantemente con palabras, imágenes y símbolos que, sin ser en modo alguno equiparables, tiran unos de otros, de modo que se complementan o se sustituyen en combinaciones muy variadas. Tal sucede con los términos «rostro»/«faz» (*panim*), «Nombre» (*shem*, característico del lenguaje deuteronomico), «Gloria» (*kabod*, en la tradición sacerdotal), «Presencia» (*shejiná*, en

la tradición judía posterior) o «imagen» (*selem*)¹². La equiparación de «rostro» y «nombre» se encuentra ya en textos ugaríticos haciendo referencia al dios Baal (*pn b'l* y *šm b'l*). Viene reflejada también en los nombres bíblicos referidos a Dios, cuando es designado como 'El, o como «el rostro de 'El» (*penu'El*) o «el nombre de 'El» (*shemu'El*). La equivalencia entre «buscar el rostro» y «buscar el nombre» genera el paralelismo poético del verso «Glorias de su Nombre santo / alegren el corazón los que le *buscan* / Consultad al Señor y su fuerza / siempre su Rostro habréis de *buscar*» (salmo 105, 3-4).

El nombre de Yahvé consignado en el tetragrama YHWH dejó de pronunciarse en un determinado momento, en la época en la que desaparecen las imágenes en Israel —y sobre todo la posible imagen de Yahvé—, y comienza a surgir el libro sagrado. Es posible precisar la fecha de este cambio tan significativo. En el año 539 Ciro se refería todavía a «YHWH, el Dios del cielo», o a «YHWH, el Dios de Israel» (*Esdras* 1, 2). Pocos años más tarde, en el 520, Darío I no utiliza ya el tetragrama y se refiere al «Dios del cielo», al «Dios de Jerusalén», al «Dios de Israel», o al «Dios grande» (*Esdras* 6). Igualmente, en la documentación oficial enviada a la corte persa los judíos rehusaban ya hacer referencia al Dios único con el nombre YHWH. Su utilización podía inducir a confusión; a tomarlo por uno más entre los muchos dioses, conocidos todos por sus nombres propios. La pronunciación del tetragrama fue sustituida entonces por términos de tradición muy antigua, como «El Altísimo» (*El Elyon*, o *Hypsistos* en griego), «Elohim», «El Santo», «El Nombre» y, de modo especial, «Adonai», término generalizado desde finales del siglo III a.C. Es significativo el hecho de que tanto 3 y 4 *Macabeos*, como el historiador Flavio Josefo y las inscripciones judías de la época, eviten el uso absoluto del término griego *Kyrios*, característico del lenguaje bíblico, frente al uso atributivo del griego, *Kyrios Zeus*. Únicamente en manuscritos tardíos de la versión de los Setenta *Kyrios* sustituyó al tetragrama que, en un principio, era escrito en caracteres paleohebreos, como muestran algunos manuscritos de Qumrán, a fin de que el lector evitara pronunciarlo inadvertidamente.

El Dios de los judíos posee por ello numerosos epítetos, pero al final carece de nombre propio, lo que resulta más significativo si se tiene en cuenta que, en el mundo antiguo, un dios innominado —un *theós* al que nadie sabía cómo dirigirse— era por definición un dios inferior e imperfecto. En el judaísmo, por el contrario, la prohibición

12. C. L. Seow, «Face», en *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. K. van der Toorn, B. Becking y P. W. van der Horst, Leiden: Brill, 1995, 607-613.

de decir el nombre de Yahvé contribuía a poner de relieve el carácter inefable del Dios de Israel. Una vez prohibida toda representación icónica de la divinidad, la tendencia a eliminar del texto bíblico cualquier posible antropomorfismo o antropopatismo es un indicio, entre otros muchos, de una toma de conciencia más refinada de la lejanía o trascendencia de Dios respecto al mundo de lo creado. La necesidad ineludible del hombre de hacerse una imagen de Dios determinó que la aplicación de aquella tendencia iconoclasta a las metáforas e imágenes de los libros sagrados, no llegara nunca hasta el extremo de eliminarlas de los textos. En el Medievo las polémicas sobre esta cuestión estuvieron a punto de ocasionar un cisma en el seno del judaísmo.

Así pues, «rostro» e «imagen» se relacionan semánticamente, pero es sobre todo en la iconografía donde la imagen se centra en la representación del rostro. El nombre de la diosa Salambó, conocida por los lexicógrafos griegos e identificada generalmente con Astarté, deriva de una expresión que se encuentra en ugarítico, *šlm b'l*, «imagen de Baal», lo que en algún sentido hace de la diosa una representación de Baal. Igualmente, el nombre griego *phan'balos*, derivado del semítico «rostro de Baal» (*panû ba'al*), aparece atribuido a la diosa de la guerra en monedas de Palestina de época romana, a la vez que es también epíteto de la diosa púnica Tanit.

La expresión «buscar el rostro» tiene antecedentes en una expresión acadia similar, que probablemente hace referencia a la imagen de culto (*šalmu*) que podía contemplarse en el sagrario o *Sancta sanctorum* del templo. El aiconismo bíblico impide esta representación, pero perviven las expresiones e imágenes literarias relacionadas con el culto a las imágenes. El culto del templo de Jerusalén y, en el plano literario, la tradición «sacerdotal» («P») cumplieron un papel decisivo en el desarrollo de la imaginería que rodea a las visiones y encuentros con la divinidad. Las tradiciones sobre teofanías cultuales en Jerusalén (*Isaías* 6; salmo 97; 18, 22.16; 2 *Crónicas* 7, 3) utilizan con frecuencia un lenguaje característico, que intenta expresar la aparición de «la gloria de Yahvé» en todo su «poder» (*Éxodo* 16, 10; *Números* 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6). En algunos salmos y en el libro de *Job*, el «ver a Dios cara a cara» se refiere a un encuentro personal con Dios en su templo: «¿Cuándo podré entrar y ver su cara?» (salmo 42, 3). Al igual que en los textos del antiguo Oriente, la expresión «ver el rostro de Yahvé» se convierte en un término técnico para referirse a «visitar el templo» o a «entrar en el santuario». El mundo del culto en torno al templo suministra, pues, gran parte del lenguaje y, sobre todo, de la simbología e imaginería relativas a las visiones y teofanías bíblicas.

La equiparación entre rostro (*panim*) e imagen (*temuná*), como entre el ver y el despertar, genera de nuevo el paralelismo del verso en el salmo 17, 15: «Entonces justificado, hallaré la visión de tu rostro / y me saciaré yo al despertar con tu imagen». La correspondencia entre la imagen literaria y la iconográfica es tal que, como se discutirá más tarde, puede dar pie a suponer que el verso del salmo se refiere a ver una imagen o estatua real de Yahvé, entronizada en el *Sancta sanctorum* del templo de Jerusalén, al igual que sucedía con las de los dioses en los templos de los pueblos vecinos¹³. Otros versos podrían suponer la misma escena, como aquel en el que el salmista se pregunta «¿Cuándo podré entrar y ver su rostro?» (42, 3), o aquel otro en el que proclama seguro: «Sí, te contemplaré en el santuario / he de ver tu fuerza y gloria (*kabod*)» (63, 3).

El profeta o *nabí* era también un «vidente» o *jozé*. Estos dos términos y los fenómenos que pretenden designar conocieron diferentes desarrollos. El profeta sólo podía expresar su encuentro con Dios recurriendo al rico imaginario de las teofanías culturales, cuyas imágenes más significativas eran el «rostro» y el «trono» del Dios invisible, representados al modo de las estatuas de los dioses de las religiones vecinas, bien conocidas gracias a la iconografía ahora disponible.

La relación existente en la Biblia entre palabra e imagen viene ejemplificada de manera singular en la famosa representación del Moisés de Miguel Ángel, que presenta al legislador con dos cuernos en la frente, conforme a un motivo iconográfico de larga tradición en el Medievo, basado en una expresión de la *Vulgata*: *quod cornuta esset facies sua [...] faciem egredientis Mosi esse cornutam* (Éxodo 34, 9 y 35). El vocablo hebreo *qrn* puede leerse con las vocales del sustantivo *qeren* = «cuerno», «su rostro tenía cuerno[s]», o con las correspondientes a la forma verbal *qaran* = «emitir rayos», como lee el texto hebreo tradicional: «su rostro resplandecía como un rayo». Esta segunda posibilidad es la que dio origen a la lectura latina y a la iconografía de Moisés representado con cuernos en la frente¹⁴.

13. H. Niehr, «In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple», en K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Peeters, 1997, 73-96.

14. Jerónimo tomó esta lectura de la traducción de Aquila, por lo que responde a una tradición judía anterior a este mismo traductor judío del siglo II d.C. Cf. W. H. Propp, «The Skin of Moses' Face – Transfigured or Defigured?»: *CBQ* 49 (1987), 375-386; L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, 7 vols., Philadelphia, 1909-1946, vol. VI, p. 61. Sobre la tradición iconográfica de la figura de Moisés, R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, Berkeley, 1970; L. Réau, *Iconografía del arte cristiano* I/1. *Iconografía de la Biblia*, Barcelona: Serbal, 1996, 214.

Como vemos, las lenguas semíticas se prestan a leer un mismo vocablo de formas diferentes, de lo que el texto bíblico presenta numerosos ejemplos. A cada una de las dos lecturas posibles corresponde una imagen diferente, la del «rayo» o la del «cuerno». En la iconografía y en el universo simbólico del antiguo Oriente, la representación del rayo atrae la del cuerno y viceversa. Tras la duplicidad de lecturas «rayo»/«cuerno» se esconde el motivo literario e iconográfico del dios-toro, dios de la fecundidad, representado con cuernos que son a la vez rayos o con un cuerno en la frente y en la mano una lanza terminada en forma de rayo. Cuerno y rayo son símbolos específicos de las representaciones del dios de la tormenta Ishkur/Adad/Baal. Baste como ejemplo la referencia a una estatuilla femenina del Bronce Medio encontrada en Nahariya y a otras figuras de la misma época, caracterizadas por un tocado de rayos o cuernos¹⁵ (Figuras 1, 2 y 3).

Las variantes textuales «rayo» o «cuerno», así como las imágenes o símbolos correspondientes, son tan intercambiables que resulta impropio preguntar cuál de las dos lecturas es la original, *qarân* o *qéren*. En todo caso, no ha de darse uno por satisfecho con la sola explicación textual y lingüística. Es preciso reconocer que el cambio se produce gracias a la existencia de la sinonimia literaria e iconográfica de los términos y símbolos del «cuerno» y del «rayo». La *palabra* conduce a la *imagen* y ésta a aquélla. Una atrae a la otra y ninguna es plenamente comprensible sin la otra.

El movimiento de la figura del *Moisés* de Miguel Ángel respondía, según una serie de interpretaciones, al momento en el que, al ver a su pueblo adorando al Becerro de oro, el legislador es presa de un celo airado y se dispone a arrojar al suelo las Tablas de la Ley. Por el contrario, según Freud, la estatua representa al legislador en el instante en el que, temeroso de que las Tablas de la Ley se quiebren al caer, apacigua su cólera —«o, cuando menos, la inhibe». Moisés se autocontrola sublimando los deseos instintivos. En cualquier caso, la palabra —escrita y hecha Ley— se impone sobre la imagen y exige su destrucción. La estatua de Moisés está exigiendo la destrucción de la del Becerro. El cumplimiento estricto de las Tablas —representación anicónica como hemos de ver— pediría asimismo imperiosamente la demolición o «autoinmolación» del *Moisés*.

La figura de Moisés representado con un cuerno o rayo en la frente ha perdido la significación que podría haber tenido en los

15. O. Keel y Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1992/¹1997, 34 s.

tiempos de Filón, quien, sin menoscabo de su estricto monoteísmo, llama «dios» a Moisés: «Pues fue nombrado dios y rey de toda la nación [...]» (*Vida de Moisés* I 155-158). De seguir la pista a la representación del «cuerno» y del «rayo», nos encontraríamos que, en la imaginaria cristiana, los cuernos que representaban a las divinidades mesopotámicas —siete para los grandes dioses, uno para los de menor rango— terminan representando a los diablos, ángeles caídos o degradados pero conservan sus cuernos distintivos, mientras que el *melammu* de los dioses de Mesopotamia, la luz que emana de ellos, se convierte en el halo o aureola que rodea la cabeza de los santos.

Así pues, la palabra hecha Ley acaba prohibiendo las representaciones visuales de Dios, no así las acústicas y lingüísticas¹⁶. Se tiende a pensar que la imagen conduce a la idolatría, esto es, a una concepción mágica de Dios que trata de manipular el favor divino a través de objetos y ritos o de técnicas de dominio mágico. Se piensa, igualmente, que el oído, la palabra y lo escrito conducen a la acción y al compromiso ético¹⁷, mientras que la visión incita a la contemplación pasiva. En este mundo de ideas la palabra puede ser verdadera, pero la imagen no es ni siquiera fuente de verdad. La Biblia lanza una acusación de falsedad contra toda imagen que pueda erigirse en manifestación de lo divino, mientras que reconoce la pretensión de verdad de toda palabra revelada. Sin embargo, la palabra y el texto sagrados pueden ser tan vanas o vacías, falseables y manipulables, como pueden serlo las imágenes. Las dos versiones del segundo mandamiento del decálogo, «no harás imágenes» y «no pronunciarás el Nombre en vano», atacan por igual la fabricación de falsos ídolos y el abuso del Nombre de Dios. La Escritura, pues, se constituye en lucha contra la falsificación del lenguaje, en particular del religioso.

En el cristianismo, la encarnación de la Palabra en algo tan palpable como la carne salvó el contenido visual de la Palabra creadora: «Haya luz», a lo que el Prólogo del evangelio de Juan hace eco: «Al principio existía la Palabra [...] Y la Palabra se hizo carne [...] y *vimos* su esplendor» (*Juan* 1, 1.14)¹⁸. El descenso de Dios a la humanidad —la humanación— es un tema primordial en el pensamiento teológico de la época renacentista, que los artistas traducen a imagen, impulsando así esa misma teología de la encarnación: «De no ser por las imá-

16. M. Halbertal y A. Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona: Gedisa, 2003.

17. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1986, 217-218.

18. J. Pelikan, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton: Princeton University Press, 1990, 99.

genes que plasmaron Fra Filippo Lippi, Bellini y Miguel Ángel, Roger van der Weyden y Schongauer, Andrea del Sarto y Veronés [...] no sería posible formular sin escándalo una teología del sexo de Cristo»¹⁹. La *ostentatio genitalium*, por la que tantas imágenes representan a la Virgen o a santa Ana «revelando» los genitales del Niño, responde a dos escenas evangélicas y a dos fiestas que siguen a la del Nacimiento: la Circuncisión, celebrada ocho días más tarde y la de la Presentación a los cuarenta días. El año cristiano y occidental comienza el día primero de enero, fiesta de la Circuncisión, primera epifanía de Cristo al mundo de los judíos circuncisos, a la que sigue la epifanía a los paganos incircuncisos en la fiesta de Reyes. La fiesta de la circuncisión ha dejado de celebrarse recientemente, sustituida por la celebración de la maternidad divina de María, perdiéndose así una importante pieza de la teología e imaginería de la encarnación. Si el puritanismo calvinista, la cerrazón de Trento, el racionalismo del XVIII y la mojigatería posterior cubrieron las partes pudendas de las imágenes de Cristo con falsos velos que ahora están siendo retirados, una sensibilidad actual no menos mojigata tapa, oculta o rehúye los cristos «en carne y sangre», desde las imágenes del Niño circuncidado hasta las del *Ecce homo* y el Crucificado.

El premio Nobel J. M. Coetzee construye en *Elizabeth Costello* un diálogo entre dos hermanas. Elizabeth, profesora de lenguas clásicas, reprocha a Blanche, misionera en un hospital sudafricano, haber inducido a un pobre ebanista negro a reproducir miles de crucifijos en madera de *karee*, para su distribución por capillas y escuelas: «¿Por qué un Cristo agonizando entre contorsiones en lugar de un Cristo vivo? Un hombre en la flor de la vida, de treinta y pocos años. ¿Qué tienes contra mostrarlo vivo, en toda la belleza de su vida?». Blanche le responde: «La gente normal [...] Quieren a alguien que sufra como ellos. Como ellos y por ellos»²⁰.

2. RELIGIONES DE LA IMAGEN Y RELIGIONES DEL LIBRO

Si clasificamos las religiones como hacía Linneo con las especies vegetales, evitamos perdernos en el inmenso bosque de manifestaciones de lo religioso y, si las ordenamos evolutivamente como hizo Darwin con las especies animales, podríamos sentirnos erróneamente en la

19. L. Steinberg, *La sexualidad de Cristo en el arte del Renacimiento y en el olvido moderno*, Madrid: Hermann Blume, 1989, 36.

20. J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, Barcelona: Mondadori, 2004, 152.

cúspide del desarrollo que, desde los animismos y totemismos, condujo hasta las religiones universales, y luego a la secularidad moderna que pretende haber superado toda religiosidad precientífica. Pero ni taxonomías ni leyes evolutivas agotan el caudal de sentido de cada religión en su historia y en su actual vigencia. Pues toda gran religión pretende desarrollar dentro de sus coordenadas propias todas y cada una de las potencialidades de lo religioso. Así sucede en la religión bíblica y en las que derivan de ella.

Las «religiones del Libro» son, por antonomasia, las monoteístas o abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islam. Esta denominación se originó en el mundo islámico, con un significado más socio-político que literario o religioso. Por tratarse de «pueblos del Libro» (*ahl-al-kitab*), que disponían de libros (*kutub*) de origen divino —la *Tanak* hebrea y la *Biblia* cristiana—, el islam reconoció especiales derechos a los judíos y a los cristianos, considerando, no obstante, que sus textos habían quedado superados por el Corán, *el Libro* (*al-kitab*) enviado por Dios a Mahoma.

Se denominan «grandes religiones» o «religiones universales» aquellas que en un determinado momento sobrepasaron los límites de una etnia o de un espacio geográfico reducido. Llegaron a ser tales por fundarse sobre revelaciones recogidas en libros sagrados. El concepto de libro sagrado puede aplicarse también a los *Vedas* del hinduismo, al canon *páli* del budismo y al *Avesta* de la religión irania. Fundadores de importantes tradiciones religiosas como Hermes, Pitágoras o Zaratustra recibieron del cielo un libro acreditativo de su condición de mensajeros de la divinidad. Sin embargo, el carácter «escriturístico» de las tres religiones monoteístas alcanzó un desarrollo que las diferencia de las demás. Aunque tanto en la India e Irán como en los mundos griego, latino y celta la tradición oral evolucionó hasta alcanzar forma escrita, las respectivas religiones recelaron por mucho tiempo de la escritura, la cual nunca llegó a ser tan constitutiva de las mismas como lo fueron otros elementos de carácter cultural o político-social.

Las religiones del Libro, calificadas también como «reveladas», «éticas», «proféticas» e «históricas» suelen ser contrapuestas a las «cósmicas» y «místicas» o «de la Naturaleza». Las primeras conciben una historia que, guiada por un Dios providente y ético, avanza en un proceso lineal, desde un inicio absoluto hacia una meta final, a través de etapas o de momentos decisivos (*kairoi*), como son la revelación del Sinaí, la venida de Cristo o la aparición del *Corán* y de Mahoma. Por el contrario, las religiones «cósmicas» o «místicas», como se califica sobre todo al hinduismo y al budismo, conciben un cosmos

sagrado cuyo modelo arquetípico se repite incesantemente, en un devenir cíclico que envuelve también al hombre²¹.

Es frecuente oponer también la profecía a la mística y las religiones proféticas a las místicas: «La visión del profeta en una teofanía que conduce a un relación dialógica sería el polo opuesto del éxtasis del místico cuya personalidad se disuelve en la infinita Unidad divina»²². No está de más recordar también aquí la advertencia del mismo Henry Corbin referente al *Corán*:

Es una afirmación común en Occidente que nada hay de místico ni filosófico en el Corán, y que nada deben a este Libro ni filósofos ni místicos. Pero lo que aquí nos planteamos no es discutir lo que los occidentales encuentran o dejan de encontrar en el Corán, sino saber qué es lo que de hecho han encontrado en él los musulmanes.

Es también frecuente, aunque inexacto, oponer la religión del antiguo Israel a los cultos de la fertilidad y de la naturaleza, característicos de las vecinas religiones cananeas. Las religiones de la Naturaleza lo son también de la imagen, mientras que las del Libro parecen ser anicónicas. El Occidente moderno ha exaltado el libro frente a la imagen, la palabra escrita u oída frente al objeto visto o tocado y ha tendido a considerar que las religiones de la imagen respondían a un estadio infantil en la evolución de las religiones. Esta forma de pensar ilustrada enaltece la razón frente a los sentidos, la claridad de las palabras frente a la confusión de los signos inarticulados, la razón discursiva frente a la imaginación, «la loca de la casa» o «señora del error y de la falsedad»²³, cuyo valor sólo la tradición romántica ponderó siguiendo a William Blake. Para este poeta la Biblia era precisamente el «gran código» de la imaginación.

Este modo de pensar responde también a una concepción, sobre todo protestante, que enfrenta radicalmente la fe en la Palabra al culto de la imagen. Así, la obra de Jacques Ellul titulada *La humillación de la Palabra* constituye una réplica a la de P. Evdokimov, *El arte del icono: teología de la belleza*, a la que objeta tratar de comprender la

21. Ll. Duch, «Clasificación de las religiones», en *Antropología de la religión*, Barcelona: Herder, 2001, 121-146.

22. H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Trotta: Madrid, 2000, 19.

23. «El pensamiento occidental, y especialmente la filosofía francesa, tiene como tradición constante devaluar ontológicamente la imagen y psicológicamente la función de la imaginación como 'señora del error y de la falsedad'». Con estas palabras comienza G. Durand su libro *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México: FCE, 2005, 25.

naturaleza divina a partir de la imagen y de las imágenes, más que mediante la palabra de Dios²⁴.

En este mundo de ideas no resulta extraño que Max Müller, pionero de los estudios de religiones comparadas, hablara de la aristocracia de las religiones del Libro (*the aristocracy of real book-religions*)²⁵. Llevado igualmente por una visión evolucionista de la historia de las religiones, G. F. Brandon pensaba que las de la imagen, más primitivas, precedieron a las del Libro, más desarrolladas. Antes que el Libro sagrado existió el Icono sagrado; antes de que los hombres creyeran que la divinidad podía revelarse por escrito, creían que lo hacía por signos y a través de imágenes²⁶.

Es preciso desprenderse de la idea, falsa o inadecuada al menos, según la cual el mundo bíblico o semítico es el universo de lo acústico, mientras que en el griego impera la imagen visual, pues Israel disponía de un rico repertorio de imágenes y en Grecia imperaba el *logos* o la palabra más que el propio arte plástico. Es necesario no dejarse llevar por la tendencia a racionalizar lo religioso, oponiendo de forma absoluta la imagen a la palabra.

Con objeto de plasmar la idea de que lo sagrado es a la vez material y espiritual, el hombre ha intentado desde siempre representarlo mediante símbolos arquetípicos como la luz y la oscuridad planetarias, el árbol, o figuras animales y humanas. La tensión entre lo sensible y lo que trasciende los sentidos genera otra igual entre la figuración humana o animal y la abstracta o puramente simbólica. Las religiones han desarrollado así dos formas básicas de representar lo sagrado: la icónica se sirve de la imagen, mientras que la anicónica excluye toda representación antropomorfa o zoomorfa de la divinidad. Unas religiones han potenciado más lo uno, otras lo otro. El judaísmo y el islam optaron desde un principio por la aniconía, mientras que el cristianismo se ha debatido entre estas dos inclinaciones. Puede decirse que en las sinagogas y mezquitas predomina lo acústico, mientras que en los templos ortodoxos y católicos impera lo visual, aunque no así en los protestantes. El catolicismo latino y mediterráneo propició el florecimiento de la iconofilia, muy atem-

24. P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris: Desclée, 1970; J. Ellul, *The Humiliation of the Word*, Grand Rapids: Eerdmans, 1985, 102-106.

25. F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion. Four lectures delivered at the Royal Institution with two essays on false analogies, and the philosophy of mythology*, London, 1873, 103.

26. S. G. F. Brandon, «The Holy Book, the Holy Tradition and the Holy Ikon», en F. F. Bruce y E. G. Rupp (eds.), *Holy Book and Holy Tradition. International Colloquium held in the Faculty of Theology, University of Manchester*, Manchester, 1968, 7.

perada sin embargo en corrientes como la del císter. En el protestantismo germánico y anglosajón predominó la aniconía, con mayor incidencia en las zonas calvinistas que en las luteranas y en ningún lugar con tal radicalidad como en Holanda, provocando un inmediato colapso del arte religioso, con consecuencias en el fomento del arte *tout court*.

Tendencias iconófilas e iconóforas pueden coexistir dentro de una misma religión en diversas épocas o regiones, con explosiones ocasionales de guerras iconoclastas como las conocidas en el Imperio bizantino. Las estelas cananeas con representaciones de Baal parecen fruto de un compromiso entre la imagen sagrada y el culto anicónico. El icono bizantino y el ruso, que mantienen la imagen en un limbo alejado de posibles excesos e idolatrías de la representación, sugieren algo semejante.

La representación de lo divino desprovista de la imagen encuentra su fuerza simbólica en los espacios sagrados como menhires, pirámides, estupas o pagodas, o en paisajes paradisíacos reales o imaginarios y en fenómenos naturales dotados de un excepcional carácter hierofánico, como la luz, el agua, una montaña, o una gruta natural. Los símbolos anicónicos pueden ser fitomorfos —el árbol, la rama o la hoja—, astrales —el sol, la luna y las estrellas—; y abstractos o jrematomorfos, como podían ser en el antiguo Oriente el altar, el trono vacío, el buril, la espada o el libro. Determinados símbolos geométricos pueden convertirse en signos distintivos de una religión. Así, la cruz en el cristianismo, el círculo y la rueda en el budismo, el *lingam* en el hinduismo²⁷. El libro del *Apocalipsis* es una suma de motivos simbólicos cósmicos, teriomorfos y antropomorfos, pero también cromáticos y aritméticos²⁸.

La representación icónica nació con las primeras figuraciones zoomorfas —la serpiente, el león, el toro o el querubín— y antropomorfos —el corazón, la boca, el rostro o el cuerpo entero—. El brazo alzado o el pie sobre la víctima se convirtieron en símbolos del poder, como la boca y los labios de la sabiduría. Pero, más importante que establecer una taxonomía de los símbolos a la manera de un diccionario de términos, es reconocer la sintaxis que los rige y los hilos por los que unos tiran de los otros, al modo como las metáforas sugieren incesantemente otras nuevas o las ideas se asocian entre sí. La *se-*

27. G. Kegel, *Numen. Das Heilige in der Kunst der grossen Religionen. Eine Ost-Estliche Synopse*, Nieste: Eigenverlag Dr. Gerhart Kegel, 1997, 11-24.

28. U. Vanni, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estella: EVD, 2004, 37-57.

mántica icónica merece un lugar semejante al que en filología ocupa la *semántica verbal*. Ejemplos de ello —como muestran los propios títulos— son el breve tratado de semántica *La Vie des Mots* (1887), del lingüista Arsène Darmesteter, y la obra del historiador de arte Louis Hourticq, *La Vie des Images* (1927)²⁹. Incluso la asociación de símbolos posee una capacidad de generar sentidos que puede resultar más rica que la de palabras o ideas. Por ejemplo, el mosaico del ábside de San Apolinar in Classe, cerca de Ravena, representa un cielo de estrellas con la cruz enmarcada por las letras *Alpha* y *Omega*, junto a las de la palabra griega *IJTHYS*, «pez», con lo que aglutina el universo de concepciones cristianas sobre el tiempo y la eternidad, el cielo y la tierra, el hombre y Dios, la muerte y la resurrección de Cristo, hasta la escatología de los tiempos finales. Igualmente, un relieve en piedra de Gandhara, del siglo II d.C. y conservado en el Museo Príncipe de Gales de la India occidental, en Bombay, muestra la huella del pie de Buda con los símbolos de la esvástica, la rueda de la ley, el loto y el *tri-ratna*, es decir, la conjunción de las «tres joyas» del credo budista.

En verdad la imagen y el libro resultan ser más complementarios que opuestos. Y al igual que la letra nació del signo, mal llamado pictográfico, la escritura y los textos sagrados arrancan de la iconografía y están siempre ligados a ella. Las pinturas en las tumbas del antiguo Egipto mostraban imágenes y escenas de la vida real, acompañadas de textos jeroglíficos alusivos a la vida en el más allá, descrita en el *Libro de los muertos*. Los textos y las imágenes se inspiran y comentan mutuamente.

La *Torá* y el *Corán* tienen origen en los cielos y son anteriores a la propia creación, conforme a la concepción religiosa del antiguo Oriente, según la cual la imagen de una divinidad como la estructura de su templo tenían su origen en los cielos. La estatua de Gudea de Lagash con el plano del templo de Ningirsu porta una inscripción en la que se dice que este dios le encomienda ejecutar el proyecto elaborado por Ninduba, el arquitecto divino. Con lo que, lejos de oponerse, la palabra y la imagen cumplen funciones similares o complementarias. Según la concepción cristiana de la encarnación del Verbo, la Palabra se hizo carne en Cristo, nueva imagen de Dios contrapuesta a la del viejo Adán, creado a «imagen y semejanza» de Dios —una figura manchada luego por el pecado—. El cristianismo, sobre todo el greco-ortodoxo y el latino, herederos de la tradición artística grecorromana, incorporó elementos característicos tanto de las «religiones de la imagen» como de las «del Libro».

29. L. Réau, *Iconografía del arte cristiano* I/1, cit., 16, 18.

La misma *Biblia hebrea*, que parece defender el principio anicónico hasta extremos iconoclastas, recupera, sin embargo, el valor de la imagen, transmutándola en un riquísimo repertorio de símbolos y figuras convertidos en metáforas literarias. Por paradójico que pueda parecer, la lucha despiadada contra todo posible antropomorfismo y contra la representación plástica del dios monoteísta, no impide una profusión de imágenes antropomorfas en las que Yahvé se pasea por el paraíso, asume los atributos teofánicos y el carácter pasional de los dioses cananeos del tipo Hadad o Baal adquiere trazos humanos en los relatos de la *haggadá* judía y proporciones físicas gigantescas, mensurables miembro a miembro en la mística qabalista.

3. LA IMAGEN Y EL LIBRO EN EL JUDAÍSMO, EL CRISTIANISMO Y EL ISLAM

El judaísmo acentuó la aniconía que caracterizaba al monoteísmo bíblico. Sin embargo, en la época en la que se formó el judaísmo clásico y ortodoxo de la *Misná* y del *Talmud* (siglos II-VI d.C.) las comunidades judías, desde Túnez e Italia, hasta Iraq e incluso en territorio de Israel, conocían representaciones con figuras humanas en mosaicos y pinturas, como las de Dura Europos en Siria. Los motivos más comunes eran objetos como la *Menorá* o candelabro de siete brazos, el arca de la Alianza y el *shofar* o cuerno. En la Edad Media las miniaturas que iluminan los códices judíos de España, Italia y Alemania y, en particular, los del ritual de la *Haggadá* de Pascua, reproducen figuras humanas, especialmente en escenas bíblicas, aunque jamás de la divinidad. Ocurre lo mismo en los grabados de libros impresos en época posterior. Manuscritos españoles y alemanes, siguiendo modelos cristianos contemporáneos, desarrollan con frecuencia el motivo mesiánico del futuro Templo, expresando así la esperanza en la restauración de Israel. La tradición cabalista se caracteriza por la representación del «árbol de las *Sefirot*»³⁰.

El arte cristiano se mueve entre la prohibición bíblica de la imagen y la exuberancia de imágenes propia del mundo grecorromano por el que se difundió el cristianismo. La iconografía cristiana, desde Bizancio hasta el Barroco, se vio enriquecida por una incesante acumulación de motivos bíblicos, de fuentes literarias del clasicismo

30. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, 13 vols., New York: Pantheon Books, 1953-1968.

pagano y de tradiciones de los pueblos germánicos, celtas y eslavos, como, más adelante, de las poblaciones amerindias.

El arte paleocristiano era en principio anicónico, como suponen los *Hechos de los Apóstoles* (17, 24), así como Taciano, Arístides, Ireneo de Lyon, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes. No es posible determinar cuándo, cómo y por qué razones el culto oficial cristiano pasó de la *domus ecclesiae* a la basílica, pero, aun cuando a comienzos del siglo IV predominaba todavía la tendencia a la aniconía, la tendencia iconófila, iniciada en el siglo III, terminó por imponerse. Respondía al sentido teológico de la encarnación, que no podía menos de mostrarse sensible a la representación mediante imágenes. Por ello no es acertado atribuir la difusión de las imágenes en el cristianismo a su «paganización» o «helenización». En palabras de Facundo Tomás, «la encarnación divina era una puerta abierta a la sensorialidad; la religión cristiana, por el mismo camino que la condujo desde una teología del espíritu hasta la asimilación de la carne, recorrió también la distancia desde la iconoclasia hasta su conformación como religión en la que las imágenes jugaban un papel principal»³¹.

Entre las primeras imágenes plásticas del cristianismo figuran ideogramas y símbolos como el del pez, cuyo nombre griego, *IJZHYS*, componía la sigla de «Jesús Cristo Hijo de Dios Salvador». Otras frecuentes son las de la vendimia, el alma inmortal y la mujer orante. Muy pronto adquirió amplio desarrollo un repertorio de figuras tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento: Abrahán y el sacrificio de su hijo Isaac, Noé salvado del diluvio, el agua de la roca golpeada por Moisés, Jonás saliendo del vientre de la ballena, el Buen Pastor, las bodas de Caná, etc. La mitología pagana proporcionó también su repertorio, como la de *Amor y Psique*, imágenes del alma en la otra vida, Ulises y las sirenas, o los ciclos de Hércules, Dionisos y Orfeo. Pronto la tipología bíblica permitiría traducir los dogmas más abstractos a figuraciones plásticas.

El arte cristiano comenzó adaptando a la figura de Cristo dos tipos de símbolos del mundo griego: el del Pastor, que corresponde a la simbología de la salvación —tema crucial en los tres primeros siglos— y el del Filósofo, que pertenece a la simbólica de la sabiduría y de la ley. La figura del Pastor/Pescador se convirtió progresivamente en la del Filósofo, bajo la idea del Cristo maestro que enseña la doctrina salvífica. El ambiente cultural del siglo III respondía a una búsqueda neoplatónica

31. F. Tomás, *Escrito, pintado. Dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo*, Madrid: Machado Libros, 2005, 81.

del conocimiento o de una gnosis capaz de aportar salvación y vida. A comienzos del siglo IV desaparece del repertorio la figura del Filósofo, reemplazada poco a poco por la del Cristo Señor, entronizado en *Majestad*, con la carga simbólica del poder sagrado y del profano. De este modo la representación de Cristo alcanza los tres ámbitos básicos de configuración de lo divino señalados ya en la primera sistematización sumero-acadia: la omnisciencia, la omnipotencia y la omnipresencia de la divinidad. Así, la representación románica de la *Maiestas Domini* resume estas tres dimensiones: el Cristo Pantocrátor entronizado sostiene con una mano el libro y con la otra hace el gesto de bendición sacerdotal —en San Clemente de Tahull por ejemplo.

La representación zoomorfa del Cordero divino, inspirada en el *Evangelio de Juan* y en el *Apocalipsis*, no hizo su aparición hasta el siglo IV. En la época constantiniana, la iconografía de la Pasión evitaba la representación del Crucificado. La *crux invicta* o *gemmata*, símbolo anicónico por excelencia del cristianismo, hacía de la muerte de Cristo una victoria. El realismo y el crudo antropomorfismo en la representación de la cruz no se hizo notar sino con gran lentitud a partir de esta época.

El icono constituye la expresión más significativa de la corriente iconófila. Los más antiguos conservados, los del siglo VI del monasterio de Santa Catalina del monte Sinaí, representan con preferencia al *Pantocrátor* y a la *Theotókos*. El cuerpo del Crucificado servía por entonces para probar la auténtica humanidad de Cristo frente a la herejía monofisita. Una de las formas de figurar la crucifixión era la de una cruz alzada sobre la montaña del paraíso, con fondo de cielo estrellado y rodeada por cuatro ángeles, asemejada al *Arbor Vitae* —otro de los grandes símbolos anicónicos.

El culto de las imágenes se impuso, no sin resistencia, a partir de los siglos IV y V. La veneración de imágenes en las iglesias comenzó en la primera mitad del siglo VI. Con el tiempo la imagen se disoció de lo representado, como si fuera el icono —y no la divinidad— el que obraba milagros, lo que condujo finalmente a las luchas iconoclastas.

El influjo del islam en Asia Menor reavivó a finales del siglo VII la sensibilidad anicónica en sectores del cristianismo de Bizancio. El islam prohibía las imágenes, con el fin de evitar todo aquello que pudiera conducir a la idolatría o alimentara la tentación del hombre de sentirse creador fabricando imágenes. De este modo, el arte islámico gira únicamente en torno a elementos anicónicos: la caligrafía del nombre de Dios, el *Corán* como libro sagrado, la mezquita como espacio sagrado, la *qiblá* indicando la dirección de la plegaria y el

púlpito. La ocupación mongólica de Irán a finales del siglo XIII dio origen a nuevos estilos, bajo el creciente influjo de China. Un motivo frecuente desde el siglo XIV hasta la actualidad en la iconografía islámica es el del viaje nocturno del Profeta a los cielos. La prohibición de imágenes no se extiende a la representación de ángeles, en particular del ángel Gabriel con numerosas alas y de Isráfil con la trompeta de la resurrección. Las figuras de sufíes y derviches se hicieron frecuentes a finales de la Edad Media y la pintura conoció un gran desarrollo en Irán y en la India durante los siglos XVI y XVII.

En polémica con el islam, Juan Damasceno invocaba el principio del Pseudo-Dionisio, según el cual «todo es imagen y símbolo». En contra de las tendencias maniqueas, reconocía así que la imagen es una vía de acceso a Dios: «la materia es obra de Dios, por eso yo la declaro hermosa», decía. El triunfo de la iconofilia en el año 843, promovido por los decretos de la emperatriz Teodora, no logró una proliferación de iconos como la conocida en los dos siglos anteriores.

Característico de la tradición anicónica es el motivo del «trono vacío», que arranca de la visión de Juan en el *Apocalipsis* (4, 2-8): «Vi que había un trono en el cielo y Uno sentado en el trono [...]». Este tipo de representación, denominada en griego *hetoimasía* o *eti-masía*, «preparación del trono», evoca el Verbo divino mediante el símbolo de la cruz sobre el trono. La cruz sustituye así al libro, presente en otras figuraciones del trono vacío. El motivo iconográfico del trono vacío contaba con una larga historia anterior en la India, entre los hititas, en la cultura creto-micénica y en el mundo grecorromano, pero no se advierte que existía igualmente una tradición consagrada en el mundo semítico cananeo con influjo en el bíblico. Ejemplos señalados se pueden contemplar en Santa María la Mayor de Roma, en la capilla de Santa Matrona de la basílica de San Prisco, en el sarcófago de Tusculum, y en el Baptisterio de los Ortodoxos de Ravena.

Bernini utilizó en la basílica del Vaticano dos grandes símbolos de la tradición anicónica. La Cátedra de San Pedro en el altar mayor de la Basílica es un «trono vacío», suspendido en el aire sobre nubes, con un relieve en el respaldo de la silla que figura a Cristo entregando las llaves a Pedro, metamorfosis del motivo de la *Traditio Legis*. Igualmente, la columnata exterior, que encarna el espíritu de la restauración católica y del alto Barroco, recupera un símbolo de la tradición anicónica: el espacio abierto al cielo, delimitado en ocasiones por pórticos o, como en este caso, por una columnata.

La tradición judía cuenta con una representación paralela del trono vacío. En la fiesta de Pascua y en la ceremonia de la circuncisión

un asiento vacío, la silla de Elías, simboliza la esperanza escatológica de la venida del profeta de los tiempos mesiánicos.

En los siglos VIII y IX, mientras que en el área itálica y romana se refugiaban muchos iconófilos huidos de Oriente, se conocían tendencias anicónicas de modo particular en el estilo anglosajón y visigótico, como muestran las intrincadas lacerías de los códices anglosajones, las cruces irlandesas y las bellas y humildes iglesias visigóticas, como también las del reino asturiano. El mundo carolingio prefería un arte más abstracto que el de las imágenes, hecho de símbolos y de alegorías, en una línea de tradición más germánica. Sólo cuando en el crisol de una Europa culturalmente unificada llegaron a fundirse todas las tendencias arraigadas en el cristianismo, icónicas y simbólicas, brotó un arte nuevo, que no era ni griego ni latino ni germánico, sino una síntesis maravillosa: el románico.

Antes de que se llegara a ello, el Pseudo-Dionisio había establecido una jerarquía de símbolos de lo divino, conforme al arquetipo celeste. Para la sensibilidad estética de este místico del siglo IV, cuya influencia fue decisiva en el arte y en la mística posteriores, los símbolos más pertinentes y menos «desemejantes» respecto al modelo celeste son la luz y el fuego. De valor inferior son las alegorías antropomorfas, que se encuentran también en la Biblia, aunque la figura humana, por referirse a un ser racional, sirve también para simbolizar realidades celestes. El simbolismo de menor categoría es el de los bestiarios, como también el de las piedras preciosas y de objetos diversos.

La antinomia «imagen o libro» alcanza un punto de tensión e incluso de virulencia iconoclasta cuando la invención de la imprenta y el principio protestante de *Sola Scriptura* conducen a la exaltación del Libro frente a la imagen, la cual, sin embargo, gana presencia y significación desde el Renacimiento al Barroco. El protestantismo prima la pura fe basada en el Libro. El catolicismo, por el contrario, mantiene el culto de las imágenes e insiste en la importancia de los ritos y de las obras. No deja de ser paradójico que las dos versiones más opuestas de un lado y de otro —la calvinista iconoclasta que admite la predestinación y la jesuítica de «la composición viendo el lugar» que defiende el libre albedrío—, terminan coincidiendo en valorar la eficacia práctica, así como en adaptarse e influir en el espíritu de los tiempos modernos.

Dentro del catolicismo —del español en particular— se percibe una tensión entre una espiritualidad del libro y otra de la imagen: por un lado, la plasticidad visual de la pedagogía jesuítica y, por otro, la cada vez más perseguida piedad de contemplación intelectual, de poca

imaginería, en que los libros servían de entrada a la pura intuición. Santa Teresa trataba de fundirlas³². En su juventud había seguido a los libros que aconsejaban apartar «toda imaginación corpórea», pero ella precisaba la visión de la humanidad de Cristo; «Quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen, ya que no podía traerle tan esculpido en mi alma como yo quisiera» (*Vida*, XXII). Cuando se desconsuela porque le retiran sus preciosos libros, halla compensación en las visiones —«en lo que veía presente»—, tantas «que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros» (*ibid.*, XXVI)³³.

Cuando en Israel el libro sagrado sustituyó a la imagen plástica se convirtió él mismo en un icono, intocable como un objeto sagrado³⁴. El contacto físico con el libro, incluso inadvertidamente, podía acarrear males como los causados por la proximidad excesiva a una imagen consagrada. Así, Uzza cae fulminado por «alargar su mano hacia el Arca de Yahvé, pues los bueyes la iban a volcar» (2 *Samuel* 6, 6). Esta concepción late en gestos como el del *jazán* que, al realizar la lectura oficial en la sinagoga, sigue el texto con un puntero en forma de mano, para que sus dedos no toquen el rollo sagrado, o en ritos como el de portar en procesión festiva el rollo de la *Torá*, como si de una imagen se tratara.

En Babilonia los juramentos se significaban tocando una estatua o un símbolo de la divinidad; en las religiones monoteístas se pronuncian sobre un ejemplar del Libro sagrado. En el antiguo Oriente las imágenes de los dioses eran llevadas al campo de batalla, como lo fue el arca de la Alianza en la guerra de los israelitas contra los filisteos (1 *Samuel* 4). Los ritos que acompañaban el traslado de un nuevo ejemplar de la *Torá*, desde el *scriptorium* en el que se había realizado la copia manuscrita hasta su colocación en el arca o camarín de la sinagoga, eran semejantes a los celebrados en Babilonia para la consagración de una imagen, desde su fabricación en el taller del artesano, pasando por su inmersión en el río sagrado hasta su exposición definitiva en el camarín del templo correspondiente. Al igual que una imagen deteriorada no podía ser destruida, debiendo ser enterrada en lugar sagrado, los rollos viejos de la *Tanak* eran de-

32. J. M.^a Valverde, en la obra conjunta de M. de Riquer y J. M.^a Valverde, *Historia de la literatura universal* V, Barcelona: Planeta, 1984, 47.

33. Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, Edición de Dámaso Chicharro, Madrid: Cátedra, 8^a1990, 285 y 323 respectivamente.

34. K. van der Toorn, «The Iconic Book. Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah», en íd. (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Peeters, 1997, 229-248.

positados en la *geniza* de la sinagoga, especie de sacristía vieja, como las que existen en las iglesias cristianas para guardar las imágenes y objetos retirados del culto. Gracias a esta costumbre se pudieron encontrar importantes manuscritos bíblicos y otros en la *geniza* de la antigua sinagoga de El Cairo.

Cuando yo era estudiante en Jerusalén, el profesor Allony de la Universidad Hebrea, me preguntó cuál era la «diferencia» más determinante entre judíos, cristianos y musulmanes. Según este reconocido estudioso de manuscritos hebreos medievales, consistía en un mandato significativo: en caso de incendio en la sinagoga, el judío ha de precipitarse a salvar los ejemplares de la *Tanak*, guardados en el nicho que ocupa el frente del edificio, comparable al sagrario de una iglesia católica. Supuestamente el cristianismo y el islam no conocen una *mitzvá* similar en caso de incendio de una iglesia o de una mezquita. Sin embargo, todo antiguo sacristán sabía que, al declararse fuego en su iglesia, lo primero era poner a salvo el copón con las sagradas formas —el *corpus Christi*—. De este modo, la gran diferencia entre el judaísmo y el cristianismo viene a ser otra: el paso de la sacralidad del Libro a la de la Palabra hecha carne, presente en la eucaristía. La costumbre judía de llevar la Biblia envuelta en un paño, de modo que las manos no la toquen, tiene su correspondencia en la práctica de depositar las formas eucarísticas sobre unos pequeños manteles o «corporales», en los que se envolvían las hostias consagradas llevadas en viático a los moribundos —al mismísimo Dios en el día de su muerte, como cuenta Nietzsche en una narración.

El modo de portar los objetos y, en particular, los libros sagrados en cada religión es muy significativo. La fiesta budista Daihanya consiste en el traslado o movimiento de los seiscientos volúmenes que contienen las enseñanzas de Buda. Apilados sobre mesas en montones de diez o quince volúmenes, un monje despliega como un acordeón las hojas de cada volumen con un movimiento rítmico sobre su cabeza, pronunciando al mismo tiempo en voz alta el título y las líneas primera y última de cada uno de ellos. El movimiento físico de todos y de cada uno de los volúmenes equivale a la lectura y recitación de todos los *sûtra*, una tarea que exigiría el concurso de miles de monjes y muchos más días de los tres que dura la fiesta de Daihanya. Mover el pergamino sobre el que están escritas las oraciones produce el mismo efecto espiritual que el recitado de las mismas. Tal es la idea que subyace a este rito, que no deja de tener aspectos mágicos.

El celo apostólico y la preocupación apocalíptica de los primeros cristianos, consternados por la rápida propagación del mensaje evangélico al orbe conocido, les indujo a sustituir el volumen o rollo, en el

que hasta entonces se copiaban los textos sagrados y clásicos, por un nuevo formato más cómodo y de fácil transporte, como era el códice, que comenzaba a difundirse justamente cuando apareció el cristianismo. Puede afirmarse que los cristianos no han tenido el mismo respeto y preocupación que los judíos por el estado físico de los ejemplares —los rollos— de la Biblia. Pero, si bien no han prestado efectivamente tanta atención a la copia de los manuscritos como los escribas y masoretas judíos —aunque algunos de los procedimientos masoréticos tienen antecedentes en prácticas cristianas sirias—, la copia e iluminación de manuscritos en los monasterios medievales no les va a la zaga. Lo cierto es que la preocupación primera de los cristianos no ha sido tanto la de preservar la letra del texto, sino la de traducirlo y difundirlo entre los pueblos y lenguas más variados, lo que no podía menos que generar variantes textuales y de interpretación.

4. VAN GOGH: VIDA TRANQUILA CON UNA BIBLIA ABIERTA

La pintura de Van Gogh es una buena muestra de cuál ha sido la relación entre el texto religioso y la imagen plástica, entre la religión de una fe protestante basada en el Libro sagrado, la Biblia, y una nueva religión de la Naturaleza apoyada en la ciencia. El corpus casi completo de las obras del pintor y las famosas cartas a su hermano Theo dan cuenta de su evolución personal y artística. En tan sólo diez años Van Gogh hubo de vivir aceleradamente el proceso que, desde los inicios del Romanticismo, llevó a amplios sectores de la sociedad europea a desprenderse de la tradición cristiana, sustituyéndola por una especie de culto a la naturaleza³⁵.

Van Gogh comenzó su período holandés pintando torres puntiagudas de grises iglesias, que, a partir de su estancia en París, sustituyó por resplandecientes discos solares. *El sembrador*, *Campo de trigo con un sembrador*, *Campo cerrado con un cavador* y *Dos mujeres cavando* son ejemplo de ello. En *Sembradores*, de 1888, Van Gogh pinta un sol a modo de halo sobre las cabezas de las figuras humanas, en el lugar preciso en el que en otro anterior, en *Chozas*, de 1881, había dispuesto una iglesia. En este cuadro, la posición de la torre, justamente detrás de la cabeza del sembrador, resulta tan forzada que parece responder al propósito del artista de hacer sentir el peso o la sombra de la iglesia sobre la figura humana. La transición

35. T. Kodera, *Vincent van Gogh. Christianity versus Nature*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1990.

de un motivo a otro se produjo en 1887: un boceto de este año dibuja un sol, unos girasoles y unos amantes, mientras que otro anterior de 1884/1885 muestra la iglesia, los árboles y los amantes. Es evidente que el artista sustituyó unos motivos por otros. En *La resurrección de Lázaro* la figura de Jesús desaparece también reemplazada por un sol, símbolo tradicional de Cristo, como bien sabía el hijo de un pastor de la Iglesia reformada holandesa que había estudiado para seguir los pasos de su padre antes de pensar en ser artista.

La obra pictórica de Van Gogh refleja el conflicto entre religión y naturaleza, que en el siglo XIX marcó las obras de los escritores favoritos del pintor: George Eliot, Ernest Renan, Thomas Carlyle y Jules Michelet, como también los alemanes Heine, Uhland, Ruchert y Goethe. Un lapsus —o un cambio intencionado— revela la concepción naturalista de la religión a la que tendía el artista. En una carta escrita en Dordrecht en 1877 cita el himno de la Iglesia reformada holandesa, que comienza con las palabras «Alegraos, cristianos, alegrad a Dios en lo alto» (*Juich Christenen juich tot God omhoog*), pero sustituye el inicial «Alegraos, cristianos» por «Alégrate, tierra...» (*Juich Aarde...*). Pudo confundir el inicio de este himno con el de otros que comienzan también con las palabras «Alégrate, tierra...», pero la misma confusión no dejaría de ser significativa.

Para comprender el desarrollo personal y artístico de Van Gogh es decisivo el período que precede al año 1880, en el que el aprendizaje de predicador se «convierte» a la pintura. En los años 1877-1878 había comenzado en Amsterdam los estudios conducentes al ministerio en la Iglesia reformada de Holanda. Según su profesor de latín y griego, M. B. Mendes da Costa, el futuro pintor acostumbraba a iluminar los márgenes y el reverso de estampas o grabados, como era el caso de una litografía de J. J. van der Maaten, *Procesión fúnebre en un campo de trigo*, que colgaba, tanto en la habitación de Van Gogh, como en el estudio de su padre. Sobre un grabado escribió cuatro citas evangélicas en latín del tema del «grano de trigo», al modo de los *Testimonia* del Nuevo Testamento: «Si el grano de trigo al caer en tierra no muere, queda solo; pero, si muere, da mucho fruto» (*Juan 12, 24-25; Marcos 4, 26-29; Juan 5, 24.25.28.29 y Lucas 9, 24*). El pintor se identificaba sin duda con este grano de trigo caído en tierra.

La conjunción de imagen y texto (*bijchriften-poëzie*) gozó de gran popularidad hasta finales del siglo XIX, siguiendo una larga tradición que se remonta a los «Libros de Horas» medievales. El público tenía conocimiento del arte de la época a través de las reproducciones de grabados acompañadas de textos moralizantes, que los cléri-

gos seleccionaban y difundían. Van Gogh conoció esas obras y escuchó los sermones de uno de los más famosos y prolíficos poetas de la Holanda del siglo XIX, J. J. L. ten Kate (1819-1889), quien además de traducir a Dante, Tasso, Goethe, Schiller, Milton, Victor Hugo y Alfred de Vigny, compuso obras profusamente iluminadas. El mismo Van Gogh predicó un sermón en la iglesia metodista de Richmond sobre el verso del salmo 119, 19: «Soy emigrante en el país».

Para Van Gogh este mundo se desvaneció en muy pocos años, al extenderse por Holanda el ambiente secularizador que había triunfado en Inglaterra y Francia, sustituyendo la iglesia por el templo del Universo, el libro de la Biblia por las imágenes de la naturaleza y, la oración, por la acción y el trabajo.

En un cuadro de 1885, *Vida tranquila con una Biblia abierta*, el artista pinta en color oscuro y sobre fondo negro un cirio apagado y una voluminosa Biblia —el ejemplar de su padre—, abierta por el capítulo señalado en el margen superior, «Isaías LIII», que describe la figura del «Siervo que sufre» o —en la iconografía cristiana— del «Varón de dolores». En contraste y en primer plano aparece otro pequeño libro, cerrado y en dirección opuesta al grande, iluminado por un resplandor de claridad amarilla —color que para el pintor simboliza la alegría de la vida—. Sobre la portada se lee el nombre del autor, Émile Zola, y el título, *La joie de vivre*. El contraste de colores, dimensiones, títulos y alusiones es más que evidente: el sufrimiento enfrentado a la alegría de vivir.

El pintor había leído en 1882 la novela de Zola *El pecado del padre Mouret* (*La faute de l'abbé Mouret*). En dos cartas a Theo relaciona esta obra con su cuadro de 1883, *Peat-cutters in the dunes*, señalando el contraste entre «Le Paradou», el paraíso hermoso y florido descrito en la novela —mediante un «simbolismo de falsilla bíblica», según José María Valverde—, y las lóbregas figuras de cavadores en un paisaje, en cuyo centro se divisa al fondo una iglesia como la de Chozas. En *Ébauche du roman au Bonheur des Dames*, Zola explicaba el conflicto entre el cristianismo y la naturaleza, entre la Biblia y Voltaire, personificados en la novela, respectivamente, por el cura Sergio y la hermosa Albina; por Archangias, hermano de la Doctrina Cristiana, y el viejo incrédulo y misántropo Jeanbernat; por la pequeña iglesia de Artaud y el vasto y bello «Le Paradou»; por el ciprés «solitario» y el brillante sol del *Midi* francés³⁶. El paraíso descrito en la novela contrasta con la escena de unos encorvados cavadores que,

36. É. Zola, *La faute de l'abbé Mauret*, en *Les Rougon-Macquart*, vol. 2, Paris: Seuil, 1970, 16-173.

arrojados del paraíso, viven de su sudor, en alusión a la historia bíblica significada por la presencia lejana de la iglesia.

En los cuadros pintados entre el verano de 1887 y la primavera de 1888 predominan motivos alegres y utópicos: girasoles, parejas de paseo, grabados japoneses, libros de novelas francesas y frutos en una cesta. En esta época el pintor soñaba con fundar en el Sur una comunidad de artistas basada en relaciones de amor y amistad. Por entonces decoró las habitaciones de su casa en Arlés con cuadros como *Los girasoles* y la serie *El jardín del poeta*. En el sol del *Midi*, casi divinizado en los cuadros de esta época, encontró un remedio temporal para su melancolía. En 1888 compartió con Paul Gauguin «La Casa amarilla», un ensayo de comuna de artistas, un pequeño Edén de libertad, belleza, creación y goce, alejado de las servidumbres del dinero y de la civilización europea. El fracaso de este proyecto con el que tanto había fantaseado, terminó por enloquecerlo y llevarlo a la muerte.

El influjo de Van Gogh sobre Gauguin se deja sentir en la obra de éste, *El Cristo amarillo* (1889), imagen de un Cristo sublimado al que el pintor presta sus propios rasgos. Poco antes de partir al año siguiente hacia Tahití, Gauguin volvió sobre el tema en *Retrato del artista con Cristo amarillo*, en el que da expresión a sus sufrimientos y a su carácter salvaje y rebelde frente a los convencionalismos familiares y de la sociedad en general, de los que huye como lo hace la pequeña figura que salta una valla en el fondo del cuadro.

En *El Paraíso en la otra esquina* Mario Margas Llosa narra las vidas paralelas de Gauguin, pintor en busca de un paraíso primitivo y salvaje en la Polinesia, y de su abuela, Flora Tristán, predicadora laica de un paraíso igualitario en la sociedad de burgueses y proletarios del siglo XIX³⁷. Gauguin deja como testamento una de sus obras más bellas en la que, con su visión sensual y mística de la vida, responde a las cuestiones racionales de la Ilustración kantiana, las que dan título al cuadro *¿De dónde venimos, qué somos, a dónde vamos?* (1897), una «obra filosófica, temáticamente semejante al evangelio», como él mismo la define.

A comienzos de 1888, entre las dos primeras embestidas de la enfermedad que le aquejaba, Van Gogh continuó pintando girasoles, cestos de frutas y grabados japoneses, pero, confinado en Saint-Rémy por unos meses, volvió al lúgubre motivo de los cavadores entre dunas y canales. En los momentos trágicos de su vida emergía siempre su inclinación hacia los motivos dolorosos, como el de los cavadores

37. M. Vargas Llosa, *El Paraíso en la otra esquina*, Madrid: Alfaguara, 2003.

o el de Getsemaní, con un *leitmotiv* constante: la expulsión del paraíso, del Edén bíblico y del *Paradou* novelado. Escribe en una carta de 1882: «Sí, para mí el drama de la tempestad, el drama del dolor en la vida, es en verdad el drama absoluto. Es hermoso el ‘Paradou’, pero Getsemaní es todavía más hermoso»³⁸. Se ha relacionado la triste determinación de cortarse la oreja con esta escena evangélica de Getsemaní, en la que el siervo Malco pierde una oreja por un tajo de la espada del apóstol Pedro. A lo largo de su vida conservó un hondo sentido religioso y una profunda admiración hacia la figura de Cristo. Por el contrario, los términos cristiandad, iglesia o clérigo suelen tener en sus cartas connotaciones peyorativas. Van Gogh, como Heine, oponía el dogmatismo eclesiástico que él había vivido, al cristianismo «natural», el originario de los primeros tiempos.

La vida y obra de Van Gogh son una dramática reproducción del proceso de la mentalidad ilustrada que, tras disociar el texto y la imagen, la historia y la naturaleza, abandonó la Biblia y la religión del Libro, para iniciar un retorno al paraíso de la naturaleza pura, cuyas imágenes festivas fascinaban al pintor tanto como al hombre moderno. Los temas preferidos por Van Gogh en los que resuenan ecos de la Biblia son los escogidos también en la literatura de su época —y hasta la del modernismo—: el Paraíso terrenal para los soñadores y, para los ya expulsados, la resurrección de Lázaro y la agonía de Getsemaní.

Sin embargo, la clave de la oposición —o, más bien, de la convergencia— entre la Biblia negra de su padre y la novela amarilla y luminosa de *La alegría de vivir*, no se encuentra tanto en la oposición entre religión y naturalismo, desarrollada en *El pecado del padre Mouret*, sino en la historia y en la figura de la protagonista de la novela, cuyo ejemplar aparece justamente representado en *Vida tranquila con una Biblia abierta*. Van Gogh ejerce de hermeneuta en la forma de disponer sobre la mesa los dos libros que componen el cuadro. La pequeña novela se sitúa entre la gran Biblia y el lector, indicando de este modo que el pasaje bíblico por el que ésta se abre —el oráculo sobre «el Varón de Dolores»— ha de ser interpretado a la luz de la historia de la joven Pauline, una verdadera «Mujer de Dolores» que, sin embargo, no pierde nunca la alegría de vivir³⁹.

La alegría de vivir no ensalza la naturaleza, sino la historia de una joven sacrificada por la vida misma, a la que ella no deja de amar en

38. «Een ‘Paradou’ is mooi, doch Gethsemane is toch mooier», carta 319 (Vincent van Gogh, *Cartas a Theo*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1990, 130).

39. É. Zola, *La joie de vivre*, Paris: Fasquelle, 1974.

ningún instante. Paulina Quenu es una huérfana, rica heredera, a la que recogen en París un hombre achacoso y su mujer, dominante y calculadora, llevándola al pueblo pesquero en el que viven. El hijo de ambos, Lázaro, fracasa en sus estudios parisinos y, tras lecturas mal digeridas de Schopenhauer, regresa al pueblo obsesionado por la muerte, «triste jusqu'à la mort». La madre, que lo tiene por un sabio, inicia el despojo de la herencia de Paulina, a la que hace prestarle dinero para que el joven pueda montar una industria de explotación de algas, que termina pronto en un fiasco. Entre Paulina y Lázaro surgen lazos amorosos. La madre propone su matrimonio tan pronto como la joven cumpla la mayoría de edad. Entretanto Lázaro consume otros miles de francos de la fortuna de su prima. Ella supera todos los contratiempos con optimismo y excelente humor, frente al cada día más aburrido y estúpido de su prometido.

A medida que la madre esquilma a la bondadosa Paulina, alimenta hacia ella un aborrecimiento que culmina cuando, agonizando en el lecho, rechaza sus cuidados y la acusa de haberla envenenado. La pobre muchacha percibe el creciente desapego de Lázaro, que se ha obsesionado por el recuerdo de Luisa, la hija de un banquero. Consume entonces Paulina un sacrificio inútil: cede su prometido a la rival para un matrimonio que termina también en un infierno. Pero inesperadas circunstancias harán todavía que Paulina asista a Luisa en un parto difícil y que le transmita los restos de su fortuna para asegurarla contra posibles locuras de Lázaro, obsesionado por el miedo a la muerte. Por no abandonar al tío enfermo, acostumbrado a sus solícitos cuidados, Paulina renuncia a la vida tranquila que podría llevar a partir de entonces como acompañante de una dama amiga del doctor. Para más inri, toda una vida de bondades concluye con el dolor de sentirse culpable del suicidio de la vieja criada, a la que había reñido por haber pagado un precio demasiado elevado por un ganso («dix sous trop cher!»).

Paulina es un personaje eminentemente «paulino», por su nombre y por una generosidad que recuerda la conocida definición que del amor hace Pablo en la primera *Carta a los Corintios*: «La caridad es paciente, benigna, no tiene envidia, no es jactanciosa [...], no va buscando lo suyo [...], todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta [...]» (13, 4-7). Paulina, como Nazarín, Halma y Benigna en las respectivas novelas de Galdós, o como Sonia en *Crimen y castigo*, encarnan figuras evangélicas que hablan de un amor sin reservas entregado «en balde» —según una expresión del libro de *Job*—. Las más son mujeres, Dolorosas que no dejan de amar y de apegarse a la vida.

Van Gogh se reconocía sin duda en Paulina, una Dolorosa laica, pero seguramente también en el Lázaro temeroso de la muerte, como lo hacía Zola, el creador de los dos personajes contrapuestos, volcando en esta novela mucho de su biografía espiritual. El primer paisaje que el pintor retuvo de niño en su retina fue una tumba con sus dos nombres, Vincent Willem, los que heredó de un hermano muerto. Pero, posiblemente, el personaje más inquietante para él era la última víctima, la vieja criada que se suicida por un simple reproche de Pauline o, más bien, por frustraciones y depresiones de una vida cuya narración el novelista nos ahorra.

5. VISIBILE PARLARE. EL VARÓN Y LA MUJER DE DOLORES

En *Vida tranquila con una Biblia abierta* Van Gogh se identificaba con la figura descrita en el oráculo por el que se abre la Biblia probablemente paterna, la del «Siervo que sufre» o del inocente injustamente perseguido. Estos versos de *Isaías* (53, 2-9) configuraron la representación del Crucificado, el «Varón de dolores», también «contado entre [los] malhechores» (*Lucas* 22, 37):

Lo vimos sin figura, sin hermosura
 sin atractivo fulgor
 despreciado y evitado por los hombres
 Varón de dolores, acostumbrado a sufrimientos
 como [leproso] que nos oculte el rostro
 despreciado, desechado
 Soportó nuestros sufrimientos
 cargó con nuestros dolores
 Leproso lo estimamos nosotros
 al humillado y herido de Yahvé
 Mas traspasado él por nuestras rebeliones
 triturado por nuestras iniquidades
 Sobre él el castigo de nuestra tranquilidad
 él nos procura la paz
 por sus cicatrices estamos curados
 nos curaron sus cicatrices

 Maltratado, se humillaba
 no abría la boca
 Como cordero llevado al matadero
 como oveja ante esquilador
 enmudecía, no abría la boca
 Sin defensa, sin justicia, se lo llevaron
 ¿quién delineó su destino?

Lo arrancaron de la tierra de los vivos,
 por los pecados de mi pueblo lo hirieron
 Lo sepultaron con los malvados
 una tumba con malhechores
 Pese a no haber cometido injusticia
 ni proclamado falsedad.

El lenguaje de este poema es muy cercano al de los salmos en los que habla un justo que se siente perseguido injustamente. Así, la comparación «soy un gusano, menos que un humano, vergüenza de los hombres, desprecio de las gentes» (22, 7) recuerda los versos del profeta: «Desfigurado no parecía hombre ni tenía aspecto humano» (*Isaías* 52, 14), «Lo vimos sin aspecto atrayente, despreciado y evitado de los hombres, como un hombre de dolores habituado a sufrimientos ante quien se ocultan los rostros, desestimado y despreciado» (53, 2-3). Otros salmos de lamentación acuden al mismo lenguaje: «Me he convertido en burla para los demás / al verme, menean la cabeza» (109, 25).

Estos iluminados versos proyectados al relato de la Pasión de Cristo contribuyeron a construir la figura del *Ecce homo*, del «Varón de dolores» —*Vir dolorum*, en la traducción de la Vulgata—. A partir del siglo XIII esta *imago pietatis* pasó de la literatura sagrada a la iconografía, con la inscripción «Vosotros, los que pasáis por el camino, mirad y ved si hay dolor como mi dolor» (*Lamentaciones* 1, 12); verso que daba título al responsorio *O vos omnes qui transitis...* del oficio de Tinieblas, cantado generalmente en las versiones de Palestrina y de T. L. de Victoria. Debió de impresionar profundamente a José Hierro, quien, en «Cuaderno de Nueva York», recuerda de memoria su texto latino⁴⁰:

No puedo más. Vomito
 blasfemias y jaculatorias de poseso.
 Grito, me desgañito, rezo, ronco en latín de iglesia
 las divinas palabras cuyo sentido vagamente intuyo:
ad Deum qui laetificat juventutem meam,
 canto a seis voces mixtas responsorios
 de Palestrina y de Victoria
 acompañado por el son del río en pena,
 por los oráculos amarillos de la luna menguante:
O vos omnes qui transistis [sic] per viam
atendite [sic] et videte [...]

40. C. del Brío Carretero, «[...] si est dolor sicut dolor meus. Unidad y sentido de 'Cuaderno de Nueva York': *Espéculo. Revista de estudios literarios* (Universidad Complutense de Madrid), 24 (2003).

Quien lanza sus lamentos ante los caminantes en el libro de *Lamentaciones* no es un varón; es una mujer, una viuda desconsolada que ha perdido a sus hijos. Representa a Jerusalén arrasada y vaciada de sus gentes, asesinadas o enviadas al exilio en Babilonia. O es una mujer estéril, repudiada y abandonada, como se sentían los habitantes de la ciudad que habían confiado en su Dios y parecían haberlo perdido todo. Como hizo el mismo Van Gogh, se ha prestado infinita atención al texto de *Isaías* 53, pero se ha olvidado la versión femenina de este oráculo, la del capítulo que sigue: la figura de la Dolorosa representada por una mujer estéril, repudiada y abatida, como solía ser el destino de las estériles (*Isaías* 54).

Van Gogh creó una Dolorosa laica en el dibujo que, bajo la figura de una mujer desnuda y en cuclillas, porta el título *Sorrow*. Al pie del dibujo escribió la frase de Michelet: «¿Cómo es posible que haya sobre la tierra una mujer sola y abandonada?»⁴¹. El pintor traspone el título tradicional inglés *Man of sorrows*, «Varón de dolores», al de la «Mujer de dolores», representada por Sien, la prostituta embarazada y alcohólica, amante del artista pese a los reproches del padre y con cuyo sufrimiento se sintió profundamente identificado. Van Gogh escribe, sin referirse en este caso a Sien: «Aunque se trate de una camarera de café cantante, la expresión que he buscado es un poco la de un *ecce homo*» y poco más adelante habla de «las más bellas cabezas de la Magdalena o la *Mater dolorosa* llorando»⁴².

El artista se convierte en un verdadero intérprete de los textos y motivos bíblicos. Él mismo es consciente de ello. Así, en carta a Theo antes de la Navidad, el 21 de diciembre de 1881, escribe: «Yo también leo la Biblia de la misma forma que leo Michelet, Balzac o Eliot, pero *veo* en la Biblia cosas completamente diferentes de lo que Padre *ve*, y lo que en su pequeño trabajo académico Padre extrae de ella, yo no lo encuentro por parte alguna» (traducción y subrayado son míos)⁴³. El artista lee la Biblia «literariamente», como puede leer a sus escritores favoritos. De este modo amplía el horizonte de interpretación de los textos bíblicos, cumpliendo lo que Hans-Georg Gadamer entiende como el proceso hermenéutico de fusión de horizontes —el de la Biblia en este caso y el del lector o del artista—,

41. Vincent van Gogh, *Cartas a Theo*, cit., 94.

42. *Ibid.*, 216.

43. «I too read the Bible just as I read Michelet, Balzac or Eliot but I see quite different things in the Bible from what Father does, and what Father in his little academic way gleans from it I can not find at all» (R. de Leeuw, *The Letters of van Gogh*, London: Penguin, 1997, 115). Esta carta no figura en la edición citada en la nota anterior.

por el que el pintor «ve» más de lo que su padre, el estudioso y el predicador, es capaz de «ver». El mismo artista dice: «Y también [hay] algo de Rembradt en el Evangelio y del Evangelio en Rembrandt, como quieras, viene a ser lo mismo, con tal de entender las cosas, sin tergiversarlas en mal sentido»⁴⁴.

De modo que los textos son para «ver» tanto como para leer, o son para leer viendo. La lectura ha de ser una «meditación sobre el cuadro», como reza el título de un ensayo de Ortega. «Composición viendo el lugar» lo llamaba Ignacio de Loyola, haciendo de este juego de la imaginación el primer preámbulo de la «meditación visible»:

Aquí es de notar, que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Christo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo, donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesu Christo o nuestra Señora, según lo que quiero contemplar [...]»⁴⁵.

Sin esta «composición viendo el lugar» no se puede comprender la espiritualidad ni la literatura y las artes del Renacimiento al Barroco. Pero la espiritualidad ignacia apunta al *invenire quid dicas*, al «hallar lo que has de decir», al ejercicio espiritual de hacer un examen diario y un relato de la propia vida, de sus alternativas o «binarios». Los dos místicos que parten de la contemplación visual de las figuras y lugares bíblicos, Francisco de Asís e Ignacio de Loyola —tan distantes en el tiempo como en el espíritu— siguieron las huellas de Jesús por Jerusalén y por las montañas y los valles de Palestina.

Los textos bíblicos, escritos con imaginación, han de ser leídos y vistos con la misma imaginación con la que fueron escritos y contemplados en las visiones proféticas o por los presentes en los escenarios evangélicos. De este modo se vuelven un *visibile parlare*: «fue (Dios) quien produjo aquel hablar visible» (*Purgatorio X 94*). El texto se hace imagen, cuadro, retablo, estampa fija, instantánea de un momento y de un espacio irrepetibles. Gana así visibilidad y elocuencia. Las solas palabras del evangelio «'He ahí el hombre'. Al verlo (Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος. ὅτε οὖν εἶδον αὐτόν) [...]» (*Juan 19, 5*), se convierten en una figura visible, el *Ecce Homo*, al que se contempla metiéndose en la escena y viendo a Jesús flagelado y con la corona de espinas.

44. Vincent van Gogh, *Cartas a Theo*, cit., 50.

45. San Ignacio de Loyola, *Ejercicios*, en *Obras completas*, ed. de I. Iparraguirre, Madrid: BAC, 1977, 207-289 (221).

Adquiere así una visibilidad elocuente, inspiradora de sentimientos de contrición y compasión.

Con el «ver» arranca el oráculo de Isaías: «Lo vimos sin figura, sin hermosura [...]»; el «ver» resume el relato de la Pasión: «Verán al que traspasaron» (*Juan* 19, 31-37, en cita de *Zacarías* 12, 10). Cuando iban a enterrar a Jesús, «las mujeres que lo habían acompañado desde Galilea fueron detrás y *vieron* (ἐθεάσθησαν) [...]». Este «ver» se convierte también en una nueva imagen. Junto al «Varón de dolores» —el *Ecce Homo*— aparece ahora la «Mujer de dolores», la «Dolorosa» o la *Pietà*, la madre que tiene en su regazo a su hijo recién bajado de la cruz. Figura de la Dolorosa es también la Verónica o *vera icona*, que porta un lienzo con la impronta del rostro ensangrentado de Jesús. La tradición iconográfica intuyó y desarrolló este emparejamiento de figuras, masculina y femenina, que opera en los oráculos del Segundo Isaías y en los relatos de la Pasión. Así, un icono ruso de finales del siglo XIV o comienzos del XV presenta dos caras: la de la Virgen *Paramithia* y la del Varón de dolores⁴⁶. Igualmente, las procesiones del Encuentro en la Semana Santa acercan paso a paso las dos imágenes, hasta que llegan a verse y hablarse en silencio o con el canto de una saeta.

Los cristos yacentes como el del cuadro de Hans Holbein el Joven, *El cuerpo de Cristo muerto en la tumba* (1521), expresan un dolor de muerte que «puede hacer perder la fe», como dijo Dostoievski a su mujer al observarlo en el Kunstmuseum de Basilea y como repite luego en *El idiota*. Pero no es tanto de la pérdida de la fe, sino sobre la fuerza de la compasión de lo que habla el novelista. En una escena de barbarie y locura de la novela se manifiesta la compasión, «la principal y, acaso, la única ley de la condición humana»; «quizá tu compasión sea más fuerte que mi amor»; «Dice que ‘le gusta mirar ese cuadro’; no que le gusta, sino que siente la necesidad de mirarlo [...] ¡Pero hay que ver lo extraño que es ese cuadro de Holbein!»⁴⁷. Lo era más para Dostoievski, acostumbrado a los cristos gloriosos de los iconos rusos y bizantinos. Los primeros cristos románicos eran cristos muertos que reflejaban una paz divina, con sus vestidos regios y corona real, como la *Maestá Batlló* del Museo de Cataluña. Más tarde se le representó vivo, casi desnudo y en agonía, aunque con una expresión de serenidad sobrehumana. Luego la piedad popular introdujo los cristos extremadamente dolorosos, que imploran compasión y perdón, espe-

46. Galería estatal Tret'iakov de Moscú. Forma parte del catálogo de la exposición «Bizancio: Fe y poder. 1261-1557», en el Metropolitan Museum of Art, 23 de marzo-4 de julio de 2004 (n.º de catálogo 98).

47. F. M. Dostoievski, *El idiota*, 1, Madrid: Alianza, 1999, 330-331.

jo de sus propios sufrimientos⁴⁸. Más tarde, la secularización de los símbolos cristianos condujo a la imaginiería de su cadáver, como el de *Marat Muerto* del pintor David, con claras reminiscencias de un *Santo Entierro*, o como en los *Fusilamientos de la Moncloa* de Goya, cuya figura central recuerda la del Crucificado.

Las dos grandes escuelas de la escultura barroca española, la castellana y la andaluza, tratan de despertar la emoción religiosa por diferentes caminos. La primera tiende a excitar la contemplación de la belleza ideal, de modo que el espectador, convertido en «vidente», pueda vislumbrar a través de los sentidos la belleza suprema, la del Cristo glorificado. De ahí los cristos ideales y las vírgenes arquetípicamente bellas, incluso los *Ecce Homo* de un cuerpo perfecto, físicamente atractivo, hasta eróticos, como el de Giovanni Bellini *Cristo muerto sostenido por dos amorcillos*⁴⁹; justamente lo contrario de la descripción del «Varón de dolores» en Isaías: «sin hermosura, sin atractivo fulgor [...]».

La escuela andaluza, sin embargo, despierta el sentimiento piadoso a través de los cristos sangrantes, llenos de dolor, imposiblemente contusionados, o mediante las vírgenes desfallecidas, lacrimosas. En el manierismo barroco se exageraron ambas direcciones, acentuando hasta el extremo las expresiones de dolor, o dotando a las imágenes de excesiva melifluidad. Hasta que, en la última fase del Barroco, se advierte ya un intento de lograr la fusión de ambas tendencias, surgiendo un patetismo idealizado, un dolor sereno, concentrado, íntimo, que no aparece al exterior de forma descompuesta, como ocurre en la obra de Pedro de Mena —quien heredó las influencias del castellano Gregorio Fernández— o en las de los andaluces Martínez de Montañés y Alonso Cano.

La *Pasión según san Mateo* de Bach arranca con una coral cuyas canciones están inspiradas en el oráculo de *Isaías*. Para disponer al auditorio a participar de los sentimientos y emociones del misterio de la Pasión, musical y teatral a un tiempo, el coro le invita a unirse a su lamento contemplando los detalles de la escena:

Venid, hijas, auxiliadme en el
lamento

¡Mirad! ¿A quién? Al Amado.

Kommt, ihr Töchter, helft mir
klagen,

Sehet! Wen? Den Bräutigam.

48. J. Plazaola, *Historia y sentido del arte cristiano*, Madrid: BAC, 1996, 356.

49. M. O'Kane, *Painting the Text. The Artist as Biblical Interpreter*, Sheffield: Phoenix Press, 2007, 144.

¡Miradlo! ¿Cómo? Como un Cordero.	Sehet ihn! Wie? Als wie ein Lamm.
¡Mirad! ¿Qué? Ved su paciencia.	Sehet! Was? Seht die Geduld.
¡Mirad! ¿Dónde? Nuestros pecados	Sehet! Wohin? Auf unsre Schuld.
Miradle. Por amor y clemencia	Sehet ihn aus Lieb' und Huld
Él mismo va cargado con su cruz.	Holz zum Kreuze selber tragen.
¡Oh, inocente Cordero de Dios!	O Lamm Gottes unschuldig
Sacrificado en el tronco de la cruz,	Am Stamm des Kreuzes geschlachtet,
Siempre sereno,	Allzeit erfun'n geduldig,
Pese a ser despreciado.	Wiewohl du warest verachtet.
Has soportado todos nuestros pecados.	All'Sünd'hast du getragen,
Sin Ti habríamos desesperado.	Sonst müssten wir verzagen.
¡Compadécete de nosotros, Jesús!	Erbarm'dich unser, o Jesu.

Las voces del coro se alternan realizando el diálogo hecho de exclamaciones y preguntas: «¡Mirad! ¿A quién?... ¡Miradlo! ¿Cómo?... ¡Mirad! ¿Qué?... ¡Mirad! ¿Dónde?... Miradlo!...».

La palabra que se vuelve un *visibile parlare* se hace también música y, finalmente, silencio. El lenguaje numinoso de místicos y poetas supera sus propios límites, traduciéndose en luz o en música, o en ambas. Al adentrarse en la luminosidad del empíreo, Dante cesa su canto poético, ahora transformado (*Paraíso* XXX 34-40):

He podido seguirla con mi canto
Mas es forzoso que desista ahora
De seguir su belleza, poetizando,
Cual todo artista que a su extremo llega
.....
«Hemos salido ya —volvió a decirme—
Del mayor cuerpo al cielo que es luz pura».

En palabras de G. Steiner, «la música es el código más profundo, más numinoso»; «el lenguaje, cuando se capta de verdad, aspira a la condición de la música»; «esta sumisión de la palabra al ideal musical se puede hallar en el Romanticismo alemán»; «los *Himnos a la noche* de Novalis giran en torno a una metáfora de musicalidad cós-

mica»⁵⁰. Pero el lenguaje religioso en los instantes supremos va todavía más allá y se vuelve silencio, mutismo elocuente, como el del Varón y el de la Mujer de dolores, el del *Ecce Homo* y el de la *Pietà*.

La cruz es la imagen más representativa del cristianismo; las escenas y estampas de dolor que la acompañan no son el final de la historia. Justamente la presencia del padecimiento en el oráculo de *Isaías* sobre el Varón de dolores, y su ausencia en el siguiente referido a la mujer, es lo que impide ver el paralelismo entre las dos figuras. Y es que de un oráculo a otro se ha pasado del género de lamentación al del himno de gozo y gratitud. El tono es completamente diferente, aunque la situación de partida, como la de llegada, es la misma: dolor al inicio, gozo al final.

El poema de la mujer comienza con la invitación al canto, típica de la hímica y de la épica bíblica, así como de la oriental y clásica (*Isaías* 54, 1-2.4.6-8):

Canta de gozo, la estéril,
 la que no daba a luz
 Rompe a cantar de júbilo
 la que no tenía dolores
 Porque serán más numerosos los hijos de la abandonada
 que los de la casada —dice el Señor—

 No temas, no tendrás que avergonzarte
 no te sonrojes, que no te afrentarán
 Olvidarás el bochorno de tu soltería,
 no recordarás ya la afrenta de tu viudez

 Como a mujer abandonada y abatida
 te vuelve a llamar el Señor
 ¿Puede alguien repudiar a la mujer de su juventud? —dice tu Dios—
 Por un instante te abandoné
 pero con mucho cariño te recogeré
 En un arrebato de ira
 te escondí un instante mi rostro
 Pero con lealtad eterna
 te daré mi amor
 —dice el Señor, tu redentor.

El poema de la Mujer ha dejado de ser un lamento, como lo era el del Varón de dolores, el cual, sin embargo, da un giro final

50. G. Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona: Gedisa, 2003, 60-61.

hacia el himno de acción de gracias, como sucede habitualmente en los salmos de lamentación, que nunca en la Biblia se reducen al puro lamento, como puede suceder en los poemas del género en Mesopotamia.

El poema de la Mujer se convierte desde un comienzo en olvido del dolor sufrido y en promesa de un nuevo amor, madurado por la experiencia del sufrimiento. Este principio es generalizable a todo el Antiguo Testamento y, en mayor medida si cabe, al Nuevo y a la visión cristiana de la Cruz y del dolor. El Viernes Santo termina con las campanas al vuelo en la Pascua de Resurrección. En el «Paraíso» de Dante Cristo no resplandece en la Cruz, sino que de ésta emana un resplandor que figura al propio Cristo glorioso. El sufrimiento no tiene ya cabida en el Paraíso.

El dolor es cosa del oír y del ver: «Si tanto te duele oírme, alza la barba y sentirás más dolor mirándome» (*Quando per udir se'dolente, alza la barba, e prenderai più doglia riguardando*, «Purgatorio», XXXI 67). La felicidad, vislumbrada todavía en el Purgatorio, es también un ver y un oír: «Te hemos de conducir ante sus ojos» «No ahorres tus miradas»:

¡Torna, torna, Beatriz, tus santos ojos
—decía su canción—, a tu devoto
que para verte ha dado tantos pasos!
Por gracia haznos la gracia que desvele
a él tu boca, y que vea de este modo
la segunda belleza que le ocultas.

La segunda belleza es la sonrisa de los ojos, ya en el Cielo:

Así recé; y aquélla, tan lejana
como la vi, me sonrió mirándome;
luego volvió hacia la fuente incesante.

La *Divina comedia* está traspasada por la mirada y la sonrisa de Beatriz⁵¹, que lleva a Dante de altura en altura hacia la belleza, la verdad y el bien. Muy atrás quedan el dolor pasado y la misma confesión de arrepentimiento. En este largo recorrido se ha pasado también del «hablar visible» en el Purgatorio a la visión más elocuente, aquella que supera el lenguaje, el cual carece ya de palabras y falla ante el exceso de visión: «Fue mi visión mayor en adelante / de lo que puede

51. J. L. Borges, *Nueve ensayos dantescos*, Madrid: Espasa-Calpe, 1982, 335-344.

el habla, / que a tal vista cede [...]» (*Paraíso* XXXIII 55- 63)⁵². De este modo se cumple el principio de yuxtaposición que no permite separar la imagen del dolor, o del infierno, de la del triunfo y la gloria. La *Divina comedia* tiene su correspondencia plástica en los pórticos de la Gloria, como el del Maestro Mateo, o en el tímpano oeste del baptisterio de Parma, obra de Benedetto Antelami (entre 1196 y 1216), que muestra a un cristo con los estigmas de la Pasión, mientras los ángeles tocan la trompeta de la resurrección a unos muertos que se alzan expresando la esperanza de la gloria.

6. LETRA, IMAGEN Y MÚSICA:
LA AMADA DEL CANTAR, PALMERA INACCESIBLE

El Renacimiento había vuelto a los clásicos de la antigüedad, pero sin perder la referencia a la época intermedia —el llamado Medievo—, ni tampoco al canon bíblico. Sin embargo, la Ilustración ha pretendido un acercamiento directo a los textos bíblicos, supuestamente libre de prejuicios. Aquel salto hacia atrás borraba más de mil años de interpretación de la Biblia, llevada a cabo por judíos y cristianos. La mentalidad premoderna, pues, hallaba en las Escrituras un sinfín de sentidos y, al mismo tiempo, una visión integral de todos ellos. A este fin, la literatura, la pintura y la música avanzaban juntas. Pero tan distantes estamos hoy de aquel mundo premoderno —en las aulas sin duda, no así en lo folk ni el imaginario más profundo—, que hemos perdido la sensibilidad para percibir la conjunción de estas artes en la interpretación clásica o medieval de la tradición bíblica. Por ello, la lectura e interpretación directa —o científica— de los textos bíblicos no tiene en cuenta su representación iconográfica a través de los siglos, que constituye la primera impresión que tenemos de ellos en la retina. Un dibujo o un grabado de Adán y Eva es siempre nuestro primer acercamiento a la narración del *Génesis*. Así, en el poema «Recuerdo infantil» de *Soledades* (1899-1907), Antonio Machado rememora la monotonía de la escuela, en la que llama su atención un cartel con una mancha de sangre:

Una tarde parda y fría
de invierno. Los colegiales
estudian. Monotonía
de lluvia tras los cristales.

52. Dante Alighieri, *Divina Comedia*, ed. de G. Petrocchi y L. Martínez de Merlo, Madrid: Cátedra, 1999, 735.

Es la clase. En un cartel
se representa a Caín
fugitivo, y muerto Abel,
junto a una mancha carmín [...].

El cuento-leyenda de tema cainita «La tierra de Alvargonzález» arranca también de la visión de esta mancha roja, verdadera marca de Caín.

Más impensado todavía es advertir que un texto bíblico solía estar ligado a una música, como la letra de una melodía o de un recitativo. Pero, antes de leer en la Biblia la historia de Nimrod, un niño sefardí conocía ya a este tirano por la famosa canción anónima del siglo xv, «Cuando el rey Nimrod», pese a que el relato bíblico no relaciona en ningún momento a Abrahán con Nimrod:

Cuando el rey Nimrod al campo salia
Mirava en el cielo y en la estreyeria
Vido una luz santa en la giuderia
Que havia de nacer Avraham *avinu* [nuestro padre].

Al leer este texto o escuchar la canción sefardí, un cristiano puede pensar que la persecución de la madre de Jesús por el rey Herodes sirvió de modelo para esta historia de la madre de Abrahán perseguida por el tirano Nimrod:

Luego a las cumadres encombedaba
Que toda mujer que preñada quedara
Si no pariera al punto la matara,
Que habia de nacer Abraham *avinu*.
En fin de nueve mezes parir queria:
Iva caminando por campos y vinyas,
A su marido tal ne le descubria
Topo una meara, allí lo pariria.

Varios son los motivos comunes: la inspección de las estrellas, el posarse de una de ellas sobre el lugar del nacimiento, la orden de sacrificar los varones recién nacidos, el dar a luz en una cueva y el destino del niño, futuro salvador o *goel*. Cabe sugerir ahora al lector que trate de hacerse con la admirable versión de «Cuando el rey Nimrod» a cargo de la soprano Lynn Torgove, con la Boston Camerata dirigida por Joel Cohen, en el CD titulado *The Sacred Bridge. Jews and Christians in Medieval Europe*.

Si la mirada de un pintor sobre un texto —viendo más que leyendo— aporta a éste una carga añadida de significado, el músico

que traduce la letra a sonidos lo eleva a un mundo de sensaciones y sentimientos que evoca viejas emociones, al tiempo que genera otras nuevas. Así, los relatos evangélicos de la Navidad cobran en los villancicos resonancias novedosas, como las lamentaciones atribuidas a Jeremías en los responsorios de Semana Santa, o los tremendos anuncios del *Apocalipsis* en el canto del *Dies irae*. Si una simple magdalena mojada en el té rememoraba a Proust el mundo de su infancia, los cuentos navideños y los villancicos prestan compañía a los episodios evangélicos de Navidad y Reyes, cargándolos de nuevos significados que pueden alejarse del sentido primero de los textos, pero que vierten un cúmulo de emociones, sentimientos y sensaciones sobre el antiguo misterio de lo sagrado.

El egiptólogo, helenista o biblista lo son con mucha frecuencia por haber leído en su juventud algún libro, o visto alguna película, que le transmitieron la primera imagen e idea de aquel mundo al que luego dedicaron sus vidas de estudio. La árida investigación puede acabar destruyendo el mundo imaginativo construido a partir de lecturas y visiones juveniles, pero el entusiasmo para descubrir nuevas perspectivas cada vez más profundas y complejas no sería posible sin esos sueños de juventud sobre Cleopatra y Antonio, Aquiles y Héctor o Jesús y sus discípulos.

El relato de la «huida a Egipto» inspiró a incontables artistas, que, siguiendo la tradición literaria, se fijaron en dos escenas: la precipitada partida de la madre con el niño a lomos de un burro conducido por José, huyendo de los esbirros de Herodes, y el alto en el camino para descansar en un lugar tranquilo llegada la noche. La primera escena es la desarrollada en la tradición iconográfica italiana; la segunda en la de los Países Bajos. El relato, sumamente escueto como todos los bíblicos, se presta a numerosas reminiscencias e interpretaciones. La cita del oráculo de Jeremías sobre Raquel, la madre que llora a sus hijos conducidos al destierro en Babilonia (*Mateo 2, 17-18*), daba pie a volcar sobre esta historia toda la carga de referencias bíblicas sobre el tema del exilio. Un artista no pinta, sin embargo, un tema —un exilio—, sino una imagen y un paisaje, los de la huida. La mirada se va concentrando en la figura de la madre con el niño, anticipando así la imagen de la *Pietà*, pues casi todos los relatos de la infancia de Jesús son una anticipación de los de la Pasión. El texto evangélico influye en el cuadro como su fuente de inspiración, pero el cuadro influye en nuestro modo de leer el texto, creando un nuevo horizonte en el que resuenan ecos y se reflejan destellos de significación insospechados.

La narración del evangelio de *Mateo* fue escrita por y para judeocristianos familiarizados no sólo con el Antiguo Testamento, sino

también con las tradiciones judías transmitidas en la literatura apócrifa de la época. Unos pocos versículos bastan para evocar las historias de José en Egipto y del éxodo de Moisés con los israelitas, creando a un tiempo una geografía simbólica que recorre Jerusalén, Belén, Egipto, Rama —el punto de partida para el exilio de Babilonia—, la tumba de Raquel próxima a Belén, y, como destino final, Nazaret, el lugar de origen de los «nazarenos», como los hebreos designaban a los primeros judeocristianos y todavía hoy a los cristianos en general (*notsrin*).

La tradición iconográfica, como la literaria de los evangelios apócrifos antiguos, tiende a completar los detalles de la narración bíblica, reducida aquí a un doble imperativo y a la simple constatación de su cumplimiento mediante imperfectos, que repiten las mismas palabras del mandato angélico⁵³:

El ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: «Levántate, coge al niño y a su madre y huye a Egipto; quédate allí hasta nuevo aviso, porque Herodes va a buscar al niño para matarlo». José se levantó, cogió al niño y a su madre de noche, se fue a Egipto y se quedó allí hasta la muerte de Herodes.

Apenas murió Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto y le dijo: «Levántate, coge al niño y a su madre y vuélvete a Israel; ya han muerto los que intentaban acabar con el niño». Se levantó, cogió al niño y a su madre y entró en Israel.

Los cristianos coptos se sentían identificados con este relato que hablaba de su país, Egipto, como los judíos de Alejandría lo hacían con las historias de José y de Moisés en el país de los faraones. Fueron ellos los que crearon el alfabeto copto y adoptaron el formato del códice, desarrollando una rica literatura asociada en gran medida al movimiento monástico⁵⁴. En sus leyendas y folclore los cristianos coptos muestran el orgullo de poder remontar su origen a la llegada de Jesús con sus padres a su país. La tradición copta proporciona al relato el itinerario preciso por tierras egipcias, el mismo que los peregrinos han rememorado siempre rehaciendo el camino de la sagrada familia, que debió entrar en Egipto a través del desierto del Sinaí

53. Para la reconstrucción de la forma de texto más antigua, omitiendo los elementos redaccionales, R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York: Doubleday, 1993, 109; J. Treballe Barrera, «El relato de la huida y regreso de Egipto (Mt 13-15a.19-21). Estructura y composición literaria»: *Estudios bíblicos* 50 (1992), 251-260.

54. S. Emmel, «The Christian Book in Egypt: Innovation and the Coptic Tradition», en J. L. Sharpe III y K. van Kampen, *The Bible as Book. The Manuscript Tradition*, London: The British Library & Oak Knoll Press, 1998, 35-44.

por Farma o Pelusim, entre Al-Arish y Port-Said, llegando a Basta, cerca de la ciudad de Zagazig, luego a Belbies y, seguidamente, a Ein Shams, actual Al-Matariah, donde descansaron bajo un árbol que lleva hoy todavía el nombre de la Virgen. Prosiguieron luego hacia el sur hasta alcanzar El Cairo antiguo, donde se demoraron algún tiempo en la cueva englobada actualmente en la iglesia de San Sergio, para seguir camino hasta el lugar donde se encuentra el monasterio Al-Muharak.

Igualmente, el evangelio apócrifo del *Pseudo-Mateo* (19-24) proporciona al relato unos paisajes determinados. En la cueva en la que se refugian, María se asusta al verse rodeada de leones, panteras y otras fieras, pero Jesús la tranquiliza, y los animales se le someten cumpliendo la profecía mesiánica de *Isaías*: «El lobo y el cordero pastarán juntos / el león con el buey comerá paja» (65, 25). Cuando se refugian a la sombra de una palmera y José no alcanza las ramas para coger sus dátiles, a una indicación del niño las ramas se inclinan y el árbol abre sus raíces para darle agua. Cuando llegan a Sotinen sucede el último milagro: nada más entrar en el templo, los 365 ídolos —tantos como los días del año en el calendario solar egipcio— se precipitan a tierra, rompiéndose en mil pedazos, en cumplimiento de otro oráculo: «Mirad al Señor, que montado en una nube ligera / entra en Egipto: / vacilan ante él los ídolos de Egipto [...]» (*Isaías* 19, 1)⁵⁵.

Esta destrucción iconoclasta encuentra especial desarrollo en la iconografía posterior. En el cuadro del museo del Prado *Descanso en la huida a Egipto*, Patinir, pionero de la pintura de paisaje, muestra a la Virgen en el centro, sentada sobre una roca con el niño en su regazo. En el ángulo superior izquierdo unas arquitecturas fantásticas, así como los pies de una escultura sobre una esfera, recuerdan la tradición apócrifa sobre «La caída de los ídolos». En la parte derecha unos campesinos se afanan en la recolección de la mies, en referencia al milagro del «campo de trigo» que narran el citado *Evangelio Pseudo-Mateo* y el *Evangelio árabe de la infancia*, según los cuales Jesús hizo crecer los sembrados para despistar a los soldados que los perseguían⁵⁶.

Pero no sólo la iconografía, sino también el canto a la hora de Vísperas contempla y recrea esta escena evangélica. Al igual que las imágenes tienen su propio ambiente (*Sitz im Leben*) en los lugares y

55. *Los evangelios apócrifos*, ed. A. Santos Otero, Madrid: BAC, 1956, 215.

56. Los relatos apócrifos y, en concreto, los motivos de la palmera y de los ídolos derrumbados tienen reflejo en la literatura española, cf. J. Fradejas Lebrero, *Los evangelios apócrifos en la literatura española*, Madrid: BAC, 2005, 195-230.

tiempos sagrados y no en los museos actuales, los textos bíblicos no son para leer y estudiar en las aulas, sino para ser proclamados en los ambones de las iglesias, cantados en sus coros o recitados en las plegarias de un Libro de Horas. La lectura y el canto litúrgicos siguen un orden determinado, conforme a una inter-textualidad interna y a una con-textualidad externa, marcada por la sucesión de fiestas del año litúrgico y de las horas diurnas y nocturnas, al igual que las plegarias judías o las cinco musulmanas. Nada más lejos del sentido de los textos que leer la Biblia de principio a fin, como si de una obra clásica o moderna se tratara. El orden de *Génesis* a *Crónicas*, en la disposición actual de la Biblia hebrea, o de *Génesis* al *Apocalipsis* en la cristiana, marca los límites canónicos dentro de los cuales se mueve la lectura, retrocediendo o avanzando, conforme a una inter-textualidad que descubre poco a poco la estructura, la nervatura o el mismo palpar de un texto en cada una de sus palabras, narraciones, profecías y leyes.

En las religiones del Libro los textos tienen evidentemente suma importancia, pero están integrados siempre en los espacios y tiempos en los que nacieron, así como en los que se han rememorado a lo largo de los siglos. Siguiendo el más estricto principio de *Sola Scriptura*, los textos bíblicos no dejan de estar ligados a Abrahán, Moisés, David y los profetas, como los evangélicos a Jesús de Nazaret. Esta sola referencia desborda lo que es el puro texto, enlazándolo a personajes y a lugares concretos, por muy imprecisas que puedan ser las tradiciones sobre lo realmente acontecido. De este modo lo escrito se remite a lo oral —a los oráculos de los profetas y a los dichos de Jesús—, en suma a tradiciones transmitidas de boca en boca, como dice el mismo Pablo refiriéndose a lo esencial del *kerigma* cristiano: «Os transmití lo que a mi vez recibí» (*1 Corintios* 15, 3). Lo oral desborda siempre el marco de lo escrito y de lo canónico, que han de poner límites al inmenso mar de la palabra hablada. De esas corrientes de la oralidad surgen nuevos escritos, los llamados apócrifos, que tienden a rellenar los espacios en blanco entre las palabras y las líneas de los escritos canónicos. Así se producen obras que parecen versiones milagreras para beatos ingenuos, pero cuyo valor es crear una nueva intertextualidad en la que se acaban integrando texto e imagen, como sucede con el *Evangelio Pseudo-Mateo*. La iconografía y las artes beben a menudo de este mar de fantasías desbordadas, más que de los propios textos bíblicos cuya imaginación resulta en comparación muy contenida.

La difusión de los libros en el Medievo era muy reducida y los mismos ejemplares de la Biblia eran escasos. Sin embargo, los

Libros de Horas alcanzaron gran difusión en el siglo xv, de modo que son los manuscritos medievales más numerosos que conservan amplias secciones de la Biblia. Eran con frecuencia el único libro existente en los hogares, sobre todo de Francia, Países Bajos e Inglaterra. No estaban destinados a sacerdotes ni a monjes, sino a laicos, para su meditación o contemplación privada. Toda persona educada del tardo Medievo sabía de memoria este texto, con el que los niños aprendían a leer recitándolo con frecuencia. Su contenido era casi exclusivamente bíblico. El libro se abría con cuatro pasajes evangélicos que venían a resumir el conjunto del evangelio en cuatro escenas: el Bautista proclama la Palabra en el desierto; Gabriel anuncia la encarnación a María; los magos se postran ante Jesús mesías en cumplimiento de las profecías y, finalmente, los apóstoles anuncian el mensaje cristiano a todas las naciones (*Juan* 1, 1-14; *Lucas* 1, 26-38; *Mateo* 2, 1-12 y *Marcos* 16, 14-20).

Los Libros de Horas creaban una nueva intertextualidad entre los textos bíblicos escogidos, y una nueva «contextualidad» entre los pasajes bíblicos y los tiempos de su recitación a lo largo de las ocho horas canónicas (Maitines, Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas). Umberto Eco estructuró su novela *El nombre de la rosa* sobre esta división del día y de la noche a lo largo de siete días. El canto a la naturaleza del salmo 8 se recitaba al amanecer, en Maitines; el salmo 112 —«de la aurora al ocaso...»— al atardecer, en Vísperas, y el 129 —*usque ad vigiliam matutinam*— al anochecer, en Completas. No deja de ser muy llamativo el que un libro cristiano seleccionara la mayor parte de sus textos entre los del Antiguo Testamento: 35 salmos —además de los siete salmos penitenciales (6, 31, 37, 50, 101, 129 y 142) y de los 21 del Oficio de Difuntos—, junto a tres cánticos bíblicos y nueve lecturas variables⁵⁷.

Más llamativa todavía es la selección de estas lecturas variables, pues están tomadas de lo que hoy se llama a veces la «Biblia laica», es decir, de los libros que hoy mejor responden al espíritu de la Modernidad: el *Cantar*, *Qohelet* y *Job*. Sorprende también la presencia generalizada de numerosas ilustraciones, en atención sobre todo a un público de mujeres, por ser la imagen más adecuada, como entonces se creía, para la educación de la mujer que había de recitar estos textos y a la que, por lo general, se mantenía analfabeta.

Por otra parte, imagen y texto no se corresponden. Los pasajes seleccionados no hacen referencia a los acontecimientos de la vida

57. Chr. de Hamel, «Books of Hours: Imagining the Word», en *The Bible as Book. The Manuscript Tradition*, cit., 137-144.

de Jesús y de la Virgen, sino que las ilustraciones representan la anunciación, la visita de Isabel a María, o el nacimiento en Belén, los pastores y los magos, Herodes, la huida a Egipto y la coronación de la Virgen, entre otros episodios. Tampoco se refieren a los textos ni guardan relación con ellos; las horas del día son su única referencia. Desarrollan escenas que tuvieron lugar a la misma hora en la que se recitaban los textos correspondientes. De este modo se obtenía la siguiente correspondencia de imágenes y horas: Maitines – la Anunciación; Laudes – la Visitación; Prima – la Navidad; Tercia – el anuncio a los pastores del nacimiento de Jesús; Sexta – la adoración de los magos; Nona – la presentación en el templo; Vísperas – la huida a Egipto, y Completas – la coronación de la Virgen. «Éstos son los gozos de Nuestra Señora», como reza el título de un poema medieval castellano que enumera doce, incluyendo como sexto el que dice:

El sexto de tus gozos
fue muy maravilloso,
cuando dixo el ángel
a Josepe, tu esposo
que tomase a Ti, madre,
e al tu fijo precioso,
que se fuese para Judea,
aý sería gozoso⁵⁸.

La correspondencia entre los acontecimientos que rodean la muerte de Jesús y las horas canónicas estructura también el poema conocido bajo el título «Oficio de la Pasión»:

Preso a la ora matinal [...] En la hora de la prima fue Jhesu Christo traído a Pilato [...] [Falta la parte relativa a la hora de Tercia] A la hora de la sexta fue en la cruz enclavado [...] En la hora de nona Jhesu Christo espiró [...] En la hora de las vísperas de la cruz fue descendido [...] En la hora de las completas fue puesto en la sepultura [...]⁵⁹.

La relación entre texto, imagen y hora de oración alcanza también a la música. Sólo así encuentran explicación el motivo y la

58. La edición propone corregir «que se fuese para Judea» por «... a Egíto», según el código S. Sin embargo, el gozo es el retorno y no la huida. Posiblemente, «a Egíto» es una asimilación a la expresión habitual, que puede tratar de obviar la referencia al país de los judíos, Judea: cf. F. Gómez Redondo (ed.), *Poesía española 1. Edad Media: juglaría, clerecía y romancero*, Barcelona: Crítica, 1996, 582.

59. *Ibid.*, 577-578.

figura centrales del cuadro de Caravaggio *El descanso en la huida a Egipto*. Un ángel, de espaldas al espectador, divide el lienzo en dos partes: a la derecha María y el niño, a la izquierda José. La luminosidad de las figuras del ángel semidesnudo y de la Virgen contrastan con la oscuridad del paisaje al anochecer y con la vestimenta de un José envejecido; sostiene éste ante el ángel una partitura interpretada por éste al violín. La letra inicial del texto de la partitura —una Q— ha permitido identificar la pieza musical de la que se trata: el motete *Quam pulchra es et quam decora*, compuesto por Noel Baulduin. Este texto, cantado en Vísperas, está tomado del *Cantar de los cantares*, del cual proceden otras lecturas recitadas a esta hora próxima a la noche: *Quam pulchra es et quam decora carissima in deliciis. Statura tua adsimilata est palmae et ubera tua botris. Dixi ascendam in palmam adprehendam fructus eius*. Se ha de utilizar este texto latino de la Vulgata, por ser el conocido en el Medievo y en el Renacimiento, aunque hoy se haya de tener también en cuenta el original hebreo y las antiguas versiones. Es necesario traducirlo, por otra parte, con un cierto sentido de lo visual, muy acentuado en el *Cantar* (7, 7-8):

¡Qué hermosa eres y qué bella
queridísima entre delicias!
Tu *cuerpo* de palmera
tus pechos, *dos dátiles*
Yo dije: subiré a la palmera
asiré sus *ramas*.

El término *statura* —la altura de una persona— ha de ser traducido aquí en el sentido del hebreo *qômâh*, «cuerpo» o «corpulencia», tal como lo aplica la Cábala al cuerpo del Dios «Altísimo». La traducción ha de dar la impresión de altura, de inaccesibilidad: «tu cuerpo» o «tu talle de palmera». En el *Cantar* se habla del cuerpo de la Amada, que en la interpretación cristiana, y ciertamente en la escena del reposo en la huida a Egipto, no es otra que la Virgen María. El *Corán* recoge la tradición de María y la palmera: «¡Sacude hacia ti el tronco de la palmera y ésta hará caer sobre ti dátiles frescos, maduros!» (sura 19, 25).

La traducción «tus pechos, dos dátiles» trata de interpretar el término hebreo *'eshkolót*, «racimos», dentro del verso y del paralelismo «palmera – racimo/dátiles», seguido del de «palmera – ramas» en el verso siguiente, de modo que no se trata tanto de un racimo, sino de un par de dátiles, un dual en paralelo con el de los dos pechos. Cabe también traducir «tus pechos, racimos [de dátiles]

les]», creando una imagen visual que recuerda las estatuas de la Ártemis de Éfeso, cuyos innumerables pechos asemejan racimos de dátiles. Odiseo comparaba ya a Náusica con un retoño de palmera (*Odisea* VI 160-170). Por lo demás, el término hebreo *sansinnim*, que la Vulgata traduce «frutos» —los dátiles—, significa más bien «ramas»; tal es la versión de los traductores judíos antiguos Sínmaco y Aquila, así como de la traducción siríaca⁶⁰.

Dos vínculos entrelazan los textos y las representaciones de *La huida a Egipto*, desde el *Cantar* hasta la composición pictórica de Caravaggio. El primero es el que enlaza la comparación de la Amada del *Cantar* con una esbelta palmera, cuyas ramas el Amado quiere asir para probar sus frutos, con el motivo de la palmera presente en los relatos y en la iconografía del *Descanso en la huida a Egipto*. Y esto ocurre porque en la tradición cristiana se pasó insensiblemente de la Amada a la Virgen. En el cuadro del pintor italiano María es la Amada, como suena en el motete interpretado por el ángel: «Duermo, pero mi corazón está en vela», que a su vez es cita del *Cantar* (2, 1). En la tradición apócrifa José es el Amado o el Esposo que intenta alcanzar las ramas de la palmera.

El segundo vínculo es más difícil de captar. Se trata de otro ejemplo de trasvase de tradiciones judías a la literatura apócrifa cristiana. La clave para reconocerlo se encuentra en la versión aramea targúmica y en el comentario rabínico al verso del *Cantar*, «Tu talle de palmera / tus pechos, dos dátiles». El *Midrás Rabbá* relaciona la inclinación de la palmera con la «inclinación a la idolatría» y a la falta de castidad, poniendo como ejemplo de resistencia a ellas a Mardoqueo, a Ester y a los tres jóvenes, Ananías, Misael y Azarías⁶¹. La concatenación de textos típica del midrás establece una relación entre el motivo de la palmera y el de la huida de los exiliados⁶². El relato apócrifo viene a constituir un desarrollo midrásico cristiano, basado en una tradición anterior. No conozco que se haya observado anteriormente esta conexión entre la tradición midrásica y la narración apócrifa. La interpretación judía de la inclinación de la palmera como una caída en la idolatría parece ser el precedente de la conjunción de referencias —la Amada del *Cantar*, la palmera

60. No entramos aquí en más debate sobre la traducción de estos versos: cf. M. H. Pope, *Song of Songs*, The Anchor Bible 7C, Garden Cit, NY: Doubleday, 1985, 631-637.

61. L.-F. Girón Blanc, *Cantar de los Cantares Rabbá*, Estella: EVD, 1991, 297.

62. Las referencias a Ananías, Misael y Azarías vienen acompañadas de citas bíblicas que aluden a la huida hacia el exilio y al peligro de idolatría entre las naciones paganas (*Ezequiel* 6, 9; *Oseas* 14, 9).

y los ídolos— en la tradición apócrifa cristiana, que llega hasta la iconografía del *xvi*⁶³.

La tradición de «la caída de los ídolos» al nacer Jesús pasa a las tradiciones sobre la vida del Profeta, como muestran los versos del *Poema en alabanza de Mahoma*: «que toda la idolatría / fue luego derribada, / y la casa en que nació / de almalaques [ángeles] rodeada». Igualmente, el poema *Loor de Mahoma* enumera los profetas bíblicos cuyas cualidades conforman la figura del Profeta para concluir «cayeron ídolos y retablos / al nacimiento de Mohammad»⁶⁴.

La clave más decisiva para comprender la utilización cristiana, especialmente copta, de la conjunción de los motivos paradisiacos de la palmera y de la pacífica convivencia con los animales, se encuentra, a mi parecer, en uno de los *agrapha* o dichos aislados ausentes de los evangelios canónicos y atribuidos a Jesús por la tradición —por Ireneo e Hipólito en este caso—. Es uno de los más amplios, que cito íntegramente⁶⁵:

Días vendrán en que brotarán las vides, teniendo cada cepa diez mil sarmientos; y en cada sarmiento habrá diez mil ramos, y en cada sarmiento habrá diez mil renuevos; y en cada renuevo, diez mil racimos; y en cada racimo, diez mil granos de uva; y cada grano de uva, al ser exprimido, dará veinticinco metretas de vino; y cuando alguno de los santos vaya a tomar un racimo, otro le dirá: «Yo soy mejor; tómame a mí y por mi medio bendice al Señor». De la misma manera, cada grano de trigo ha de producir diez mil espigas, y cada espiga ha de tener diez mil granos, y cada grano ha de dar cinco libras dobles de flor pura de harina. Y todos los demás frutos, hierba[s] y simientes proliferarán según esta proporción. Todos los animales que se nutran de estos alimentos provenientes de la tierra serán pacíficos entre sí, vivirán amigablemente y estarán sometidos a los hombres con toda sujeción.

El contexto es aquí mesiánico y paradisiaco. La palmera y la vid son símbolos intercambiables, cuyo fruto abundantísimo está a disposición de los que a él se acercan. Los racimos —las *'eškôlôt* encon-

63. No he visto recogido este vínculo en comentarios a las tradiciones apócrifas y coptas, o en notas críticas sobre la tradición iconográfica. Martin O'Kane recoge una amplia bibliografía sobre las diferentes tradiciones iconográficas, la italiana y la de los Países Bajos, sin aludir a la posible relación entre la tradición judía y su desarrollo en la cristiana (M. O'Kane, *Painting the Text. The Artist as Biblical Interpreter*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007, 85-86).

64. F. Gómez Redondo (ed.), *Poesía española*, 1, cit., 559 y 569.

65. *Los evangelios apócrifos*, ed. crítica y bilingüe de A. Santos Otero, Madrid: BAC, 2006 [1956], 112-113.

tradas antes— se disputan por ser alimento de los santos. También los animales se nutren de los frutos paradisíacos y conviven por ello en paz con los humanos, conforme a la tradición literaria e iconográfica del «dios» o «diosa de los animales» que encontraremos en el apartado siguiente.

El texto del evangelio del *Pseudo-Mateo* es el primero que aplica al relato del nacimiento de Jesús esta figura del «señor de los animales», como también los oráculos de *Isaías* —«Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre del dueño. Israel no conoce, mi pueblo no recapacita» (1, 3)—, y de *Habacuc* 3, 2 en su versión griega: «Te darás a conocer en medio de dos animales (ἐν μέσφ' δύο ζώων γνωσθήσῃ)». La versión de la *Vulgata*, *Domine, opus tuum, in medio annorum vivifica illud*, se basa en el texto hebreo, que no da pie en ningún modo a la interpretación desarrollada posteriormente a partir de la traducción griega. La conexión entre el texto bíblico y la tradición cristiana de los primeros siglos pasa en éste como en muchos otros casos por el texto griego, diferente del hebreo.

La tradición apócrifa del *Pseudo-Mateo* llega a poetas españoles del siglo XX, como a Jacinto Verdaguer en el poema titulado «El romero», incluido en *El niño de Nazaret*, o como a Carmen Conde en *Belén*, o a Gerardo Diego en *El cerezo y la palmera*⁶⁶:

Si la palmera supiera...
 que sus palmas algún día...
 Si la palmera supiera
 por qué la Virgen María
 la mira... Si ella tuviera...
 Si la palmera pudiera... La palmera.

El soneto de Luis López Anglada «Dátiles en el camino de Egipto» es así un compendio de esta misma tradición apócrifa⁶⁷:

María miró al cielo. Una palmera
 un racimo de dátiles guardaba.
 Pero estaban muy altos. ¿Quién llegaba
 al fruto que el desierto le ofreciera?

 Y la palmera obedeció y, con mimo,
 dobló sus ramas y dejó el racimo
 entre las blancas manos de María.

66. Gerardo Diego, *El cerezo y la palmera*, Madrid: Escelicer, 1964.

67. Reproducido en J. Fradejas Lebrero, *Los evangelios apócrifos en la literatura española*, cit., 214-215.

Podíamos seguir otros desarrollos del motivo del inclinarse ante Jesús, como el que vuelve al motivo de la polémica iconoclasta contra los ídolos paganos en *El evangelio de Nicodemo*: Jesús es llevado ante Pilato para ser juzgado, unos soldados romanos sostienen estandartes con la imagen del divino César que, al momento de entrar Jesús, se inclinan ante él. Las autoridades judías acusan a los portaestandartes de haberse doblado aposta, pero ellos insisten en que fueron los emblemas los que se movieron por sí solos. Entonces Pilato propone a los judíos que traigan doce de los suyos para que los sostengan. Cuando éstos están preparados, se hace salir a Jesús del recinto para que entre de nuevo. Tan pronto como cruza el umbral, las divisas vuelven a inclinarse ante él⁶⁸. Ante Jesús se doblan los árboles para brindarle sus frutos paradisiacos y se echan por tierra los ídolos reconociendo al que es la imagen verdadera de Dios.

7. DEL «DIOS» O «DIOSA DE LOS ANIMALES»
A LAS FIGURAS DE DAVID, ORFEO Y CRISTO

Dos motivos presentes en el relato apócrifo de la huida a Egipto —el dominio sobre los animales y la inaccesibilidad de la palmera— forman parte, juntos o por separado, de una larga tradición previa a la Biblia misma. Se trata de motivos paradisiacos, que figuran al hombre situado en el Edén en la cercanía del árbol sagrado, en pacífica convivencia con los animales, incluso con los más salvajes, los cuales en ocasiones pueden amenazar el árbol de la vida. Los hallazgos arqueológicos permiten apreciar hoy el gran alcance que gozó el tipo de representación del «dios» o de la «diosa de los animales». Los pueblos cazadores y recolectores conocían ya este tipo de divinidad benéfica hacia los humanos. Era un *deus ludens*, que tocaba un instrumento y dirigía la danza al modo del Orfeo griego, atrayendo a los animales con su lira y canto. A este tipo de divinidad pertenecía la diosa mesopotámica Ninhursanga, cuyo marido Shul-pa-e era el rey de los animales salvajes del desierto.

El motivo del «señor de los avestruces», autóctono de la cultura del desierto, era típico del territorio de Judá, durante el período del Hierro IIB (900-800), mientras que en la zona de Israel predominaba el del «señor de los animales», con representación de caprínidos y leones. Este motivo estaba ligado al de la palmera⁶⁹. Así, un sello

68. *Los evangelios apócrifos*, cit., 401-402.

69. M. Giorino, *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 27-31.

cilíndrico de los siglos V/IV a.C. representa al rey persa, «señor de los animales» que protege el orden cósmico, figurado por una palmera estilizada bajo el símbolo del cielo; el rey sujeta y domina los animales salvajes que podrían amenazar y destruir el árbol de la vida y de la fecundidad (Figura 4). En otras representaciones, como la del sello de la Figura 5 (época de Mitanni, siglos XV-XIV a.C.), los animales —parejas de ciervos, esfinges aladas y cabras— flanquean una palmera estilizada, y dos servidores asisten a una diosa alada que sostiene un disco solar también alado. La divinidad, masculina o femenina, es la garante del orden cósmico, siempre amenazado por las fuerzas del caos representadas por animales salvajes o de la estepa.

Así pues, la iconografía oriental del primer milenio a.C. traspasa a los reyes una función que competía a los dioses y, preferentemente, a las diosas. Un marfil de Ugarit del siglo XIII a.C. representa a una diosa con los pechos desnudos sobre una montaña, flanqueada a ambos lados por cabras salvajes que mordisquean las hojas que les ofrece la diosa solícita de la vida animal en las montañas (Figuras 6 y 7).

Los primeros israelitas, agricultores y pastores seminómadas, daban culto seguramente a una divinidad del tipo del «dios» o «diosa de los animales», cuyos caracteres asumió también Yahvé, al que algunos pasajes bíblicos presentan bendiciendo a los animales como promesa de fertilidad y de protección: «los bendijo, diciendo: ‘Creced, multiplicaos, llenad las aguas del mar; que se multipliquen las aves en la tierra» (*Génesis* 1, 22). Adán y la humanidad que él representa asumen el señorío de los animales, privativo antes de los dioses y luego de los reyes, en un proceso de «democratización» similar al ocurrido a propósito de la *imago Dei*:

Entonces Yahvé modeló de arcilla todas las fieras salvajes y todos los pájaros del cielo, y se los presentó al hombre, para ver qué nombre les ponía. Y cada ser vivo llevaría el nombre que el hombre les pusiera. Así, el hombre puso nombre a todos los animales domésticos, a los pájaros del cielo y a las fieras salvajes (2, 19).

La relación del hombre con los animales es el motivo inicial de la epopeya de Gilgameš. Previamente a socializarse y acceder a la vida urbana de Uruk, Enkidu había vivido entre animales como uno de ellos. El mismo motivo está presente desde otra perspectiva en los relatos de diluvio: Noé es el salvador de los animales que entran y salen de su arca (*Génesis* 8, 15-17). Deucalión recoge en la suya a los animales sin que le hagan daño. El diluvio mesopotámico del mito de *Atrahasis* y el bíblico del *Génesis* concluyen con un sacrificio animal

que ofrecen los héroes respectivos, Atrahasis y Noé. Ello implica que el «dios de los animales» al que se dirige la ofrenda ha prestado su autorización para tal sacrificio, cuyo significado primero es reconocer a este dios e implorar su protección.

Según el *Génesis*, Dios pobló cielos, mares y tierra con aves, peces y reptiles, tras lo cual creó al hombre. El salmo 8 sigue el mismo esquema, situando al hombre en el centro de la creación, coronado de gloria y majestad como rey y «señor de los animales» (salmo 8, 4-9):

Amo lo hiciste sobre la obra de tus manos
pusiste el mundo a sus pies:
ovejas y toros en manada
también las fieras salvajes
las aves de los cielos, los peces del mar
todo cuanto surca las sendas del mar.

El ser «imagen y semejanza» de Dios implica una relación con los animales. Un leve matiz en la traducción del texto del *Génesis* 1, 26-27 varía su sentido, según se separen dos frases o se acentúe la continuidad entre ellas: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles» (versión de Alonso Schökel), o «a nuestra imagen y semejanza, para que ellos dominen» (versión de Cantera-Iglesias). En esta segunda traducción el hombre es imagen de Dios y como tal «domina» (רָדָה) y es «señor» de los animales, a los que cuida viviendo en paz con ellos.

En los versos 10-11 del salmo 50 resuenan ecos de este mismo Yahvé, «dios de los animales»:

Pues todas las fieras salvajes son mías
las bestias de las mil montañas
Conozco todos los pájaros de las montañas
y las criaturas del campo me pertenecen.

En el salmo 23, 1-3, el orante reconoce a Dios como el pastor que le procura alimento y lo conduce por sendas seguras:

El Señor es mi pastor
nada me falta
En verdes pastos me hace recostar
a fuentes en lugares tranquilos me lleva
Él me reanima
Por los mejores senderos me conduce [...]

El 104 es también un canto al Dios que protege la naturaleza y la vida animal. El motivo del *deus ludens* está presente en el verso «y el Leviatán que formaste Tú para jugar». He aquí algunos extractos:

Diriges los manantiales hacia los torrentes
 discurren entre los montes
 A todas las bestias del campo abrevan
 los onagros apagan su sed en ellos
 A su vera habitan las aves del cielo
 cantan entre el follaje
 Riegas los montes desde tus estancias
 la tierra se sacia del fruto de tu acción
 para el ganado haces crecer hierba
 plantas que el hombre cultiva
 para sacar sustento de la tierra:
 vino que le alegra el corazón
 que da brillo a su rostro más que el aceite
 y pan que le restaura el ánimo
 Los árboles del Señor beben hasta saciarse
 los cedros del Líbano que Él plantó
 Los pájaros anidan en ellos
 en los cipreses tiene la cigüeña su casa
 Para los rebecos son las altas montañas
 las rocas, refugio de tejones (vv. 10-18).

Atraes las tinieblas y viene la noche
 cuando las bestias del bosque se agitan
 Por su presa rugen los leones
 reclamando a Dios su comida
 Al brillar el sol se recogen
 y en sus guaridas se acuestan (vv. 20-22).

Es éste el mar, vasto y ancho:
 Aquí se agitan, innumerables
 los animales grandes y pequeños
 Allí van y vienen los barcos
 y el Leviatán que formaste Tú para jugar (vv. 25-26).

Todos están pendientes de Ti
 de recibir la comida a su tiempo
 Tú la das y la recogen ellos
 abres la mano y quedan satisfechos
 Ocultas el rostro y se espantan
 les retiras el aliento, expiran y vuelven al polvo (vv. 27-29).

Es conocido el paralelismo existente entre este salmo y el *Himno a Atón*, uno de los textos religiosos más elevados del mundo antiguo atribuido al faraón Amenofis IV. Compuesto en el segundo cuarto del siglo XIV a.C., ha podido inspirar el salmo bíblico, aunque con la probable mediación de anteriores imitaciones cananeas o fenicias⁷⁰. Uno y otro parecen entonar al unísono un canto de alegría y admiración ante la belleza y variedad del cosmos creado⁷¹:

¡Cuán numerosas son tus obras, misteriosas al entendimiento! ¡Oh Dios único, sin igual! Estando solo, tú has creado la tierra según tus deseos: todos los hombres, los rebaños y los animales salvajes que hay sobre la tierra y andan con patas, y todos los que están en lo alto y vuelan con sus alas.

La mejor ilustración de este himno es la ofrecida por la iconografía del dios Atón, que en tanto que Disco Solar envía sus rayos a la tierra, cuyos extremos en forma de mano acarician y dan luz y calor a las plantas, animales y seres humanos (Figura 8).

El discurso de Yahvé a Job es una alegoría sobre el reino animal y, en particular, sobre los animales salvajes que representan las fuerzas del caos, a los cuales Él ha creado y sigue cuidando (*Job* 38, 41 y 39, 5-6):

¿Quién provee al cuervo de sustento
cuando chillan a Dios sus polluelos
errantes, hambrientos?

¿Quién dejó suelto al asno montés?
las amarras del onagro, ¿quién las soltó?
Yo hice del desierto su casa
de las llanuras saladas su morada

En oposición a la perspectiva del *Génesis*, Yahvé hace ver a Job que es incapaz de dominar a los monstruos del caos, Behemoth y

70. P. Aufret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël*, Friburg/Göttingen, 81, 133-316; M. Köchert, «Literaturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 104», en R. Kratz, Th. Krüger y K. Schmid (eds.), *Schriftauslegung in der Schrift*, volumen de homenaje a Odil H. Steck, Berlin/New York, 2000, 259-279.

71. Versión de J. López, «Mitología y religión egipcias», en *Mitología y religión del Oriente antiguo I. Egipto – Mesopotamia*, Sabadell, 1993, 175; J. Assmann, *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid: Abada, 2005, 275-279; C. Knigge, *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen – und Schöpfungshymnen nach dem neuen Reich*, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Leviatán. De nuevo aparece el motivo del «jugar» con los animales (*Job* 40, 25-26.29.32):

Y al Leviatán, ¿puedes pescarle con anzuelo
 su lengua sujetar con una cuerda
 pasarle anillo de junco por la nariz
 horadarle la mandíbula con un garfio?

.....
 ¿Jugarás con él como con un pájaro
 lo atarás para tus niñas?

.....
 ¡Ponle la mano encima
 te acordarás de la lucha y no lo repetirás!

La humanidad a la que representa Job, un nuevo Adán, tiene mucho que aprender del reino animal para llegar a conocer al Dios «Señor de los animales», en cuyas manos está el principio de la vida significado en el respirar, y que, al igual que ha bendecido a los animales, bendice también a los humanos (*Job* 12, 7-10):

Pregunta a las bestias, ellas han de instruirte
 a las aves del cielo, que ellas te harán saber
 Conversa con los reptiles de la tierra, te enseñarán
 te lo contarán los peces del mar
 Con tantos maestros, ¿quién no sabe
 que la mano de Eloaj lo ha formado
 que está en su mano el aliento de cuanto vive
 la respiración de todo ser de carne?

Shaddai es un nombre de Dios utilizado frecuentemente en el libro de *Job* —en treinta y una ocasiones—, más que en ningún otro de la Biblia. Suele traducirse por «el Altísimo», pero ésta no es más que una libre adaptación, como lo son también las antiguas versiones de los Setenta, παντοκράτωρ, y de la Vulgata, *omnipotens*. La comparación con el acadio *šddaā'u* sugiere el significado de «dios de la montaña», y su aproximación al hebreo *sadé*, «campo», el de «dios del campo». El nombre del dios egipcio de procedencia asiática, *Shed*, parece ser una transcripción de *Shaddai*. Asimilado a Horus, este dios tiene poder sobre los animales, a los que impide hacer daño a los humanos. En un relieve de Alejandría de ca. 350 a.C. —la estela Metternich— es representado como un muchacho que sostiene con la mano derecha una víbora por la cola, un escorpión y un león y, con la izquierda, otra serpiente, un escorpión y un antílope. Sobre su cabeza aparece la máscara del dios Bes, otra figura de la divinidad de los animales (Figura 9).

El profeta Elías nos sale de nuevo al encuentro en figura de «señor de los animales»: Yahvé decreta una sequía de tres años y le dice: «Vete de aquí hacia el Oriente y escóndete junto al torrente Carit, que queda cerca del Jordán. Bebe de sus aguas y yo mandaré a los cuervos que allí te lleven la comida» (1 Reyes 17, 3-4). Un cuervo, uno de los representantes del mundo salvaje en el discurso de Yahvé a Job, es el que da de comer a Elías en el desierto, como más tarde lo hará una viuda rica y, finalmente, en otro desierto y bajo una retama, un ángel. La viuda ejerce la hospitalidad propia de una sociedad tribal, que también han de ejercer las comunidades religiosas de los discípulos de los profetas. El cuervo del comienzo de la narración, y el ángel de su final, representan la conversión del desierto amenazador en un paraíso en el que el hombre es servido por ángeles y animales. Es significativo que los motivos más frecuentes en la iconografía occidental de Elías sean los del profeta alimentado por un cuervo, por la viuda y por un ángel⁷².

También Jesús cumple esta figura paradisiaca de «Señor de los animales». Según el escueto relato del evangelio de Marcos, «En seguida el Espíritu lo empujó al desierto. Anduvo en él cuarenta días tentado por Satanás; estaba con las fieras y los ángeles le servían» (1, 12-13). Desde muy pronto la iconografía cristiana interpretó simbólicamente y en sentido mesiánico el oráculo inicial del libro de Isaías: «Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre del dueño. Mas no conoce Israel, no recapacita mi pueblo» (Isaías 1, 3), presentando a Jesús como «Señor de los animales», rodeado ya en su nacimiento por un buey y un asno que lo reconocen como dueño y mesías al contrario del pueblo de Israel.

Los primeros cristianos dejaron de sacrificar animales, siguiendo una tendencia esenia y en coincidencia con los neopitagóricos, que rechazaban los sacrificios cruentos por otras razones. Pero al mismo tiempo reactivaron simbólicamente el sacrificio humano, como sacrificio de Jesús, el cordero más puro. De este modo volvían al sacrificio de víctimas humanas, el cual había sido justamente superado y sustituido por el de víctimas animales. La narración del sacrificio de Isaac vino a significar este cambio, tan significativo en la historia de las religiones, como muestra la oposición que encontró en el mismo Israel. El chivo expiatorio vino a ser la víctima sustitutiva. Posteriormente la muerte de Jesús cobró un valor de expiación y reconciliación, pero el significado último de esta muerte —el que permite retroceder simbólicamente a un sacrificio bárbaro, como es

72. L. Réau, *Iconografía del arte cristiano* I/1, cit., 404-407.

el de una víctima humana— radica en la misma superación, no sólo del pecado, sino también de la muerte. La resurrección es la que otorga verdadero sentido al sacrificio de Cristo, transformando la condición violenta del hombre que, como Jesús, no opone violencia y se entrega a la muerte. Pero el sacrificio de Jesús de Nazaret no es comparable al de un chivo expiatorio. La víctima humano-divina que es Cristo es resucitada por Dios Padre. Ésta es la paradoja del cristianismo. Una de sus consecuencias es el radical abandono del sacrificio de animales⁷³.

El reino mesiánico será un retorno al paraíso en el que el hombre y la mujer vivían en paz con los animales, sin necesidad de tener que sacrificarlos. Adán y Eva parecen ser vegetarianos, como cuando el primer humano de la modernidad tecnológica, Frankenstein, sueña en ir a un paraíso con la compañera que exige a su hacedor: «Me iré a las enormes llanuras de Sudamérica. Mi alimento no es el mismo que el del hombre; yo no destruyo al cordero o al cabritillo para saciar mi hambre; las bayas y las bellotas son suficiente alimento para mí. Mi compañera será idéntica a mí, y sabrá contentarse con mi misma suerte»⁷⁴.

La vida paradisiaca queda significada por la convivencia del hombre con los animales y de éstos entre sí, de modo que hasta un niño podrá pastorearlos y «jugar» con ellos a la manera de un *deus ludens* (*Isaías* 11, 6-8):

Habitará el lobo con el cordero
 la pantera se tumbará junto al cabrito
 El novillo y el león pacerán juntos:
 un pequeño muchacho los pastorea
 Pastará la vaca con el oso, sus crías se tumbarán juntas
 comerá el león con el buey
 y jugará el niño en la hura del áspid
 meterá la criatura su mano en el escondrijo de la serpiente.

Este motivo se comprende mejor puesto en relación con el «zoo sagrado» en el que sólo los reyes podían cazar, asumiendo las funciones del «dios» o de la «diosa de los animales». Un oráculo de Jeremías entrega a Nabucodonosor la tierra de Judá, con autoridad sobre los animales (*Jeremías* 27, 5-6):

73. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca: Sígueme, 2002, 193-194.

74. M. W. Shelley, *Frankenstein o El moderno Prometeo*, Madrid: Cátedra, 1999, 265.

Yo he creado la tierra y hombres y animales
sobre la faz de la tierra
Con mi gran poder y mi brazo extendido
y la doy a quien me parece
Pues bien, yo entrego todos estos territorios
a Nabucodonosor, rey de Babilonia, mi siervo
e incluso las fieras agrestes se las doy por vasallos.

Mientras que los reyes asirios eran grandes cazadores, como muestra la propia iconografía, en la Biblia la caza no parece haber tenido cabida, como tampoco en el judaísmo, o, al menos, no parece haber tenido necesidad de ley escrita alguna. Al tiempo que el *Génesis* democratiza la figura del «Señor de los animales», generaliza también la condición de *imago Dei*, que, si en un principio era privilegio de los monarcas, se extiende ahora a todo ser humano: «a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (*Génesis* 1, 27).

El rey David que «jugaba con leones como con cabritos / y con osos como con corderillos» (*Ben Sira* 47, 3), asume rasgos de la figura de rey mesopotámico o cananeo, en particular del pastor-rey, poeta y músico. Su música tiene poderes curativos: «Cuando el mal espíritu atacaba a Saúl, David tomaba el arpa y tocaba. Saúl se sentía aliviado y se le pasaba el ataque del mal espíritu» (*1 Samuel* 16, 14-23). Se le atribuye la elegía por Saúl y Jonatán (*2 Samuel* 1). Era el «favorito de los cantores de Israel» (*2 Samuel* 23, 2), que pasó a la historia como el compositor del salterio. Esta atribución confirió a los salmos un carácter cada vez más davídico; en trece de los poemas se introdujeron encabezamientos biográficos que recuerdan al David perseguido por sus enemigos, pero protegido por la mano de Dios. El libro de *Crónicas* atribuye a David la organización de la música en el templo e, incluso, la probable invención de algunos instrumentos musicales. *Ben Sira* aglutina estas dos tradiciones independientes de *Samuel* y *Crónicas*:

[...] entonaba salmos cada día
trajo instrumentos para servicio del altar
y compuso música de acompañamiento;
celebró solemnemente fiestas
y ordenó el ciclo de las solemnidades (*Sira* 47, 8-10).

En el manuscrito de salmos de Qumrán, 11QPs^a, los cuatro salmos numerados 140, 134, 151A y 151B forman una unidad, como un gran colofón del salterio: David, pastor victorioso contra Goliat, poeta, cantor y músico, es proclamado mesías de Israel y, al mismo

tiempo, modelo para los esenios de Qumrán cuando llegue el momento de la lucha escatológica contra los poderes del mal. Las armas empleadas en esta guerra no serán ya la espada y la lanza, como en el combate de David contra el gigante, sino los cantos y los salmos del mismo rey. El salmo 151 lo presenta como pastor y músico, al modo de un Orfeo judío: «Mis manos construyeron una flauta / mis dedos una cítara / y di gloria a Yahvé» (11QPs^a, columna XXVIII, 4-5)⁷⁵.

Este salmo 151 no forma parte del libro canónico de los salmos, posiblemente por rechazo de la interpretación órfica que podía hacerse de la figura de David. La iconografía ha sido la encargada de continuar esta interpretación a través de representaciones como las del mosaico de una sinagoga de Gaza, fechado en el año 508/509, donde David aparece sentado en el trono tocando la lira, mientras un león, una serpiente y una girafa lo escuchan embelesados. El título דוד לאו no deja lugar a dudas sobre la identidad de David bajo trazos órficos.

Las pinturas de la sinagoga de Dura Europos (245 a.C.) incluyen la representación más antigua conocida de David como poeta y músico, rodeado de animales salvajes domesticados que le escuchan. Para el gran estudioso de la iconografía judía, E. R. Goodenough, esta composición pictórica no es una puesta en escena de la tradición bíblica, sino un intento por integrar en ella elementos de la religión misteriosa órfica —que contaba con simpatizantes judíos alejandrinos como Filón—, en particular por lo que se refiere al tema de la ascensión mística⁷⁶. Partiendo de la tradición judía órfica, según la cual Moisés fue el maestro de Orfeo, quien por ello enseñó el monoteísmo, Kippenberg supone que la representación de Dura Europos se refiere a un saber esotérico y oculto sobre la ley judía, sin consideración política alguna ni referencia a la tradición davídica⁷⁷. Pero, como advierte E. Zenger, esta interpretación no tiene en cuenta los elementos que evocan al David-Orfeo, como son la victoria sobre el león y el tocar la lira. Estos dos motivos juntos sólo pueden referirse a David⁷⁸.

El cristianismo de los primeros siglos asimiló progresivamente los «misterios» griegos a los cristianos, tanto en el plano teológico como en el de la representación iconográfica:

75. F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta, ⁵2000, 348.

76. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period IX*, New York: Pantheon Books, 1964, 83-104 (102).

77. H. G. Kippenberg, «Pseudikonographie: Orpheus auf jüdischen Bildern»: *Visible Religion: Annual for Religious Iconography* 7 (1990), 233-245.

78. E. Zenger, «David as musician and poet: Plotted and painted», en J. Ch. Exum y St. D. Moore (eds.), *Biblical Studies / Cultural Studies. The Third Sheffield Colloquium*, Sheffield: 1998, 263-298.

Asistimos así en cierto modo a la génesis de esas transferencias que llevarán a cabo los artistas cristianos cuando representan a David bajo los rasgos de Orfeo [...] Se diría que a toda figura del Antiguo Testamento corresponde una imagen griega. Orfeo guitarrista repelía a los demonios: David guitarrista los pone en fuga (Clemente de Alejandría, *Protréptico*, i, 5, 4). David no amansa a los animales, sino las pasiones, y construye una ciudad no con piedras muertas sino con hombres vivos [...] Aquí se recurre a una sucesión de figuras para expresar los tres planos de la economía progresiva, cuya visión teórica nos daba Clemente: la revelación cósmica, la revelación mosaica y la revelación cristiana. Orfeo, David, Cristo son sus tres expresiones, y esto justifica el derecho a representar a Cristo como un nuevo David bajo los rasgos de Orfeo⁷⁹.

Violentando la figura clásica de Orfeo tal como aparece en el pitagorismo y en el platonismo, los cristianos la convierten en el «indicador simbólico» de Cristo, que arranca de los infiernos a la humanidad entera, representada por la figura de Adán⁸⁰, como hizo Orfeo con Eurídice.

Nos encontramos, pues, de nuevo con una serie de motivos originarios del antiguo Oriente, que, a través de la Biblia y de Grecia —o incorporando con posterioridad elementos de la tradición griega—, llegan al judaísmo y al cristianismo y, consecuentemente, a la cultura occidental⁸¹. Los más cercanos a las representaciones paganas y populares suelen quedar marginados en la teología y liturgia oficiales, pero perviven en la iconografía y en las artes, incluida la música. La figuración plástica y la representación teatral o musical dan vida y visibilidad a unos textos que, en su pura lectura, resultan a veces desencarnados y carentes de referentes actuales, yendo más allá de lo que la arqueología y la historia puedan reconstruir.

La figura del David-Orfeo, cantor y músico, invita a reconocer que la música —no sólo la sinagoga y la gregoriana de la liturgia cristiana— contribuye a expresar las emociones y los sentimientos que suscita la aproximación a lo sagrado, a lo misterioso o misterioso, a lo «fascinante y tremendo», que, a través de una noche oscura hecha de silencios, conduce al místico a un estado de éxtasis.

En la ópera de Alban Berg *Wozzeck* (1923) —escena primera del tercer acto—, María, que acaba de ser infiel a *Wozzeck*, está leyendo

79. J. Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid: Cristiandad, 2002, 97-99.

80. Según Ll. Duch en el prólogo a la obra de H. Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona: Herder, 2003, 21.

81. M. Herrero de Jáuregui, *Tradicón órfica y cristianismo antiguo*, Madrid: Trotta, 2007, 102-112.

el evangelio: «Y no se encontró mentira alguna en su boca [...] Entonces los fariseos llevaron ante Él una mujer que vivía en adulterio. Jesús le dijo: ‘Yo no te condeno, vete y no peques más’». Se le acerca su pequeño niño, al que rechaza por un instante, pero le cuenta inmediatamente un cuento alusivo: «Érase una vez un niño pobre, que no tenía padre ni madre, todos habían muerto y no tenía a nadie en la tierra y tenía hambre y lloraba día y noche...». Hojeando rápidamente la Biblia, se pregunta: «¿Qué es lo que está escrito sobre la Magdalena?» «Y se postró de rodillas a sus pies, los besó y los lavó con sus lágrimas y los ungió con unguento». Golpeándose el pecho, exclama: «¡Salvador! ¡Quisiera ungirte los pies! ¡Salvador! ¡Tú que te apiadaste de ella, apiádate también de mí!». En esa noche Wozzeck mata a Marie de una cuchillada en la garganta. Al intentar esconder el cuchillo en un pozo, se ahoga. El científico y el Capitán que habían traicionado a María y a Wozzeck escuchan los gritos que vienen del pozo, pero pasan de largo.

Esta María, como la Paulina de *La alegría de vivir*, es una figura de Magdalena Dolorosa, pero muy diferente a la que representa Sonia en *Crimen y castigo*. La novela de Dostoievski, «madurada en la tradición ortodoxa y nutrida de lectura de la Biblia», investiga el misterio del mal y del sufrimiento, pero también y sobre todo el poder del amor que perdona allí donde no cabría más que el odio.

La lectura evangélica en el escenario de la ópera o en el relato de la novela traen a la escena actual el drama de la lucha, en las profundidades del ser humano, entre los instintos de violencia y los impulsos de compasión propios de una Dolorosa, cuyo amor «mueve el sol y las estrellas», según el final del *Paríso* de Dante. Un relato bíblico no puede terminar en la amargura y la desesperación o en la simple constatación del mal y del sufrimiento. Tiene siempre un *happy end*. Por ello N. Frye considera que el libro de Job, con su final milagroso, pertenece al género de la comedia, como lo es la *Divina comedia* por su final feliz. Por ello Josef Roth concluye con un final milagroso su reescritura de la historia de Job, para escándalo de los críticos que lo consideran un mal final, imposible en una novela moderna⁸². Una obra judía no puede no terminar bien. Los rabinos añaden una bendición o jaculatoria a los propios textos bíblicos que puedan apuntar a un final desgraciado. En el cristianismo, el final ha de ser siempre un *Aleluya*, como en el libro de los *Salmos* o en el *Mesías* de Haendel.

Este *Mesías* se inspira en los «Cantos del Siervo» (*Isaías* 53 y salmo 22) para los números 23 al 26, que dan paso en los dos siguientes

82. J. Roth, *Job*, Barcelona: Bruguera, 1981.

a la resurrección y la gloria. Bach comenzaba su *Pasión según san Mateo* con el lamento del coro inspirado en estos cantos. La figura del Mesías de Haendel es la del Siervo, pastor como el David del que desciende y que da la vida por sus ovejas. Un contrapunto laberíntico e inextricable del número 26 «describe» el descarrío de las ovejas, que pacen a su antojo de acá para allá sin percibir el peligro que corren y por las que, finalmente, el Cordero es llevado al matadero, según la expresión del mismo oráculo bíblico.

Al contrario de compositores judíos como Mendelssohn, Meyerbeer o el mismo Mahler, que en sus obras no dejan traslucir apenas su ser judío, Ernst Bloch vuelca en sus composiciones unos sentimientos de profundo abatimiento o de exaltación sobrehumana, que emanan directamente de los textos de la Biblia hebrea, como en *Sinfonía Israel*, *Schelomo* y *Poemas judíos*.

La interpretación y comprensión de los textos de la Biblia no es tarea exclusiva de exegetas. Escritores, artistas y músicos los hacen resonar y reverberar con nuevos sonidos y luces que permiten percibir mejor sus palabras y contemplar de nuevo sus visiones. Es cierto que el lenguaje religioso y sus símbolos —pastor, cordero, rey, señor, siervo, etc.—, y hasta las «poderosas palabras» de la Biblia, han perdido mucho de su poderío inicial. El lenguaje de la modernidad no se presta tanto a la expresión de lo religioso y lo espiritual. La recuperación de sus sentidos es tarea pendiente de una posmodernidad que muestre sensibilidad hacia ello.

Exegetas, críticos y escritores se acercan a la lectura de la Biblia con presupuestos y propósitos muy diversos. Los primeros tratan de reconocer el sentido de una obra en el contexto de su época, conforme a lo que la crítica histórico-filológica permite establecer con razonable certeza. Se declaran los «especialistas», los entendidos en temas bíblicos, cuyo estudio guardan celosos como coto exclusivo. Los críticos literarios leen la Biblia como cualquier otra obra de literatura, analizando su estilo, estructura, figuras retóricas, géneros, etc. Tras su influjo numerosos exegetas se han reconvertido en críticos de literatura bíblica. Los escritores, por su parte, se quejan con frecuencia de no encontrar inspiración en la exégesis ni en la crítica especializada, a lo sumo documentación precisa para contextualizar sus reescrituras. Para dar satisfacción a creadores y artistas, un verdadero intérprete de la Biblia ha de serlo de los sentidos a los que su texto sigue abierto —precisamente por su condición de canónico—, y no sólo de aquellos que quedaron fosilizados en unas determinadas coordenadas históricas.

Para escribir *José y sus hermanos* Thomas Mann se documentó meticulosamente sirviéndose de la ciencia bíblica de su época, al pun-

to que hoy sus precisas referencias arqueológicas o históricas suenan hoy un tanto arcaicas. Pero su interpretación de la historia de José como un mito de dimensiones universales, escrito con la elevación de una gran obra de literatura, contribuyó a reorientar la exégesis más especializada. De modo que ésta se ha vuelto más sensible a los valores míticos y universales que hacen de las profecías y relatos de la Biblia una obra como «el mundo jamás escuchó nada igual». Quien así se expresa es George Santayana:

De modo que los profetas hebreos, en su feroz concentración, volcaron en un torrente todo lo que sus almas contenían o pudiesen soñar [...] Su época, arrastrada por esta pasión ideal, contaba al mismo tiempo con un fresco y acogedor vocabulario; y el resultado fue una elocuencia tan primaria y combativa, tan imaginativa e implacablemente práctica que el mundo jamás escuchó nada igual. *Semejante determinación, con tal simplicidad heroica en palabras e imágenes, es difícilmente posible en una civilización tardía*⁸³.

8. ESCISIÓN MODERNA DE PALABRA E IMAGEN, RAZÓN E IMAGINACIÓN, HISTORIA Y NATURALEZA

En Occidente ha predominado la tendencia de raigambre aristotélica a dar prioridad al habla sobre la vista, al oír sobre el ver, a lo acústico sobre lo visual, acentuada por la Ilustración. Según el teórico de la hermenéutica Hans-Georg Gadamer: «Esta distinción entre ver y oír es importante para nosotros, puesto que la primacía del oír está en la base del fenómeno hermenéutico, como ya Aristóteles reconoció. Nada hay inalcanzable a la escucha del lenguaje. Mientras que todos los otros sentidos no tienen participación inmediata en la universalidad de la experiencia verbal del mundo, sino que ofrecen sólo la llave a sus propios campos específicos, el oír es un camino a la totalidad, porque es capaz de escuchar al logos»⁸⁴. Sin embargo, en Grecia, tanto en la época de la sabiduría como en la de la filosofía el acto

83. «Thus the Hebrew prophets, in their savage concentration, poured into one torrent all that their souls possessed or could dream of [...] Their age, swept by this ideal passion, possessed at the same time a fresh and homely vocabulary; and the result was an eloquence so elemental and combative, so imaginative and so bitterly practical, that the world has never heard its like. *Such single-mindedness, with such heroic simplicity in words and images, is hardly possible in a late civilisation*» (G. Santayana, *Reason in Art, in The Life or Reason IV*, New York: Dover Publications, 1982 [1905], 88) (la traducción es mía).

84. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, 438 (la traducción es mía).

del conocimiento supremo es un «ver» y una «visión». En uno de los fragmentos de Aristóteles «se lee que el conocimiento noético se debe relacionar con la visión eleusina»:

[...] lo que pertenece a la enseñanza y lo que se refiere a la iniciación. Porque lo primero se hace presente al hombre a través del oído, pero lo segundo sólo cuando la mente experimenta una súbita iluminación; eso lo llamó Aristóteles místico y semejante a las iniciaciones de Eleusis⁸⁵.

En la estela de aquella concepción aristotélica más alejada de lo místico y eleusino, la teología cristiana de la Palabra, tanto en la versión protestante de Karl Barth como en la católica de Karl Rahner —*Oyente de la palabra* es el título de una de sus obras—, exalta asimismo el escuchar sobre el ver⁸⁶. Tras las huellas de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el filósofo de extracción kantiana, Hermann Cohen, en su obra *La religión de la razón según las fuentes del judaísmo*, cifraba la «diferencia» monoteísta respecto al politeísmo, no tanto en la cuestión del número, sino en la distinción entre la *idea* invisible —monoteísta— y la *imagen* perceptible —politeísta⁸⁷.

La estética de la Ilustración había escindido el arte de la palabra del de la imagen. Lessing hacía de la palabra o de la poesía una *sucesión en el tiempo*; de la imagen, por el contrario, una *yuxta-posición en el espacio*. La adscripción de la palabra al tiempo evolutivo y de la imagen a un espacio estático respondía a una antinomia característica de la Ilustración, que mientras ensalzaba el saber derivado de una historia en continuo ascenso, despreciaba la magia opresiva de un espacio inmóvil. A pesar de que la tradición romántica, representada de modo eminente por Herder, pretendió unir de nuevo el arte de la imagen y el de la poesía, la dicotomía entre una y otra condujo a la exaltación de la palabra y de la historia, al tiempo que desdeñaba la imagen espacial. Este menosprecio por lo sensible generó iconoclasmos más o menos extremos e inconfesos.

En referencia al arte cristiano occidental, Gadamer advierte que «también las diversas iconoclastias que han pasado por la historia de la Iglesia cristiana producen el efecto de un eco postrero de esta tensión entre la imagen y la palabra verdadera». Gadamer, crítico de

85. G. Colli, *La sabiduría griega* I, Madrid: Trotta, ³2008, 31 y 113.

86. K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona: Herder, 1967.

87. H. Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, New York, 1972, 53.

arte y teórico de la filosofía hermenéutica, decía que se proponía intentar de nuevo la unión entre el arte de la palabra y el de la imagen, a través de algo común y universal que hiciese del arte «una declaración de la verdad»⁸⁸. Se remitía para ello a la expresión acuñada por Baumgarten: «*cognitio sensitiva*, que cualifica el *pulchro cogitare*»⁸⁹. Junto a la palabra, la imagen es ella misma una manifestación de la verdad y es también cauce de apertura a la verdad. Las artes plásticas manifiestan por ello una pretensión de verdad. No deja de ser llamativo que, en la expresión de Baumgarten, lo sustantivo en el arte sea el conocimiento (*cognitio*) y el pensar (*cogitare*) mientras que lo sensitivo o sensual y lo pulcro sean adjetivos que califican aquella actividad intelectual. Para Gadamer, la imagen real y efectiva (*Bild*) nada tiene que ver con la copia o la mera reproducción seriada (*Abbild*); es por el contrario la culminación de un arquetipo (*Urbild*). Tanto la imagen como la palabra son verdaderas representaciones, es decir, no están ahí en lugar de otra cosa, como un sustituto o sucedáneo, sino que lo representado en la imagen y en la palabra «está ello mismo ahí y tal como puede estar ahí en absoluto».

Refiriéndose a la doctrina tradicional católica sobre la transubstanciación eucarística, este autor afirma que lo representado «en la obra de arte, no sólo remite a algo, sino que en ella está propiamente aquello a lo que se remite»⁹⁰. Para hablar de la imagen es preciso desembarazarse del concepto de copia y lograr un concepto de verdad que resulte válido tanto para la imagen como para la poesía. No deja de ser significativo que Gadamer, como también Steiner, se remitan a la «presencia real» de los símbolos eucarísticos para afirmar las pretensiones de verdad de la literatura y el arte⁹¹.

La obra de Gadamer ha tenido gran influjo en los planteamientos actuales sobre la hermenéutica de las ciencias del espíritu, es decir, de la palabra y del texto, con la rehabilitación de los conceptos de «tradición» y «prejuicio», y la revalorización de los de «distancia temporal» y «aplicación». Sin embargo, la recepción de su obra no pa-

88. «El conocimiento sensitivo que cualifica el pensar estético» (H.-G. Gadamer, «Palabra e imagen [‘Tan verdadero, tan siendo’]», en *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1996, 279).

89. H.-G. Gadamer, «Intuición e intuitividad», *Estética y hermenéutica*, cit., 153. Gadamer se remite también a Vico y a su afirmación de la especificidad del conocimiento estético (*Verdad y método*, cit., 49-54).

90. H.-G. Gadamer, «La actualidad de lo bello», en *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Introducción de R. Argullol, Barcelona: Paidós, 1996, 90-91.

91. G. Steiner, *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1989.

rece haber respondido a la pretensión de universalidad proclamada por él mismo. Las dos partes iniciales de *Verdad y método*, referente la primera a la experiencia estética y la segunda a las «ciencias del espíritu», suelen ser tratadas por separado, ignorándose la una a la otra⁹². Los estudios bíblicos han prestado suma atención a la hermenéutica de la palabra y de los textos, olvidando casi por completo la hermenéutica estética, con la que, sin embargo, arranca la obra gadameriana, significando así su incidencia sobre las ciencias del espíritu que trata a continuación. A pesar de las críticas de Gadamer al historicismo, la interpretación de los textos parece seguir dando primacía a la pretensión científica sobre la pretensión de verdad, dejando de lado por ello toda relación con el mundo de la imagen y del arte, más afín al «juego»⁹³. Al tratar de la experiencia estética él mismo propone «rehabilitar la alegoría» —caída en desgracia por los excesos del Barroco—, o, en términos más generales, «recuperar lo simbólico», también en los textos bíblicos, considerados generalmente como textos historiográficos o doctrinales más que como textos de contenido estético, simbólico e imaginativo.

La imagen y el símbolo, como la estética y el arte, tienen mucho que ver con la naturaleza y con la mimesis de lo natural. El pensamiento y la filosofía moderna —también la teología— han entregado el mundo de la naturaleza a físicos, químicos y biólogos, pretendiendo reservarse para sí el de la historia de los hombres segregada de su entorno natural.

La Modernidad ha sido un progresivo disociar la historia de la naturaleza, como si los hombres no tuvieran naturaleza y como si ésta no tuviera vida. Los antiguos creían, por el contrario, que las estrellas eran seres angélicos y que los fenómenos naturales —la lluvia o la sequía— dependían del humor de los dioses o de la buena o mala conducta de los humanos. En su larga marcha, la Modernidad ha tratado de reducir los mitos y dogmas de la antigüedad a puras historias, y las fuerzas ocultas y temibles de la naturaleza, a simples leyes

92. Es significativa, por ejemplo, la obra editada por David E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry*, Atlanta GA: 1986, dividida en dos volúmenes titulados, *The Interpretation of Texts* y *The Interpretation of Existence*, con olvido de lo concerniente a la experiencia estética. Yo mismo, en la presentación de su obra que hice en el libro *La hermenéutica contemporánea*, dejaba de lado también lo referente a la estética, reduciendo el pensamiento de Gadamer a sus planteamientos sobre la hermenéutica histórico-literaria y la condición lingüística de la misma (cf. M. Maceiras Fafián y J. Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid: Cincel, 1990).

93. P. Montani, *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*, Roma/Bari, 1996, 11; H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., 77 ss.

científicas. A la postre las ciencias del espíritu (*Geistwissenschaften*) se retiraron del mundo del espacio, reconociéndolo como el reino de las ciencias de la naturaleza, y adscribiéndose como dominio propio el del tiempo, dentro del terreno movedizo e imprevisible de la historia. En la mentalidad ilustrada, la *sucesión en el tiempo* es más definitiva que la *posición en el espacio*. Sucedió entonces el triunfo de la historia y del historicismo. Conocido el origen, parecía desvelarse el ser de las cosas y de los acontecimientos.

Lo mejor de la Biblia fue reducido también a historia y sometido al análisis histórico; se estudiaron entonces sus fuentes y paralelos en las literaturas y religiones vecinas. Lo irreductible a historia quedó arrumbado por la historia misma. Así, las concepciones míticas del *Génesis* sobre la creación se vieron superadas por la ciencia moderna a partir de Galileo. El hombre ilustrado y moderno es ya incapaz de concebir la tierra como una superficie circular plana, que divide la esfera cósmica en dos hemisferios: arriba los arcos de los siete, o diez, cielos, y abajo otros tantos de los abismos. Ha hecho suya, por el contrario, la idea bíblica del tiempo, que, convenientemente secularizada, dio origen a las modernas filosofías de la historia y a las ideologías del «progreso».

La distinción entre una concepción lineal y otra cíclica de la historia quedó erigida en una de las claves para entender las peculiaridades que diferenciaban la cultura hebrea de la griega y la religión bíblica de las religiones del antiguo Oriente. De modo que todavía se acostumbra a decir que para los griegos la historia era un «eterno retorno», a saber, un movimiento en círculo en el que no cabe fijar un punto de partida —una creación— ni un punto final —la consumación apocalíptica—. A los hebreos y a la Biblia se atribuye, sin embargo, una concepción lineal de la historia, que evolucionaba a través de períodos históricos más o menos calamitosos, en la esperanza, o en la certeza, de un final feliz⁹⁴. A la idea hebrea del devenir como una *anástasis*, una elevación o resurrección incesantes, parece que se opone la griega del devenir como un envejecimiento o degradación (*katagénesis*, Hesíodo). Tampoco ha sido menos frecuente contraponer el Dios bíblico de la historia a los dioses de las religiones de los pueblos vecinos de Israel, dioses de la naturaleza sujetos a fuerzas cósmicas, cíclicas y ciegas. Pero para comprender cabalmente el mundo de la Biblia es preciso recuperar el sentido del tiempo cíclico y el sentido simbólico del espacio; el de la correspondencia entre el tiempo del reloj y el del *kairos* de cada momento, así como el del

94. T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York, 1970.

illud tempus y el que correlaciona el espacio mensurable y el *mundus imaginalis*, entre la realidad y su modelo ideal, a la vez arquetípico y escatológico. H. Corbin habla del paso del *tiempo profano* —tiempo lineal, susceptible de todos los historicismos— al *espacio visionario*. Este tránsito tiene lugar mediante la liturgización del tiempo, la repetición y la conmemoración que permiten un «tiempo cíclico».

Es cierto que en el pensamiento platónico, así como en el indio, tiene plena cabida esta concepción de un tiempo cíclico y recurrente, pero no era ella, sin embargo, la única idea del tiempo existente en Grecia. Hesíodo conocía también la de una historia lineal, aunque despreocupada del sentido de su futuro. La visión de la historia en cuatro edades sucesivas —oro, plata, bronce y hierro— es comparable a la bíblica de los cuatro imperios, cada cual más violento y cruel, hasta el esperado vuelco de la historia que traerá la restauración definitiva de Israel y la consumación universal. Por lo demás, este uso conceptual cíclico de la historia no hizo que los griegos se volvieran indiferentes respecto a la idea del devenir histórico y menos al estudio de la propia historia⁹⁵.

La oposición entre el Dios bíblico de la historia y los dioses de las religiones de los pueblos vecinos de Israel, identificados con fuerzas de la naturaleza, no deja de constituir asimismo una simplificación del mundo de la Biblia y, en general, del oriental antiguo. Pues un examen atento de sus textos muestra que en ellos se manifiesta la creencia de que las diversas divinidades tomaban parte y partido en la vida y destino de los pueblos y de las ciudades-estado, determinando decisivamente el curso de su historia⁹⁶. Y que la religión de Israel también da cabida a la idea de un «decreto» o «destino» primordial, que se haya escrito en las tablas celestes y rige desde siempre la naturaleza del cosmos y la historia de los humanos. Tanto la Biblia como el mundo circundante cananeo y mesopotámico, conocían bien las dos concepciones supuestamente contrapuestas, la cíclica y la lineal, de la historia; la de la divinidad relacionada con las fuerzas de la naturaleza y la personal de un dios que interviene en la historia⁹⁷.

La narración bíblica sobre el tiempo y la historia arranca de una época mítica en el origen de la creación, describe luego las sucesivas etapas de la historia «universal» desde la perspectiva de una geografía

95. A. Momigliano, «El tiempo en la historiografía antigua», en *La historiografía griega*, Barcelona: Crítica, 1984, 66-93.

96. B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1967.

97. J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effects upon Israelite Religion*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1971, 81-82.

y de un pueblo muy «particular» y, por último, esboza una visión del tiempo final y del más allá a modo de retorno de todos los pueblos a sus orígenes naturales paradisiacos. Como el hombre, *imago Dei*, o la Jerusalén terrena, imagen de la celestial, cuanto sucede en el espacio y en el tiempo es imagen y semejanza de un modelo celeste. La *mímesis* o *imitación* de los modelos arquetípicos y celestes es la meta de la historia, que vuelve a sus primeros orígenes por esta misma dinámica imitativa —la *Imitatio Christi* es también principio y meta de la mística cristiana—. El hombre antiguo pasaba con facilidad de los *tiempos* y *espacios reales*, profanos y lineales, susceptibles de todos los historicismos, al *espacio y tiempo imaginario* hecho de repeticiones y de conmemoraciones litúrgicas de acontecimientos primordiales, acaecidos al inicio de los tiempos en un amenísimo paraíso terrenal. Mircea Eliade puede hablar por ello de un *illud tempus*⁹⁸, H. Corbin de un *mundus imaginalis*⁹⁹ y G. Durand de la necesaria recuperación de la sensibilidad perdida para percibir *l'imaginaire* de los antiguos¹⁰⁰.

Ante todo es preciso no reducir la idea cíclica de la historia a la de un «eterno retorno». La historia, incluso la más lineal, avanza por ciclos, por cambios de paradigmas mentales o constelaciones de pensamiento —a decir de Kuhn—, por variaciones de repeticiones míticas, ritmos litúrgicos, ondulaciones y espirales de la acción de los hombres, capaces de repetir incesantemente y de incontables maneras los casi mismos errores históricos. Por otra parte, la historia bíblica no es *sólo* «historia de salvación» por etapas, como la teología de Von Rad definía la historia narrada en la Biblia.

El núcleo de la historia bíblica es, efectivamente, la salvación vivida por el pueblo de Israel, desde la primera liberación de la esclavitud en Egipto hasta la del exilio en Babilonia. Pero la historia bíblica no trata sólo de las liberaciones del pasado y de la futurible; trata también de condenas, exilios, destrucciones y amenazas de nuevas catástrofes. Los libros proféticos hablan casi por igual de salvación y de juicio. El «profeta de salvación» era en principio un profeta falso; el «de condena» tenía más garantía de ser fiel transmisor del verdadero mensaje de Yahvé. La poesía oracional se reparte entre dos géneros: el himno de acción de gracias por la salvación recibida

98. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 1992.

99. H. Corbin, O. Yahia y S. H. Nasr, «La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes», en B. Parain (ed.), *Historia de la filosofía. Del mundo romano al islam medieval* III, Madrid: Siglo XXI, 1984, 236-356.

100. G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris: PUF, 3 1976; íd., «El hombre religioso y sus símbolos», en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del «homo religiosus»*, Madrid: Trotta, 1995, 75-127.

y la lamentación por la destrucción y el exilio sufridos. Ni siquiera el pueblo elegido tiene garantizada la salvación. La historia mantiene un final abierto, que puede conducir a la restauración de Israel, o a la catástrofe de una «solución final» que volverá a plantear la cuestión de un nuevo comienzo. La posibilidad de un final dramático y lamentable, incluso para el pueblo elegido —con la excepción de un «resto»—, permanece siempre amenazante. No obstante, es preciso equilibrar la idea bíblica de la historia —acción en momentos críticos— con la visión del cosmos —acción permanente— y la de la apocalíptica histórica con la espacial y cósmica.

Esta reconversión no supone renuncia alguna al sentido moderno de la historia y a los logros del historicismo. Habiendo pasado el riguroso proceso tamizador de la crítica textual —la disciplina por excelencia del Renacimiento y de toda la filosofía alemana del siglo XIX—, así como por los demás métodos modernos filológicos e históricos, no cabe marcha atrás ni retroceso a prejuicios premodernos. Bien es verdad que se ha de practicar la mayor suspicacia respecto a construcciones ideológicas supuestamente asentadas sobre cimientos filológicos y que no nos es posible encerrarnos en el nominalismo de las palabras y negarnos al juego de los conceptos y, aún menos todavía, a la magia de los símbolos y de los arquetipos. Hallándonos en esta situación, resulta que la Biblia ha sido la dispensadora de los mitos, símbolos y arquetipos que conforman la base originaria de nuestra cultura occidental y es la que nos permite aproximarnos de modo más sencillo a los *otros* mundos culturales de la antigüedad y del presente.

Algunas palabras antiguas solían casar lo que los conceptos modernos se empeñan en divorciar. Así, el término griego *epojé*, del que proviene la palabra *época* —espacio o punto fijo de un tiempo—, enlazaba el tiempo y el espacio. Designa el punto en el que una estrella parece detenerse tras alcanzar su cenit, significando la *posición en el espacio*, por referencia a la latitud y longitud celeste y terrestre (Ptolomeo, *Almagest* = *Syntaxis Mathematica* 7, 4; 12, 8). En este sentido habla Plutarco de las «posiciones de las estrellas» (*asterōn epojai*, Plutarco, *Romulus* I 2). *Epojé* designa además el propio *punto fijo en el tiempo*, por referencia al cual se definen las posiciones de los astros o de los objetos y se computan sus cambios y los sucesos más significativos (Ptolomeo, *Almagest* 3, 9)¹⁰¹. Los símbolos, mejor aún que los vocablos, preservan la unión primigenia de estas

101. Cf. H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1968, 677.

dimensiones espaciales y temporales. Los magos ven la «estrella en el Oriente», Herodes les pregunta por el «tiempo» exacto (*chronos*) de tal aparición y, finalmente, «la estrella se posó en donde estaba el niño» (*Mateo* 2, 2.7.9). A la conjunción de tiempo y espacio se une la del cielo —donde aparece la estrella— y la de la tierra —en la que se posa—. En inglés la palabra *plot* significa el «lugar» y la «trama temporal» de un drama.

En hebreo la palabra *'olam* significa «mundo» y «eternidad», algo perteneciente a la vez al orden cósmico y al temporal¹⁰². Una misma palabra hebrea, *mo'ed*, significa el lugar y el tiempo en el que sucede un acontecimiento y el suceso mismo en sus coordenadas espacio-temporales. El correspondiente término árabe, *maw'id*, significa, tanto el citarse de dos o varias personas, como el lugar y tiempo de la cita misma. El tiempo y el lugar lo son siempre de un encuentro, sea con la divinidad o entre los miembros de la tribu o del pueblo. El tiempo y el espacio del encuentro son misteriosos y familiares a la vez, componen las coordenadas de la epifanía divina, fascinante y tremenda —en la caracterización de R. Otto—, o del encuentro amoroso, del nacimiento de la vida o de la aparición de la muerte. Adquiere valor de signo o testimonio, incluido también en el significado de la palabra *mo'ed*: «lugar del encuentro» —el tabernáculo en el desierto como prototipo—, «tiempo del encuentro» —las tres grandes fiestas de peregrinación y, en particular, la de los tabernáculos— y «testimonio» o «signo» del encuentro —el milagro de un nacimiento deseado y no esperado—. Yahvé, bajo el disfraz de ángel peregrino, dice a Sara lo mismo que Eliseo, el profeta andante, dice a la sunamita, estéril como Sara: «Éste será el testimonio (*mo'ed*). Cuando yo vuelva aquí a verte, en el tiempo previsto (*mo'ed*), tendrás un hijo» (*Génesis* 18, 10 y 2 *Reyes* 4, 16, según el texto griego protoluciánico, que traduce uno hebreo más extenso que el tradicional). En la conjunción del ser y el tiempo, según Heidegger, este último es «el nudo del 'encontrarse' y de aquello que 'sale al encuentro'»¹⁰³.

La Biblia cuenta una historia y es en sí misma un conjunto de relatos. Por ello el camino idóneo para comprenderla es el de volver a contar esta historia, rememorarla y actualizarla. Frente a una consideración dogmática o racionalista de la Biblia, es preciso afirmar que su estructura no es ideológica, sino histórica; no está hecha de ideas sino de acontecimientos, de acontecimientos, de hechos concretos. La Bi-

102. J. Barr, *Biblical Words for Time*, London: S. C. M. Press, 1969.

103. F. Duque, «Historia e historicidad en el existencialismo y la hermenéutica», en R. Mate (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid: Trotta, 1993, 139-166 (157).

blia no conoce en realidad el concepto de revelación de verdades dogmáticas; la revelación es un revelarse, un acontecimiento epifánico, la manifestación del hablar y obrar de Dios en formas y circunstancias diversas. Para el judío, el contenido de la revelación bíblica es básicamente la *Torá*, Ley o Constitución de su pueblo, interpretada a través del conjunto de los demás libros bíblicos. Para el cristiano, sin embargo, la revelación bíblica se encuentra primordialmente en la profecía, de modo que la misma Ley es profecía. El conjunto del «Antiguo» Testamento aparece así como una gran profecía que encuentra su cumplimiento en el «Nuevo».

9. NECESIDAD DE RECUPERAR LO SIMBÓLICO

Los últimos decenios han conocido un «cambio epistemológico» (Durand), que recupera el valor de lo simbólico y rehabilita, al mismo tiempo, al *homo symbolicus* y al *homo religiosus*, antes desacreditados por la sociología de Durkheim y de Marx, o por tantas otras corrientes de la Modernidad. A este «nuevo espíritu antropológico» —así denominado por el mismo Durand— han contribuido desde campos muy dispares Georges Dumézil, Mircea Eliade, C. G. Jung, Eric Neuman y Henry Corbin, entre muchos otros¹⁰⁴.

La recuperación de los lenguajes de la naturaleza despreciados por el pensamiento ilustrado conlleva una nueva toma de conciencia de lo sagrado. Así el ahondamiento en lo ecológico¹⁰⁵, como en los lenguajes estéticos y poéticos, va constituyendo corrientes contemporáneas de revalorización de «las formas simbólicas», a decir de E. Cassirer; de la alegoría, a decir de Gadamer; de la «metáfora viva», según Ricoeur; de «la imaginación simbólica», según Durand; de la «estética teológica», de la que habla H. Urs von Balthasar, o de un «rumor de ángeles», como afirma el sociólogo Peter L. Berger tomando un préstamo del profeta Ezequiel¹⁰⁶.

La recuperación de lo simbólico y alegórico también tiene precedentes en los poetas que sentían la nostalgia de un mundo habi-

104. G. Durand, *Ciencia del hombre y tradición. «El nuevo espíritu antropológico»*, Barcelona: Paidós, 1999, 33.

105. D. Hervieu-Léger (ed.), *Religion et Écologie*, Paris: Cerf, 1993.

106. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México: FCE, 1979; P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Trotta, 2001; H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid: Encuentro, 1986; M. Bresson, *Expérience religieuse et expérience esthétique*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1974; P. L. Berger, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de los ángeles*, Barcelona: Herder, 1972.

tado por dioses, en el que el hombre y la naturaleza eran todavía uno, como Rousseau, Hölderlin, Wordsworth, Baudelaire, Rimbaud o Yeats. A través de grandes imágenes simbólicas y de creaciones mitopoeíticas, estos grandes versistas querían revivir aquel mundo del que se sentían desarraigados¹⁰⁷.

Walter Benjamin se remite a la Biblia para afirmar que «la esencia de la palabra es que ésta es símbolo [...] Al filósofo le incumbe restaurar en su primacía, manifestándolo (*Vorstellung*), el carácter simbólico de la palabra, mediante el que la idea alcanza conciencia de sí misma [...] Y como la filosofía no puede tener la arrogancia de hablar con el tono de la revelación, esta tarea sólo puede llevarse a cabo mediante recurso a una reminiscencia que se remonta a la percepción originaria. La anámnesis platónica quizá no se halle muy alejada de este tipo de reminiscencia». Sin embargo, para Benjamin es Adán, y no Platón, «el padre de los hombres y el padre de la filosofía». Lo es por su capacidad primigenia para poner nombres, en el estado paradisiaco en el que «aún no había que luchar contra el valor comunicativo de las palabras»¹⁰⁸.

La fenomenología de la religión adquirió importancia al mismo tiempo que la historia de las religiones y las nuevas ciencias de la etnología y de la antropología física, social y cultural. Durkheim (1858-1917) estudiaba lo religioso desde una perspectiva social, encontrando su origen y explicación en la estructura de las sociedades arcaicas de tradición oral. Consideraba el totemismo como forma primera de lo religioso, estructurado a partir del *mana*, una fuerza anónima y colectiva presente en cada miembro del clan, inmanente y trascendente a la vez: una especie de dios impersonal. Lo sagrado se convertía de este modo en una categoría sociológica y colectiva, en un elemento de cohesión social.

N. Söderblom y R. Otto reaccionaron contra este tipo de antropología reductora de lo religioso a lo social. Según Rudolf Otto (1860-1937), el hombre religioso descubre en la experiencia de lo sagrado algo que se le ofrece como «inefable», «numinoso» o «divino», designado con los términos *qadōš* —en hebreo—, *hagios* o *sacer*. Lo *santo* es lo sagrado opuesto a lo profano. El acceso a la experiencia de lo sagrado pasa por la simbología y la mística. Ante lo numinoso el hombre que lo percibe se siente creatura, y frente a ese *mysterium* reconoce su ser nada, lo *fascinans* le doblega y se postra en actitud de

107. P. De Man, *The Rhetoric of Romanticism*, New York: Columbia University Press, 1984, 150-151.

108. W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990, 19.

adoración. De desarrollar este espíritu religioso podría llegar a conocer las experiencias de la gracia, del *nirvāna*, del éxtasis o de la visión beatífica. Otto atribuye la percepción de lo sagrado a una facultad a priori que permite captar lo numinoso. Sustituye el postulado de la conciencia colectiva de Durkheim por el de la revelación interior y la lectura de los signos de lo sagrado, la llamada «divinación» de Schleiermacher¹⁰⁹. La lectura de los signos de lo sagrado y el lenguaje simbólico son los datos fundamentales del hombre religioso¹¹⁰.

Mircea Eliade (1907-1986) abordó ese vasto mundo de lo sagrado, del símbolo, del mito y el rito. Sitúa la historia de las religiones, no ya bajo el signo del *mana* como hacía Durkheim, sino bajo el del *logos*, tratando de identificar las huellas de la presencia de lo trascendente en la experiencia humana. Lo sagrado no es un momento periclitado de la *historia* de la conciencia, sino un elemento de la *estructura* de la conciencia. El «hombre religioso» ha creado un lenguaje religioso para expresar experiencias y manifestaciones teofánicas, en las que percibe una realidad diferente de cuanto le rodea, tomando así conciencia de la existencia de lo sagrado. Se siente entonces ante un poder invisible, que se manifiesta a través de un objeto revestido de una nueva dimensión, la sacralidad. El descubrimiento de lo sacro desarrolla en el hombre un modo diferente de vivir y expresarse. Para mantener su relación con lo «numinoso» y darle cauce expresivo, el hombre religioso pone en juego un universo de símbolos —luz, viento, agua, astros, luna, sol—, de mitos y de ritos. El término «sagrado» hace referencia a algo que pertenece al ámbito de la percepción simbólica del misterio y de la trascendencia, y no tanto —o sólo por derivación y desarrollo posterior— al de lo conceptual. La manifestación de lo sagrado no se produce en estado puro; precisa de una realidad visible, de lo profano revestido de sacralidad, así como de la expresión a través de mitos, objetos y símbolos. El mundo de las hierofanías es además extremadamente heterogéneo, por lo que es necesario establecer una morfología de lo sagrado —árboles, piedras, hombre, etc.—, como la ensayada por el mismo M. Eliade¹¹¹.

Al estudio del fenomenólogo sucede el del hermeneuta, que explora el contenido misterioso de la hierofanía para extraer y exponer su mensaje. La función simbólica nace del hecho de que el *homo*

109. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza, 1965.

110. J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del «homo religioso»*, Madrid: Trotta, 1989, 25 ss.

111. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1981.

symbolicus no puede limitarse al sentido propio de las cosas y al literal de las palabras. En toda hierofanía el símbolo cumple una función de mediación en el paso de lo visible a lo invisible, de lo humano a lo divino. Así, la bóveda celeste simboliza la trascendencia, la fuerza, la permanencia, la altura, lo sagrado. El comprender este simbolismo primordial no consiste en una deducción de tipo causal ni en una fabulación mítica, sino en un sentimiento surgido de la capacidad innata del humano para hacer uso de categorías que reflejen el mundo numinoso.

En la Biblia aparece repetidamente la estructura de «imagen y semejanza» que une el mundo de lo alto y el terrenal. De este modo la liturgia celebrada en el templo de Jerusalén es una representación de la liturgia angélica, al igual que las instituciones y leyes de la monarquía responden al modelo de la corte celeste. En la antigua mitología mesopotámica la sociedad de los dioses era un reflejo de los poderes cósmicos y, a la vez, el prototipo de la sociedad humana. El dios que preside la asamblea de los dioses carece de poder efectivo y gobierna sólo por consenso de la asamblea divina, jamás plenamente logrado, como tampoco lo conseguían los reyes de las ciudades mesopotámicas. Las decisiones de los dioses eran por ello impredecibles, lo que dejaba a los humanos en un estado de ansiedad permanente, bien reflejado en la epopeya de Gilgameš. Siguiendo a Massimo Cacciari en *El ángel necesario*, entre los innumerables detalles de esta mitología babilónica se puede destacar el del arco-iris como imagen de un zodiaco angélico:

Su recorrido, a lo largo del cual se cumple el movimiento de los siete astros sobre siete órbitas y siete niveles, separa las aguas inferiores de las aguas superiores impidiendo así nuevos diluvios; por ello el arco-iris es la imagen del zodiaco; sirve para recordar la victoria sobre el caos, evoca la formación del dique que se eleva en lo alto, a fin de proteger la tierra fértil. Los signos del zodiaco son los ángeles custodios del dique, al igual que los astros son sus señores: lo gobiernan y allí habitan [...]112.

El pensamiento crítico de la Ilustración moderna despreció y condenó al olvido esta forma de pensar, tanto como el pensamiento simbólico, tipológico y alegórico, idiosincrático de la tradición bíblica. Bultmann comenzaba su programa de desmitologización del Nuevo Testamento a partir de una interpretación racional del descenso

112. M. Cacciari, *El Ángel necesario*, Madrid: Visor, 1989, 102.

de Cristo a los infiernos, pues en una mentalidad moderna no cabe la posibilidad de movimientos de ascenso o descenso entre cielos, tierra e infiernos ni la misma concepción que supone la existencia de estos tres ámbitos en la realidad¹¹³.

De modo comparable, Peter Berger y Thomas Luckmann, al tratar en *La construcción social de la realidad* del alcance y de los métodos del proceso de «institucionalización» de las sociedades, hacen referencia a aquella concepción según la cual la sociedad humana y la de los dioses o del universo cósmico se corresponden entre sí, aludiendo para ello a la obra de Mircea Eliade *Cosmos and History* (1959). Ambos sociólogos critican lo que llaman la «reificación» o cosificación de las instituciones, utilizando para ello un término del que Marx se servía para criticar la deshumanización del trabajo:

El orden institucional, tanto en conjunto como segmentado, puede aprehenderse en términos reificados. Por ejemplo, el orden completo de la sociedad puede concebirse como un microcosmos, que refleja el macrocosmos del universo total como creación de los dioses. Todo lo que ocurre «aquí abajo» no es más que un pálido reflejo de lo que sucede «allá arriba». De manera similar pueden aprehenderse otras instituciones en particular. La «receta» básica para la reificación de las instituciones consiste en concederles un *status* ontológico independiente de la actividad y la significación humanas. Las reificaciones específicas son variaciones sobre este tema general. El matrimonio, por ejemplo, puede reificarse como una imitación de actos divinos de creatividad, como un mandato universal de la ley natural, como la consecuencia necesaria de fuerzas biológicas o psicológicas, o, llegado el caso, como un imperativo funcional del sistema social. Lo que tienen en común es que obnubilan el sentido del matrimonio en cuanto producción humana continua [...] Por medio de la reificación, el mundo de las instituciones parece fusionarse con el mundo de la naturaleza; se convierte en necesidad y destino, y se vive íntegramente como tal, con alegría o tristeza, según sea el caso¹¹⁴.

La concepción de una correspondencia entre los cielos y la tierra, entre lo alto y lo bajo —sea mítica, platónica, gnóstica o cualquier otra—, puede efectivamente ser aprovechada para convertir en «natural» e inmutable lo que es puramente «institucional» y, por tanto, mudable y perfectible. Mas esta misma concepción puede servir en la Biblia para criticar con toda radicalidad estructuras sociales apa-

113. R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, prefacio de P. Ricoeur, París: Seuil, 1968.

114. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1968, 118 ss.

rentemente inamovibles y sustituirlas, aprovechando su colapso en el exilio, por las de una sociedad ideal y utópica. Las visiones del profeta Ezequiel en este sentido han influido en las concepciones apocalípticas y místicas posteriores, así como en todas las filosofías y teologías de la historia.

Destruída Jerusalén y amenazado de extinción el pueblo israelita, Ezequiel, en una visión desde su exilio en Babilonia, dibujó el nuevo mapa de Israel y el plano de la nueva Jerusalén. Yahvé hubo de abandonar su templo y de partir como un desterrado más hacia Babilonia —al modo de los dioses vencidos en guerra y llevados cautivos al templo del vencedor—, pero retorna ahora a su nueva sede en Jerusalén, desde donde habla a su pueblo con un programa de reforma envuelto en símbolos muy elocuentes (*Ezequiel* 43, 6-8):

«Hijo de Adán, éste es el sitio de mi trono,
 el sitio de las plantas de mis pies,
 donde voy a residir por siempre
 en medio de los hijos de Israel.
 La casa de Israel y sus monarcas
 ya no profanarán mi nombre santo
 ni con sus fornicaciones y estelas funerarias¹¹⁵
 de sus reyes difuntos.
 Poniendo su umbral junto a mi umbral
 y las jambas de sus puertas pegadas a las mías
 —ellos y yo pared por medio—
 profanaron mi nombre santo [...]».

El trono y el pedestal señalan la presencia del Dios invisible que habita en los cielos y que ha vuelto a ocupar su sede en el templo terrestre, vacío ya de toda imagen. Los únicos símbolos de esta presencia son los querubines con sus alas extendidas, en ademán de sostener un trono invisible, y el arca en forma de solio a los pies del trono. El Dios que preside en los cielos la asamblea de los dioses, reducidos ahora a ángeles, dirige en la tierra los destinos, ritos y pleitos de todos los pueblos.

La reforma alcanza a las instituciones políticas y a la antigua vinculación entre el trono y el altar. En el templo ya no habrá lugar para estelas funerarias de los reyes difuntos; en el nuevo Israel no habrá ni reyes, sólo «príncipes» o «representantes» (*naśí'*), cuyos poderes

115. «Estelas funerarias» y no «cadáveres», como se dice todavía en numerosas traducciones y diccionarios, es la correspondencia más apropiada del término hebreo *peger*.

estarán muy mermados por comparación con los de un rey del antiguo Oriente. La reforma hace un nuevo reparto de los territorios de las tribus en partes iguales, conforme al ideal igualitario y acéfalo del yahvismo. El profeta se vale, pues, del esquema mitológico de la correspondencia entre el palacio-templo celeste y terrestre para desacralizar y desautorizar la institución monárquica: palacio y templo no estarán ya juntos, como antes del exilio, sino a una distancia de kilómetros. Igualmente, las estelas de los reyes difuntos no podrán alzarse más en lugar sagrado. La visión profética se aleja de la antigua mitología cananea que deificaba a los reyes difuntos para conferir legitimidad al poder monárquico. Conjura así una posible «deificación» de las instituciones —o «reificación» en términos modernos—, que las pudiese convertir en destinos naturales e inalterables.

La Biblia es tan crítica como pueda serlo el llamado pensamiento crítico. El esquema mítico-simbólico de una correlación o semejanza entre el cielo y la tierra sirve, tanto para deificar o idolatrar una persona o función, como para desacralizarla y reformarla. La idea de que el hombre es «imagen y semejanza de Dios» no vuelve a encontrarse apenas en la Biblia después de su primer capítulo, pues el mal causado por el hombre ha roto esa imagen, dejando así vía libre a la crítica de cuanto existe bajo los cielos y, en particular, de las acciones e instituciones de los humanos. Los profetas de Israel ponían en tela de juicio los mitos cuando lo hacían también los filósofos de Grecia.

La Biblia supone un sistema de mitos, símbolos y ritos que explica y celebra el origen, el ser, el ritmo ordenado de la vida y su destino final. La manifestación de lo sagrado en el espacio y tiempo de la experiencia humana crea un mundo simbólico, un sistema global de significación, por el que el sujeto es y se siente parte del mundo objetivo, sin oposición entre sí mismo y objeto. La hermenéutica «moderna», por el contrario, corresponde a una concepción del mundo en la que el «Yo», el sujeto pensante (*cogito*), y el universo físico-matemático desplazan al cosmos sagrado como centro de referencia. La metafísica y la epistemología, o teoría del conocimiento, sustituyen al mito. Ninguna de las dos pretenden explicar ya la realidad objetiva, sino tan sólo cómo es posible conocer el mundo objetivo.

Sin embargo, la hermenéutica postmoderna, o postcrítica, se caracteriza por un cierto des-encantamiento respecto a la conciencia ilustrada y por unos atisbos de re-encantamiento del mundo. Sin posibilidad de retorno al mundo precrítico de la tradición hecha dogma, la hermenéutica contemporánea quiere recuperar el sentido mediador de la tradición e, incluso, el sentido simbolizador e imaginativo de la alegoría. Con lo que el pensamiento postcrítico muestra un respeto

que no tenía la hermenéutica ilustrada hacia el lenguaje simbólico y religioso en general, característicos de la época premoderna. A decir de Ricoeur, la representación (*Vorstellung*) —el «figurarse» o «imaginarse»— es previa al concepto; es el comienzo de la revelación del ser, como el símbolo es el inicio del pensar, lo que «da que pensar»¹¹⁶.

El pensamiento simbólico tiene el mérito de atreverse a pensar imaginativamente la totalidad y de incorporar lo cósmico a la historia humana. También los estudios actuales de antropología y etnografía hablan de la necesidad de revisar la retórica de la objetividad científica y de «hacer explícito lo alegórico»¹¹⁷. Los textos producidos por los etnógrafos en el trabajo de campo, al igual que los bíblicos, no se agotan en la inmediatez del significado, sino que apuntan a un hontanar, pleno de sentidos originarios todavía no desvelados. La letra de los mejores informes etnográficos encierra una visión totalizadora de la cultura analizada. Es esta visión de conjunto, y no el detalle de la letra, la que proporciona el verdadero sentido y alcance de la cultura estudiada. Según Stephen A. Tyler, «el modelo de la etnografía postmoderna no ha de ser nunca el periódico, sino el libro etnográfico original por antonomasia: la Biblia»¹¹⁸. Se refiere Tyler a que, como sucede con la Biblia, «el proceso hermenéutico no queda reducido a la relación del lector con el texto, sino que debe incluir partes del diálogo original», aquel que el informe etnográfico trata de reproducir.

10. LA ESTÉTICA DE LA CREACIÓN

Frente a la consideración excesivamente dogmática de la ortodoxia religiosa y a la racionalista laica, era conveniente poner el acento en la perspectiva de la «historia» y en su sentido de «historia de salvación». Pero la excesiva insistencia en tal enfoque ha conducido a marginar otras dimensiones no menos importantes de la Biblia, como la de la creación y su estética. La «soteriología» pura, centrada en la *acción* salvífica operada por un *soter* o mesías, tiende a perder de vista toda dimensión contemplativa y estética. La historiografía bíblica se preocupa de lo bueno y de lo malo, pero no de lo bello o de lo

116. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004, 481-490.

117. J. Clifford, «Introducción: Verdades parciales», en J. Clifford y G. E. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Madrid: Júcar, 1991, 25-60 (57); título original de la obra *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986.

118. St. A. Tyler, «Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento», en *Retóricas de la antropología*, cit., 183-204 (190).

feo, si no es como símbolo y metáfora para hacer más expresivas las valoraciones éticas. La consideración histórica elige un segmento del significado del adjetivo hebreo *tov* o del griego *kalós*, «bueno», desatendiendo el otro, «bello». Lo bello no es un *algo*, sino que *sucede* en un *instante* de placer estético y de felicidad compartida. Participa tanto de la palabra, de la experiencia dialogal, como de la visión plástica, pues es el misterio del encuentro de una «imagen o semejanza» de la belleza divina. El relato del *Génesis* repite como una cantinella que lo creado en cada uno de los seis días «era bueno/bello», e himnos bíblicos, como el salmo 148, ensalzan la belleza del cosmos, prorrumpiendo en un canto de alabanza:

Alabadlo, sol y luna
 las estrellas rutilantes, que lo alaben
 Alabadlo, cielos de los cielos
 y las aguas por encima de los cielos
 El Nombre del Señor alaben
 porque Él da orden y fueron creados
 Por siempre los consolidó
 estableciendo un orden perenne

Alabad al Señor desde la tierra
 simas y dragones
 el fuego y el granizo
 nieve y humo
 viento de tempestad que ejecuta su palabra
 las montañas y los collados
 árboles frutales y cedros
 todas las fieras y el ganado
 reptiles y pájaros alados
 monarcas de la tierra y los pueblos
 príncipes y jueces del universo todos
 los jóvenes y las doncellas
 ancianos y niños por igual.

Para dar cauce a la estética de la Biblia hay que volver a su concepción sobre la creación, la tierra, las plantas y los animales que la habitan¹¹⁹. Las modernas teologías bíblicas han estado más volcadas hacia lo antropológico e histórico —por vía existencialista o social—, que hacia el mundo de representaciones e ideas en torno a la creación

119. A. Torres Queiruga, *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, Vigo: Xeira Nova, 1996; J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca: Sígueme, 1987; C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

y a la naturaleza. Una de las consecuencias de esta marginación ha sido el olvido de grandes áreas de la literatura y del mundo bíblico, como son los de la sabiduría y del culto, que ofrecen gran parte de la simbología y del mundo de imágenes bíblico.

La sabiduría no tiene apenas cabida en la consideración al uso de la Biblia como historia de salvación. Está representada por los libros del *Cantar de los cantares*, *Proverbios*, *Job* y *Qohelet*, entre otros, y se caracteriza por un cierto sesgo profano y escéptico, aparentemente atemporal y muy emparentado con las culturas vecinas. Este conjunto de libros forma lo que ha podido ser calificado como «Biblia laica». El hábitat natural del mundo de la sabiduría es el de la «creación» (*bará'*) y el de la «bendición» o *berajá* —conservación y desarrollo de lo creado—; un territorio más amplio y universal que el de la salvación, el cual sólo en un sentido escatológico —siempre por realizar— se hace universal. Es muy significativo que el término «bendición» sea más frecuente que el de «salvación» (*hoshia'*).

Otro mundo que aporta una parte muy considerable de los arquetipos, símbolos y metáforas de la Biblia es el del culto. Olvidado e, incluso, vilipendiado, la modernidad lo contrapone al mundo de los profetas, genios carismáticos y maestros de la ética, que la mentalidad ilustrada prefiere frente a sacerdotes y juristas, a su juicio causantes del legalismo judío. Sin embargo el culto constituye una dimensión omnipresente en toda cultura y religión de la antigüedad. Las fiestas, los ritos de iniciación, las ceremonias mortuorias, e innumerables costumbres conformaban la vida de los hombres desde el nacer hasta el morir. Este mundo, tachado de primitivo y oscurantista, ha desaparecido en gran medida en las sociedades modernas avanzadas. Hasta hace poco ni siquiera sorprendía que influyentes obras de teología bíblica no hicieran apenas referencia a él¹²⁰, o que otras ofrezcan una visión tan negativa.

La idea de creación implica una comprensión del universo en su totalidad, englobando también la de la historia. Las teogonías mesopotámicas o griegas concebían la creación como una generación sucesiva de dioses. En el *Génesis* la creación sucede a impulso de la palabra, de modo comparable a la concepción de la teología menfita egipcia. La palabra de creación —«Dijo Dios [...] y así fue [...]»— se dice y se realiza en tiempos sucesivos, en seis «días», enlazando de este modo la creación y la historia, que apuntan a un final, un sép-

120. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Salamanca: Sígueme, 1969; W. Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristianidad, 1980.

timo día de reposo, de *otiositas* divina (*Génesis* 2, 1-4a). El ritmo de las fiestas y del culto, unido siempre a la agricultura, marca así el de la naturaleza y el de los aconteceres de la historia.

La idea de creación intenta comprender también la existencia humana en su totalidad. Conlleva por ello una antropología, que no es teórica ni abstracta, sino reflejo directo de la realidad de la vida humana: familia, alimentación, trabajo, artes, medio social y lingüístico (*Génesis* 1-11). Hace del ser humano, del hombre y de la mujer, «imagen y semejanza» de Dios. La excesiva insistencia en la historia de la salvación y de la elección olvida esta dimensión más universal del hombre como *imago Dei*, cayendo a menudo en una visión particularista y en un nacionalismo religioso.

La creación se perpetúa y desarrolla con la «bendición», término básico de las religiones abrahámicas. Si la salvación está destinada a un pueblo o a un grupo particular, la bendición es universal y alcanza a todos los seres y a todos pueblos, ya que abarca también a plantas y animales, a la agricultura, al pastoreo, a los trabajos artesanales y a todas las artes. La adquisición de la sabiduría mediante la experiencia del fracaso constituye también parte de la existencia humana (*Génesis* 4-11).

La «bendición» se refiere a la economía normal de las cosas, a la vida ordinaria de los humanos, mientras que la salvación opera en momentos puntuales y a través de acontecimientos extraordinarios. Las fórmulas de salud (*salus*, «salud») en la Biblia y en todas las culturas suelen expresar una bendición. El día comienza y termina con himnos litúrgicos que hablan de bendición. Los mismos textos de liberación suelen aparecer encuadrados en contextos de bendición: todas y cada una de las etapas de la historia de salvación narrada en el Pentateuco se cierran con las bendiciones recogidas en la conclusión del *Deuteronomio*. A partir del Exilio se multiplican las referencias en este sentido. Jeremías sustituye el anuncio de salvación por el de bendición. Las profecías mesiánicas anuncian la salvación que traerá un vástago de la casa de David, quien no conquistará reinos ni ejercerá función política alguna, sino que será el mediador de la bendición que anuncia una época de paz y justicia. En el libro de *Job*, como en el salmo 73 y en otros escritos sapienciales, la bendición parece convertirse en un problema por lo insostenible que se había vuelto la doctrina tradicional sobre la retribución. No obstante *Job*, reflejo de esta crisis en la sociedad hebrea, concluye con la bendición. *Qohelet* finaliza también con un epílogo confiado, al igual que los salmos de lamentación, con motivos de acción de gracias. Los apocalipsis, finalmente, describen la salvación futura en términos de una bendición universal y atemporal que alcanza, como en los inicios, a toda la creación.

Las fiestas agrícolas en las que los israelitas festejaban al Dios que da el grano, el vino y el aceite (*Oseas* 2, 8; *Deuteronomio* 7, 13) fueron «historizadas», ligadas a los acontecimientos salvíficos. Así, la Pascua se conectó al Éxodo de Egipto, en donde fue festejada por primera vez como signo de liberación. Pero estas fiestas sagradas seguían celebrándose conforme al ritmo de las estaciones anuales, en torno a los ciclos de la siembra y de la recolección: «Dé la tierra sus frutos / Dios, nuestro Dios, os bendiga» (salmo 67, 7). Con lo que el culto celebra los grandes acontecimientos salvíficos que sucedieron una sola vez en la historia; su repetición incesante siguiendo los ciclos tradicionales se convierte en una celebración de la acción permanente del Dios en la naturaleza y en la vida de los hombres.

El vocabulario de bendición encuentra una extensión semántica en el relativo a la paz, *shalom*, término que no designa un acto —el simple cese de la guerra—, sino un estado prolongado mientras una comunidad humana vive tranquila y feliz.

A partir del estudio de las palabras y de la lexicografía se ha pretendido descubrir, a la manera de la *Völkerpsychologie* de Von Humboldt, el modo de pensar y de construir la realidad que diferenciaba a los griegos de los hebreos. Se ha intentado así probar «filológicamente» que la concepción bíblica del tiempo es la de una historia lineal, mientras que la de los griegos configura un tiempo cíclico carente de inicio y de final, en el que todo se repite. Sin embargo, antes que los conceptos y que las mismas palabras, existen las representaciones que configuran todo un mundo imaginativo del que nacen los símbolos y las imágenes. Son éstos luego expresados con palabras que, a su vez, sólo tienen pleno sentido en el contexto de un relato, un oráculo o cualquier otro de los géneros que conforman la literatura bíblica en este caso.

Junto al vocabulario e ideas de la creación, existe otro campo léxico y conceptual en el que la imaginación se desborda y antecede a toda conceptualización. Se trata del mundo de la apocalíptica, que roza los límites de la irracionalidad. Según las ideas que promueve esta corriente la historia y la naturaleza habrán de culminar y de consumarse en un nuevo reino, un paraíso celestial, que hará realidad la utopía nunca lograda del primer paraíso terrenal. Esta proyección hacia un final escatológico de los mitos de origen, característica de la apocalíptica, contribuyó a conformar la visión lineal de la historia bíblica. El libro de *Daniel* tuvo un influjo decisivo en la formación de las teologías y filosofías de la historia en Occidente. Las visiones de las cuatro bestias, de las setenta semanas y de los cuatro imperios, a cada cual más opresor, que se suceden hasta la liberación final de Israel, ponen de manifiesto el carácter histórico-apocalíptico de este libro.

Se ha perdido de vista que la apocalíptica tiene una vertiente dirigida hacia el mundo de la naturaleza y del cosmos. Junto a los apocalipsis de tipo histórico existen los de tipo cósmico, de relatos de viajes astrales al más allá. Describen el ascenso a los cielos de un iniciado, que accede al conocimiento de los misterios ocultos y que, al regresar a la tierra, lo transmite al círculo restringido de sus seguidores. Refieren también descensos a los infiernos o visiones sobre el inicio y el fin del cosmos. El tipo «cósmico» que relata un viaje al otro mundo sin referencia alguna a un final de los tiempos es el más frecuente, aunque el más desconocido y olvidado. Éstos son precisamente los que remiten al significado propio del término «apocalipsis»: «desvelamiento» o «revelación». Los apocalipsis cósmicos tienen además mayor antigüedad que los de tipo histórico. Relegados prácticamente a la literatura apócrifa, han recuperado su valor e importancia relativa gracias a los manuscritos de Qumrán. Figuran entre ellos el *Libro de los Vigilantes*, el *Libro Astronómico* y el *Libro de las Parábolas* —pertenecientes los tres a *1 Enoc*—, así como *2 Enoc*, *3 Baruc*, *Testamento de Abrahán*, *Testamento de Leví*, *Apocalipsis de Sofonías* y algunas otras obras desconocidas hasta el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto como, *4QVisiones de Amram* y *4QNueva Jerusalén*.

Los mismos apocalipsis históricos conciben el final como una catástrofe cósmica. El héroe de los apocalipsis de tipo cósmico, Enoc, tiene su prototipo mesopotámico en la figura de Enmeduranki, séptimo en la lista de reyes anteriores al diluvio. Él es también el séptimo patriarca anterior al diluvio (*Génesis* 5, 21-24); se dice que alcanza la edad de 365 años en clara referencia al año solar de 365 días. Al igual que Enmeduranki, Enoc estaba asociado al dios solar *Shamash*. El motivo de su traslación a los cielos, sin el paso por la muerte, sigue el modelo de Utnapishtim, el héroe salvado del diluvio en el mito mesopotámico. Como Enmeduranki viaja al otro mundo, donde tiene acceso a la asamblea divina y a las tablas celestes en que están escritos los misterios y los destinos. Después regresa a la tierra para revelar «lo que se me mostró en visión celestial y supe de palabra de los santos ángeles y comprendí por las tablas celestiales» (*Apocalipsis de las Semanas*, *1 Enoc* 93, 2).

11. RETORNO AL ESPACIO

En un espacio deteriorado no hay vida ni por tanto historia. El énfasis de la filosofía en «el sentido de la historia», y de la teología en la «historia de salvación», relegaron casi al olvido las concepciones

bíblicas sobre el espacio y el cosmos. Para subsanar esta desmemoria los estudios de geografía de la religión han recobrado importancia en los últimos decenios, pero distan de tener el peso de las perspectivas históricas¹²¹. No podemos olvidar que las modernas filosofías de la historia de Voltaire, Turgot, Condorcet, Comte, Proudhon, Hegel, Marx y Burckhardt, tanto como las teologías de la historia de san Agustín, Joaquín de Fiore, Bousset y Vico, son deudoras de la concepción bíblica sobre el tiempo y la historia¹²². Pero la historia teológica de la salvación precisa del complemento de una «geografía de la salvación», pues si es una historia de hechos acontecidos, éstos tuvieron lugar en un territorio preciso que adquiere por ello un significado simbólico y tipológico más allá de la pura espacialidad.

La historia bíblica es inseparable de la montaña del Sinaí, del monte Tabor o del Gólgota y de tantos otros lugares que, aunque nunca se visiten, tienen ya un valor simbólico universal. La geografía sagrada quedó en entredicho tras el descubrimiento de los nuevos mundos en el siglo XVI y los avances de la física y la astronomía de Galileo a Newton. Hoy son casi sólo algunos agricultores, místicos y poetas los que mantienen esa ineludible conexión entre el hombre y la geografía.

Al igual que se habla de un «tiempo-eje» debería hablarse de un «espacio-eje». La historia de la cultura y de la religión, indisolublemente unidas, tiene dos «epicentros» geográficos: uno situado en el norte de la India, donde nacieron el hinduismo, el budismo y el shiísmo; el otro, en el Creciente Fértil, donde surgieron las culturas egipcia y mesopotámica y las religiones judía, cristiana e islámica. Dentro de estas zonas epicéntricas, las grandes religiones se originaron en puntos marginales de las mismas, desplazándose luego a los centros de las grandes culturas que ellas contribuyeron a formar. Así, el cristianismo, nacido en las aldeas de Galilea y en una ciudad apartada como era Jerusalén, se desarrolló en las grandes ciudades de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Roma. Asimismo, los lugares de origen del judaísmo y del islam han mantenido su relevancia religiosa, pero el desarrollo de la cultura y de la propia religión judía o islámica ha tenido lugar en antiguas metrópolis alejadas de Jerusalén o de la Meca.

Tras el divorcio entre ciencias y humanidades, naturaleza e historia, en el comienzo de nuestro siglo XXI espiritualidad y ecología pa-

121. Ch. C. Park, *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion*, London/New York: Routledge, 1994.

122. K. Löwitz, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2004; versión española, *El sentido de la historia*, Madrid: Aguilar, 1958.

recen necesitarse de nuevo. La modernidad que recuperó y desarrolló el sentido bíblico del tiempo, no supo qué hacer con el del espacio. Una de las obras filosóficas más representativas de la filosofía del siglo XX lleva por título *Ser y tiempo*. Heidegger trata sólo en un capítulo sobre «el mundo circundante y la espacialidad del Dasein»¹²³. De las grandes preguntas de Kant —de dónde venimos, a dónde vamos, quiénes somos—, dos juegan con el espacio y el tiempo. La visión cósmica y antropológica del breve relato inicial del *Génesis* ya distinguía espacios, tiempos e identidades. A la pregunta de quiénes somos respondía: más que animales y menos que dioses o ángeles.

El hombre moderno cultiva el mito de la velocidad, del tiempo que corre anulando el espacio, la lejanía y las distancias, y vive instalado en un presente instantáneo, que le hace olvidar el pasado y los tiempos de larga duración. El hombre bíblico, por el contrario, y el hombre antiguo en general experimentaba el espacio y el tiempo juntos. Narrar historias era el modo natural de percibir el espacio y el tiempo: «Érase una vez en un lugar...». Lo sucedido *in illo tempore* e *in illo loco* era siempre algo significativo, real e ideal a la vez. Por ello, para comprender el mundo bíblico, y posiblemente también para comprender al mismo ser humano, es preciso recuperar el sentido simbólico del espacio, que no es algo puramente físico, sino un espacio de vida en el que los hombres y las mujeres tratan de situarse y de encontrarse a sí mismos¹²⁴.

El espacio no está nunca vacío; se halla personalizado y socializado. La primera percepción del mismo se realiza a través de la luz, tanto en el inicio del cosmos, como en el inicio de la vida. «Hágase la luz» fue la primera frase de la creación, que hizo de la luminosidad una especie de espacio intermedio entre el caos y el cosmos, separando lo desordenado de lo ordenado, lo oscuro de lo claro. El recién «dado a luz», salido de la oscuridad del vientre materno, percibe el espacio exterior a través de esa luz, la cual le permite tener las primeras sensaciones y sus correspondientes construcciones simbólicas: el calor del contacto a través de la piel, el reflejo del movimiento de la mano o del rostro de la madre, el sonido cercano y misterioso de una nana; en suma, el cariño que se acerca o se aleja, el amor que se gana y se teme perder, todo ello a través de las primeras luces del alba de la vida.

123. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera C., Madrid: Trotta, 2003, 127-130.

124. J. M. Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander: Sal Terrae, 2003, 257-263.

El espacio es siempre algo interiorizado. La tierra, *'érets*, o mejor, el «terruño» o, en femenino, *a terrña*, está hecha de la historia de los hombres que vivieron y viven en ella. Es primordialmente la tierra propia, la que a uno le vio nacer, que encierra la memoria histórica familiar y colectiva, aquella en la que uno, si tiene suerte y quiere, vive su vida y construye su propia historia. Cada esquina de esta tierra guarda un depósito de recuerdos y de historias tradicionales: en Hebrón vivían los descendientes de Abrahán y se contaban sus historias, en Beersheba los de Isaac, en Siquén los de Jacob y sus doce hijos. El libro de *Josué* recoge inmensos listados de territorios, aldeas y ciudades de las doce tribus de Israel. No hay cristiano que los lea con interés, pero un judío buscará en ellos con añoranza referencias a su tribu perdida.

El arte de construir un espacio arquitectónico gozaba en la antigüedad de un cierto halo mágico y sagrado. El simple hecho de que un edificio no se desplomara parecía deberse a artes de magia o a una divina sabiduría. El constructor del templo de Jerusalén, el rey Salomón, dominaba las artes, los artilugios técnicos y sortilegios necesarios para su éxito. Los libros de *Ezequiel* y del *Apocalipsis* desarrollan todo un género descriptivo-narrativo con el objeto de dar cuenta de cómo se alzaba una ciudad, de su estructura y significado. La espacialidad vertical —la torre del *ziggurat* que toca el cielo— y la horizontal —la proyección hacia los cuatro puntos cardinales—, junto con la celebración de las sucesivas fiestas tradicionales, convierten al templo en centro absoluto, base del orden natural y social. En tanto que anticipaciones el templo y la ciudad hacen realidad el modelo último de todo espacio: la u-topía de la Jerusalén celestial. El santuario yahvista de Jerusalén es un espacio delimitado y concreto y, al mismo tiempo, un lugar ideal, paradisíaco, del que brotan los ríos del Edén.

El hombre bíblico es por naturaleza nómada, peregrino, viajero, *homo viator*; oscila entre el nomadismo y la sedentarización, entre el pastoreo, la agricultura y la vida urbana. El conjunto de leyes judías viene designado con el término *halajá*, «camino» (del verbo *halaj*, «marchar»). Como el viajar produce experiencia —*fahren* y *Erfahrung* en alemán—, la ley y la costumbre se imponen con el tiempo. El camino pisado una y otra vez crea costumbre y hace ley. El hombre antiguo conocía el espacio a costa de mucho tiempo. El peregrinar era un lento avanzar por el espacio, un pasa-tiempo y, sobre todo, un rito de iniciación en los mitos fundacionales, en el misterio impalpable de lo que llena el espacio y el tiempo.

La historia bíblica es un incesante peregrinar hacia la ciudad santa, Jerusalén. Entre el peregrino y el camino se establece una relación

personal que convierte cada recodo en un horizonte mítico. Los salmos de peregrinación, el 15 y el 24 en particular, están ambientados en aquellas peregrinaciones de nómadas y agricultores a los antiguos santuarios israelitas y al templo de Jerusalén durante las fiestas anuales de Pascua, Semanas y Tiendas (salmo 42, 5):

Recuerdo cómo se me esparcía el alma
 cómo avanzaba entre el gentío hasta la Casa de Dios
 con gritos de gozo y alabanza, una multitud en fiesta.

El salmo 122 es el canto alegre de los peregrinos que se detienen emocionados al pisar los umbrales de Jerusalén. La segunda estrofa es un himno a la ciudad, «ciudad como una piña y compacta», «la bien construida» sobre la montaña de Sión. A la descripción física sigue la referencia a las instituciones que se asientan en la capital: el templo en el que se celebra el culto a Yahvé y los palacios donde se ejerce el gobierno y la justicia. La peregrinación al templo está, pues, ligada al ejercicio de la justicia (salmo 122, 1-2):

Qué alborozo cuando escuchábamos
 «Vamos a la casa del Señor»
 Firmes están nuestros pies
 Jerusalén, a tus puertas [...].

El folclore judío supone que la tierra de Israel posee un poder de purificación de «la carne de pecado» durante el largo tiempo que permanece en el sepulcro a la espera de la resurrección. En el cementerio de Qumrán los esenios enterraban a sus muertos en tumbas orientadas de norte a sur, de modo que, cuando se alzasen en el momento de la resurrección, dirigieran inmediatamente la mirada hacia el norte, lugar del Paraíso, poniéndose en marcha hacia la Montaña Santa de la Jerusalén celeste.

El profesor de literatura hebrea de la Universidad de Harvard James Kugel ha escrito un libro sobre qué significa ser judío, recurriendo al modelo clásico del *Libro del Kuzari* del gran poeta Judá Haleví de Toledo (1070-1141). Finge una conversación entre dos judíos, un estudiante descarriado o «perplejo» —como diría Maimónides— y su mentor. Éste le dice que lo primero que tiene que hacer es crear un espacio, una posibilidad, un *mishkan* o tienda para, como los primeros israelitas, echar a andar como judío, practicando la *halajá*, el «camino» o modo de vida judío, sin pensárselo ni una ni dos veces. La acción precede al pensamiento. El espacio en el que moverse es estrecho como la *halajá* misma —de sólo cuatro codos, según el antiguo

rabino Ulla—. La segunda lección es comenzar a celebrar los tiempos de fiesta y felicidad, el sábado el primero.

Todos los pueblos y naciones poseen sus centros de peregrinación, espacios estrechamente ligados a la historia nacional: Cantorbery en Inglaterra, Mont-Saint-Michel o Chartres en Francia, Einsiedeln en la Alta Alemania, Aix-la-Chapelle en Renania, Mariazell en Austria, Jasna Gora en Polonia, Montserrat, Covadonga, Santiago de Compostela en España¹²⁵. El cristianismo ha oscilado entre el ansia de retorno a las fuentes y a las raíces cristianas en Tierra Santa y en Jerusalén y otras corrientes centrífugas, inquietas por llevar la misión cristiana y espiritual hasta los confines más apartados del mundo. La ortodoxia oriental y el catolicismo han mantenido más viva la referencia fundacional a la Tierra Santa y a Jerusalén. El protestantismo, que insiste en la salvación por la fe, se ha desligado más de la geografía de la salvación, salvo algunas corrientes de tendencias apocalípticas que consideran la restauración de Israel como el paso previo a la llegada de la era mesiánica. La teología liberal protestante, como también los estudios históricos influidos por ella, han tendido a situar los orígenes cristianos en el mundo grecorromano, olvidando el espacio semítico donde el cristianismo se gestó y el mismo carácter judío de Jesús.

La religiosidad posmoderna revive la figura del peregrino. Las peregrinaciones, o lo religioso en movimiento, constituyen una nueva forma de socialización bajo el signo de la movilidad y de la asociación temporal. Frente o junto al practicante de parroquia surge el peregrino: frente a la práctica obligatoria, reglada, fija, comunitaria, repetitiva y sujeta a un lugar estable, se difunde la voluntaria, autónoma, modulable, individual, excepcional y abierta a otra espacialización de lo religioso¹²⁶. El Santiago peregrino precedió al Santiago cruzado y matamoros. Los movimientos de peregrinación comenzaron a cobrar fuerza en el cristianismo —al igual que en el islam— en el siglo VIII y fueron un elemento decisivo de socialización religiosa a lo largo de la Edad Media, paralelo a las campañas de cruzada o de reconquista¹²⁷.

El pueblo de Israel, varias veces exiliado, convirtió el exilio de Babilonia en modelo arquetípico. Gran parte de la literatura bíblica

125. P. Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris: Seuil, 1993.

126. D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris: Flammarion, 1999, 109-111.

127. A. Dupront, *Du Sacré, croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris: Gallimard, 1987.

fue producida en Babilonia y es fundamentalmente literatura de destierro. Nuestro máximo comparativista, Claudio Guillén, ha estudiado la relación entre literatura y exilio. Cínicos y estoicos aceptan y hasta se complacen en su destierro, mientras que otros, como Ovidio y Cicerón, sumidos en la nostalgia y en las lamentaciones, no alcanzan a soportarlo¹²⁸. El profeta Jeremías anima a los desterrados a instalarse en Babilonia, mientras ellos entonan lamentos melancólicos como el del salmo: «que se me pegue la lengua al paladar, si no me acuerdo de ti, Jerusalén» (salmo 137).

Orar a distancia, lejos del lugar sagrado, no cumple el efecto ansiado; parece que lo sagrado ejerce poder sólo en su propio lugar. Bien situado y ambientado, ofrece valor curativo. La peregrinación tiene siempre algo de búsqueda de la salud y es al mismo tiempo un ejercicio saludable, pero es, sobre todo, un caminar iniciático. La tradición judía convirtió a Abrahán, prototipo del emigrante y peregrino, en maestro de iniciados, adivinos y magos. El itinerario de sus viajes, como el de los demás patriarcas, marcó la vía para las peregrinaciones de israelitas y judíos. Los *Itinerarios de viaje mesopotámicos* constituyen el modelo de pasajes bíblicos como el que comienza «Etapas del viaje de los israelitas cuando salieron de Egipto...» (Números 33, 1-49).

El Oriente cristiano es más sensible a la idea de un cosmos transfigurado por el espíritu, cuya plena realización se manifestará en la parusía. En los desiertos de Egipto y Siria los anacoretas de los primeros siglos cristianos cantaban a bosques, praderas y flores que jamás habían visto. La orden del Cister decidía el emplazamiento de sus fundaciones tras una cuidadosa búsqueda del lugar propicio: un paraje entre los bosques, inaccesible y alejado de toda población. Decía Bernardo de Claraval: «Cree en mi experiencia: encontrarás más cosas en medio del bosque que en los libros. Los árboles y las rocas te enseñarán lo que no puedes aprender de ningún maestro» (*Carta* 106, n.º 2). El emplazamiento de Cîteaux era un *locus horroris et vastae solitudinis*, términos con los que el «Cántico de Moisés» se refiere a la tierra de esclavitud en Egipto (*Deuteronomio* 32, 10). La contemplación de la naturaleza como vía hacia la experiencia mística era algo obvio para Francisco de Asís en el *Cántico de las Creaturas* —versión libre del salmo 148— o para Jean Tauler, discípulo del Maestro Eckhart. Todavía en el siglo XVI la «composición de lugar» de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y, en el XVII, la espiritualidad de Francisco de Sales buscaban la armonía entre el hombre y la naturaleza.

128. C. Guillén, «El sol de los desterrados: literatura y exilio», en *Múltiples moradas. Ensayo de literatura comparada*, Barcelona: Tusquets, 1998, 28-97.

El eje principal de la «geografía de la salvación», el que enlaza la tierra con el cielo, pasa por Jerusalén, imagen de la ciudad celeste, como el cuerpo corruptible lo es del cuerpo «glorioso». Según Filón de Alejandría, la repetición del *Génesis*, «Creó Dios al hombre *a imagen suya, a imagen de Dios* lo creó» (1, 27), responde a la creación de dos hombres, uno celeste y otro terrestre (*De opificio mundi* 69, 134). Un filólogo queda perplejo ante tal interpretación, pero el filósofo platónico que era Filón creía reconocer en las vueltas del texto el principio de correspondencia entre el mundo de lo real y el de las ideas y modelos arquetípicos. El neoplatonismo constituye la base de una filosofía *koiné* común a las filosofías y a la mística del judaísmo, cristianismo e islam. El teísmo neoplatónico ofrece el lenguaje de partida para todo diálogo entre las diferentes tradiciones religiosas, incluidas las orientales¹²⁹. La comprensión de los textos bíblicos, de los poéticos en particular, ha de partir, pues, de los mitos antiguos y poder llegar a reconocer la imagen de lo divino en lo humano, de la eternidad en el tiempo y del paraíso celestial en la tierra.

129. St. R. L. Clark, *From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

SÍMBOLOS E ICONOS

La historia del hombre es la historia de las imágenes de Dios. Un recorrido por las imágenes plásticas y literarias de los dioses del antiguo Oriente y del Dios bíblico permite reconocer dos mundos en tensión, el de la imagen y el de su negación anicónica. Entre ellos se ha producido a lo largo de la historia o una coexistencia fecunda, o la lucha iconoclasta¹.

La historia de las religiones del antiguo Oriente corre paralela a la de la representación simbólica e iconográfica de sus divinidades. Los mitos y, en general, los textos escritos tienden a reflejar la teología más oficial, mientras que las imágenes —la glíptica, en particular— suelen traslucir la religión menos formal, más familiar. Por ello en los textos intervienen más los dioses que las diosas, mientras que en la iconografía se invierte la proporción. Motivos iconográficos como Gilgameš, o Hércules descuartizando a un león —o David en la versión bíblica (*1 Samuel* 17, 32-37)—, pueden ser interpretados en relación con los textos mitológicos correspondientes, y éstos con aquéllos. Pero unos y otros adquieren mayor sentido todavía si se los considera dentro de la gran constelación simbólica con la que las culturas del antiguo Oriente representaban la realidad². La pareja «cielo y tierra» se carga en la iconografía de significados que los textos no alcanzan a expresar con la misma fuerza simbólica. En muchas religiones y culturas el cielo es el dios que mediante la lluvia fecunda a la tierra, la diosa madre. Por el contrario, en la concepción egipcia

1. Ll. Duch, «El conflicto de las imágenes de Dios», en *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, 2007, 181-158.

2. E. Porada (ed.), *Ancient Art in Seals*, Princeton: Princeton University Press, 1900.

reflejada en numerosas ilustraciones el cielo es la diosa Nut y la tierra el dios Geb, unidos en los tiempos primordiales hasta su separación por el dios aire Shu³.

1. ICONOGRAFÍA Y RELIGIONES DEL ANTIGUO ORIENTE

1.1. *Los tiempos prehistóricos: la «diosa madre»*

La introducción de la agricultura en los comienzos del Neolítico, hacia el año 7000 a.C., supuso un gran paso en la historia de la humanidad. Sucedió precisamente en el Creciente Fértil, que ofrecía condiciones inmejorables para su desarrollo: agua de lluvia suficiente, especies de plantas silvestres fácilmente cultivables como el trigo y la cebada, y animales salvajes prontamente domesticados como la cabra, la oveja, el cerdo y la vaca; el perro había sido ya utilizado como animal de caza desde el Paleolítico. La «revolución agrícola» del Neolítico (8500-4300) pudo deberse a un descenso de las temperaturas y a una reducción de la cantidad de lluvia respecto a épocas anteriores, pero su origen y alcance no son reducibles a cambios climáticos o a otros condicionantes técnicos o materiales, sino que constituyó una revolución cultural, un gran salto de la imaginación humana, capaz de desarrollar universos simbólicos y de concebir y crear nuevas formas de vida.

El progreso agrícola facilitó el aumento de la población en Palestina en el período Neolítico pre-cerámico B (ca. 7500-6000 a.C.). En el siguiente, el Neolítico cerámico A (ca. 6000-5000), se operó ya un cambio en el modelo de asentamiento de la población, que abandonó las zonas marginales próximas al desierto para concentrarse en las más fértiles, a lo largo del valle del Jordán y, sobre todo, en torno al oasis de Jericó y la desembocadura del Yarmuk. Pero en el período Calcolítico (ca. 4300-3300), gran parte de la población volvió a asentarse en los barrancos de los *wadis*, en aquellas regiones cercanas al desierto —el norte del Negev en particular— y en otras que no habían sido habitadas en el Neolítico. Aunque tendía a concentrarse en las aldeas y centros urbanos, no dejaron de producirse nuevos movimientos de retorno a las zonas periféricas y al pastoreo nómada, como el representado en Israel en la época monárquica por los recabitas, o el emprendido por los esenios retirados a Qumrán en el desierto de Judá.

3. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York: The Seabury Press, 1978, 33-34.

Durante el Bronce Antiguo I (ca. 3300-3050) los lugares de asentamiento de épocas anteriores —el Golán, el desierto de Judá, Ghassul junto al Mar Muerto y la zona de Beer Sheva en el sur— fueron total o parcialmente abandonados, buscándose nuevos espacios en zonas fértiles y bien comunicadas: en la llanura costera, las planicies del norte, la zona central, la Shefelá y el valle del Jordán. A lo largo del período siguiente, el del Bronce Antiguo II-III (ca. 3050-2300), aquellos emplazamientos se convirtieron en centros urbanos, como los mencionados más tarde en la Biblia: Megiddo, Beth Shean, Tell el-Fara'ah, 'Ai y Arad, entre otros.

La agricultura y el pastoreo nómada constituían los modos de vida básicos. En el Bronce Antiguo predominó la primera, con la introducción de nuevos cultivos y la producción de uvas e higos. Mientras tanto, las regiones semiáridas, como el Sinaí, seguían habitadas por pastores nómadas⁴.

Los templos constituían el único tipo de edificio público, lo que pone de relieve la importancia de las instituciones religiosas. En los tiempos prehistóricos las religiones giraban en torno a poderes ocultos, tras ciertos elementos y fenómenos de la naturaleza de los que dependía la supervivencia. Entre los pueblos recolectores y cazadores —y seguidamente en las sociedades de pastores— predominaba la representación simbólica del mundo de lo celeste, característica de las religiones uranias. Por el contrario, las sociedades agrícolas del Neolítico, aglutinadas en torno a pequeñas aldeas, desarrollaron el tipo de religiosidad de la madre-tierra, propia de las religiones ctónicas o telúricas. Se rendía culto a un reducido grupo de divinidades familiares, principalmente femeninas, representadas por serpientes y reptiles ligados a la tierra⁵.

La vida y la fertilidad de plantas, animales y seres humanos estaban confiadas a la diosa-madre, cuya figura puebla la iconografía del Neolítico y del Calcolítico, aproximadamente hasta el 3000 a.C.⁶. Desde la obra de Jacobo Bachofen, *El derecho materno* (1861), la figura de la «Gran Diosa» prehistórica ha suscitado estudios apasionantes como los de Eric Neumann, *La Gran Madre. Análisis del Arquetipo* (1955), y Marija Gimbutas, *El lenguaje de la Diosa* (1989)⁷.

4. A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible. 10,000 – 586 B.C.E.*, New York: Doubleday, 1990.

5. F. Díez de Velasco, *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid: Trotta, ³2002, 105-151.

6. T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddess: Women, Culture and the Transformation of Pagan Myth*, New York: Pree Press, 1992.

7. E. Neumann, *La Gran Madre. Análisis del Arquetipo*, trad. de R. Fernández de Maruri, Madrid: Trotta, 2009 (en prensa); M. Gimbutas, *El lenguaje de la Diosa*, Madrid: Dove, 1996.

En nuestro mundo siro-palestino llama especialmente la atención una serie de figuras femeninas en cerámica con las manos abultando los pechos, procedentes de la cultura de Halaf en el norte de Siria, hacia los años 6400-5800 a.C. Sobresale también una de la cultura de Yarmuk, encontrada en Munjata, a 15 kilómetros al sur del lago de Genesaret (Figura 10)⁸.

1.2. *Clima y geografía: el «dios de la tormenta»*

Sin caer en el determinismo de Hippolite Taine y de otros que en el siglo XIX todo lo explicaban por el medio ambiente, es preciso reconocer que la geografía y el clima contribuyen mucho a conformar el mundo imaginativo de las culturas y hasta su misma concepción de la divinidad.

En Sumer, como en Egipto, la supervivencia dependía del aprovechamiento del agua de los grandes ríos. En el norte de Akkad, por el contrario, eran las lluvias las que aportaban el agua necesaria. La percepción de lo divino difería necesariamente según el agua proviniese del cielo en forma de lluvia, o se extrajera de pozos y de los canales del Tigris y el Éufrates. Aunque en Sumer podía llover a veces de forma torrencial, la percepción simbólica y mítica sobre el origen de las aguas era la de que todas ellas venían de un océano situado bajo tierra, en el *abzu* o *engur*, mientras que el mar de aguas saladas rodeaba la tierra. El *abzu* era el lugar de residencia del dios sabio, *Enki* o *Ea*, que tenía en Eridu su templo, el *E-abzu*, «el templo de *Abzu*». Se le representaba sentado en su trono en el interior del *abzu*, rodeado de canales de agua. El mismo término *abzu* designa también un depósito para el agua sagrada situado en el patio de los templos, como el de Ningirsu conservado en Estambul. El mar de bronce del templo de Jerusalén, que reposaba sobre doce toros, recuerda estas concepciones e iconografía (1 Reyes 6, 23-26). Siguiendo el modelo bíblico, numerosas iglesias de la época bizantina y posteriores tenían un pozo en sus atrios, como las mezquitas una fuente para abluciones a su entrada. La pila de mármol sostenida por doce leones del Patio de los Leones en la Alhambra responde seguramente a estas tradiciones arquitectónicas y simbólicas de la antigüedad oriental.

El clima de Palestina no ha sufrido grandes cambios en los últimos 6000 o 7000 años⁹. La geografía y el clima de Canaán tienen

8. O. Keel y S. Schroer, *Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnendole aus dem Alten Orient*, Freiburg (Schweiz): Academic Press, 2006, 48-49.

9. D. Baly, *The Geography of the Bible*, reed. revisada, New York, 1974, 65.

características propias, determinadas por las fuerzas encontradas del mar y del desierto —más influyente el segundo—, como también por la diferencia de estaciones, una húmeda y otra seca. Los vientos del Mediterráneo provocan tormentas húmedas en invierno y se acompañan de una brisa refrescante en verano. Los del este arrastran el polvo y la sequedad del desierto; son calientes en verano y frescos, pero secos, en invierno. Los aguaceros torrenciales pueden ser devastadores y la lluvia es muy irregular de un año a otro. La «de otoño» puede retrasarse y la «de primavera» (*Jeremías* 5, 24) cesar demasiado pronto, provocando la pérdida de las cosechas. La humedad es muy escasa y la evaporación desmedida —sobre todo en el mar Muerto—. Tres años de sequía seguidos obligaban a la población a emigrar a Egipto, como los hijos de Jacob, o al monte Carmelo, como Elías.

Durante los meses de la estación seca, los tórridos calores del desierto y de la fosa del mar Muerto tiran de los vientos del Mediterráneo produciendo abundante condensación de rocío (*tal*, en hebreo), especialmente en la zona montañosa y en Jerusalén. El rocío mantiene el nivel de humedad necesario para la conservación de las plantas. Junto con la lluvia —«como lluvia en el desierto y rocío en tierra sedienta» (*1 Enoch* 42)—, constituye un símbolo de bendición divina y de prosperidad: «Rocío del Hermón es / que sobre las colinas de Sión descende / Allí Yahvé se dispone a bendecirnos: / Vida para siempre» (salmo 133, 1-3).

Mesopotamia y Egipto, los extremos del Creciente Fértil, basaban su riqueza en el aprovechamiento de los grandes ríos para la irrigación y el transporte, tanto como en una mano de obra numerosa y bien organizada, necesaria para el mantenimiento de los diques y canales. Palestina, sin embargo, era zona de paso entre ambos y las posibilidades de irrigación eran muy limitadas, lo que dificultaba la expansión de la población. La primera tormenta de otoño anunciando el comienzo de la estación lluviosa debía coincidir con la fiesta «de las tiendas» o «de la cosecha», y acontecer «a la salida» o «a la vuelta» del año (*Éxodo* 23, 16 y 34, 22).

No es de extrañar por ello que el tipo de «dios de la tormenta» —*Wettergott*, *Storm-God*, o *Dieu de l'orage*— fuera el más característico de las religiones cananeas (Figura 11). Siendo también dios de la fertilidad, tendía a convertirse en el dios hegemónico del panteón. Los dioses de la tormenta, como Enlil, Ningirsu, Ninurta e Ishkur en el sur de Mesopotamia, y Adad, Dagan e Ilumer en el norte, aparecen simbolizados por el toro, el león, el águila con cabeza de león o el dragón, o por una combinación de ellos. La iconografía atestigua la

síntesis del Ishkur sumerio y del Adad semítico, montados sobre un toro acompañado de un dragón leonino, o sobre un dragón en compañía de un toro. La figura del «Toro del Cielo», símbolo de la pestilencia y de la sequía como en el mito de Gilgamesh, dejó paso en el segundo milenio a la del semítico Adad, asociado con la fertilidad a través del símbolo del toro. El Baal cananeo, «el que cabalga sobre las nubes», el «Príncipe, Señor de la tierra», es también una divinidad de la tempestad, con caracteres propios del mundo sirio como el de ganarse la hegemonía entre los dioses por derechos de conquista y no de sucesión hereditaria¹⁰.

La epopeya ugarítica de Baal reproduce el conjuro de los campesinos que suspiran por la lluvia en tiempo de sequía (KTU 1.16 III 1-16)¹¹:

¡Vertiendo óleo (de paz en) los surcos (?),
recorred [con la vista (?)] tierra y cielos!
¡Volveos hacia los extremos de la tierra,
hacia los confines de las praderas mirad!
¡(Venga) a la tierra la lluvia de Ba'lu,
y al campo la lluvia del Altísimo!
¡Una delicia es para la tierra la lluvia de Ba'lu,
y para el campo la lluvia del Altísimo!
¡Una delicia es para el trigo en el surco,
en la arada como un perfume,
sobre el otero como una corona!
Alzaron sus cabezas los campesinos,
hacia arriba los que cuidan el trigo,
agotado el grano de sus depósitos,
el vino de sus odres,
el aceite de sus tinajas.

Las teofanías de Yahvé, al igual que las de todas las divinidades de la tormenta, se acompañan de fenómenos atmosféricos como truenos, vientos huracanados, terremotos y erupciones volcánicas. El dios activo, sea Iškur, Adad o Marduc, amontona nubes cabalgando sobre el vendabal o los cuatro vientos. Marduc aparece sobre el carro de la tormenta en la batalla contra Tiamat (*Enuma Eliš* II 151; IV 50). Adad era el «Señor del rayo» (*bēl birqī*) y «el que establece las nubes» (*šākin upē*). Asimismo, Zeus era el *νεφεληγερέτα*, «el que reúne las

10. A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage*, Paris: Gabalda, 1964; A. R. W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2003.

11. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid: Cristiandad, 1981, 315.

nubes» (*Iliada* I 511). Al igual que el dios semítico noroccidental de la tormenta, Yahvé envía sus rayos, o se dice que blande el rayo al modo de látigo o vara (*Isaías* 10, 26; salmo 18, 15; 144, 6; *Job* 9, 34). Como Iškur o Zeus, «Yahvé ruge desde lo alto, desde su santa morada lanza su voz» (*Jeremías* 25, 30). Al igual que Baal, «que cabalga las nubes» (*rkb 'rpt*), Yahvé «se pone por carro las nubes / marcha sobre las alas del viento» (salmo 104, 3); «Montó sobre un querubín y voló / sobre las alas del viento planeando» (18, 11); «al que cabalga las nubes exaltad» (68, 5).

1.3. *El tercer milenio a.C.: iconos de las ciudades-estado mesopotámicas*

El inicio de los tiempos históricos viene marcado por la transición de la vida agrícola a la urbana, en ciudades dotadas ya de las instituciones de un poder centralizado. Los dioses concebidos hasta entonces como fuerzas de la naturaleza tomaron forma y figura de soberanos, al modo de los reyes que regían las ciudades-estado de Mesopotamia. El cosmos adquirió así carácter político, al modo de una gran *polis* regida por la asamblea de los dioses-reyes que gobernaban cielos, ciudades y pueblos.

El desarrollo de las ciudades en el período de Uruk constituyó, pues, un nuevo cambio revolucionario, aunque la sociedad continuó siendo básicamente agrícola y la religión siguió centrada en torno a la figura de la diosa-madre, como muestran sellos de Eridu, Ur y Uruk. Más tarde comenzaron a aparecer templos gemelos dedicados a parejas de dioses, como Inanna y Dumuzi en Uruk. Seguidamente, los numerosos santuarios posteriores acreditan la formación de verdaderos panteones en ciudades como Nippur, Kish y Ashnunna. El centro de la cultura sumeria pasó entonces de Eridu a Uruk. El mito lo cuenta a su modo: Inanna, acudió a Eridu al santuario de su padre, Enki, de donde retornó luego a su ciudad de Uruk cargada de preciosos regalos —la cultura y el poder político—. En este nuevo centro cultural y religioso había una rica literatura de mitos, listas reales y poemas que narraban las historias de los dioses y de los gobernantes de las ciudades-estado sumerias.

Con el tiempo el dios supremo del panteón, identificado generalmente con el dios masculino de la ciudad, suplantó a la diosa-madre en su función de símbolo de la fertilidad. El mundo divino, concebido a imagen del humano, comenzó a ser regido por un dios joven y fuerte, que, tras recibir el poder del padre de los dioses, lo ejercía ayudado por otro dios, sabio consejero. En el mundo sumero-acadio

estas divinidades formaban una especie de tríada: An o Anu, Enlil y Enki o Ea (Anu y Ea son los nombres acadios)¹². Cada uno de estos dioses representaba un ámbito de los tres que conforman el universo de los dioses, del cosmos y de la sociedad humana: el de lo sagrado o celeste, el del poder en cielos y tierra, y el del saber oculto bajo las aguas abisales del *apsû*.

Cuando el cielo y la tierra se separaron, el dios supremo An/Anu —«cielo» en lengua sumeria—, tomó para sí el cielo. Aunque retirado y aparentemente inactivo, era la instancia última a la que recurrir en situaciones de desorden cósmico o de luchas entre dioses u hombres. No cuenta apenas con iconografía conocida. En los *kudurrus* de época cassita aparece figurado mediante el símbolo de la tiara de cuernos (Figura 12), transferido en el arte neoasirio al nuevo dios nacional, Assur.

Enlil, hijo de An/Anu y descendiente también de Enki y Ninki, «Señor» y «Señora-Tierra» respectivamente, ejercía el poder efectivo sobre la naturaleza y la sociedad de los humanos. Era el monarca, señor supremo, padre y creador, «Gran Montaña», «Rey de los Países Extranjeros», «toro salvaje» o «mercader». Sus trazos violentos de dios guerrero se fueron suavizando hasta convertirse en una divinidad amable y patriarcal. Su aspecto, a la vez temible y benévolo, refleja el paso de las estructuras de las pequeñas ciudades-estado a las teocéntricas e imperiales implantadas por los reyes acadios, quienes atribuían sus éxitos militares a la protección del gran Enlil. Sus tres hijos reproducen los caracteres del padre: Ningirsu, guerrero con figura de águila o acompañado por un toro o un león, o por ambos; Ninurta, guerrero y agricultor, representado por el dragón, e Ishkur, el pastor al que acompañan el toro y el león, símbolos de la fecundidad.

La tercera divinidad, Enki en sumerio y Ea en acadio, tenía sus dominios en el océano subterráneo de aguas frescas y encarnaba la inteligencia y la astucia necesarias para ejercer el poder con la debida medida. Poseía un rico repertorio iconográfico: se le representaba sentado, con larga barba, tiara de numerosos cuernos y vestido largo de amplios pliegues; de sus brazos brotaban corrientes de agua que descendían a la tierra. Aparece asistido por su ministro Isimud/Ushmu, que recoge las ofrendas de los orantes o recibe al león-demonio o al hombre alado. En ocasiones se le figura sentado en el interior del *abzu* o de su templo E-abzu, rodeado por canales de agua (Figura 13). Como dios del océano subterráneo, se le asociaba con la sabiduría, la magia, la artesanía, las artes y la cultura en general. Como

12. J. Bottéro y S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris: Gallimard, 1993, 491.

dispensador del agua fresca y conocedor de los destinos, se mostraba especialmente propicio con los humanos. Así, en los mitos de Atrahasis y de Gilgameš toma partido a favor del hombre, ayudando a Uta-napišti y a la humanidad a salvarse de un diluvio que el violento Enlil había desencadenado imprudentemente. El descenso al *apsû* en el diluvio traerá una época de abundancia (*Gilgameš* XI 39-48):

¡Claro está que Enlil me aborrece!
 ¡No puedo seguir viviendo en vuestra ciudad,
 ni mis pies poner en terreno de Enlil!
 [¡He de] bajar al *apsû*
 para vivir con Ea, mi señor!
 Mas él os lloverá abundancia:
 [...] aguaceros os lloverá de trigo.

Entre las divinidades femeninas, a Inana, hija de An, «marcial y voluptuosa»¹³, se la representa generalmente como diosa guerrera con alas rodeada de nimbo de estrellas y, como diosa del amor, en posición frontal, desnuda, con alas también y tocado de cuernos. Su símbolo característico era la estrella o un disco con una estrella; su animal, el león. El nombre sumerio deriva probablemente de una supuesta Nin-ana, «Señora del Cielo»; el acadio, Ištar, se prolonga en el sirio Astarté. La diosa mantiene una relación ambigua con su marido o amante, Dumuzi, de cuya muerte o desaparición en los infiernos es responsable. Con el tiempo aglutinó la práctica totalidad de las figuras de diosas (Figura 14).

La representación simbólica de la divinidad se servía de figuras como la luna, la estrella, el sol, la corona o el yelmo de cuernos, el vaso del que brota agua, o la espiga, símbolo de la divinidad de la vegetación¹⁴. Cada divinidad mesopotámica poseía un símbolo propio, generalmente un animal —natural o híbrido—, un astro o un arma. Así, la serpiente-dragón representaba a Marduc (Figura 15) y a Nabu en Babilonia y, a Assur, en Asiria; el león-dragón a Ishkur y, más tarde, a otros dioses asirios; el león a Ningirsu y a la diosas Ninlil e Inana/Ishtar; el caballo a Shamash y el perro a la diosa Gula. En unas ocasiones la divinidad aparece de pie sobre el animal correspondiente; en otras éste vigila como guardián la entrada del templo de su dios, o diosa, con diferentes símbolos sobre sus lomos. A partir del período de Uruk IV (3500-3100 a.C.), los sellos cilíndricos muestran como

13. *Ibid.*, 203-337.

14. J. Black y A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London: British Museum Press, 1992.

símbolo del poder al león, la más poderosa y temible de las fieras —y por ello guardián de los seres mitológicos—, hasta su conversión en servidor de Ningirsu, la divinidad de la tormenta en Lagash.

Los dioses benevolentes se prestaban a una figuración de tipo más antropomorfo o relacionada con animales domésticos —el toro, el becerro, la vaca—, mientras que las divinidades destructivas eran concebidas como monstruos o puestas en relación con víboras y serpientes. Estos animales dañinos podían simbolizar también númenes salvadores y adquirir por ello valor apotropaico. El repertorio de figuras de animales híbridos, tan antiguo como el de las fieras salvajes, ampliaba de modo considerable las posibilidades de representación simbólica e iconográfica de las cualidades más diversas de lo divino¹⁵.

En el tercer milenio a.C. aparecen las primeras representaciones antropomorfas de los dioses con corona de cuernos, pedestal sobre el que reposan y vestido de volantes en el caso de los dioses superiores, y, de pliegues, en el de los inferiores. Más tarde, en el primer milenio a.C., el dios supremo ostenta siete pares de cuernos; los dioses inferiores solamente uno o dos. Tanto las divinidades como los reyes poseían un trono, reservándose para los primeros el uso del pedestal. Más adelante ambos objetos adquirieron vida propia como símbolos de la divinidad. Los dioses estaban revestidos de un aura de brillante resplandor, el *melammu*, que podían lucir también los reyes mesopotámicos, al igual que Demeter y Apolo en Grecia. A este halo correspondía en la imaginería bíblica «la Gloria de Yahvé» (*kebod Yahweh*), con la que se manifestó a Moisés en la teofanía del Sinaí (*Éxodo* 24, 17; *Levítico* 9, 23-24.; *Ezequiel* 1, 27-28)¹⁶.

1.4. *El segundo milenio a.C.: los grandes imperios y los pequeños reinos cananeos*

En el segundo milenio a.C., el sistema propio de los imperios sustituyó progresivamente al de las ciudades-estado. En el período de máximo esplendor del imperio babilónico antiguo, a mediados del siglo XVIII a.C., el rey babilonio Hammurabí asumió la hegemonía sobre los países vecinos. Al mismo tiempo Marduc, el dios de la capital,

15. E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid: Trotta, 1999, 104-115.

16. M. Dietrich y O. Loretz, 'Jahwe und seine Aschera'. *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot*, Ugaritische-Biblische Literatur 9, Münster, 1992. Igualmente, J. M. Sasson *et al.* (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Peabody MA: Hendrickson, 2000: «Visual and Performing Arts», Part 10, 2487-2693.

era elevado a la categoría de dios supremo del panteón babilónico. Su símbolo era la espada con punta triangular, el *marru*, que indica un posible origen agrícola; su representación animal la serpiente o dragón (*mušhuššu*).

Con la implantación del poderío asirio, el dios Assur —un dios local de la ciudad del mismo nombre—, se convirtió igualmente en divinidad suprema del estado. En una pugna constante entre Asiria y Babilonia fue asimilado a los dioses principales de los panteones sumerio y babilonio: a Enlil, a partir de *ca.* 1300; a Anshar, padre de Anu, bajo Sargón II de Asiria (721-705 a.C.); y a Marduc en el reinado siguiente de Senaquerib (704-681). Siguiendo patrones babilonios, al dios Assur se le figuraba mediante la serpiente-dragón característica de Marduc, y el yelmo de cuernos, préstamo de Anu y de Enlil. Pese a esta apropiación de atributos y mitos de otros dioses, la caracterización del dios Assur no adquirió gran desarrollo, aunque regía los destinos de Asiria personificando al país, al pueblo y al poder asirio.

Mientras, en Egipto, los bajo relieves de templos y tumbas ofrecen un muestrario amplísimo de representaciones zoomorfas y antropomorfas de los dioses y, en especial, de figuras híbridas como la de Hathor, diosa del amor, con cuerpo de mujer y cabeza o cuernos de vaca. Amón, dios supremo de Tebas en el Imperio Nuevo, se distingue por su corona de plumas o su forma de carnero o ganso. Las esfinges a la entrada del templo simbolizaban el carácter del rey como dios solar. El cuerpo humano momificado representaba al dios de los difuntos, Osiris, como también a otros dioses del mundo de los muertos. La cobra protectora sobre la frente del faraón puede identificarse con todas las diosas.

La evolución de los modelos iconográficos a la largo de los tres mil años de historia egipcia pone de relieve un cambio de concepciones religiosas y político-sociales durante el Imperio Medio, consistente en una cierta democratización de las mismas, lo que abrió paso a la idea de un contacto directo entre dioses y humanos, así como a la identificación del difunto con Osiris. La revolución religiosa y artística emprendida por Amenofis IV, Ajenatón, supuso una hipertrofia del culto solar. Tras este período de Amarna se volvió a las concepciones anteriores, o, más bien, se pasó a una síntesis de las dos creencias básicas egipcias —la del dios solar y la del dios de los difuntos—, que tuvo su máxima expresión en el período ptolemaico.

Las religiones cananeas —fenicias y arameas en particular— demandan aquí una mayor atención, por tratarse del mundo en el que nació y se desarrolló la religión de Israel. Gracias a los descubri-

mientos de Ugarit (*Rash Shamra*) en 1929 y a otros hallazgos en Ebla y Mari, estas religiones son hoy mejor conocidas. Hasta hace unas décadas nuestros datos se basaban en fuentes indirectas, muy incompletas y a menudo tendenciosas: el Antiguo Testamento, las cartas de Tell el-Amarna, los textos egipcios de execración, y los datos transmitidos por Filón de Biblos (64-141 d.C.). No dejan de plantearse problemas, como el de en qué medida la religión de Ugarit representa las otras religiones de Canaán¹⁷. A las diferencias geográficas entre las ciudades-estado de Ugarit, Tiro, Biblos, Meggido o Jerusalén, se añaden las cronológicas. Lo que parece claro es que divinidades casi desconocidas en el segundo milenio a.C. cobran importancia en el primero, como Melqart en Tiro, o Eshmun en Sidón. Ello puede inducir a pensar que la situación religiosa de Ugarit no es similar a la de siglos posteriores, lo cual dificultaría la comparación con la Biblia, pero, por otra parte, la mayoría de los principales dioses de Ugarit seguían siéndolo a comienzos del primer milenio.

Las religiones cananeas presentan una serie de elementos comunes, como es la creencia en un número no demasiado grande de divinidades principales de carácter antropomórfico. Las tablillas de Ebla contienen más de 500 nombres de dioses, algunos tomados de Sumer, como Enlil y Enki, y otros de origen hurrita, como Ashtabi, el dios de la guerra, pero la gran mayoría son de carácter y origen semítico. Los más sobresalientes están acreditados siglos más tarde en Siria, entre ellos Dagán, Belat, Ashtarté, Resheph, Maish (Mamosh), Lim, Ada (Haddu) y Malik. No se ha confirmado la hipótesis avanzada al comienzo de los estudios sobre Ebla, según la cual el nombre Ya (Yahvé) aparecía como elemento teofórico en algunos nombres de personas. Ebla muestra ya una peculiaridad de la posterior religión de Ugarit: la divinización de los reyes difuntos, a los que se rinde culto.

En Mari, al igual que en Ebla, el panteón está presidido por Dagan. Las cartas de Mari tienen especial relevancia para conocer los antecedentes del profetismo bíblico. En el siglo XVIII existía un profetismo con algunas características parecidas a las del bíblico, en lo que se refiere sobre todo al modo de la comunicación divina; los profetas y profetisas (*apilum* y *apiltum*) ejercían su actividad en el ámbito del

17. L. L. Grabbe y J. Day insisten en las diferencias entre Ugarit y el resto de Canaán: L. L. Grabbe, «Canaanite: Some Methodological Observations in Relation to Biblical Study», en *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible. Manchester, September 1992*, UBL 11, Münster: Ugarit-Verlag, 1994, 113-122; J. Day, «Ugarit and the Bible: Do They Presuppose the Same Canaanite Mythology and Religion?», en *Ugarit and the Bible*, cit., 35-52.

culto o fuera de él. En una visión o audición recibían el mensaje de la divinidad —sea Dagan, Adad, o Annunitum— y lo comunicaban seguidamente al rey.

La religión de Ugarit es conocida gracias principalmente a listas de divinidades y a textos mitológicos que reflejan el modo de concebir el mundo divino y su relación con la monarquía terrestre. Su estudio no deja de presentar graves dificultades. No siendo posible conocer el contexto social de tales mitos, tampoco es factible saber hasta qué punto reflejan las concepciones religiosas de la propia época de Ugarit, o si, por ejemplo, el ciclo de Anat y Baal era recitado en el culto al modo de un *hieros logos*, o se trataba más bien de una pieza poética comparable a una epopeya homérica. Algunos textos en prosa y también algunas listas de dioses y rituales enumeran divinidades cuyo papel en los mitos es mínimo o nulo. Además las representaciones iconográficas y los hallazgos arqueológicos no se corresponden exactamente con las narraciones mitológicas o con la información suministrada por los textos de rituales. Así, junto al templo de Baal existía otro dedicado a Dagán, un dios que apenas desempeña función alguna en la literatura ugarítica. Las numerosas figuras de diosas encontradas en las excavaciones pueden corresponder a Athirat (Ashera), a Astarté o a Anat, sin que sea posible identificar con exactitud de qué diosa se trata en cada caso.

En los textos de Ugarit, como en otros mesopotámicos y sirios de la Edad del Bronce, los dioses forman una «asamblea» presidida por el dios supremo 'El. No se han encontrado mitos de creación, aunque ello no significa que no existieran. 'El era tenido seguramente por el creador del universo. Figurado como un anciano canoso, «padre de años (*'ab šnm*)», parecía mostrarse benigno y magnánimo, aunque Filón de Biblos lo describe con trazos más violentos. Su residencia se hallaba en «la fuente de los ríos, entre los manantiales de los dos océanos», según el mito Elkurniša (*'el qn 'rš*, «'El creador de la tierra»).

Athirat (Ashera) es la consorte de 'El, en cuyas decisiones influye, como en la de construir un palacio para Baal o designarle un sucesor. Madre de setenta dioses, «creadora de los dioses», «la gran señora, Athirat del mar», recibe aquí el título de «Señora» (*rbt*), equivalente al de *rabîtu*, que distingue a las reinas en los textos acadios de Ugarit. Con ello parece ejercer el papel de reina consorte, más que el de reina-madre. Cuando el rey Keret cumple un voto a Ashera, ésta lo castiga con una enfermedad, a pesar de ser el protegido de 'El.

Baal representaba el tipo de dios joven y activo, dispensador de la lluvia de la que dependía la fertilidad de campos, animales y hu-

manos. El epíteto con el que se le designa, «el que cabalga sobre las nubes (*rkb 'rpt*)», lo califica como señor del trueno y del relámpago, los que anuncian la llegada inminente de las lluvias. El epíteto «Baal» —«señor»— era en un principio propio de Hadad, el «tonante». Residió en el monte Šapān (Špn, el monte Casio, actual Djebel el-Aqra'). El ciclo mítico de Baal está ligado al de las estaciones, desarrollándose en tres etapas: conflicto con Yam, dios del mar, construcción del palacio/templo en el monte Safón y conflicto con Mot («Muerte»). Las dos teomaquias concluyen con la victoria de Baal. No cabe establecer una oposición radical entre 'El y Baal, pues el primero designa rey a Baal, lamenta su muerte y se alegra de su victoria final. Su ámbito de actividad desbordaba el del mundo de la naturaleza y de la fecundidad, alcanzando al de la sociedad humana, pues es él quien otorga el poder a las instituciones sociales de la ciudad-estado. Por ello se le rinde culto como rey (*melek*) y príncipe (*zebel*)¹⁸. En tanto que «dios de la tormenta» y «guerrero divino», Baal era representado portando un arma y escudo en ademán de marcha a la batalla (Figura 16).

Anat, hija de 'El, es la hermana y consorte de Baal. Su figura de guerrera y cazadora «chapoteando en sangre» es tempestuosa y violenta. Doble la voluntad del dios supremo y es ella la que descuartiza finalmente a Mot. Desea a toda costa hacerse con el arco maravilloso de Aqhat, llegando a ofrecer oro al joven y hasta su inmortalidad, pero el héroe la rehúsa, por lo que la diosa termina desahaciéndose de él. Su figura es comparable a la Innana sumeria a través de la Ishtar acadia. La iconografía la figura con la forma de pájaro representando a la diosa alada de la guerra¹⁹.

Astarté aparece también como consorte de Baal en los textos cananeos, aunque en lugar menos destacado. En los fenicios y en los bíblicos adquiere mayor relieve que Anat²⁰.

Dagón/Dagán, dios del trigo, es padre de Baal, aunque también se dice que lo es de 'El. No aparece mencionado en los textos mitológicos de Ugarit. Desempeñaba un papel destacado en la religión de los amorreos, de Mari y también en la de los filisteos, pese a que éstos no eran semitas.

18. M. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle I*, Leiden: Brill, 1994.

19. A. S. Kapelrud, *The Violent Goddess. Anat in the Ras Shamra texts*, Oslo: Universitets Forlaget, 1969; N. Walls, *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*, Atlanta: Scholars Press, 1992.

20. I. Cornelis, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedesbet, and Asherah c. 1500 – 1000 BCE*, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Hotar wa-Hasis, «mañoso y listo», era el dios artesano que fabricó el cetro mágico con el que Baal venció a Yam y el dios arquitecto que construyó el templo-palacio para la divinidad vencedora. Tenía su residencia en Creta y probablemente también en Egipto, lo que le sitúa de alguna manera al margen de la familia de dioses formada por 'El y Athirat.

Entre «los setenta hijos de Athirat» los más importantes son Anat, Athtart, Athar, YD'-YLHN, Shapash, Yarih, Shahar y Shalim, casi todos asociados con fenómenos naturales y con la fertilidad.

Shapash (*šamšu* > *šampšu* > *šapšu*), el sol o la «luminaria de los dioses» (*nrt 'ilm*), se trata de una divinidad femenina. Mientras Baal se encuentra en los abismos, Shapash pone fuego a la superficie de la tierra, pero, llegado el momento, ordena a Mot abandonar la lucha con Baal. Al final del mito, «la luminaria de los dioses» realiza un viaje nocturno al mundo subterráneo entre los *rp'um*, las sombras subterráneas. La luna, Yarih, no parece haber desempeñado un papel importante en la mitología cananea, aunque su nombre (*yrb*) forma parte de topónimos bíblicos como Bet-Yera y Jericó.

El rey ocupa un lugar especial en la concepción religiosa de Ugarit. Los poemas de Keret y Aqhat-Daniel muestran interés por su figura, así como inquietud por la continuidad de la dinastía, de la que el mismo 'El se cuida a instancias de Baal. Los textos de rituales dan a entender que el monarca era el único oferente autorizado para celebrar muchos de los actos de culto, garantizando de este modo la relación entre su ciudad y los dioses. Al morir se reúne en el mundo inferior con sus antepasados divinizados, conservando sus títulos de honor e, incluso, un cierto poder sobre la tierra. Por ello, uno de sus primeros deberes era garantizar un culto permanente a sus antepasados, manteniendo así el necesario contacto con ellos.

1.5. *El primer milenio a.C.: fenicios y arameos*

Fenicios, arameos e israelitas constituyen tres grupos de pueblos dotados de una lengua semita noroccidental y de un mundo religioso propio. Las religiones de Fenicia y de Cartago constituyen sendos desarrollos de las cananeas.

A comienzos del primer milenio los grandes dioses que habían dominado el panorama en el anterior mantienen todavía su culto en Siria, aunque los de la mitología ugarítica desaparecen por completo, o pasan a cumplir funciones de rango muy secundario. Así, el dios supremo, 'El, pierde casi toda importancia. Su consorte, Athirat-Ashera, no es apenas mencionada, sólo raras veces en referencias filisteas e is-

raelitas. El mismo Baal Safón pierde su papel dirigente, reducido ahora al mundo de la navegación, significativo, por otra parte, en Fenicia.

A partir del siglo X a.C., el fenicio Ba'al-Shamem, o arameo Be'el-Shamem, asume la función de dios-rey, «Señor del cielo». Su culto se extiende desde Cartago hasta Karate, al norte, y hasta Palmira y Hatra, al este. Los seléucidas lo identificaron más tarde con Zeus Olímpico. Ba'al-Shamem domina sobre el sol, la luna y los poderes astrales; competencia suya son los anuncios oraculares sobre el futuro, así como el mundo de la adivinación. Es también señor del tiempo, '*alam* en arameo, '*olam* en hebreo. La religión adquiere caracteres astrales, de modo que las estrellas se convierten cada vez más en formas teofánicas de las grandes divinidades, las cuales deciden los destinos de las cosas, instituciones y personas. Con ello puede relacionarse el sacrificio de infantes, aludido con el término hebreo y fenicio-púnico *molok/molek*, que designa posiblemente un rito consistente en «hacer pasar» (forma causativa del verbo '*br*) por el fuego a infantes, primogénitos sobre todo, en circunstancias de especial necesidad pública como la inminencia de una invasión extranjera. Tales prácticas no eran conocidas en el milenio anterior, por lo que no cabe pensar que se trata de un atavismo; se relacionan especialmente con divinidades astrales, como Saturno, Urano y Cronos, quienes matan a sus hijos.

En las ciudades fenicias la diosa Astarté aparece al lado de Ba'al-Shamem, representada como la reina del cielo sobre un carro-trono, decorado con un sol y una luna o con una piedra sagrada o *betylo*. En Ugarit, en el segundo milenio, ocupaba un lugar secundario, pero ahora desplaza a otras divinidades femeninas. En Cartago, la diosa de más alto rango es Tanit o Tinit.

En el mundo arameo, las figuras de Anat y Astarté aparecen fusionadas bajo el nombre de 'Atar-'ata, en griego Atargatis. Tenía su santuario principal en Bambyke-Hierápolis, junto al Éufrates. Su culto se caracterizaba por ritos orgiásticos, en los que los fieles practicaban autolaceraciones y sus sacerdotes castrados lucían vestidos femeninos, bailando al son de cantos.

Junto a Ba'al-Shamem y Astarté o Atargatis, se encuentra una divinidad joven en los grandes templos fenicios y arameos, cuya denominación difiere de un santuario a otro, lo que indica que carecía en realidad de nombre propio: Melqart («rey de la ciudad») en Tiro, Eshmum («el Nombre») en Sidon y Beirut, Semeion («el Signo») en Bambyke, o Adonis en Biblos. Adonis, particularmente, es el nombre griego de una divinidad fenicia ('*adôn*, «señor»), aunque tal apelativo no aparece en inscripciones fenicias. Las fuentes clásicas lo presentan como dios de la fertilidad, pues su muerte y resurrección señalan los

cambios cíclicos de la naturaleza. El culto a Adonis, atestiguado en Atenas y Alejandría antes que en Siria, es el mejor ejemplo de la idea de un dios que muere y resucita en el Oriente precristiano. Cabe pensar que su culto en Biblos podía haber recibido influjos del mito de Osiris y, tal vez también, de la tradición babilónica de Tammuz-Ishtar.

Melqart representa, como patrón de Tiro, la hegemonía de esta ciudad sobre las demás ciudades fenicias y cartaginesas. No cabe identificarlo con Baal, pues el tratado entre Baal II de Tiro y Esarhaddon de Asiria distingue claramente entre Melqart y Ba'al-Shamem. Se trataba posiblemente de una divinidad ctónica; una inscripción púnica le identifica con Reshep. En la época clásica fue asimilado a Heracles (Eusebio, *Praep. Evang.* 1.10.27). Ba'al-Shamem es seguramente el Ba'al de la tormenta, aludido en la Biblia y previamente en los textosugaríticos.

En Cartago se rendía culto a Ba'al-hammon, manifestación de Ba'al, «señor del altar de incienso», «señor del Amanus», que no ha de ser identificado con 'El, a pesar de la correspondencia establecida entre Ba'al-hammon y Cronos, equivalente clásico de 'El, lo que podía dar pie a tal identificación. Cronos devoraba a sus hijos como Ba'al(-hammon) exigía el sacrificio de infantes. Tinit era la diosa consorte de Ba'al-hammon, posiblemente una variante de Anat o, tal vez, una divinidad independiente.

Sería preciso completar el panorama anterior con una visión de la religión griega decididamente antropomorfa, en la que animales y objetos acompañan y simbolizan a los dioses: el tridente a Poseidón, la lechuza a Atenea, el rayo a Zeus, la paloma a Afrodita y, el caballo, a Atenea y a Poseidón. A la diosa Atenea, protectora de la *polis* ateniense, se la figuraba con armadura al modo de la popular figura oriental de la diosa de la guerra. Pervivían restos de representación zoomorfa, como la de Zeus convertido en toro para raptar a Europa o en cisne para seducir a Leda, así como representaciones abstractas y símbolos. La estela o el *omphalos* de Delfos, ombligo del universo, era uno de ellos. El mito lo identificaba con la piedra que Rea había entregado a Cronos para que éste la tragara cuando se disponía a devorar a su hijo Zeus. Se trataba en realidad de un *betylo* que contenía la fuerza del poder divino.

2. ICONOGRAFÍA EN ISRAEL

El desarrollo del monoteísmo yahvista corre parejo con el de la prohibición de imágenes. Hoy se dispone de suficientes datos para trazar las grandes líneas de esta historia. O. Keel y Ch. Uehlinger han es-

tudiado pormenorizadamente el desarrollo de la iconografía procedente de yacimientos situados dentro de los límites geográficos del antiguo Israel²¹.

2.1. *La diosa de la fecundidad y el dios guerrero*

En el mundo cananeo y a lo largo del período del Bronce Medio (II B, 1750-1550 a.C.), todavía antes de que se pueda hablar de la existencia de Israel, la diosa de la fecundidad era representada desnuda, sola o acompañada del dios de la naturaleza. Un sello de esta época representa a la divinidad de la tormenta en el momento del encuentro con la diosa, que se desprende de su manto; él aparece con maza y hacha en las manos y tiene un toro a sus pies, mientras que ella está flanqueada por tres cabezas de toro (Figura 17). También dos pendientes de Gezer, fechados en torno al 1550 a.C., representan una figura femenina, con el pubis marcado por un triángulo con incisiones de punzón. Sellos de esta época muestran a la diosa desnuda sosteniendo en cada mano un árbol estilizado; de su órgano sexual brotan dos ramas que simbolizan la fertilidad (Figura 18). La misma figura aparece también enmarcada en una mandorla hecha con ramas y con los brazos señalando su sexo (Figura 19).

En el período del Bronce Reciente (1550-1200) las divinidades guerreras y políticas son las que dominan el panorama iconográfico. Representaciones que legitiman o ensalzan el poder, la guerra, la victoria y la lealtad al soberano reemplazan en gran medida a las antiguas figuras de la diosa desnuda. La figura más típica de Ba'al, el dios cananeo joven y activo, aparece con aspecto de guerrero en actitud de marcha, con el brazo en alto sosteniendo una espada o rayo, dispuesto a vencer al dios Yam, «Mar», o a Mot, «Muerte»²². La iconografía de este período se diferencia claramente de la del anterior. Tanto en el arte monumental como en sellos procedentes de Beth-Shean, Megiddo y la zona meridional, predominan las grandes divinidades masculinas como Re-Harachte, Ptah, Seth-Ba'al y, en

21. Para lo que sigue, cf. O. Keel y Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg Br.: Herder, 1993; Ch. Uehlinger, *Images as media. Sources for the cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)*, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

22. M. Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

particular, el dios del estado, Amón. Dioses y diosas dejan de aparecer juntos, salvo excepciones en las que, sin embargo, su encuentro no parece revestir especial significado. Este predominio de figuras guerreras en los siglos XV-XIV se intensifica todavía más en el XIII, con un incremento parejo del influjo egipcio. Las divinidades masculinas combinan el tipo del Baal cananeo, que vence a la serpiente marina, con el del Seth egipcio, que triunfa sobre la serpiente Apofis (Figura 20).

La mujer pasa en esta época a desempeñar funciones secundarias, como la de sirvienta o danzante en las fiestas que celebran el triunfo en una batalla. Por otra parte, las terracotas sustituyen progresivamente a las figurillas de diosas en metal. Por tratarse de un material más barato, la terracota favorecía la difusión del culto autóctono de la diosa, sobre todo en el ámbito de la religiosidad privada. La misma figura de la diosa, relacionada antes con la vegetación y con las fieras de la estepa, adquiere ahora, en particular en el siglo XIII, caracteres guerreros al modo de Anat. Materiales de Hazor con referencias a cultos astrales completan el panorama de este período.

Resulta tentador relacionar el hecho de que el yahvismo nazca en el contexto de una religiosidad guerrera y militante, con la idea según la cual el monoteísmo es una ideología política, que, ligada al concepto de poder divino soberano, conduce ineluctablemente a la intolerancia religiosa y al totalitarismo político. Como se verá más tarde, la figura de Yahvé reviste efectivamente caracteres del Baal guerrero, mas su función en los textos bíblicos es la de un dios protector de unas tribus nómadas y agrícolas frente al poder de las ciudades-estado, así como la del dios liberador frente a faraones y reyes tiranos y enloquecidos de ambición conquistadora.

2.2. *Progresiva sustitución de lo antropomórfico por lo abstracto*

Cuando Israel entra en la historia (Hierro I, 1200-1000 a.C.) prosiguen las tendencias iconográficas de la época anterior. Sin embargo las representaciones abstractas van sustituyendo paulatinamente a las antropomorfas de divinidades guerreras victoriosas, como Set-Baal, Reshef y Horus. Se constata así una progresiva ocultación de la divinidad, como si se tendiese hacia una mayor conciencia de la trascendencia de lo sagrado. La fertilidad aparece simbolizada principalmente mediante imágenes no antropomorfas, como las de crías animales mamando, el escorpión y el árbol estilizado. Bendición y fertilidad no se entienden ya tanto como atributos de un poder personal, sino como fuerzas numinosas.

En la época en la que Israel y Judá se constituyen en reinos, entre los años 1000 y 900 (Hierro II A), se edifican los respectivos templos nacionales de Siquén y Jerusalén siguiendo modelos arquitectónicos conocidos en el mundo cananeo. Su iconografía se basa en representaciones de querubines, leones y palmeras. Estas figuras, muy alejadas ya de la *dea nutrix* de los primeros tiempos, simbolizan un poder numinoso, sin particular atención a su género, aunque el poder regio simbolizado no dejara de ser masculino.

El templo salomónico sigue modelos de la tradición fenicia y, en general, siro-cananea. El trono vacío de Yahvé, situado en el *Debir* y hecho con dos figuras de querubines, corresponde al trono celeste ante el que los poderes numinosos cumplen su servicio. Los toros que sostienen el mar, símbolo de las aguas primordiales, corresponden al tipo de divinidad Baal-Hadad, que ya no necesita justificar su poder con representaciones guerreras. Toros y querubines son ya únicamente animales de carga para el transporte. La simbología de la lucha primordial contra el caos puede seguir teniendo importancia en textos y rituales de esta época, pero en la iconografía es ya un motivo obsoleto. La decoración del templo salomónico estaba al parecer desprovista de los motivos de fauna y flora relacionados con divinidades femeninas, como palomas, caprínidos, el árbol o las crías de animales mamando, pasando a ser la de motivos florales el repertorio iconográfico común, sin especiales connotaciones masculinas o femeninas.

En el período correspondiente al máximo esplendor cultural y político del reino de Israel (Hierro II B, 900-800 a.C.), el material iconográfico no contiene ya figuras de la diosa desnuda con atributos diversos, como las alas o el acompañamiento del león, frecuentes aún en el repertorio de marfiles del ámbito siro-fenicio. Es igualmente llamativo que, mientras en la zona filistea aparecen amuletos en hueso y pequeñas terracotas representando a mujeres desnudas con los brazos pegados a las caderas, tales figuras parecen no haber tenido entrada o difusión en Israel y en Judá. Los tipos de representación antropomorfa más utilizados son ahora los del dios solar, de influjo egipcio, y del «Señor de los avestruces», de origen y carácter autóctonos. El inicio de las representaciones mediante símbolos astrales corresponde a una progresiva proyección de los dioses a la esfera celeste y, en definitiva, a una mayor trascendencia. En esta época la religión de Israel y Judá, con diferencias entre ellas, siguen la tendencia general levantina a la uranización y solarización del mundo simbólico religioso, de modo que Yahvé aparece asociado a las divinidades astrales que forman el «ejército celeste» y al sol en particular. La imagen de Dios como sol

aparece en *Isaías* 60, 19-20; *Malaquías* 4, 2; *Apocalipsis* 21, 23; 22, 5; la primera referencia bíblica a un calendario solar corresponde al siglo VIII a.C. (2 *Reyes* 20, 9)²³.

A la vista de las polémicas del Antiguo Testamento contra una forma del culto yahvista que utilizaba con toda naturalidad la imagen del becerro, llama la atención la ausencia de bovínidos en la iconografía israelita de este período. Ello significa seguramente que la utilización de becerros en el culto yahvista promovido por Jeroboán no tenía carácter innovador alguno, sino más bien continuista o, a lo sumo, de renovación de una imagen tradicional en regresión.

La figura del toro, que representa tanto al dios 'El como a Baal y a la diosa Anat, significa primordialmente la autoridad de 'El como cabeza del panteón, aunque tiende a convertirse en la imagen de la fuerza joven y de la sexualidad de Baal. La diosa del amor, pareja de este Baal taurino, aparece por lo mismo sobre un toro o porta el yelmo de cuernos propio de este animal. Yahvé recibía culto como un toro y su manifestación teofánica correspondía a la del toro. La expresión «Yahvé es un toro» equivale a la de «Baal/'El es un toro». El relato del becerro de oro, del siglo VIII tal vez, supone el recuerdo de este culto celebrado en Israel desde los primeros tiempos, pero reformado más tarde.

2.3. *Desarrollo parejo de las tendencias anicónicas y de la onomástica yahvista*

El desarrollo iconográfico corre también parejo con el de la onomástica hebrea, que parece dar prueba también de una progresiva y efectiva implantación del yahvismo entre la población de Israel y Judá en la época monárquica.

La onomástica teofórica documentada en inscripciones y, en particular, en los óstraca de Samaría correspondientes al período del Hierro II B (900-800), así como en los de Arad y Lakish del Hierro II C, resulta especialmente reveladora respecto a la progresiva implantación del yahvismo²⁴. Los elementos teofóricos *yw* y *b'l* se refieren probablemente en un principio a una misma divinidad, a Yahvé en este caso,

23. J. G. Taylor, *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, Sheffield: Academic Press, 1993; B. Janowski, «JHWH und der Sonnengott», en J. Mehlhausen (ed.), *Pluralismus und Identität*, München: Chr. Kaiser, 1995, 214-241.

24. J. H. Tigay, *You shall have no other gods. Israelite religion in the light of Hebrew inscriptions*, HSM 31, Atlanta: Scholars Press, 1986.

al que en aquel tiempo se rendía culto como *baal*, «señor». En aquella época aparecen documentados nombres yahvistas o de personajes yahvistas que, sin embargo, contienen el elemento teofórico *baal*, tales como los de Ish-baal, Yerub-baal y Merib-baal, entre otros. Sin embargo, finalmente los nombres de Yahvé y Baal dejaron de ser equivalentes e intercambiables. Así, tres apelativos atestiguados en *óstraca* posteriores al año 722 a.C., fecha de la destrucción del reino del Norte, no presentan ya el elemento teofórico *baal*. No sólo desaparecen paulatinamente los nombres baalistas, sino que se incrementan los yahvistas que presentan el elemento *Yahu*, como *Yirme-yahu* (Jeremías) o *Yesha'-yahu* (Isaías). Ello no quiere decir que se pueda hablar de la existencia de un monoteísmo formal en los siglos IX-VIII a.C., o que el culto monolátrico de Yahvé se hubiera generalizado ya entre la población de los dos reinos. Como muestran los hallazgos de Kuntillet 'Ajrud, las fronteras entre la religión de Israel y las religiones vecinas —especialmente la fenicia, como la arameo-galaadita de Tell Deir 'Alla—, no eran nítidas todavía. Si a comienzos de la época monárquica los nombres de persona con el componente «Yahvé» eran más o menos un veinticinco por ciento del total de la onomástica conocida, a finales de este período constituían ya más de un ochenta por ciento.

La investigación de sellos e inscripciones ofrecen un panorama similar. El aumento de nombres yahvistas y la ausencia de nombres de diosas indican que la piedad personal en los reinos de Israel y Judá respondía en gran medida al espíritu y normas del yahvismo estricto. Recordemos sin más que el estudio de la onomástica no deja de tener sus límites y dificultades. Así, en el período del Bronce Medio predominan los nombres masculinos, mientras que, en la iconografía de ese mismo período, son mayoría abrumadora las representaciones de las diosas. Atirat y Anat, por ejemplo, tienen gran relieve en los textos mitológicos, mientras que su presencia en la onomástica es reducida. También son escasos los nombres fenicios alusivos a Tinit, pero se cuentan por miles las inscripciones con dedicatorias a esta diosa. Es igualmente llamativo el hecho de que en Israel y en Judá no aparezcan nombres con el elemento *'strt* (Astarté), de los que, por el contrario, se conocen centenares en el ámbito fenicio-púnico²⁵. Con lo que el estudio de la onomástica muestra que el culto de Baal tuvo mayor incidencia en Israel de lo que la Biblia permite suponer. Sin embargo, a partir de los inicios del período monárquico los nombres yahvistas eran los más corrientes, mientras desaparecían los com-

25. S. M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, SBLMS 34, Atlanta: Scholars Press, 1988, 36-37.

puestos con el elemento teofórico *'el*, populares en la época anterior. Pero la difusión de los nombres yahvistas en la época de David puede indicar sólo que eran conocidos ya con anterioridad²⁶.

Las religiones del mundo fenicio y púnico muestran a lo largo del primer milenio una tendencia llamativa. Los nombres propios de los dioses desaparecen progresivamente, siendo sustituidos por términos como Baal, «Señor» —y el correspondiente de Baalat, «Señora»— o Melqart, «el Rey» y Eshmun, «el Nombre». A la postre subsisten únicamente estos nombres genéricos, que vienen a ser simples expresiones de poder, como en el caso de Adonis, o de la Dea Syra. En el mundo arameo y en una época tardía, el término *Marē*, «Señor», se antepone al nombre propio del dios hasta terminar reemplazándolo, como en el caso del dios de Gaza, llamado simplemente «nuestro Señor». En Hatra, la tríada de referencias: «nuestro Señor, nuestra Señora y el Hijo de nuestra Señora» precede al nombre del «grande/poderoso (*rab*) Be'el-Shamem». El caso más sobresaliente es el de Yahvé, al que a partir de la época del Exilio se hace referencia a él mediante el término Adonay, «Señor», evitando cuidadosamente la pronunciación de su nombre.

2.4. *La representación de «Yahvé y su Ashera»*

Entre las figuras de mediadores para obtener la protección divina sobresale la diosa Ashera, la única aludida en inscripciones; se la representa flanqueada por seres híbridos alados, lo que da idea de su importancia²⁷.

Son especialmente sorprendentes los *grafitti* hallados en Kuntllet 'Ajrud, en un serrallo de la primera mitad del siglo VIII a.C. Junto a animales y orantes aparecen dos figuras del dios Bes, protector de las mujeres gestantes, cuya difusión en la Palestina del Hierro II viene atestiguada por infinidad de amuletos. Sus trazos característicos son la posición frontal, una corona de flores y plumas o de sólo plumas, gesto grotesco con orejas salientes, brazos doblados y apoyados en las caderas, piernas encorvadas y raquílicas y órgano sexual exagerado. Tras estas dos figuras de Bes aparece otra femenina con una lira entre los brazos. En la parte superior de la composición se lee la inscripción: «os bendigo ante Yahvé de Samaría y su Ashera»

26. J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven: Leuven University Press, 1990, 32-33.

27. S. Wiggins, *A Reassessment of 'Asherah'. A Study According to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E.*, Neukirchen: Vluyn, 1993.

(*brkt `tkm.lyhwh.šmrn.wl'šrth*), semejante a otra, «te bendigo ante Yahvé de Teman y su Ashera» (*brktk.l[y]hwh tmn wl'šrth*).

La cuestión se centra en el significado del término *'šrth*, «y su Ashera», que puede referirse a la diosa Ashera como pareja de Yahvé²⁸, o a un «objeto de culto» relacionado con esta diosa a modo de un árbol estilizado, pero que representa inequívocamente a la diosa consorte de Yahvé²⁹. La diosa y su objeto de culto suelen ser efectivamente inseparables³⁰, aunque no es posible determinar hasta qué punto en Israel en la época del Hierro II B (siglos IX-VIII a.C.) era explícita la relación entre el objeto de culto y la diosa Ashera. A la vista de las inscripciones de Kuntillet 'Ajrud y de Khirbet El-Qôm, y de la iconografía que las acompañan, la mayor parte de los investigadores interpretan la expresión «Yahvé y su Ashera» como una referencia a esta pareja divina³¹. Otros advierten que «la Ashera de Yahvé» no está al mismo nivel que el mismo Yahvé, sino subordinada a éste como una instancia de mediación; la forma que toma más habitualmente es la de árbol estilizado. Kuntillet y Qom parecen mostrar en todo caso que, hasta mediados del siglo VIII, el culto monolátrico de Yahvé no se había impuesto en todos los sectores de Israel ni de Judá, como, por otra parte, dan a entender las críticas recogidas en los textos proféticos alusivos a esta época³².

La Biblia editada desde perspectivas monoteístas rechaza el pasado politeísta de la religión de Israel, al igual que hace el islam respecto a las religiones preislámicas. Por ello no ha conservado apenas datos que reflejen este pasado. Las figurillas de diosas permiten suponer que daba cabida a un cierto número de ellas, en relación sobre todo con los cultos solares. Figuras de animales que representaban a los sacrificados en festividades señaladas, servían para ritos domésticos en los que las mujeres tenían especial intervención, aunque no

28. M. D. Coogan, «Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel», en P. D. Miller *et al.* (eds.), *Ancient Israel Religion*, volumen de homenaje a F. M. Cross, Philadelphia, 1987, 115-124; M. Weinfeld, «Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel», en J. Assmann y D. Harth (eds.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, 143-179 (156 s.).

29. S. M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Society of Biblical Literature, 1988, 29-34.

30. U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, OBO 53, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 555.

31. A. Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London/New York: Continuum, 2001, 350-405.

32. T. Binger, *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, JSOT-Sup 232, Sheffield: Academic Press, 1997.

exclusiva. Junto a formas diversas de cultos politeístas, se abría camino el culto a Yahvé, en un primer momento en compañía de su diosa consorte y de otras divinidades menores, y, más tarde, en sectores en principio minoritarios, en formas monolátricas, de camino hacia el monoteísmo. Se ha podido proponer incluso que el templo de Jerusalén albergó algún tiempo una imagen de Yahvé³³.

Huellas del pasado politeísta pueden aparecer en pasajes como los del salmo: «Yahvé se alza en la asamblea divina / en medio de los dioses dicta sentencia», y «Lo proclamo: ‘Sois dioses / todos hijos del Altísimo (‘Elyon), / pero moriréis como los hombres, / caeréis como los príncipes’» (82, 1.6-7). El texto tradicional de *Deuteronomio* 32, 43 «desmitologiza» uno anterior, conservado en parte en la traducción griega de los Setenta y conocido ahora en el original hebreo gracias al manuscrito de Qumrán 4QDeut⁴. El texto antiguo tenía claros tintes mitológicos: «Aclamad, *cielos*, a su pueblo, y *postraos ante él todos los dioses*, porque vengará la sangre de sus *hijos*». El hebreo masorético lo corrigió, depurándolo de sus connotaciones politeístas: «Aclamad, *naciones*, a su pueblo, porque vengará la sangre de sus *servidores*» (omite la mención de «todos los dioses», al igual que en el v. 8). Otros pasajes bíblicos que no llegaron a ser corregidos conservan referencias a seres divinos que rinden culto a Yahvé: «Reconoced al Señor, vosotros los dioses» (salmo 29, 1); «pues ante Él se postran los dioses [...] Porque tú, Yahvé, eres el Altísimo sobre toda la tierra / sobre todos los dioses alzado» (salmo 97, 7.9; igualmente *Job* 38, 7 y *Nehemías* 9, 6). La transmisión textual del libro del *Deuteronomio* se muestra más escrupulosa que la de otros textos en lo tocante a posibles referencias susceptibles de interpretaciones politeístas.

2.5. Progresiva implantación del aniconismo

El triunfo de las tendencias anicónicas se hace ya manifiesto en sellos de finales de la monarquía (Hierro II C, 800-587 a.C.). Ninguna de las trescientas bulas fechadas en los siglos VII-VI a.C. presenta figuras antropomorfas de una divinidad o de un símbolo astral. Un sello de escriba no contiene imagen alguna sino solamente la inscripción en tres líneas: «Beraquías hijo de Nerías, el escriba» (*le-Berekyahu / ben Neri-yahu / ha-Sofer*). Ello viene a concordar con el objetivo de la reforma deuteronomica: eliminación de los cultos paganos, de los astrales en

33. D. V. Edelman, «Tracking Observance of the Aniconic Tradition through Numismatics», en D. V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, Kampen: Pharos, 1995, 185-225.

particular, y de toda representación mediante imágenes. Los sellos de esta época no ofrecen otra simbología que la de las plantas admitidas en la decoración del templo de Jerusalén. La importancia de la nominación se corresponde con la que en esta época adquiere el Nombre divino en los deuteronomícos y en los posteriores. Aunque en esta época se produce un fenómeno de signo contrario: la recuperación de la figura de la diosa. Numerosas terracotas de diosas —especie de iconos domésticos— representan a la diosa madre (Ashera) con el busto desnudo. Asimismo son significativas las figuras de la «reina del cielo» —Astarté o Ashera— y de caballos con el disco solar, además de otros símbolos astrales, como la estrella de ocho puntas, el sol alado, la media luna, etc., que muestran evidentes influjos asirios y babilónicos.

Frente a estos influjos extranjeros se produce a la vuelta del Exilio la reacción ortodoxa. Llama la atención la ausencia de un mercado de terracotas e iconos domésticos en Judá, mientras proliferan tales figuras en la zona costera y en el sur edomita y arábigo. Ahora se imponen ya tanto el monoteísmo como la prohibición de imágenes. La sustitución del nombre de Yahvé por denominaciones como Adonay, Ha-Shem, u otras, se produce en el contexto de una tendencia generalizada en los ámbitos lingüísticos fenicio, púnico y arameo a sustituir los nombres propios de las divinidades por denominaciones de señorío, como Baal, Baalat, Melqart, Eshmun, Adon/is, Rabat, Maré, etcétera.

La prohibición de la imagen es comparable a la de algunos alimentos como la carne de cerdo. Los israelitas no la cocinaban ni comían, a diferencia de los pueblos vecinos. En las aldeas de la montaña israelita no se han encontrado huesos de cerdo, al contrario de lo que sucede en los asentamientos filisteos de la costa y en territorio amonita o moabita al otro lado del Jordán. Durante la monarquía, en la época del Hierro, los israelitas se abstenían de comer cerdo aunque no existiera una prohibición expresa. Sin ley que la proscriba, los judíos no han practicado nunca la caza. Contra la opinión de Marvin Harris, el tabú del cerdo no se explica por razones ambientales o económicas, toda vez que los pueblos vecinos se alimentaban de la carne de cerdo sin restricción alguna. El tabú puede tener origen identitario: los israelitas dejaron de comer cerdo justamente porque los «otros» pueblos lo hacían, marcando así una «diferencia» de la que ya eran conscientes. Se trata de la «práctica cultural más antigua del pueblo de Israel arqueológicamente atestiguada»³⁴.

34. I. Finkelstein y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid: Siglo XXI, 2003, 135.

Otras prohibiciones o tabúes de origen desconocido y anteriores a la existencia de los israelitas se convirtieron luego en señas propias de identidad, como el no ingerir sangre (*Levítico* 17, 14), abstenerse de contacto sexual en determinadas ocasiones, el uso mágico del manto —distintivo de Moisés y Elías—, o la práctica del *jerem*. Éste consistía en no tocar el botín de guerra hasta que no fuera purificado; lo que era considerado propiedad de otros dioses pasaba a serlo de Yahvé y podía ser entonces equitativamente repartido entre los combatientes y el pueblo.

La circuncisión y el descanso en sábado, signos también distintivos del judío a partir del Exilio, se remontan igualmente a orígenes lejanos y desconocidos. La circuncisión era un rito relacionado con la pubertad y la iniciación al matrimonio practicada por árabes y egipcios (*Éxodo* 4, 25; *Génesis* 34). El origen del cese de actividades en sábado se relaciona con la abstención de las mismas en una antigua fiesta lunar o en días considerados nefastos. Antes del Exilio los israelitas tenían la costumbre de interrumpir las faenas agrícolas cada siete años y guardar un día de reposo a la semana. A esta costumbre responde la ley del sábado cuya formulación más antigua es la incluida en el decálogo en la versión de *Deuteronomio* (5, 12-15). Igualmente, la fiesta de la Pascua de origen nómada y la del pan ácimo, originaria del mundo agrícola cananeo, se fusionaron en Israel en una única fiesta, cuya celebración incluyó más tarde la peregrinación a Jerusalén por influjo de la reforma deuteronomica. Destruído el templo, la fiesta se reconvirtió en una de carácter familiar. Las festividades nómada y agrícola corresponden a este doble componente de la sociedad israelita.

3. LA NEGACIÓN DE LA IMAGEN

Culto anicónico es el carente de representación plástica de la deidad ya sea en forma antropomorfa o zoomorfa. Puede ser de dos maneras: el practicado con estelas en torno a las que se cumple un rito de *circumbalatio*, y el celebrado en un espacio sagrado vacío, a cielo abierto³⁵. El Israel antiguo practicaba el culto anicónico en torno a estelas de piedra como único elemento representativo de la divinidad. La función de tales *massebot* era garantizar la presencia del dios o de las diosas cuando eran invocados. Se erigían en espacios

35. T. N. D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm, 1995.

sagrados como los de Betel, Gilead, Samaría, Siquén y en Jerusalén sobre el monte de los Olivos (*Génesis* 28:10-22; 31, 43-54; 2 *Reyes* 3, 2; *Josué* 24, 26 y 2 *Reyes* 23, 13-14). Cabe preguntarse si esta forma de culto israelita es una herencia del mundo religioso cananeo y antiguo-oriental, o si se trata de un desarrollo interno de la propia religión yahvista. Puede ser también una combinación de elementos heredados y de otros autóctonos.

3.1. *Aniconía y cultura nómada en el antiguo Oriente*

La aniconía es la representación abstracta de lo sagrado. En Mesopotamia a comienzos del segundo milenio a.C. comenzaron a hacer acto de presencia representaciones abstractas de las divinidades, como el buril, la lámpara y el azadón que aparecen en los *kudurrus* de época cassita. Más tarde se ampliaron al rayo y el sol, este último por influjo siro-egipcio. Por la misma época comienzan también a aparecer figuras zoomorfas de animales domesticados, como el buey, el perro y el carnero. A finales del milenio fueron los pájaros y animales híbridos alados, en conjunción con el rayo y el sol también alado. A partir de esta época, la simbología de las aves se relaciona especialmente con dioses y demonios.

En Babilonia las piedras *kudurru* del período cassita manifiestan tendencias próximas al aniconismo. Contienen a lo sumo figuras de coronas con cuernos representativas de Anu y Enlil, de la espada de Marduc o del instrumental de escritura de Nabu, pero llama la atención la ausencia de imágenes antropomorfas de estas divinidades (Figura 21). Igualmente en Asiria, en tiempos de Tukulti-Ninurta I (siglo XIII a. C.), el culto en honor de Assur no utilizaba la imagen antropomorfa de este dios. En comparación con el culto iconodílico de Marduc, tan visible en Babilonia, el del dios asirio parece caracterizado por un cierto aniconismo.

En Siria, en ciudades tan distantes como Ebla, Qatna, Emar y Ugarit, se encuentran pruebas de un culto anicónico; al menos las piedras hititas *huwasi* apuntan en esta dirección. Frente al rito de alimentar a los dioses o a sus estatuas, característico del mundo mesopotámico, en el semítico occidental se practicaba un tipo de culto celebrado en espacios sagrados a cielo abierto, que consistía básicamente en la circumbalación de una o varias estelas. También se ofrecían sacrificios que concluían con un banquete de comunión.

En el mundo fenicio y púnico, junto a la representación antropomorfa —en particular de estatuillas de diosas— se practicaba un tipo de culto explícitamente anicónico concretamente en Pafos (Chipre),

Emesa (Homs), en el Carmelo —según Tácito y Suetonio—, y en Gades, donde García y Bellido reconoció la presencia de una «dualidad ritual» que implicaba la yuxtaposición de los dos tipos de culto, con y sin imágenes. En Tiro, junto a las imágenes de Melqart, diversos textos y monedas acreditan la existencia de un culto anicónico a este dios. También, los tronos vacíos procedentes de Sidón (Figura 22), o aquellos sobre los que reposan una o dos estelas o un objeto esférico, así como monedas en las que figura el «carro de Astarté» (Figuras 23, 24 y 25), ponen de relieve la existencia de esta misma forma de culto. Lo mismo ocurre en Biblos. El mundo fenicio-púnico también conocía una tradición anicónica de culto con estelas. Es interesante advertir que los tronos votivos de Sidón constituyen una suerte de compromiso fenicio entre la tradición anicónica semítico-occidental y la icónica siria.

Egipto, un mundo rebosante de imágenes antropomorfas y zoomorfas de los dioses, ofrece sin embargo las manifestaciones más rotundas y llamativas de aniconismo. Se relacionan con los dioses Atón y Amón, cuya iconografía muestra caracteres extremadamente abstractos. Amón es la divinidad del aire, un *deus ineffabilis* de marcado carácter trascendente. Asimismo, Atón es luz, la luz del sol cuyos rayos acarician y dan vida a plantas, animales y seres humanos. En la época de Akenatón o Amenofis IV, la teología de Amarna, decididamente anicónica, provocó incluso brotes de iconoclasia.

La religión nabatea conoció un verdadero aniconismo del tipo de utilización de estelas, aunque también desarrolló las representaciones antropomorfas con evidentes influjos helenísticos y romanos. Al fuerte impacto producido por el influjo extranjero en tiempos de Obodas III (30-9 a.C.) y de Aretas IV (9 a.C.-40 d.C.), sucedió un movimiento iconoclasta. Las monedas nabateas muestran dos tipos equivalentes de representación no figurativa del dios Dusares, una caracterizada por el uso de estelas y otra por el de *betylos* en forma de cúpula. Las estelas se elevan sobre lo que las inscripciones denominan un «asiento», «podio» o «trono» («Dusares y su *mwtb*»), siendo difícil distinguir en ocasiones un *podium* de un altar. Se encuentra una estela o altar flanqueado por palmeras, lo que da idea de la proximidad de la representación de una y otro. Así pues, esta cultura atestigua la existencia de un principio anicónico en el mundo de las religiones del mundo semítico occidental. En el Negev y en el Sinaí se han descubierto espacios sagrados abiertos en los que se practicaba este tipo de culto con estelas.

La Arabia de época preislámica se caracteriza igualmente por la ausencia de templos y por un culto con estelas. El término *nutsab*, plural *antsab*, de la misma raíz que *masseba* en hebreo y que *mtsbt* y *ntsb* en fenicio, se opone a *tsanam*, pl. *atsnam*, referido a piedra es-

culpida o imagen antropomorfa. La estela sirve de altar que se asperja con sangre. Existen datos precisos para afirmar que en torno a ella se procesionaba en un rito de circumbalación (*awaf*). Es de señalar que el islam no tenía la misma prevención hacia las estelas preislámicas que los israelitas respecto a las *massebot* cananeas. Así, la *Ka'aba*, en un espacio cerrado y abierto al aire, prueba la continuidad de un culto con estelas, como es la misma Piedra negra. En el islam no se prohibieron las imágenes hasta el año 721, en tiempos del califa Yazid II, quien proscribió todo tipo de representación humana o animal, ordenando la destrucción de las imágenes existentes. Abd al-Malik introdujo una reforma numismática —en el 696/697 para las monedas de oro y en el 698/699 para las de plata—, que reemplazaba con motivos anicónicos islámicos los bizantinos, o sasánidas, que contenían representaciones antropomórficas. El movimiento iconoclasta en el islam precede, por tanto, en unos cuantos años al edicto del emperador León III, del año 726, en el que prohibía las imágenes en un mundo cristiano bizantino, dividido entre la fidelidad a su tradición «encarnacionista» e iconodúlca y las exigencias de la tradición anicónica veterotestamentaria, reavivada ahora por el vecino islam.

3.2. *El Israel anicónico*

En los orígenes de Israel existía un aniconismo *de facto*, tolerante con las imágenes, hasta que se impuso el celo iconoclasta propugnado por el movimiento deuteronomico. Con lo que el aniconismo de Israel puede ser tan antiguo como el mismo pueblo israelita y, la prohibición de imágenes, la conclusión última de una tradición muy anterior. Ni el aniconismo ni la prohibición de imágenes son el resultado de una reflexión teológica, aunque conducen a ella. La aniconía no era una característica distintiva de la religión de Israel, como llegó a serlo más tarde la prohibición de imágenes, aunque no se ha de olvidar que la religión de los nabateos conoció posiblemente interdictos similares. El aniconismo israelita es una herencia nómada³⁶, aunque su desarrollo hasta la efectiva prohibición de la imagen es una característica de la religión de Israel. Desde la perspectiva teológica, el aniconismo y la consiguiente prohibición de imágenes es fruto de la creencia en una divinidad no doblegable a la magia³⁷, que

36. Ch. Domen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonn, 1985.

37. W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1972, 104.

expresa la trascendencia de Yahvé³⁸ y manifiesta la tendencia antimonárquica propia del antiguo Israel³⁹.

No se explica por influjos mesopotámicos o egipcios; el de Fenicia es, por el contrario, decisivo, pues la representación del trono vacío con los querubines formaba parte de la iconografía minimalista autorizada en el templo de Jerusalén. Claramente las representaciones anicónicas egipcias de los dioses Atón y Amón resultan un tanto alejadas, aunque no cabe descartar que ejercieran un cierto influjo remoto. El culto anicónico era ya conocido en la época del Bronce, como ponen de relieve los hallazgos de Megiddo, Hazor, Hartuv, Tel Kitan, Tel el-Hayyat, Gezer, Siquén, Nahariyya y Beth-Shean.

El símbolo del trono vacío, con el arca por pedestal y los querubines por asiento, así como las *massebot* o estelas del templo de Arad —que primero fueron tres, reducidas más tarde a una—, atestiguan la existencia de una tradición anicónica anterior a la época en la que se formuló la prohibición de imágenes. Las *massebot* en lugares de culto del antiguo Israel están bien atestiguadas por las excavaciones arqueológicas de Lakish, Beth Shemesh, Tirzah, Megiddo, Taanak, Tel Dan y, en particular, del Neguev, en el valle Uvda y en Timna. Es importante recordar a este respecto que Yahvé es un dios procedente del Sur, traído por grupos yahvistas de tradición anicónica⁴⁰.

Estas *massebot* aparecen siempre formando un número determinado —parejas o grupos de tres, siete o más estelas—, en correspondencia con el número de dioses atestiguado en la mitología y en el arte del antiguo Oriente según épocas y lugares. Las estelas eran muy numerosas en un principio, sobre todo en las zonas del desierto; escasas, por el contrario, en las fértiles. Hasta el tercer milenio no comenzó a incrementarse su número en las regiones sedentariizadas y sólo en el segundo milenio se generalizaron. Este tipo de culto, pues, tuvo su origen en la cultura del desierto⁴¹. El hecho de que en el período del Hierro las *massebot* aparezcan aisladas, y no formando grupos, es un dato a tener en cuenta a la hora de estudiar la formación del monoteísmo anicónico.

38. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca: Sígueme, 225-232.

39. R. S. Hendel, «Finding Historical Memories in the Patriarchal Narratives»: *Biblical Archaeology Review* 21/4 (1995), 52-59, 70-71.

40. L. E. Axelsson, *The Lord rose up from Seir. Studies in the history and traditions of the Negev and southern Judah*, Stockholm, 1987.

41. U. Avner, «Ancient cult sites in the Negev and Sinai deserts»: *Tel Aviv* 11 (1984), 115-131 (119).

El trono vacío formado por querubines que presidía el templo de Jerusalén era una expresión característica del aniconismo israelita. Es posible que en Tiro y Sidón existieran con anterioridad tales tronos vacíos, como representación de la sede de una divinidad invisible. Pero, aunque así fuera, el aniconismo israelita no es una importación fenicia, ya que es posible relacionarlo con el culto de estelas conocido en siglos anteriores. El arca representa también la tradición y la teología anicónica. La presencia conjunta del trono vacío y del arca en el templo de Jerusalén parece combinar dos formas de aniconismo. Asimismo, la iconografía del becerro de Betel era en principio anicónica, pues representaba al dios invisible en pie sobre los lomos del animal.

3.3. *Interdictos paralelos sobre imágenes y abuso del Nombre*

La prohibición de imágenes siguió un proceso semejante al del principio de exclusión de los otros dioses. La aniconia era una tendencia antigua y originaria del yahvismo, enraizada en el género de vida del desierto, comparable a fenómenos semejantes en culturas marginales del antiguo Oriente y en el mazdeísmo. Sin embargo, la prohibición de las figuras de dioses en metales preciosos no se formuló seguramente hasta finales del siglo VIII: «no me coloquéis a mí entre dioses de plata ni os fabriquéis dioses de oro» (*Éxodo* 20, 23b). En el siglo VII se pasó a prohibir el uso de cualquier imagen de una divinidad: «No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo [...]» (20, 4). Finalmente, se prohibió la utilización de símbolos tradicionales de culto, como las *massebot* y asheras: «no plantarás ningún árbol en calidad de asherá junto al altar que levantes al Señor, tu Dios; no erigirás estelas, porque las aborrece el Señor» (*Deuteronomio* 16, 21-22.). En la época del exilio la prohibición de imágenes alcanzó al culto doméstico: «¡Maldito quien se haga una imagen o se funda un ídolo [...] y se lo guarde escondido!» (*ibid.* 27, 15), así como al uso de cualquier representación gráfica en relación con el culto: «No os pervirtáis haciéndoos ídolos o figuras esculpidas: imágenes de varón o hembra, imágenes de animales terrestres, imágenes de aves que vuelan por el cielo [...]» (*ibid.* 4, 15-17).

La prohibición de imágenes es, pues, más reciente de lo que se pensaba hace años; su formulación no parece anterior a los inicios de la época deuteronomista, aunque la prohibición misma tiene raíces en formas de religiosidad anicónica de grupos israelitas (semi)nómadas⁴².

42. F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Göttingen: OBO 45, 1982; Chr. Dohmen, *Das Bilderverbot*.

En todo caso la formulación misma del interdicto sobre la utilización de imágenes en el culto no es muy anterior a la época del exilio. Por lo demás y a lo largo de la historia bíblica la prohibición se restringió al ámbito de las prácticas y ritos religiosos, sin que afectara en ningún caso a la producción de objetos artísticos.

No resulta fácil explicar la pervivencia de la imagen en la religión de Israel a pesar de los improperios de los profetas contra las prácticas idolátricas. No cabe decir que las imágenes de culto que existían desde un principio sólo desaparecieron tras la prohibición bíblica, como tampoco que ésta no fuera cumplida o que el culto mediante imágenes formaba parte de la religión popular o privada, opuesta a la anicónica oficial.

Los textos bíblicos alusivos a las imágenes son claramente tendenciosos: no permiten pensar que en Israel circulaban figurillas femeninas en cerámica como las encontradas en las excavaciones arqueológicas y, si las invectivas proféticas contra tales imágenes presupone su existencia, dan a entender que eran prácticas paganas ajenas al yahvismo. Igualmente, la polémica bíblica contra la representación del becerro, tal como existía en los santuarios nacionales del reino del Norte, responde al punto de vista de los escritores del reino de Judá en el Sur, que no hace justicia al carácter yahvista de aquella forma de culto. Asimismo, las burlas del *Segundo Isaías* contra los ídolos de Babilonia podían ser replicadas con alusiones al Yahvé que se complacía en la grasa de los sacrificios⁴³.

Por otra parte, las críticas contra las imágenes de culto no eran privativas del monoteísmo bíblico; se daban también en otras literaturas y religiones de la antigüedad. El helenista Luciano era tan sarcástico con el tema como podía serlo el *Segundo Isaías*. Los partidarios de las imágenes trataban de salir al paso de sus críticas mediante argumentaciones filosóficas, como hacía, entre los cristianos, Dion Crisóstomo⁴⁴.

Los textos bíblicos silencian de modo especial la existencia de figurillas femeninas y de representaciones pictóricas en cerámica. La

Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, Bonn, 1985, 276; W. Dietrich, *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme*, Stuttgart, 1969, 9-20; O. Keel, *Yahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, Stuttgart, 1977, 40.

43. H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London: Athlone, 1978, 15.

44. M. B. Dick, «Prophetic Parodies of Making the Cult Image», en M. B. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999, 1-54.

censura deuteronómica contra las imágenes apuntaba especialmente contra las divinidades femeninas, agravando así la apreciación negativa respecto a la mujer⁴⁵. La predicación de Mahoma sobre el Dios único encontró una fuerte oposición entre los habitantes de la Meca, que, junto a Alá —nombre divino ya conocido con anterioridad—, adoraban a otros dioses y diosas, cuyas imágenes se erigían en la Caaba y cuyos nombres enumera el *Corán* en la sura 53, 19-20: «Y ¿qué os parecen al-Lat, al-Uzza y la otra, Manat, la tercera?». El Profeta retiró de la Caaba estas imágenes de diosas paganas, que los habitantes de la Meca consideraban «hijas de Dios»⁴⁶. Una aleya sobre la intercesión de estas diosas fue primero aceptada por los musulmanes como auténtica, para ser enseguida suprimida⁴⁷. Texto e imagen corren una misma suerte.

Por influjo asirio la diosa Ishtar se había popularizado entre las hebreas en tiempos del profeta Jeremías, generando formas sincréticas del culto yahvista y de los cultos asirios especialmente en el ámbito familiar. Se ofrecían a Ishtar, la «reina del cielo», tortas en forma de estrella, el símbolo de la diosa (*Jeremías* 7, 18; 44, 19), o se portaba éste en una hornacina de madera por las calles (*Amós* 5, 26). Las mujeres se quejaban a Jeremías atribuyendo la catástrofe de la destrucción de Jerusalén al abandono del culto a Ishtar, al que había conducido la reforma deuteronomista con su imposición del culto exclusivo a Yahvé.

Así pues, existía un profundo abismo entre el ideal profético-deuteronómico, tendente a la aniconía, y la práctica de la religión yahvista, muy influida por las religiones vecinas. Afectaba tanto a los estratos más populares, aferrados a antiguas costumbres politeístas, como a los más elevados y oficiales, que, por su mayor cosmopolitismo, aceptaban con facilidad los influjos extranjeros. El yahvismo de los profetas y teólogos deuteronomistas trataba de distanciarse de la religión oficial del estado —un sincretismo promovido por reyes como Ahab, en Israel, o Manasés en Judá—, tanto como de la religiosidad popular de gran parte de la población. Una y otra tenían un carácter sincretista muy alejado de la pureza que el movimiento pro-

45. U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 1984; S. Schroer (ed.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

46. J. Gnllka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg Br.: Herder, 2004, 72 y 74.

47. *El Corán*, ed. de J. Cortés, Barcelona: Herder, 1986, xxxiv y 591.

fético promovía. El culto a Yahvé acompañado de su Ashera y de las Astartés podía encontrar más acogida, sobre todo en el ámbito familiar, que el culto dirigido a sólo el Dios Yahvé. Junto a los partidarios de un monoteísmo iconoclasta, otras corrientes no cuestionaban en modo alguno la utilización de figuras de toros de Yahvé, de ídolos en forma de serpiente, de Asheras o de divinidades egipcias zoomorfas en bajo relieves. Los partidarios del culto anicónico no llegaron a imponer sus criterios hasta la época del exilio, una vez desaparecido el templo de Jerusalén.

Es importante el hecho de que, a la prohibición de la imagen, siga la relativa al uso del Nombre, a «no tomar el nombre de Dios en vano» o, según la antigua traducción aramea del *Targum Jonatán*, a «no jurar en falso en el nombre de Dios».

El término hebreo *šâw'* significa «nulidad», «nada», «vacío», «aparición», pasando a ampliar su campo semántico a los significados de «engaño», «falacia», «mentira», «simulacro». Así las visiones de los falsos profetas son «engañosas»: «¡Ay de los profetas insensatos que se inventan profecías, cosas que nunca vieron!» (*Ezequiel* 13, 2). El «engaño» no lo es tanto por ser un acto deliberado, sino por no corresponder a la realidad. Se ha pensado que en principio se trataba de prohibir el uso mágico del Nombre, algo que efectivamente tuvo desarrollo en épocas posteriores. La aplicación concreta a «no jurar en falso» ante un tribunal responde a la importancia que los testimonios de terceros tenían en un juicio, cuando no se podían disponer de pruebas periciales como en la actualidad.

La prohibición referente al uso indebido del Nombre divino responde a concepciones deuteronomicas propensas a la aniconía, mientras que la prohibición de las imágenes surge en los ámbitos del templo, en los que la «Gloria» o *Kabod* —cuya teología hace tandem con la deuteronomica del «Nombre»— se plasma en una imaginería del Trono celeste limitada al máximo.

LITERATURAS DEL ANTIGUO ORIENTE

La Biblia es una obra oriental. Proviene del mundo de las literaturas mesopotámica, egipcia, cananea e hitita, que el descubrimiento de las bibliotecas y archivos del antiguo Oriente ha dado a conocer. La biblioteca del rey Asurbanipal en Nínive (668-627) es la más importante para reconocer el vínculo semítico y oriental de los textos bíblicos, desde sus orígenes hasta la época persa. Pero tan pronto como fue tomando forma a modo de un corpus cerrado de literatura, comenzó a traducirse al griego y, por lo mismo, a occidentalizarse. Esto tuvo lugar en Alejandría. La sola presencia de la *Torá* o *nomos* de los judíos en la famosa biblioteca alejandrina era un símbolo del esfuerzo de helenización de la Biblia, que posteriormente el cristianismo llevó más allá de las mismas fronteras del Imperio.

Israel y el judaísmo tuvieron origen en la zona meridional siropalestina, con raíces y ramificaciones en el mundo mesopotámico por un lado y en el Egipto por otro. El libro del *Génesis* enlaza estas tres geografías a través de las figuras de los grandes patriarcas: Abraham parte de Mesopotamia, llega a Egipto y se instala en tierras de Canaán; Jacob, o Israel, se mueve entre territorios sirios, edomitas e israelitas; y José es llevado de Canaán a Egipto, de donde los descendientes de Jacob vuelven a la tierra prometida.

El Antiguo Testamento es un libro oriental por haber sido compuesto y redactado en buena medida en Babilonia o bajo el influjo de babilonios y persas en los siglos VI-III a.C. De allí proceden también el *Targum*, la versión aramea, y el *Talmud* de Babilonia, los dos grandes cuerpos de interpretación de la Biblia hebrea. El texto bíblico hebreo que nos ha llegado es también el copiado y transmitido por el judaísmo caraita de Bagdad, en los tiempos del califato abasí.

Hasta comienzos de la Modernidad, la Biblia era un libro único y absolutamente original. Su «historia sagrada» llenaba un vacío inmenso de conocimientos históricos y geográficos e, incluso, cosmológicos, hasta las primeras fuentes históricas grecorromanas. Ahora, además, dos siglos de hallazgos arqueológicos han devuelto la Biblia a su mundo originario, haciendo de ella un libro más junto a la inmensa literatura del antiguo Oriente. Una traducción moderna de la Biblia supera las mil páginas; más o menos las que alcanza también una versión de la literatura acadia. En los dos casos se trata del canon literario que los escribas debían conocer y transmitir como el depósito de la propia religión y cultura.

La Biblia debe incontables préstamos a las literaturas del antiguo Oriente, de manera que no hay en ella género, motivo, frase o término que no encuentre algún paralelo en escritos mesopotámicos, cananeos o egipcios. Sin embargo, no deja de ser «diferente», «otra», original y extraña en su propio mundo lingüístico, cultural y religioso. Basta advertir que la obra que más se le parece es el *Corán*, el cual marca también su «diferencia», tanto respecto del mundo semítico preislámico, como del bizantino y, hoy, del occidental, en cuyo canon comienza, sin embargo, a abrirse paso.

Hablamos, pues, de un «clásico intercultural», nacido en Oriente y trasplantado a Occidente, mezcla de ambos mundos, ensayo de simbiosis cultural entre semitas y griegos, en el que judeohelenistas como Filón de Alejandría actuaron de intermediarios. El cristianismo asumió la versión griega de los Setenta, haciendo de ella el cauce para una fusión generalizada entre la cultura grecolatina y la tradición bíblica.

Reconocer la interculturalidad de la Biblia, como también la de las civilizaciones de la Antigüedad incluida la griega, obliga a planteamientos muy diferentes a los sustentados desde posiciones ideológicas características del siglo XIX, cuando se impuso la idea de que la filosofía, las artes y las ciencias se originaron en la Grecia clásica, sin antecedente o paralelo alguno en el mundo bárbaro del Oriente.

En torno al «tiempo-eje», definido por K. Jaspers y A. Momigliano, cristalizaron los movimientos filosófico-espirituales que han determinado la historia de las grandes civilizaciones de la humanidad: en Grecia fue el tiempo de los presocráticos; en Israel, el de los profetas; en Irán, el de Zoroastro, nacido en torno al año 598; en la India, el de los Upaniśads —los más antiguos, como el *Bṛhadaranyaka*, del siglo VI— y de Buda, nacido hacia el 580; en China, el de Confucio y Laotse, nacidos respectivamente en torno a 545 y 590¹. Este eje tem-

1. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid: Alianza, 1985, 15-43.

poral divide la historia culta o escrita de la humanidad en dos mitades, de dos milenios y medio de duración cada una, contando a partir de *ca.* 3200 a.C., que fue cuando comenzó a desarrollarse la escritura. De este modo, la Biblia tiene el privilegio de haberse desarrollado en el eje cronológico que divide la historia culta de la humanidad en dos mitades de 2500 años, antes y después del «tiempo-eje», y también en el eje geográfico del mundo antiguo, el que discurre desde el delta del Nilo por la costa oriental del Mediterráneo hasta el interior de Anatolia.

El descubrimiento y estudio de los textos del antiguo Oriente ha producido un cambio significativo respecto a aquella visión decimonónica que abría un foso entre el mundo indoeuropeo y el semítico. En palabras de Walter Burkert:

[...] lo que consideramos la primera filosofía griega debe mucho a las tradiciones precedentes en un doble sentido: el mito cosmogónico, o «historias de creación», como podríamos también denominarlas, y la literatura sapiencial. Ambos géneros aparecen, no casualmente, en las dos obras de Hesíodo: la *Teogonía* con el perdido *Catálogo de las mujeres* y los *Trabajos*. Estas dos obras parecen próximas a la fecha en que los griegos adoptaron por vez primera el sistema de escritura alfabético. Además, una masa creciente de conceptos matemáticos y astronómicos parece acumularse en la Grecia arcaica paralelamente a la llamada ciencia babilonia. Tomemos como ejemplo el llamado teorema de Pitágoras o el sistema planetario. Los griegos no partieron de la nada².

Hoy no es posible entender el Israel bíblico ni la Grecia clásica sin referencia a los dos milenios anteriores de cultura mesopotámica y egipcia, cananea y fenicia. La Biblia forma parte de un *continuum* cultural y de una *koiné* religiosa que se extendía desde Mesopotamia hasta Grecia, antes y después del susodicho «tiempo-eje»³. Los propios helenistas reconocen la existencia de contactos entre el mundo griego preclásico y el del Oriente. Para Walter Burkert el renacer griego en el siglo VIII a.C. está ligado a influjos orientales y «la historia de la religión [griega] no puede dejar de lado el hecho de que fue

2. W. Burkert, *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona: El Acantilado, 2002, 54 y 59.

3. S. Morris, *Daedalus and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992; C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod*, London, 1994, y con anterioridad, P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966. Por lo que se refiere expresamente a la Biblia, cf. C. H. Gordon, *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations*, New York, 1962.

precisamente durante la época oscura, el tiempo de confusión y decadencia, cuando se abrieron las puertas a un influjo oriental»⁴.

El influjo del Oriente sobre el mundo griego arcaico abarca ámbitos muy diversos y se extiende a casi todas las épocas: *was pervasive at many levels and at most times*, en términos de M. L. West, desde el período micénico tardío hasta el siglo VIII⁵. West apunta numerosas ocasiones de encuentro que pudieron favorecer trasvases de Oriente a Occidente: el contacto entre los minoicos orientalizantes y los micénicos entre el 1450 y el 1200 a.C., la colonización griega de Chipre y del litoral anatólico entre el 1200 y el 1050 a.C., o la expansión del imperio asirio hasta el siglo VII a.C. En el período micénico tardío existieron influjos orientales en ámbitos tan dispares como la economía de palacio, los pesos y medidas, el uso de la lira y de parasoles, la arquitectura sagrada, numerosos préstamos lingüísticos de términos relativos a plantas, objetos de lujo y productos manufacturados; en el siglo XI a.C. en todo lo referido a la transferencia de la artesanía del hierro; en el noveno, poco antes del 800 a.C., en un fenómeno tan importante como la transmisión de la escritura fenicia al mundo griego —aunque los semitistas tienden a situar este acontecimiento bastante antes, incluso en el siglo XI—. En el siglo VIII el influjo oriental se manifiesta en préstamos relacionados con el templo, la profecía extática, los libros poéticos y la flauta doble (αὐλοί). En el siglo VII, en los códigos legales, o en la costumbre de reclinarse en las fiestas y el uso del arpa. West dedica amplios capítulos a los puntos de contacto entre Hesíodo, la *Iliada*, la *Odisea*, los mitos y leyendas de héroes griegos, los poetas líricos y Esquilo, con textos de la literatura del próximo Oriente antiguo, muchos de los cuales corresponden también a contactos con los textos bíblicos que se remontan a fuentes comunes de gran antigüedad.

El análisis científico de los relatos babilónicos y, en particular, del poema de Gilgameš, dio lugar a una corriente de estudios denominada «Bibel und Babel», que ponía el acento en los préstamos que la Biblia había recibido de la cultura mesopotámica. Hoy, al margen de los abusos de una excesiva «paralelomanía», la comparación de la literatura bíblica con las literaturas y religiones de las culturas y

4. W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge MA, 1994, 52; id., *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA, 1992, especialmente pp. 115-116; id., «Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels», en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, 1987, 10-40.

5. M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997, 59-60.

pueblos vecinos constituye un terreno privilegiado de los estudios bíblicos⁶.

Una sana metodología comparatista de literaturas y religiones exige proceder mediante una aproximación por contraste, que pone el acento en las diferencias más que en las coincidencias. Un estricto proceder metodológico ha de abstenerse de considerar un paralelo, del tipo que sea, como prueba de dependencia literaria o de préstamo cultural. A la hora de definir las relaciones de dependencia entre los textos bíblicos y los extrabíblicos sólo podrá tenerse en cuenta un detalle del texto que previamente haya sido bien caracterizado y que no sea posible explicar desde la perspectiva propia de la literatura bíblica y de la religión de Israel. Este *caveat*, aplicable a cualquier comparación de textos o literaturas, previene contra la tendencia a ver por doquier influjos y dependencias directas, o a ensayar a partir de datos muy parciales reconstrucciones hipotéticas de la historia de la religión, o del pensamiento teológico de Israel⁷.

1. ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS: DE NÍNIVE A ALEJANDRÍA

El conocimiento de la literatura del antiguo Oriente ha sido posible gracias al descubrimiento de los archivos y bibliotecas de sus grandes centros culturales. Hoy se conoce un total de 253 bibliotecas y archivos del período comprendido entre 1500 a.C. y 300 a.C., correspondiente a la historia bíblica desde sus más remotos orígenes hasta la época helenística. Son 128 bibliotecas, 198 archivos y 27 colecciones intermedias. Una mitad (127) procede de edificios públicos; la otra (126) de casas privadas, pertenecientes a sacerdotes, escribas o adivinos, como también a funcionarios u hombres de negocios, en cuyo caso los textos encontrados son de contenido administrativo y económico⁸.

Los templos y otros edificios públicos poseían archivos que podían llegar a almacenar hasta 30.000 documentos, como el del templo de Shamash, en Sippar, en el período neobabilónico. Egipto con-

6. Obras de referencia de literatura del antiguo Oriente son: J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, ³1969; W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture*, 3 vols., Leiden: Brill, 1997-2002; W. K. Simpson et al., *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven/London: Yale, ³2003.

7. W. W. Hallo, J. C. Moyer y L. G. Perdue, *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1983.

8. O. Pedersen, *Archives and Libraries in the Ancient Near East: 1500-300 B.C.*, Bethesda, Md.: CDL Press, 1988.

taba también con amplias bibliotecas y, aunque la documentación solía escribirse en materiales perecederos como el papiro, el corpus de papiros conservado es muy significativo, en particular por lo que se refiere a las épocas más recientes. La mayor parte de los archivos tenían dimensiones reducidas, alcanzando a cubrir a lo sumo un período de cincuenta años.

Bibliotecas de Mesopotamia anteriores al 1500 a.C. son las de Uruk, Ur, Kish, Nippur, Assur, Babilonia, Nuzi, Kalhu, Sippar y Nínive. En Egipto sobresalen las de Abusir, Deir el-Medina, Saqqara y, para los períodos inicial y final de la historia bíblica, las de Amarna y Elefantina respectivamente. En Mesopotamia la educación se impartía en la «casa de las tablillas» (É.DUB.BA); en Egipto en el templo, en la «casa de la vida», y también en las escuelas de palacio. Los escribas se encargaban de copiar, leer y escribir textos para las instituciones en las que prestaban sus servicios. Los más «profesionales» se especializaban en las funciones de sacerdote, adivino, médico o farmacéutico, mientras que los más «académicos» se dedicaban a la transmisión e interpretación de la literatura canónica. Aunque Israel no disponía de la capacidad y de los medios de los grandes imperios, Jerusalén contaba seguramente, incluso antes del exilio, con instituciones escolares comparables a las de la ciudad de Ugarit siglos antes.

La transmisión de la literatura canónica del antiguo Oriente requería extensos documentos que eran copiados en grandes rollos de papiro, o en series de tablillas unidas mediante el procedimiento de repetir al comienzo de cada una el final de la anterior. Los escribas mesopotámicos distinguían tres bloques de tradición literaria: el corpus de escritos canónicos (*ishkaru*), otro que gozaba de considerable aprecio aunque no de autoridad canónica (*ahû*), y un conjunto de tradiciones transmitidas por vía oral (*sha pî ummāni*). La tradición bíblica cuenta igualmente con una colección cerrada de libros canónicos, una serie de libros apócrifos y diversas compilaciones de tradiciones orales⁹. Se ha de tener en cuenta que en Mesopotamia estas colecciones podían variar mucho de una época a otra, como de unos lugares a otros. En Egipto, por el contrario, las bibliotecas reflejan más de tres milenios de tradición canónica ininterrumpida¹⁰.

Las bibliotecas encontradas en el mundo cultural sirio, las de Ebla, Emar, Mari y Ugarit, suscitan especial interés para el estudio de

9. F. Rochberg-Halton, «Canonicity in Cuneiform Texts»: *Journal of Cuneiform Studies* 36 (1984), 127-144.

10. D. B. Redford, «Scribe and Speaker», en E. Ben Zvi y M. H. Floyd (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Atlanta GA: SBL, 2000.

la Biblia. El archivo del palacio de Ebla (Tell Mardikh), ciudad situada a unos 60 kilómetros de Aleppo, ha dado a conocer unos 4.000 documentos —en 17.000 tablillas y fragmentos— que se remontan a los años en torno al 2400 a.C. La mayor parte de los textos son de carácter administrativo, pero se encuentran también listas léxicas, himnos, cartas, decretos reales y tratados. Se discute si la lengua de estos documentos, el eblaita, es de tipo semítico-oriental, próxima al acadio de Mesopotamia, o de tipo semítico-occidental, cercana a las lenguas de Siria y Palestina. La primera opción es la preferida por la mayoría de los especialistas.

Entre los textos hallados en Emar (Meskene) sobresalen los relativos a rituales y a fiestas, como el denominado Zukuru y el de la ordenación de una sacerdotisa (siglos XIV-XIII a.C.), comparable éste con los ritos de ordenación de los sacerdotes israelitas (*Éxodo 29* y *Levítico 8*).

En Mari (Tell Hariri) aparecieron más de 20.000 documentos de la época de sus últimos reyes del siglo XVIII a.C. Son particularmente interesantes las cartas relativas a profetas y profetisas, así como la información sobre la vida de las tribus beduinas en los márgenes de la población sedentaria, lo que contribuye a esclarecer el paso de la sociedad tribal a la urbana en Israel.

Ugarit (Ras Shamra) era la capital de un reino situado en la costa mediterránea de la actual Siria. Se han hallado listas, textos religiosos y literarios, cartas, abecedarios y tratados, entre otros documentos. Aportan nueva luz para el estudio de la lengua hebrea en particular, así como de numerosos aspectos del fondo mitológico de la poesía bíblica y de los ritos de la religión de Israel.

2. LAS INSCRIPCIONES: LOS INICIOS DE LA ESCRITURA EN ISRAEL

Las inscripciones en piedra o en otros materiales duros ofrecen un material de gran valor para reconstruir la historia política y social del antiguo Israel y los orígenes y desarrollo de la lengua hebrea. Hoy se conoce un número muy considerable de inscripciones semítico-occidentales, como también de las específicamente hebreas.

Las inscripciones semítico-occidentales procedentes de *Wadi el-Hol*, fechadas entre 2000 y 1800 a.C., constituyen los ejemplos más antiguos conocidos de escritura alfabética, utilizada por una población de lengua semítica que vivía y trabajaba en Egipto, en una época tan antigua como la del Imperio Medio. Hasta el descubrimiento de estas inscripciones se pensaba que las proto-sinaíticas, fechadas en torno

al 1500 a.C., eran el testimonio más antiguo de un alfabeto pictográfico semítico-occidental, inventado por mineros empleados en esta región de Egipto. Tres inscripciones alfabéticas cuneiformes halladas en Palestina y procedentes del Bronce Reciente presentan un alfabeto semejante al de Ugarit. El abecedario de *Izbet Šarṭah*, al norte del monte Carmelo, reproduce las 22 letras de un alfabeto semítico-occidental —frente a las 27 del de Ugarit— representa la inscripción proto-cananea más extensa conservada, procedente del siglo XII a.C.¹¹.

La inscripción del rey Mesa, del siglo IX a.C., refiere en forma autobiográfica acontecimientos relacionados con su reinado. Ofrece numerosos puntos de contacto con datos de *1-2 Reyes*. El texto convierte otro anterior en honor de Mesa en uno nuevo en honor del dios Kemosh de Moab. La inscripción de Tel Dan, descubierta en 1993-1994 y fechada en el siglo IX a.C., conmemora las victorias de un rey arameo sobre «la casa de David» o el reino de Judá, con alusiones que arrojan luz sobre los relatos bíblicos en torno a la revuelta de Jehú de Israel (*1 Reyes* 19, 16-17 y *2 Reyes* 9-10). La inscripción de Zakkur, ca. 800 a.C., muestra interesantes paralelos con los salmos bíblicos *miktâm*, que pueden tener origen en inscripciones reales. Los papiros de Samaría del siglo IV a.C. ofrecen, entre otros datos, nombres yahvistas, en concreto de la familia de Sanballat, el gobernador de Samaría que se opuso a la reforma de Nehemías en el siglo anterior.

A juzgar por las inscripciones hebreas más antiguas, el paso de la tradición oral a la escrita se produjo en Israel en los siglos IX y VIII a.C., un poco más tarde que en Fenicia. A la hora de considerar los primeros indicios de este proceso, cabe traer a colación el ejemplo de Grecia, salvando distancias y diferencias.

Hasta mediados del siglo VIII a.C. la sociedad griega no conoció apenas la escritura. El alfabeto era una invención todavía reciente, desarrollo del modelo fenicio. Como propuso Parry, fórmulas y expresiones recurrentes en la épica homérica cumplen una finalidad más funcional que estética y responden por ello a una fase de transmisión oral, de modo que poemas de la extensión y complejidad de la *Iliada* y la *Odisea* pudieron ser compuestos y transmitidos oralmente durante decenios. El verso épico es el cauce que permite a una sociedad preliteraria conservar y transmitir los textos orales que constituyen la base de su cultura. La sorprendente difusión de la épica homérica en la sociedad de la Hélade, en tiempos en los que todavía no se había generalizado la escritura, responde a la intensa educación oral característica

11. J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1971-1982.

de la época preliteraria¹². El alfabeto comenzó a utilizarse en Grecia en inscripciones y en textos votivos. Los fechados con anterioridad al año 675 a.C., aproximadamente, corresponden a los inicios de la puesta por escrito de tradiciones orales anteriores. Los *symposia* o banquetes de acogida a huéspedes extranjeros (*xenoi*), como el dispensado a Ulises (*Odisea* VIII), constituían seguramente el contexto social en el que se desarrolló aquella tradición oral. Las inscripciones del siglo VII tienen por lo general carácter y contenido épico y elegíaco, mientras que las del VI muestran el creciente desarrollo de la prosa, en correspondencia con el proceso de codificación de las leyes llevado a cabo primeramente en la isla de Creta y más tarde en otras ciudades griegas¹³.

De modo que la cultura griega escrita debió dar sus primeros pasos en el siglo VIII a.C., a comienzos de la centuria tal vez, aunque no es seguro. En ámbitos como los del derecho y la educación el uso de la escritura no se hizo imprescindible hasta el siglo IV, probablemente en el contexto de la Academia en el segundo cuarto de este siglo. Mientras, entre el año 700 y el 400, Grecia conoció una cultura mixta, oral y escrita. Progresivamente adquirieron forma escrita textos orales conocidos desde hacía tiempo por amplios sectores de la población, como era el caso de la épica homérica. Tras Homero y Hesíodo, pasaron a la cultura escrita los himnos homéricos, los primeros poetas líricos y los filósofos presocráticos. Hacia el 600 a.C. el «texto» homérico conocía una forma cercana a la actual —la recensión de Pisístrato—, pero hasta el siglo III permaneció en un estado de fluidez textual muy acentuado, que conocía multitud de variantes¹⁴.

Un proceso similar al griego se dio un poco antes o casi contemporáneamente en los reinos de Israel y Judá. El de Israel conoció bajo la dinastía de Omrí (885-841 a.C.), y luego durante el reinado de Jeroboán II (783-743 a.C.), un período de esplendor comparable al de las ciudades fenicias. Por entonces dio comienzo el desarrollo de la escritura en los dos reinos, el del Norte y el del Sur. En sus capitales respectivas, Samaría y Jerusalén, escribas profesionales cumplían sus servicios en el palacio, en el templo nacional y en la escuela de escribas. La Biblia contiene frecuentes referencias a la escritura, ausentes, por el contrario, en las obras homéricas. Las más antiguas hacen referencia al siglo VIII a.C. El profeta Isaías confía sus mensajes a la

12. M. Parry (ed.), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford, 1971.

13. K. Robb, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, New York/Oxford: OUP, 1994, 35 y 62-63.

14. G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, New York, 1960, 284.

escritura cuando abandona por un tiempo su actividad: «Guardo el testimonio, / sello la instrucción con mis discípulos» (*Isaías* 8, 16). Al final de un nuevo período de fracaso, da instrucciones a uno de ellos: «Ahora ve y escríbelo en una tablilla, grábalo en el bronce, / que sirva para el futuro de testimonio perpetuo» (30, 8). Al igual que en Grecia, los primeros textos que adquirieron forma escrita en Israel fueron narraciones de carácter épico o legendario y leyes ancestrales transmitidas hasta entonces por vía oral.

El descubrimiento de numerosas inscripciones permite conocer la evolución de la escritura en los diversos alfabetos de la región siropalestina, incluido el hebreo¹⁵. La historia de la Biblia («los libros») corre paralela con la historia de la escritura y del libro en la antigüedad. La inscripción más antigua conocida es la del llamado Calendario de Gezer, del siglo X o IX a.C. Podría tratarse de una tablilla votiva, de un ejercicio escolar o de un texto con referencias agrícolas.

Las inscripciones de los siglos IX-VIII a.C. halladas en Kuntillet 'Ajrud, en un importante cruce de caminos en el nordeste del Sinaí, son las que mayor sorpresa han causado en los últimos años. Algunos de los textos inscritos en dos grandes jarras (πύθος) son votivos con el nombre de Yahvé, como «por Yahvé de Samaría y su ashera» o «por Yahvé de Teman y su ashera». Una inscripción en yeso corresponde a un texto poético, que presenta puntos de semejanza con la bendición de Moisés (*Deuteronomio* 33, 2) y con textos relativos a la figura del «divino guerrero» (*Jueces* 5; *Habacuc* 3 y salmo 97, 5). Entre las inscripciones funerarias del siglo VIII encontradas en Khirbet el-Qôm, al oeste de Hebrón, la más significativa contiene la referencia a «Uriyahu», «bendito de Yahvé», que lo ha salvado de sus enemigos «por su ashera».

Los óstraca de Samaría incluyen nombres de distritos coincidentes con los de las genealogías de *Números* 26, 29-34 y *Josué* 1, 1-3. La inscripción del túnel de Siloé puede datarse en el año 701 y referirse al túnel construido por el rey Ezequías para conducir el agua desde la fuente de Gihón hasta la piscina de Siloé, según *2 Reyes* 20, 20.

Un número importante de sellos de cerámica del período de la monarquía da idea de la existencia de un significativo movimiento de documentación escrita en esta época. Proceden de Jerusalén y de otros lugares de Israel. Uno de Megiddo pertenecía a un funciona-

15. J. A. Hackett, «Hebrew (Biblical and Epigraphic)», en J. Kaltner y S. L. McKenzie (eds.), *Beyond Babel: A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002, 139-156; J. Renz y W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigrafik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

rio de Jeroboán II (784-748 a.C.) y, otro de Lakish, a «Gedalyahu, [el que está] al frente de la Casa», que bien puede ser Godolías, el gobernador de Judá designado por los babilonios tras la caída de Jerusalén (2 Reyes 25, 22). Varios sellos, como el atribuido al escriba de Jeremías, Baruc, parecen ser falsos, al igual que la famosa granada del Museo de Israel y otra serie de hallazgos llamativos, con los que se pretende con frecuencia zanjar cuestiones debatidas entre los estudiosos o simplemente ganar dinero a costa de la ciencia.

Los óstraca de Arad se extienden a lo largo de los siglos IX-VI a.C.; uno del VII parece anunciar la coronación de un nuevo rey en Judá. Los dos amuletos encontrados en el valle de Hinnón en Jerusalén, de los siglos VII-VI a.C., reproducen un texto muy semejante al de la bendición sacerdotal de *Números* 6, 24-26, lo que prueba la antigüedad de esta bendición dentro de un conjunto de textos sacerdotales de época más reciente. De la veintena de cartas halladas en el archivo administrativo de Lakish, dos reproducen un mensaje profético pesimista que recuerda el del profeta Jeremías poco antes de la caída de Jerusalén a manos de los babilonios. De hecho, el nombre incompleto «[Yirme]yahu, el profeta» (16, 5) podría corresponder al de Yirmeyahu o Jeremías.

3. GÉNEROS DE LA LITERATURA ORIENTAL ANTIGUA

Elementos básicos de la civilización actual se remontan a la cultura del antiguo Oriente, entre ellos la escritura, el alfabeto y muchos de los géneros literarios desarrollados posteriormente, e, incluso, la formación de un canon de obras clásicas que fueron copiadas, imitadas y traducidas a lo largo de siglos¹⁶. Aquí sólo cabe enumerar las principales obras de cada género, señalando algunos puntos de contacto con los textos bíblicos y prestando mayor atención a los mitos, por ser éstos los que más surten de símbolos, imágenes y motivos arquetípicos al imaginario bíblico¹⁷.

En Israel, al igual que en Grecia, los primeros textos orales que adquirieron forma escrita fueron narraciones de carácter épico o legendario y leyes ancestrales transmitidas antes por vía oral. El *Pentateuco* está integrado básicamente por textos de estos dos géneros, el

16. W. Hallo, *The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden: Brill, 1996.

17. Para una visión general comparativa de los libros bíblicos con paralelos del antiguo Oriente, C. H. Gordon y G. Rendsberg, *The Bible and the Ancient Near East*, New York: Norton, 1997.

narrativo y el jurídico. Constituye un libro de historia (*history*) hecha de colecciones de relatos (*stories*) y, a la vez, un cuerpo de leyes del pueblo de Israel¹⁸.

La Biblia no contiene narraciones épicas, aunque tal vez es posible rastrear huellas de una épica hebrea perdida, a través de poemas arcaicos como los de las bendiciones de Jacob (*Génesis* 49), el cántico de Miriam (*Éxodo* 15), los oráculos de Balaán (*Números* 24), la bendición de Moisés (*Deuteronomio* 33), el cántico de Débora (*Jueces* 5) y el lamento por Saúl y Jonatán (2 *Samuel* 1). El conocimiento de los textos cananeos de Ugarit ha sido decisivo para el estudio de esta poesía antigua.

Los mitos no tienen tampoco cabida en la Biblia, que se deshace de todos los dioses de los panteones orientales y atribuye al Dios Yahvé la creación de todo lo existente. Sin embargo, los relatos del *Génesis* (1-11), al igual que numerosos poemas hímnicos y proféticos, suponen mitos anteriores y desarrollan un lenguaje mitológico, sin cuyo conocimiento no es posible comprender el origen y alcance de tales textos¹⁹. El *Génesis* funde dos composiciones diferentes, una denominada yahvista (Y) y otra de origen y carácter sacerdotal (P, de *Priester*). Por ello presenta dos relatos de creación —sacerdotal el del capítulo 1 y yahvista el de los capítulos 2 y 3—; dos genealogías que abarcan el período desde la creación hasta el diluvio: 4 (Y) y 5 (P); dos comienzos de la narración del diluvio: 7, 1-4 (Y) y 7, 11-13 (P); dos finales de esta narración: 8, 20-22 (Y) y 9, 1-17 (P), y dos genealogías conclusivas: 10 (Y) y 11 (P). Esta forma de fusionar materiales diversos es también frecuente en obras del Oriente antiguo²⁰. El mito de Gilgameš es buen ejemplo de ello²¹.

La fusión de composiciones de épocas y estilos muy diferentes respeta la estructura básica que conforma la típica «historia de los

18. Para una historia de la literatura bíblica, cf. las introducciones recientes de E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament, Sechste, durchgesehene Auflage*, Stuttgart, 2006; R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen, 2000; J. J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 2004; Th. Römer, J.-D. Macchi y Ch. Nihan (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides, 2004.

19. R. S. Hess y D. T. Tsumura (eds.), «I Studied Inscriptions from before the Flood». *Ancient Near Eastern, Literary and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.

20. R. J. Clifford y J. J. Collins (eds.), *Creation in the Biblical Traditions*, Washington: Catholic Biblical Association, 1992.

21. J. H. Tigay, «The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgameš Epic», en J. H. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, 21-52.

orígenes». Siguiendo un modelo reproducido en el *Génesis de Eridu* y en el mito de Atrahasis, alterna relatos y genealogías conforme a un orden definido: creación – genealogías – diluvio – genealogías. Los relatos yahvistas (Y) muestran numerosos puntos de contacto con los mitos mesopotámicos: la creación de Adán a partir de una figura de barro a la que el dios da vida, el nombre de Adán relacionado con el de Adapa, el engaño de una pareja humana, el robo por la serpiente de la planta de la vida y el duro trabajo asignado a los humanos. También los relatos sacerdotales (P), que desmitologizan una fuente mesopotámica, presentan paralelos llamativos. Así, las listas genealógicas del capítulo 5 imitan la *Lista de reyes sumeria*, y el motivo de la aparición del arcoiris tras el diluvio, imita el del collar de la diosa Ishtar; ambos cumplen la función de recordar a la divinidad que jamás enviará otro diluvio a la tierra²².

Mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano²³. Son varias las teorías sobre el significado de los mitos. Max Müller los reduce todos a mitos de la naturaleza que versan sobre fenómenos atmosféricos y cosmológicos. De modo que el señor de las aguas dulces y de la sabiduría, Enki, vence a Tiamat, la deidad serpiente de las aguas primordiales.

La teoría etiológica de Andrew Lang considera que los mitos explican alguna realidad, a modo de una protociencia. En este sentido, la lucha de Enki contra los «dioses primitivos» pretende explicar la evolución de unos dioses informes a otros más desarrollados, o, en el *Génesis*, del caos al orden. El término «etiológico» resulta, sin embargo, demasiado impreciso para definir la función de los mitos.

Malinowski confía a los antropólogos más que a filósofos y a filólogos el estudio de unos mitos que vienen a convalidar o a reconocer valor a determinadas costumbres, instituciones o creencias. Desde este punto de vista podría decirse que el mítico descenso de la monarquía de los cielos a las ciudades de Mesopotamia cumple la función de legitimar esta institución y las correspondientes dinastías.

Según Mircea Eliade, los mitos pretenden evocar y restablecer en cierto sentido el orden existente *in illo tempore*, mediante la representación o recitación periódica de los relatos de los dioses; su concepción tampoco es aplicable a todo mito.

22. El estudio clásico al respecto es el de A. Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, Chicago: University of Chicago Press, 1951; C. H. Long, *The Myths of Creation*, Chico, CA: Scholars Press, 1963.

23. C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid: Alianza, 2007, 19.

La teoría conocida como «mito y rito», de W. Robertson Smith, difundida por J. G. Frazer en *La rama dorada*, deriva los mitos de acciones rituales. Sin embargo, el *Descenso de Innana*, por ejemplo, nada tiene que ver con un rito, como es el caso también, en general, de los mitos griegos²⁴.

Algunos mitos sumerios cumplen efectivamente la función política de legitimar el poder constituido. Los conflictos entre dioses son un reflejo de las luchas entre ciudades vecinas. Así, el mito de traslación de un lugar de culto como el antes citado narra cómo Inanna se las ingenia para emborrachar a Enki y trasladar las Ordenanzas de Eridu a su propio templo en Uruk. Igualmente, en *Enuma Elish* el dios joven, Marduc, desplaza a los dioses antiguos, Anu, Enlil y Enki, reflejando así la *translatio imperii* de las antiguas ciudades mesopotámicas a la nueva capital imperial de Babilonia. Asimismo, el de la victoria de Ninurta sobre Asag (Asakku), el monstruo demoníaco vencido por Ninurta/Ningirsu, puede significar la pugna entre los habitantes de la llanura de Mesopotamia y los de las montañas de los Zagros. Esta victoria podría estar representada en un relieve del siglo IX de Asurbanipal II en Nimrud y en sellos neosirios.

El caso es que los mitos son esencialmente polisémicos. El del *Descenso de Innana/Ishtar a los infiernos* admite una interpretación etiológica, como expresión de la idea de que la muerte iguala a pobres y a ricos: al hacer su entrada en el reino de la muerte Innana ha de despojarse de todo adorno hasta la completa desnudez. Pero esta explicación es demasiado simple. La teoría naturalista supone que el mito simboliza el cambio de estaciones. La interpretación funcionalista dictamina que la antipática figura de la diosa es el signo de la oposición que suscitaba el poder de su ciudad, Uruk. Asimismo, el hecho de que Inanna no oculte que ha bajado a los infiernos para arrebatarse el poder a su hermana Ereshkigal, cuando ya tiene el poder sobre la tierra, puede aludir a las ansias hegemónicas de los acadios que también controlaban Sumer. Este mito podría expresar asimismo lazos de familia o de un amor voluble: Inanna, que ha de encontrar un sustituto para poder salir del reino de la muerte, propone dejar allí a su marido Dumuzi, en claro contraste con la actitud de Geshtinanna, la cual se sacrifica por el que es su hermano.

El estudio de las funciones que pudiese cumplir un mito no ha de hacer olvidar las cualidades formales y de estilo de unos textos

24. G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona: Paidós, 1985; Ll. Duch, *Mite i cultura*, Barcelona: Abadía de Montserrat, 1995.

poéticos que despliegan un universo imaginativo prototípico. Así, el mismo *Descenso de Inanna* desarrolla una serie de imágenes y motivos que, con infinitas variantes, han pasado a la literatura universal: las siete puertas de los infiernos, el guardián del «País-sin-retorno», las leyes establecidas por la Reina del infierno, el despojarse de joyas y ropajes para franquear cada una de las siete puertas —la tiara, el collar, el pectoral, el cinturón, los anillos y aros de manos y pies, o el manto de fiesta—, el alimento y bebida de la vida y, finalmente, la prenda que es preciso dejar en el infierno para poder salir de él; todo ello narrado en un estilo inigualable. Baste leer la escena de la hospitalaria acogida que el infierno ofrece (*Descenso de Ištar a los Infiernos*, líneas 39-65)²⁵:

Fuese el guardián y le abrió el portal.
 «¡Entra, Señora, Kutú tiene el gusto de recibirte,
 el ‘País-sin-retorno’ se honra con tu visita!»
 Al hacerla pasar por la primera puerta, la despojó
 y la tiara le quitó de la cabeza.
 «¿Por qué me quitas, guardián, la tiara de la cabeza?».
 «Entra, Señora, que éstas son las reglas
 establecidas por la Reina del Infierno».

Los mitos requieren sobre todo una hermenéutica, al modo, por ejemplo, de la brillantemente realizada por Paul Ricoeur en *La simbólica del mal*. El mito no es simplemente una historia ubicada en un tiempo y en un lugar determinado ni tampoco una explicación, sino que engloba a toda la humanidad en una historia ejemplar a través de una figura arquetípica, como las de Adán o Adapa. Es el relato de una experiencia humana esencial, como la de la culpa, trazando su trayectoria de inicio a fin, de un «Génesis» a un «Apocalipsis». El mito adámico, aunque es el punto de partida literario de la Biblia, presupone y expresa una larga historia: la experiencia penitencial de pecado y culpa vivida por el pueblo de Israel. Esta experiencia se expresa primeramente a través de símbolos: mancha, caída, pérdida, perdición, éxodo, exilio-liberación. Seguidamente el símbolo se transforma en relato, por lo que el mito toma la forma de narración o de cuento. De modo que, a la postre, el mito «quiere alcanzar el enigma de la existencia humana, a saber, la disonancia entre la realidad fundamental —estado de inocencia, condición de criatura, ser

25. Traducción por Joaquín Sanmartín en «Mitología y religión mesopotámicas», en la obra de J. López y J. Sanmartín, *Mitología y elección del Oriente antiguo I. Egipto – Mesopotamia*, Sabadell: AUSA, 1993, 307.

esencial— y la modalidad actual del hombre manchado, en tanto que mancillado, pecador y culpable»²⁶. De este modo, el mito posee una capacidad de revelar el fondo de las cosas que es irreductible a toda otra forma de lenguaje.

La tablillas cuneiformes han dado a conocer una veintena de mitos sumerios. A las dificultades de reconstrucción del texto se añaden las de interpretación. El *Poema de Gilgameš* y el mito de Atrahasis relatan un diluvio universal, con el que la narración bíblica del libro del *Génesis* muestra evidentes similitudes.

Gilgameš debió ser un rey histórico de Unug (Uruk en acadio) a comienzos del Primer Período Dinástico. Al finalizar éste, se rendía culto a un dios Gilgameš o Bilgamés en diversos lugares de Sumer. El rey Utu-hegal de Uruk adoptó a Gilgameš como patrón de la ciudad, de modo que los de la III dinastía de Uruk se sentían especialmente ligados a este dios, al que llamaban «hermano divino» o «amigo». Probablemente proceden de esta época las leyendas que hacen de él un famoso rey de esta ciudad, contemporáneo de Enme-baragesi, uno de los primeros reyes de Kish, o del hijo de éste, Agga.

Se han conservado cinco poemas independientes en sumerio de la primera mitad del segundo milenio: *Gilgameš y Agga* relata la rebelión del héroe contra su señor y benefactor, el rey Agga de Kish. *Gilgameš y Huwawa/Humbaba*, o *Gilgameš y el bosque de cedros*, narra la victoria del héroe y de su amigo Enkidu sobre Huwawa, puesto por Enlil para guardar el Líbano. *Gilgameš y el toro del cielo* es el relato de la victoria de los dos héroes sobre el Toro enviado por Inanna. *La muerte de Gilgameš*, texto mal conservado, se refiere a un importante funeral de estado y a la llegada del difunto al mundo inferior; puede referirse tal vez a Enkidu. En *Gilgameš, Enkidu y el mundo inferior*, el primero pregunta al segundo sobre las condiciones que reinan en el mundo inferior²⁷.

El mito de Gilgameš contiene ya algunos de los mitemas que llegan a la literatura bíblica. Narra el largo camino que el héroe hubo de emprender en busca de la inmortalidad. La tablilla XI cuenta la historia de un diluvio del que sólo logró salvarse Utnapishtim, quien descubre a Gilgameš dónde puede encontrar la hierba de la eterna juventud. El héroe logra hacerse con ella en el fondo del mar y, de regreso a su país (XI 303-309):

26. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004, 313.

27. F. D'Agostino, *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad*, Madrid: Trotta, 2007.

vio allí una poza Gilgameš,
 de frías aguas;
 dentro se metió,
 en sus aguas se sumerge.
 Una culebra olfatea
 el aroma de la planta;
 acudió con sigilo,
 se llevó la planta,
 dejó su camisa al girarse.
 Entonces Gilgameš
 se sentó y lloró;
 por el bastión de su nariz
 se deslizan las lágrimas²⁸.

La serpiente que muda su piel o camisa parece haberse hecho inmortal, mientras Gilgameš ha de volver a la realidad, a su ciudad de Uruk, donde habrá de gozar de la vida y de ser rey el resto de sus días²⁹.

El mito babilónico *Enuma elish* («Cuando en lo alto...»), compuesto probablemente a comienzos del segundo milenio o en el período casita, narra la exaltación del dios de Babilonia, Marduc, al rango de dios supremo, reflejando así el ascenso de la ciudad y de la dinastía de Hammurabí en el Imperio babilónico antiguo. Después de triunfar sobre las fuerzas caóticas representadas por Tiamat, Marduc se instala en el nuevo templo-palacio, desplazando a los dioses Anu, Enlil y Ea a la categoría de «viejos dioses» (IV 145).

Al igual que en el *Génesis*, la creación se inicia con la separación del orden y el caos. Los dioses surgen de la mezcla de Apsu y Tiamat, las aguas dulces y las saladas respectivamente. Apsu se propone exterminar a los dioses jóvenes que perturban su tranquilidad. Tiamat engendra entonces once parejas de monstruos marinos para que, con Kingu al frente, salgan al paso de los dioses rebeldes que buscan en vano un dios dispuesto a defenderlos. Marduc, hijo de Ea, se ofrece a enfrentarse a Tiamat, a condición de presidir la asamblea de los dioses tras su victoria. Vence a Tiamat y abre su cadáver como un pez en dos partes; con una forma los cielos que derraman la lluvia, y con la otra la tierra de la que brotan las fuentes. Tras reorganizar el reino de los dioses, Marduc se propone crear al hombre para que los dioses no tengan necesidad de trabajar. Ea es el encargado de constituir a los hombres de «negros cabellos», los habitantes de Mesopotamia. Lo hace con la san-

28. Trad. de S. Pottecher y J. Treballe sobre la versión inglesa de A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford, 2003.

29. *Epopéya de Gilgameš*. Trad. y ed. de J. Sanmartín, Madrid: Trotta, 2005, 286.

gre del dios rebelde, Kingu: «Con su sangre formó la humanidad. / Impuso sobre ella el servicio de los dioses, liberando a éstos» (VI 33-34)³⁰.

Los dioses construyen en Babilonia un templo para Marduc, celebran un banquete, admiran las armas de Marduc —el arco y la red—, y lo proclaman rey jurándole fidelidad. A partir de la época de Hammurabi, Marduc se convirtió en el dios supremo y Babilonia en la ciudad sagrada, sustituyendo a Nippur, la ciudad de Enlil. Así pues, *Enuma elish* no es tanto un mito de creación cuanto de legitimación del poder del dios de Babilonia, Marduc, y consecuentemente del imperio babilónico.

El mito recoge diversas fuentes y combina diferentes cosmologías: un universo en dos niveles —cielo y tierra separados por el desmembramiento del cuerpo de una divinidad—; en tres niveles: cielo, tierra y Apsu, según el mito de Atrahasis; o en tres cielos: el superior, el intermedio creado de la nada, y el inferior hecho de estrellas y otros astros. La escuela de «mito y rito» encuentra en *Enuma elish* el libreto o la «Escritura» recitada en la fiesta de Año Nuevo, aunque no parece compuesto para su recitación en el culto sino sólo para proclamar la supremacía de Marduc.

El mito de Atrahasis, compuesto posiblemente en los siglos XIX o XVIII a.C., narra la creación de la humanidad y su exterminio por un diluvio. Los dioses menores se niegan a trabajar al servicio de los grandes, por lo que Ea crea al hombre para que realice el pesado trabajo de acarrear la espuerta para mantener limpios los canales de Babilonia. Ante el excesivo incremento de la población humana y su ruido insoportable, Enlil intenta exterminarlos mediante una sucesión de plagas, hambrunas y sequías —las tres amenazas apocalípticas a lo largo de la Biblia—. Al no lograr su propósito, decide arrojar un diluvio sobre la tierra. Ea, protector de los humanos, debe jurar no informarles de tal proyecto, pero el dios sabio se las ingenia para mediante un sueño informar a Atrahasis, el Supersabio; le habla a través de un muro, explicándole cómo ha de construir un arca.

El dios sabio se preocupa en realidad por la supervivencia de los dioses más que por la de la humanidad trabajadora, cuya función es prestar alimento a los dioses, los cuales sin ellos no tendrían con qué alimentarse. Concluido el diluvio, Atrahasis se apresura a ofrecer un sacrificio al que los dioses hambrientos acuden «como moscas». Ea toma medidas para controlar el exceso de población de la humanidad: incremento de la mortalidad infantil, virginidad voluntaria de

30. *Enuma elish. Poema babilónico de la Creación*, ed. y trad. de F. Lara Peinado, Madrid: Trotta, 1994, 78.

algunas mujeres y reducción de los años de la vida humana. El mito deja establecido que el inferior sirve al superior, sea dios o rey.

En el *Génesis* el diluvio es el remedio último para poner freno, no ya a la población excesiva y al ruido de los humanos, sino a su creciente perversidad. En *Atrahasis* los dioses hambrientos acuden al olor del sacrificio; en la versión bíblica, Noé ofrece un sacrificio a Yahvé, el cual establece con la humanidad un pacto de no agresión significado por el arcoiris.

Los mitos de Adapa y Etana son, como veremos más tarde, prototipos de ascensos a los cielos.

Los mitos del ciclo ugarítico de Baal refieren al menos tres episodios en torno a este dios de la tormenta: su lucha contra Yam, la divinidad marina (KTU 1.1-2), la construcción de su palacio (1.3-4), y su lucha contra Mot, el dios de la muerte (1.5-6). El tema central es el de la pugna entre estos dioses por hacerse con el poder regio sobre dioses y humanos. El *Poema de Kirta* y la *Leyenda de Aqhat* se inician con el motivo de la carencia de herederos, milagrosamente superada. La figura mítica de Danel aparece, junto a las de Noé y Job, en *Ezequiel* (4, 14; 14, 20; 28, 3). Son tres personajes que desbordan el marco de la historia real y de la geografía de Israel.

El mito egipcio de la creación por Atón describe el surgimiento de la tierra de las aguas primordiales y la separación de cielo y tierra. Los egipcios asociaban el emplazamiento de sus templos con la creación. Según la teología memfita, Ptah creó a Atón y a otros ocho miembros de la enéada a través de palabra, con lo que cabe relacionar las expresiones del relato bíblico: «Dijo Dios [...] y así fue»³¹.

Entre las leyendas y relatos de Mesopotamia, la *Leyenda de Sargón* ofrece el prototipo de historias de niños expósitos como Moisés, Edipo, Perseo, Rómulo y Remo, recuperados de las aguas o de la cumbre de una montaña por princesas, pescadores, pastores o incluso por animales salvajes. El *Relato arameo de Abiñar* es la historia típica de la caída en desgracia de un personaje encumbrado y de su posterior rehabilitación. El relato de *Sinuhé* ofrece interesantes descripciones de la vida nómada, como el de Unamón, de misión a Biblos, sobre la pérdida del prestigio egipcio en el mediterráneo y el tipo de profecía extática difundido en Siria e Israel³². El de *Los dos hermanos* es el

31. Sobre la relación entre Egipto e Israel, en particular por lo que se refiere a las «cuatro grandes tradiciones sobre los orígenes» —los relatos de la creación, el mapa de las naciones, el éxodo, y la figura de José—, cf. D. B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1992, 395-429.

32. J. R. Galán, *Cuatro viajes en la historia del Antiguo Egipto*, Madrid: CSIC, 1988.

prototipo de la narración sobre José y la mujer de Putifar en *Génesis* 39, 6-20, y de cuantas Fedras en la literatura han sido.

En el campo de la historiografía se distinguen tres tipos de textos: inscripciones reales, escritos cronográficos y textos literarios de carácter histórico³³. Las inscripciones reales contenían referencias a campañas o a obras públicas realizadas por el rey, con el propósito de informar a futuras generaciones. En Sumer y en Babilonia, el contenido era básicamente religioso; en Asiria, militar.

Los textos cronográficos son primeramente listas de reyes. La *Lista real sumeria* enumera una serie de monarcas y ciudades que precedieron y siguieron al diluvio, con lo que cabe relacionar las genealogías de *Génesis* 5 y 11.

Las crónicas narran acontecimientos políticos o religiosos en orden cronológico, en referencia a los años de reinado de un monarca. Las *Crónicas babilónicas* abarcan toda una era que comienza en el año 747 y concluye en el 539, inicio del Imperio persa. Las crónicas del período neobabilónico muestran interés por las «antigüedades», al modo de una «investigación» académica que selecciona información del pasado. Las fuentes para ello eran principalmente las series de diarios astronómicos, que desarrollaban una astrología «judicial» de la que dependían los hechos reseñados. La *Crónica Weidmer*, con paralelos en el libro de *Deuteronomio*, muestra cómo los reyes que despreciaron a Marduc y dejaron de suministrarle las ofrendas de pescado para el templo Esagil acabaron mal, mientras que los que le sirvieron alcanzaron el triunfo. La *Crónica Akitu* describe las interrupciones habidas en la fiesta babilónica de Año Nuevo (Akitu), desde el saqueo de Babilonia por Senaquerib (689 a.C.) hasta el año de acceso de Nabopalassar al trono (626 a.C.). La *Crónica religiosa* trata también de interrupciones de la fiesta Akitu, pero en referencia a un período muy anterior (siglos XI-X a.C.).

La *Historia sincrónica asiria* expone las relaciones entre Asiria y Babilonia desde la primera mitad del siglo XV a.C. hasta el reinado de Adad-Nirari III (810-783). La historia sincrónica de Israel y Judá en los libros de los *Reyes* sigue este modelo asirio. Los *Archivos mesopotámicos* de Šēh Ḥamad en Siria informan sobre la presencia de judíos en esta región durante el reinado de Nabucodonosor (ca. 604-601), al igual que las inscripciones de Al Yahuda mencionan esta «ciudad de Judá», como si de una Jerusalén en Babilonia se tratara. El *Registro de la ración de Joaquín* ofrece una información similar a la de 2 *Reyes* 25 sobre la suerte del último rey de Judá exiliado en Babilonia bajo pro-

33. A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York, 1975; *Assyrian Royal Inscriptions*, 2 vols., Wiesbaden, 1972-1976.

tección regia. El *Relato de Nabonida* contribuye a comprender mejor el de *Daniel* 4 sobre la locura de Nabucodonosor. La *Historia de Babilonia* por Beroso sigue una estructura semejante a la del conjunto de *Génesis* y los libros históricos de *Josué* a *Reyes*: creación, sabiduría astronómica y astrológica, lista de reyes prediluvianos e historia posterior hasta el siglo III a.C.

Los textos histórico-literarios son de muy diverso tipo: poemas épicos, profecías y pseudobiografías.

Los textos historiográficos egipcios ofrecen sumo interés para el estudio de los orígenes de Israel. Baste aludir a las *Cartas de Tell el-Amarna* que informan sobre los *hapiru*, con los que de una forma u otra se relacionan los hebreos, o sobre el topónimo «Ywh en el país de los Shashu». La *Estela de Mernepta* contiene la primera mención del nombre de «Israel» en un documento extrabíblico.

Entre los textos legales destaca el *Código de Hammurabi*, con el que, aunque de una manera muy indirecta, se ha de relacionar el *Libro de la alianza* de *Éxodo* 20, 22-23.33. El estudio de los pactos neohititas, así como de los tratados neosirios, ha estimulado el del *Deuteronomio* y de las tradiciones bíblicas sobre la alianza.

La literatura de himnos, lamentaciones y plegarias de Mesopotamia es particularmente importante para el estudio del salterio bíblico y de otros poemas del género. Sobresale la *Colección de himnos* de Sumer y Akkad realizada por Enheduanna, hija de Sargón de Akkad (ca. 2300 a.C.) y sacerdotisa del templo de Nanna en Ur y, al parecer, también del templo de Inanna en Uruk. Es la primera mujer teóloga y poeta conocida del mundo antiguo. La compilación de los salmos en el salterio sigue modelos de las colecciones mesopotámicas. Los *Himnos reales sumerios* tienen su correspondencia en los salmos reales, como el 21 y el 72, al igual que los *Himnos acadios a dioses, diosas y sus templos* la encuentran en los salmos de alabanza a Yahvé y a Sión (salmos 48, 87, 122 y 137). La elegía de David por Saúl y Jonatán (2 *Samuel* 1) imita lamentos por los reyes difuntos como el de Ur Nammu. Asimismo, los salmos 74, 79, 89 y 137 se han de relacionar con lamentos sumerios y acadios por la ciudad-templo, como los salmos 2, 18, 20, 21, 45, 61, 72 y 78 con las plegarias acadias de coronación.

Es de advertir que determinados himnos bíblicos no tienen paralelo alguno en el mundo mesopotámico, como es el caso de los salmos históricos, el 106 y el 107 entre otros. En la Biblia se echan de menos muchos otros géneros: en Israel no se hacían lamentos por los dioses muertos (Dumuzi, Osiris), tampoco se escribían letras a los parientes difuntos (Mesopotamia, Egipto), ni se recitaban oraciones de adivinación (Mesopotamia), ni se cantaban himnos y recitaban

plegarias para garantizarse una vida feliz en el más allá (textos funerarios egipcios), ni tampoco se rendía culto a los reyes israelitas, como en Egipto y en Ur III. Es cierto, por otra parte, que el panorama de coincidencias y diferencias varía considerablemente según se hable del Israel anterior o posterior al exilio de Babilonia³⁴.

En el terreno de la poesía amorosa, el *Cantar de los cantares* es una pieza única, sin parangón en el Oriente antiguo. Son constantes, sin embargo, los motivos míticos, símbolos y expresiones que encuentran paralelos llamativos en textos mesopotámicos, egipcios y cananeos. La comparación del *Cantar* con la literatura oriental antigua contribuye de modo decisivo a traducir y a interpretar correctamente esta antología de poemas, en la que habla una mujer que podría tratarse de la autora de, al menos, alguno de los poemas³⁵.

La profecía bíblica —el terreno, si cabe, más original de la literatura y religión de Israel— no puede ser estudiada hoy sin referencia a las profecías de Mari y, en particular, a las neo-asirias, contemporáneas de los primeros textos proféticos de la Biblia³⁶.

Finalmente, los textos sapienciales de los bíblicos, caracterizados por una perspectiva humanística, internacional y eudaimonista, tienen numerosos y precisos puntos de contacto con la rica literatura sapiencial del antiguo Oriente, en particular, en este caso, de Egipto, como *Proverbios* (8), con la *Instrucción de Amenemopet*³⁷.

4. LITERATURA JUDÍA Y CRISTIANA: DE QUMRÁN A NAG HAMMADI

En Alejandría la Biblia hebrea dio el salto del mundo semítico al grecorromano. Su traducción al griego en la versión de los Setenta entró a formar parte de la Biblia cristiana, pronto difundida entre los pueblos del Imperio y más allá, incluso, de sus fronteras. De las antiguas

34. P. W. Ferris, *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, Atlanta: Scholars Press, 1992.

35. M. H. Pope, *Song of Songs*, Garden City NY: Doubleday, 1977, 132-178.

36. J. M. Durand, «La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari», en P. Mander y J. M. Durand, *Mitología y religión del Oriente antiguo* II/1. *Semitas occidentales (Ebal, Mari)*, Sabadell: AUSA, 1995, 125-529; S. Parpola, *Assyrian Prophecies*, State Archives of Assyria 9, Helsinki, 1997; M. Nissinen et al., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta, 2003; íd. (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Atlanta, 2000.

37. B. Waltke, «The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature»: *Bibliotheca Sacra* 136 (1979), 221-238; M. Weinfeld, «Job and its Mesopotamian Parallels», en W. Claassen (ed.), *Text and Context*, Sheffield: JSOT Press, 1988, 217-226.

bibliotecas que pudieron existir en la Palestina helenística y romana sólo se han encontrado la de Qumrán y la de Nag Hammadi, descubiertas a finales de los años cuarenta del pasado siglo, en lugares muy apartados y desérticos, a resguardo de guerras u otras destrucciones. Su conservación se debe, además, a los climas secos del mar Muerto y del alto Egipto.

El papiro y el pergamino son materiales perecederos, en comparación con la piedra de las pirámides de Egipto o de los teatros de Palestina. Una de las impresiones más esclarecedoras de mis viajes por el Oriente Medio fue el encontrar un teatro cada pocos kilómetros. Sólo en el territorio habitado de la antigua Palestina pueden verse más de una veintena en pequeñas ciudades: los de Cesarea, Samaria, Beth-Shean, Sheforis, Gerasa o Jerash (con tres teatros, dos de ellos intramuros), Bozrah, Filadelfia o Rabbath-Ammon —la actual Amán— y Petra, y otros en poblaciones como Dor, Maiumas (cerca de Cesarea), Hippos o Susita, Dionysias, Abila y Gadara (Umm Keis). Estos lugares distan entre sí un promedio de unos veinte kilómetros, lo que vendría a equivaler a un teatro romano en cada villa de una provincia española. Ello da idea del grado de cultura y desarrollo de la vida urbana alcanzados en el país —incluso en lugares remotos perdidos en el desierto—, en una época convulsa pero inmensamente creativa, como fue la que precede y sigue al cambio de era.

Sin embargo, los escritos de este tiempo suelen ser tenidos por decadentes y de segunda fila, en comparación, sobre todo, con los clásicos de Grecia y con los de Israel, profetas y sabios de la Biblia canónica. Parecería que no hay comparación posible entre el estilo elevado de unos y el popular o vulgar de los otros. No se ha de olvidar, no obstante, que la Biblia se caracteriza por la mezcla de alto y bajo estilo, que no practica el principio clásico de la separación entre ellos. En cualquier caso, la literatura del antiguo Oriente tiene su continuación en la de esta época. La famosa obra de Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, recoge temas y motivos de aquella literatura oriental que de algún modo se hacen presentes en la Biblia, pero que también pueblan la literatura judía apócrifa y la rabínica. Los dos cuerpos de literatura vuelven a los mitos de orígenes, convirtiéndolos en mitos de fin de este mundo y comienzo de otro nuevo o, simplemente, en leyendas populares, más devotas que cultas³⁸.

Del Antiguo Testamento al Nuevo discurren hilos que marcan líneas tanto de continuidad como de ruptura entre ambos; también

38. R. Graves y R. Patai, *Los mitos hebreos*, Madrid: Alianza, 2000.

entre el cristianismo y su matriz judía. La teología y, sobre todo, la polémica religiosa han acentuado a veces demasiado las líneas de separación y ruptura. La perspectiva del comparativista o del historiador de las religiones tiende, por el contrario, a remarcar la continuidad y las similitudes, a veces también con excesiva exclusividad. Pero desde una u otra perspectiva es preciso tener en cuenta la inmensa literatura «entre testamentos», más allá de los límites de la literatura canónica judía o cristiana: obras de los escritores judeohelenistas —de Filón y Josefo en particular—, textos de Qumrán, escritos apócrifos judíos y cristianos, literatura rabínica —*targumim* y *midrashim* en especial—, literatura cristiana primitiva y textos de Nag Hammadi, además de las fuentes griegas y romanas de la época, incluyendo papiros e inscripciones³⁹.

Aunque el helenismo estaba abierto a cultos e innumerables dioses, el particularismo religioso de los judíos, que se negaba a reconocer el panteón grecorromano, daba pie a ser tenido por ateísmo y «odio a la humanidad». La literatura de la época refleja las tensiones que existían entre las comunidades judías y el resto de la población. Manetón, Queremón, Lisímaco y Apión expresan juicios negativos sobre los judíos, que Flavio Josefo cita y refuta (*Contra Apión* I 26; II 1). Escritores romanos de sátiras como Horacio, Persio, Marcial y Juvenal, o historiadores como Tácito, dispensan a los judíos burlas y difamaciones, que justifican el hecho de que gran parte de la literatura judeohelenista tenga un propósito apologético: defender el judaísmo, ensalzando su gran antigüedad y las glorias de sus héroes nacionales.

La literatura judeohelenista desarrolló tres géneros principalmente: historia, poesía y filosofía. En la historiografía sobresalen las obras de Josefo *Antigüedades judías*, *Guerra judía* y *Contra Apión*, y las de Filón *Contra Flacco* y *Embajada a Cayo*. Jasón de Cirene escribió una historia de las guerras macabeas, que aparece resumida en 2 *Macabeos*. Fragmentos de otros autores se han conservado en obras de Alejandro Polihistor, Josefo, Clemente de Alejandría y Eusebio. Entre ellos figuran Demetrio, Eupolemo, Artapano y Cleodemo. La *Carta de Aristeas* y 3 *Macabeos* son obras de ficción con forma historiográfica. Autores cristianos —Eusebio en particular— conservan referencias a obras poéticas y dramáticas: entre ellas, una obra épica sobre Jerusalén de un poeta llamado Filón, un largo poema de Teodoto sobre Siquén y una pieza dramática de Ezequiel sobre el *Éxodo*. En el género de la poesía destacan los *Oráculos sibílicos* que atribuyen

39. J. Maier, *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Salamanca: Sígueme, 1996, 105-162.

a antiguas sibilas versos sobre las verdades del judaísmo, con pretensiones de reforma del paganismo. El libro de la *Sabiduría* transmite la tradición sapiencial de Palestina con un barniz de filosofía griega, estoica en particular. *4 Macabeos* ensalza también al modo estoico la superioridad de la razón sobre las pasiones. Un escrito de Aristóbulo, de mediados del siglo II a.C., expone la Ley mediante el método alegórico. La filosofía judía y la interpretación alegórica alcanzan la madurez con Filón de Alejandría, cuya obra abarca tratados o comentarios sobre la *Torá* y escritos historiográficos y filosóficos⁴⁰.

La biblioteca de Qumrán contenía unos 900 rollos manuscritos, de los cuales 222 corresponden a textos de los libros de la Biblia hebrea. Una buena parte del resto son libros deuterocanónicos, apócrifos o pseudoepígrafos⁴¹. El interés que suscitan entre nosotros viene motivado principalmente por la información que pueden ofrecer sobre Jesús de Nazaret y los primeros escritos cristianos. Esta perspectiva deforma a menudo el significado de los propios textos qumránicos, cuya aportación se refiere primordialmente al mundo judío de la época anterior a la aparición del cristianismo. Lo novedoso de Qumrán son los muchos escritos judíos desconocidos hasta ahora, o de los que, si se tenía noticia, era sólo parcial. En una clasificación por géneros se encuentran los textos legales (*Rollo del Templo*, *Carta haláquica*), las reglas (*Regla de la comunidad*, *Documento de Damasco*), los textos de contenido escatológico (*Regla de la Guerra*, *Regla de la congregación*, *La nueva Jerusalén*), la literatura exegética (*targumim*, *pesharim* y comentarios temáticos), las reescrituras bíblicas (*Génesis apócrifo*, *Jubileos*, *Libros de Enoc*, *Libro de los gigantes*, *Libros de los Patriarcas*, entre otros), las obras poéticas (Himnos o *Hodayot*, salmos y poemas sapienciales), los textos litúrgicos (*Cánticos del sacrificio sabático*, *Palabras de las Lumberas*, bendiciones y maldiciones), y los textos astronómicos, calendarios y horóscopos⁴².

La literatura apócrifa judía es el principal puente no sólo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, sino también entre el judaísmo de la época bíblica y el clásico o rabínico. Incluye otras obras de muy diverso género, algunas halladas en Qumrán: apocalipsis y revelacio-

40. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vols., London: SCM, 1974.

41. J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid: Trotta, ³1998.

42. F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta, ⁵2000; íd., «Textos de Qumrán», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella: EVD, 1996, 15-242; F. García Martínez y J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid: Trotta, 1993.

nes a patriarcas y profetas (*1 Enoc*, *Testamento de Moisés*, *Apocalipsis* varios —*de Abraham*, *de Elías*, *de Daniel*, *de Adán*, *2 Baruc* [siríaco], *3 Baruc* [griego], *4 Esdras*—), reescrituras de historias bíblicas (*Jubileos*, *3 Esdras*, *Antigüedades bíblicas* o *Pseudo-Filón*, *Vida de Adán y Eva*), testamentos (*de los Doce Patriarcas*, *de Job*), escritos referentes a los profetas (*Martirio de Isaías*, *Paralipómenos de Jeremías*, *Vidas de los profetas*) y oraciones (*Salmos de Salomón*, *Odas de Salomón*, salmos 151-155, *Oración de Manasés*, *de José*, *de Jacob*, oraciones de las sinagogas helenistas)⁴³.

La literatura rabínica y la cristiana discurren paralelamente a lo largo de los siglos II-VI, en las épocas romana y bizantina. Los *abbot* —«padres»— del judaísmo responden a una figura similar a la de los Padres de la Iglesia. Uno de los campos menos explorados y más prometedores de la comparación literaria y teológica, que sólo puede llevarse a cabo por grupos interdisciplinarios, es el de la relación entre estos dos cuerpos de literatura judía y cristiana: la talmúdica y la patrística⁴⁴. El inmenso panorama de la literatura rabínica incluye la *Misná*, la *Tosefta*, el *Talmud de Babilonia* y el *de Jerusalén*, además de los *midrasim* halálicos y haggádicos, exegéticos y homiléticos⁴⁵.

El descubrimiento de los códices de Nag Hammadi ha suscitado el interés por los libros apócrifos cristianos, al igual que el de los manuscritos de Qumrán lo hizo respecto a los judíos. Unos y otros han ampliado considerablemente nuestra perspectiva sobre los orígenes del cristianismo, de modo que ya no es posible reducir la literatura cristiana primitiva a dos grandes bloques: la corriente central ortodoxa y las periféricas o heréticas. Porque los apócrifos reflejan tendencias muy dispares, a las que la Iglesia trató de adaptarse, o a las que terminó combatiendo.

«Apócrifo» significa «oculto», «secreto», en referencia a libros dirigidos a un público de iniciados. Adquirió pronto el sentido de «falso» o «inauténtico», aplicado a esos mismos libros. Cuando se formó el núcleo básico del canon del Nuevo Testamento a finales del siglo II, el término «apócrifo» designaba los escritos no canónicos. El paso siguiente fue considerarlos heréticos, opuestos a la ortodoxia que por entonces iba tomando cuerpo. Los gnósticos daban al término

43. A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 6 vols., Madrid: Cristianidad, 1984-1987.

44. B. D. Chilton y J. Neusner, *Classical Christianity and Rabbinic Judaism. Comparative Theologies*, Grand Rapids MI: Baker Academic, 2004.

45. H. L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. española de M. Pérez Fernández, Valencia: Institución San Jerónimo, 1988.

«apócrifo» un sentido positivo, considerando que estas obras secretas eran demasiado sagradas para divulgarlas. Los libros secretos o herméticos no aspiraban a llegar a un gran público ni a formar parte del canon de una Iglesia de la que se mantenían distantes o que combatían.

Los libros apócrifos imitan el género y estilo de los cuatro que forman parte del Nuevo Testamento: evangelios, hechos de los apóstoles, cartas y apocalipsis. Pueden ser antiguos —del siglo II— o muy recientes —de los siglos V y VI—, y presentar un estilo culto o popular y un contenido más o menos ortodoxo o heterodoxo. En muchos de ellos no es fácil distinguir entre el texto original y las reelaboraciones de época posterior.

Los evangelios del Nuevo Testamento —*Marcos, Mateo, Lucas y Juan*, por orden cronológico— fueron escritos entre los años 65 y 90 o 95. Los tres primeros —los sinópticos— se basan en una colección de *logia* o dichos de Jesús («Q»); junto con las cartas auténticas de Pablo constituyen los escritos más antiguos conservados de la primera generación cristiana. El *Evangelio de Tomás*, hallado en Nag Hammadi, recoge una colección de 114 parábolas y dichos de Jesús, algunos de los cuales representan un estadio de tradición oral, o escrita, más arcaico que el de los evangelios sinópticos. Este texto prueba que el género literario «evangelio» se basa en colecciones de dichos, como la fuente «Q», así como en otras de relatos sobre la pasión primeramente y más adelante sobre la vida pública de Jesús. Los cuatro evangelios reflejan ya la pluralidad de corrientes que existían entonces. La fuente de los *logia* y el evangelio de *Mateo* representan el perfil judeo-cristiano; los de *Marcos* y *Lucas* el pagano-cristiano, afín al cristianismo de Pablo. El de *Juan* es el que más se distancia ya del judaísmo, tal vez por sus orígenes samaritanos. Las comunidades joánicas debieron experimentar la escisión de quienes tendían a una cristología gnóstica, a una fe para iniciados. Desde este momento se produjo un intercambio y un conflicto de ideas entre gnosticismo y cristianismo⁴⁶.

A los cuatro evangelios se suman los restantes libros que componen el Nuevo Testamento: *Hechos de los Apóstoles, Cartas y Apocalipsis*. En los siglos II y III se dio una floración de escritos apócrifos, particularmente de evangelios, que siguen el modelo de los canóni-

46. Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca: Sígueme, 1991; R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997; A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta, 2007; A. Piñero y J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba: El Almendro, 1995.

cos, o que desarrollan líneas paralelas o independientes⁴⁷. La literatura cristiana recogió además apócrifos judíos, interpretados desde la perspectiva cristiana mediante la inserción de glosas o de pasajes, en ocasiones de difícil identificación. El conocimiento de la literatura de los primeros siglos cristianos incluye a los autores del siglo II —Justiniano, Ireneo de Lyon, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía o Hermias el filósofo— y de los dos siguientes: escritores de Alejandría, de Asia Menor, Siria y Palestina o de Roma y África.

Heterodoxos eminentes fueron Simón Mago, Dositeo, Menandro, Basílides, Valentín, Carpócrates, Marción y Montano, entre otros⁴⁸. En el marco de la pluralidad de tendencias y corrientes que caracteriza los inicios del cristianismo se inscriben los textos en copto hallados en Nag Hammadi, que han abierto un nuevo panorama sobre el conocimiento del gnosticismo y de la especulación filosófica y religiosa judía, cristiana y pagana de los siglos I-IV d.C. Se trata de obras gnósticas desconocidas hasta entonces de muy diverso tipo: evangelios, cartas, hechos y apocalipsis apócrifos, además de tratados y otros géneros⁴⁹.

Pero el estudio literario comparativo no se limita a los textos judíos y cristianos, ortodoxos o heterodoxos, de los siglos que preceden y siguen al cambio de era. La comparación ha de abarcar la literatura grecorromana y oriental de una época en la que estos calificativos no responden ya a fronteras definidas, sino, muy al contrario, a fenómenos de sincretismo en todas las manifestaciones religiosas y culturales. Nos estamos refiriendo a los escritos que abarcan el drama, la comedia, la poesía, la historiografía —Polibio y Posidonio sobre todo—, la biografía, la aretología y la novela, en relación siempre con las escuelas filosóficas de la época: la Academia y el platonismo, la filosofía peripatética, Epicuro y la Stoa, los cínicos y el orfismo, sin olvidar las religiones de los misterios⁵⁰. Todo ello en relación con la iconografía grecorromana y oriental, cuyo estudio comparado es una fuente inagotable de datos que ayudan a comprender mejor tanto los textos como las imágenes. Baste recordar un paralelo tan llamativo como el de la curación del ciego, al que Jesús aplica su propia saliva

47. H.-J. Klauck, *Los evangelios apócrifos. Una introducción*, Santander: Sal Terrae, 2006.

48. J. Quasten, *Patrología*, 2 vols., Madrid: BAC, 1985.

49. A. Piñero, J. Monsterrat Torrents y F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Madrid: Trotta, 1997-1999; K. Rudolph, *Gnosis. The Nature & History of Gnosticism*, New York: HarperCollins, 1987.

50. H. Koester, *Introduction to the New Testament. History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, 2 vols., Berlin: De Gruyter, 1987, vol. I, 121-163.

(*Marcos* 8, 23), y la de otro ciego curado con la saliva del emperador Vespasiano, según narración de Tácito (*Historias* IV 81). Esta escena evangélica integra el repertorio de arte paleocristiano bajo influjos paganos. El «Sarcófago dogmático» del Museo Vaticano (ca. 350 d.C.) que incluye dicha escena es ejemplo de ello.

Más significativa aún es la comparación de la «biografía» de Jesús transmitida por los evangelios con las «vidas» conocidas por la literatura helenística⁵¹. Es más, la figura itinerante del profeta Jesús ha de cotejarse —en mi opinión—, no ya tanto con la de los cínicos helénicos⁵², sino con la de los profetas de la tradición árabe pre-islámica, que transmitían a sus oyentes un mensaje moral de parte de Dios. En esta tradición se inscribe la figura de Mahoma, antes de que se impregnara de caracteres tomados de la tradición de los profetas bíblicos con el añadido del modelo de un Jesús triunfante⁵³. La biografía de Mahoma quedó fijada tras un proceso de absorción de tradiciones bíblicas, durante el cual surgieron diversas sectas, como sucedió tras la plasmación de la biografía de Jesús en los evangelios⁵⁴.

5. DE ALEJANDRÍA A BAGDAD: DE LA BIBLIA AL CORÁN

El progresivo deterioro de la biblioteca de Alejandría y el florecimiento cultural de Bagdad en la época abbasida marcan el paso de la cultura griega y cristiano-bizantina, o siríaca, a la cultura árabe e

51. D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia: Westminster, 1987, 17-76; R. A. Burridge, *What Are the Gospels: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, SNTS Monograph Series 70, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

52. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella: EVD, 2001, 23-52.

53. «Hūd and Šāliḥ, the qur'anicly attested Arab prophets, should probably be counted in this class, as well as Musaylima and other *ridda* prophets»; «His (Muḥammad's) character had to absorb the features of a Jewish/Christian prophet who had been denied by his people, but also the features of a ruler and a conqueror, the role model of the caliphs» (J. Hämeen-Anttila, «Arabian Prophecy», en M. Nissinen, *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, 115-146, 145 y 118 respectivamente).

54. «During the seventh and eighth centuries, the new religion emerged little by little as Islam by absorbing Jewish, Christian, gnostic, and perhaps other influences; different sects were born during the process. The biography of the prophet Muḥammad was fixed at about the same time, at the end of the eighth century. It was written to fit him into the paradigm of Near Eastern prophets and holy men but also to support the leading role the caliph had taken in the late seventh century» (*Ibid.*, 118).

islámica. Otros desplazamientos de libros y bibliotecas han señalado la decadencia de un centro y el surgir de otro. Así el esplendor del «averroísmo cristiano» en la Edad Media es signo de una importante *translatio studii* de Bagdad a París, en los mismos tiempos en los que se verificó otro traslado cultural, de Roma a Francia, suscitando el renacimiento latino de los años 1066-1230.

El estudio del islam presenta un serio reto a los presupuestos, métodos y teorías al uso en el estudio de las religiones y del fenómeno religioso. El *Corán* no puede estar exento de una crítica filológica e histórica como la practicada en los últimos siglos sobre la Biblia hebrea y el Nuevo Testamento. Sin embargo el mundo coránico e islámico se muestra más impermeable que otras religiones al estudio histórico-positivista sobre religiones comparadas. La aportación de estas investigaciones al conocimiento y comprensión del islam no es tan significativa como lo ha sido con los grandes textos religiosos del judaísmo y del cristianismo. La concepción evolucionista de la historia y de la religión, inherente al positivismo historicista, parece chocar frontalmente con la existencia misma del islam. Desde los enciclopedistas o Hegel se consideraba al islam un producto marginal y tardío, acaecido tras un cristianismo que había representado un avance considerable en la marcha de la historia hacia la Modernidad ilustrada. Sin embargo, el islam, no menos enraizado que el cristianismo en la fe abrahámica y en las tradiciones culturales semítica y greco-bizantina, siguió una línea de desarrollo paralela a éstas, que pone en cuestión la pretendida exclusividad del modelo occidental de evolución a partir de la tradición clásica y bíblica.

Tampoco la fenomenología de la religión, que supuso en gran medida una reacción al historicismo evolucionista, ha tenido gran entrada en los estudios islámicos. Su interés se dirige al universo simbólico y mítico de las religiones, por lo que no deja de encontrar dificultades en la aplicación de sus métodos a una religión como el islam, que se basa en la Ley divina y desarrolla unas doctrinas muy alejadas, por lo general, de toda representación mitológica. Por otra parte, los estudios sobre las religiones y, en particular, sobre las tres monoteístas, han tendido a ignorar sus desarrollos en la época moderna, como si hubieran quedado estancadas en el Medievo y fueran en realidad un producto «medieval». Sin embargo, el hecho es que el mismo pensamiento ilustrado ha influido sobre el modo de entender el *Corán* en los tiempos modernos.

Así en torno al año 1830 se produjo una transformación del islam tradicional por obra del «escriturismo —la vuelta al *Corán*—», una especie de Reforma islámica basada en el principio de la *sola scrip-*

tura coránica, y caracterizada además por una tendencia anticolonialista precursora de los nacionalismos de comienzos del siglo XX⁵⁵. El *Corán* se presenta como un libro revelado:

¡Es, en verdad, un *Corán* noble,
 contenido en una *Escritura* escondida
 que sólo los purificados tocan,
 una revelación que procede del Señor del universo!
 (sura 56, 77-80).

Los purificados son los ángeles encargados de su custodia y, por extensión, los musulmanes en estado de pureza ritual. Es el «Libro del destino», un texto transmitido por Gabriel a Mahoma directamente a partir de las tablas celestes: «No ocurre ninguna desgracia, ni a la tierra ni a vosotros mismos, que no esté en una *Escritura* antes de que la ocasionemos. Es cosa fácil para Dios» (sura 57, 22). En el *Corán* se reconoce que Mahoma no recibió la revelación de Alá en un momento único y ya en forma de libro. Los adversarios de Mahoma le exigían pruebas de haber ascendido a los cielos y regresado con el libro celestial. Este requerimiento de legitimidad profética motivó el relato sobre la ascensión de Mahoma. El *Liber Scalae*, conocido únicamente por una versión latina, presenta a Mahoma en lo más alto del cielo recibiendo el *Corán* de manos de Dios.

La idea de la existencia en el cielo de unas tablas en las que estaban escritos los destinos era una de las concepciones más características de la religión mesopotámica. Marduc arrebató a Kingu la «Tablilla de los Destinos», y, tras estamparla con su propio sello, se la puso al pecho (*Enuma elish* IV 120-121). En el momento de su coronación los reyes de Mesopotamia recibían las Tablas y la vara, que esgrimían como signo de dominio y sobre las que echaban las suertes en la fiesta de Año Nuevo para conocer los destinos del año entrante. Esta concepción pasó a la Biblia: «en tu libro descritos están por completo... ¡Cuán preciosos, oh Dios, me son tus designios!» (salmo 139, 16), y, seguidamente, a los apócrifos judíos: «el Libro de los que perecerán» (*Jubileos* 30, 22; *1 Enoc* 47, 3), «el Libro de vida» (*1 Enoc* 108, 3) y «Las tablas celestes», que contienen los conocimientos astronómicos y escatológicos que Enoc ha de revelar (*1 Enoc* 81, 1-10). En el *Apocalipsis* Dios aparece sentado en su trono con un libro en la mano derecha, estampado con siete sellos (5, 1), en el que estaban escri-

55. C. Geertz, *Observando el islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona: Paidós, 1994, 87.

tos los nombres de los elegidos (*Éxodo* 32, 33; *Carta a los Filipenses* 4, 3). Antiguas representaciones iconográficas del apóstol Pablo lo muestran sentado en un sitial, sosteniendo en la mano izquierda un volumen enrollado. Asimismo, Cristo es representado con un libro en una mano y un cetro en la otra, equivalente de la vara de mando de la iconografía mesopotámica.

Hermes, Pitágoras y Zaratrustra, fundadores también de importantes tradiciones religiosas, recibieron asimismo un libro del cielo, acreditativo de su condición de heraldos. Era frecuente el motivo de la existencia de un libro sagrado que contenía revelaciones olvidadas, oculto por mucho tiempo en un lugar ignoto, hasta ser descubierto y reconocido como un nuevo libro revelado. Beroso transmite la tradición según la cual después del Diluvio se encontraron las Escrituras, que habían permanecido ocultas en la ciudad del dios Sol. Según la tradición hermética, Hermes escondió junto al mar los textos de la sabiduría puestos por escrito antes del Diluvio. Asimismo, los imanes chiíes creen poseer un saber esotérico consistente en la sabiduría de Mahoma, transmitida mediante una tradición familiar secreta, contenida en el libro *al-gafr* atribuido al sexto imán (Ga'far al-ādiq).

El texto del *Corán* está fijado sin que exista variante alguna, por lo que no cabe una verdadera crítica textual del mismo. El califa 'Uthma-n, muerto veinticuatro años después del Profeta en el año 656, ordenó compilar un texto coránico completo, haciendo destruir otras formas textuales existentes. El carácter defectivo de la escritura árabe antigua permitía todavía variantes en la pronunciación y lectura de numerosas palabras, por lo que en el siglo VIII se establecieron siete «lecturas», que en el siglo X adquirieron carácter canónico, reconociéndose legitimidad y origen divino a todas ellas. No obstante, con el tiempo se desarrolló un conjunto de «ciencias del *Corán*» para su estudio.

Los principios que rigen la exégesis musulmana recuerdan a los de la judía y la cristiana. Al igual que la Biblia, el *Corán* se explica por sí mismo; un texto oscuro por uno claro. A falta de un paralelo en el propio *Corán* que aclare el sentido de un pasaje, éste viene determinado por la autoridad del Profeta y, a continuación, por la de sus Compañeros; el acuerdo unánime de la Comunidad islámica determina el sentido válido. Contra el texto revelado no cabe alegar hechos históricos. El sentido obvio es el verdadero, a no ser que haya razones para negarlo. La palabra no es más que el instrumento del sentido. El buen uso de la lengua por los antiguos árabes aclara las palabras y expresiones del *Corán*. No caben dos sentidos de una misma palabra, aunque este principio no excluye, sino que

fundamenta la posibilidad de una exégesis en niveles sucesivos. Una expresión ha de ser interpretada en su contexto. La belleza literaria intrínseca de la Palabra divina excluye interpretaciones que puedan mancillarla. El *Corán* no repite inútilmente; la división del texto, conforme a las enseñanzas doctrinales en él desarrolladas, contribuye a su mejor comprensión⁵⁶.

En un principio los elementos judíos y cristianos recogidos en el *Corán* eran reducidos, pero Mahoma fue asumiendo cada vez más, aceptando unos y rechazando otros. Se refieren sobre todo a la creación y a personajes bíblicos: Adán y sus hijos, Noé, Abrahán, José, Moisés, David, Salomón y los profetas, entre otros. En la Meca, Mahoma se sentía de algún modo ligado a «los pueblos del Libro», pero en Medina estableció ya distancias precisas respecto a ellos, terminando por enemistarse con las tribus judías. La crítica filológica e histórica del *Corán*, llevada a cabo por Th. Nöldeke, R. Bell o R. Blachère, ha intentado, mediante criterios de estilo, clasificar y ordenar cronológicamente las suras del *Corán*, permitiendo reconstruir el desarrollo del mensaje de Mahoma. En general las suras más recientes corresponden a su actividad en Medina y, las más antiguas, a su estancia en la Meca. En éstas la crítica reconoce elementos cristianos de origen sirio, caracterizados por una piedad monacal pesimista y escatológica, así como por representaciones gnóstico-maniqueas embebidas en la predicación de una revelación profética⁵⁷. Con posterioridad, a la hora de interpretar los pasajes oscuros del *Corán* sus exegetas hubieron de volver sobre las tradiciones judías y cristianas, para encontrar una explicación satisfactoria a los mismos. Así pues, la relación entre el *Corán* y la Biblia no es directa, sino mediada por las tradiciones exegéticas judías y cristianas difundidas por el sur de Arabia en los tiempos del Profeta.

Según los sociólogos de la religión, para que una nueva religión triunfe ha de prolongar en cierta medida el sistema cultural y religioso anterior, rompiendo a la vez con él⁵⁸. Así, la religión de Israel tiene elementos de continuación y de ruptura con las de Canaán, el cristianismo con la religión de Israel y, el judaísmo del Segundo Templo y el islam, con las tradiciones judías y cristianas conocidas por Mahoma y

56. G. Monnot, «La démarche classique de l'exégèse musulmane», en M. Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, 147-162.

57. R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, revisado y ampliado por W. Montgomery Watt, Edinburgh, 1970.

58. R. Stark y W. S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press, 1985.

por los primeros comentaristas del *Corán*. Abraham Geiger, el padre de la «Ciencia del judaísmo» (*Wissenschaft des Judentums*), fue el primero en plantear la cuestión de los préstamos que Mahoma tomó del judaísmo, llamando la atención sobre los elementos de continuidad entre la tradición judía y la islámica. Un siglo más tarde, Richard Bell hizo lo propio respecto a la aportación cristiana al *Corán* y al nacimiento del islam⁵⁹.

Al igual que el Antiguo y el Nuevo Testamento, el *Corán* es fruto de una cuidada edición, revisión y, en ocasiones, sustitución de unas secciones o azoras por otras. Factor decisivo de tales cambios textuales fue el conocimiento cada vez mayor adquirido por Mahoma del judaísmo y del cristianismo de su época y de su entorno, que le condujeron a revisar, o a situar en un nuevo contexto, escritos anteriores⁶⁰. Los primeros musulmanes percibieron la estrecha relación existente entre el *Corán* y los textos y personajes bíblicos. Pero dos siglos más tarde los musulmanes mostraban ya sus recelos o franca hostilidad hacia la llamada *Isra'iliyat* y, frente a judíos y cristianos que mostraban la dependencia del *Corán* respecto a la Biblia, esgrimían el carácter único e inimitable de su libro sagrado. Hoy son escasos los musulmanes que, aun reconociendo algún tipo de relación entre los dos libros sagrados, se adentran en este tipo de investigación que consideran ligada a prejuicios del «orientalismo» occidental. Edward W. Said desenmascaró el interés político de los «estudios orientales» llevados a cabo en Occidente y de la fascinación occidental por el Oriente en general. Bernard Lewis, defiende, por el contrario, el valor de los estudios occidentales sobre el Oriente Medio⁶¹. Las críticas respecto a la autenticidad de la tradición coránica han de ser seguramente revisadas, tanto como las acusaciones islámicas de fraude contra la tradición judía y cristiana.

En la asimilación de tradiciones previas por parte del *Corán* llama la atención el pasaje que define la relación del islam respecto a los judíos:

59. R. Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment. The Gunning Lectures*, London: Macmillan, 1926; repr., London: Cass, 1968.

60. «Muhammads growing awareness and understanding of prior monotheistic spiritual tradition became the major foundation around which his continuing revelation revolved» (R. Firestone, «The Qur'án and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship», en J. C. Reeves, *Bible and Qur'an. Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, 1-22 [12]).

61. E. W. Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin Books, 1995; B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York: W. W. Norton, 1982.

Antes de que fuera revelada la *Tora*, todo alimento era lícito para los Hijos de Israel, salvo lo que Israel se había vedado a sí mismo. Di: «Si es verdad lo que decís, itraed la *Tora* y leedla!» (sura 3, 93)⁶².

La exégesis islámica de este pasaje declara abrogada la Ley judía, la cual había sido revelada sólo y específicamente a los israelitas como un castigo impuesto a ellos. Esta abolición conlleva el retorno a la alianza original establecida por Dios con Abrahán. En este sentido, la exégesis islámica de 3, 93 recuerda perspectivas similares de escritos cristianos que, reconociendo el carácter revelado de la Ley o *Torá*, la privaban de todo valor jurídico canónico. Algunas interpretaciones de las cartas de Pablo (*Romanos* 4 y *Gálatas* 3), como la contenida en el tratado judeo-cristiano *Carta de Bernabé*, afirmaban ya que la *Torá* había sido revelada sólo como castigo a los judíos. En la literatura de Qumrán y en algunas obras del judaísmo helenístico —de las que hablaremos más adelante— parecen encontrarse antecedentes judíos de esta primacía de la revelación de Abrahán sobre la *Torá* de Moisés. Dado que la revelación recibida por el profeta Mahoma reactualiza la alianza originaria revelada a Abrahán, el *Corán* abroga la legislación judía. Las leyes reveladas del islam y las promesas que las acompañan son ahora válidas para todos los pueblos, como las leyes dadas a Noé y no como la *Torá* revelada a los judíos.

La relación entre la Biblia y el *Corán* ha de enmarcarse en la gran corriente de tradición que parte de la antigua cultura mesopotámica la cual, a través de las sucesivas épocas, llega hasta la aparición del islam. Por encima de su supuesta desaparición tras la caída del Imperio persa y la ascensión de Alejandro Magno, o en el momento de la transición del Imperio parto al sasánida, cuando efectivamente se perdieron las bibliotecas y la escritura cuneiforme, podemos afirmar que esa antigua cultura mesopotámica siguió viva. Pues no dejaron de existir centros culturales que la mantuvieron, como atestigua el *Talmud de Babilonia* (*Aboda Zara* 11b), mientras proseguían los cultos y oráculos de *Bel* en Palmira y Apamea, de *Ishtar* en Arbela, de *Ashur-Bel* en Ashur, de *Shamash-Bel* en Hatra, o de *Sin* en Harrán. A finales del período sasánida, Cosroes I (531-579) estableció su cosmopolita corte en Ctesifón, cerca de Babilonia, donde prestó acogida a los filósofos atenienses, a los que Justiniano había prohibido enseñar en la academia de Atenas en el año 529. Entre ellos figuraba Damaskios, quien, en su obra sobre los primeros principios, muestra conocer el relato babilonio de la creación, no por Beroso, sino por una fuente

62. *El Corán*, ed. preparada por J. Cortés, Barcelona: Herder, 1991, 55.

muy anterior, la de Eudemos de Rodas, contemporáneo de Aristóteles en Atenas. Sorprende la continuidad de la tradición cultural que enlaza Babilonia con Grecia en el siglo IV a.C. y con la misma Babilonia o Bagdad mil o más años después.

El hallazgo en Qumrán del texto arameo del *Libro de los Gigantes* ha deparado un eslabón perdido en la cadena que une la tradición mesopotámica de Gilgameš y Enkidu con la de Mani, conocida ahora también por el hallazgo de pequeños fragmentos en cuevas y monasterios del Gobi, en el desierto central de Asia. El *Libro de los Gigantes* formaba parte de los de *Enoc*, pero fue expurgado de éstos por sus vinculaciones mágicas y maniqueas. Justamente por magos y astrólogos, o por su dualismo radical, los maniqueos fueron condenados por cristianos, musulmanes y zoroastras hasta su efectiva desaparición. El libro *Enoc eslavo* contiene otro enlace perdido que vincula el tratado *Poimandres*, del *Corpus Hermeticum*, con el breve diálogo de la literatura mágica sumeria y babilónica, en el que el dios Ea se dirige a su hijo Marduc-Asalluhi otorgándole el poder de sanar una determinada enfermedad. Este paralelo se inscribe en el marco del influjo babilonio sobre las obras de alquimia atribuidas a Hermes Trismegistos⁶³.

Un precioso ejemplo de la persistencia de motivos literarios del *Poema de Gilgameš* y del mito de Atrahasis en la literatura árabe es el del cuento de *Las mil y una noches*, «El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo»⁶⁴. Buluqiya es llevado a un giro de los cielos, al modo de los apocalipsis cósmicos. El gigante Humbaba, guardián del Bosque de los Cedros en el poema sumerio, es aquí el gigante que guarda los árboles del paraíso. La sabia Reina de las Serpientes advierte al héroe sobre la existencia de la planta de la juventud, al igual que la mujer de Utnaphistin revela a Gilgameš el mismo secreto. El cuento comienza con el motivo —tan socorrido todavía hoy— del hallazgo de escritos ocultos que revelan al protagonista el secreto de la venida de un nuevo profeta, Mahoma. Prosigue entonces sus aventuras Buluqiya, al modo de Gilgameš, para poder hacerse inmortal y ser así testigo de la llegada de Mahoma. De este modo la tradición islámica conserva un vínculo con la tradición mesopotámica, al tiempo que sale al paso de las acusaciones de los cristianos, según las cuales no existían profecías que anunciaran la venida de Mahoma.

63. S. Dalley, «The Sassanian Period and Early Islam, c. AD 224-651», en S. Dalley et al., *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford: OUP, 1998, 163-182.

64. L. López Baralt, *El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo*, Madrid: Trotta, 2004.

DE LA METÁFORA A LA NARRACIÓN

El camino de los textos literarios y, en particular, de los bíblicos conduce del símbolo y de la imagen a la metáfora y, seguidamente, a la narración¹. La imagen plástica da paso a la imagen literaria, a la metáfora o comparación, que mantienen siempre algo de lo visual, táctil y espacial del arte figurativo. Las imágenes se concatenan unas con otras: «Boca de ramera: Fosa profunda» (*Proverbios* 22, 14). La Fosa es el Seól, el reino de la muerte: «Me cuentan entre los que bajan a la Fosa / soy hombre acabado / recluso entre cadáveres / como los que yacen en la Tumba muertos» (salmo 88, 5-6). La boca es la del infierno, que traga a los muertos como el monstruo primordial, el Leviatán. Las puertas del infierno son sus fauces: «¿Quién [puede] abrir las dos puertas de sus fauces? / El terror rodea sus colmillos» (*Job* 41, 6). La iconografía del siglo XII representaba la entrada a los infiernos conforme a esta imaginería bíblica y antiguo-oriental. El Renacimiento la sustituyó por la boca de una caverna como la del Averno, a través de la cual Eneas desciende guiado por la sibila de Cumas². La casa de la ramera conduce al «País sin retorno» y se hunde bajo tierra: «su casa, camino al abismo / bajada a la morada de Muerte» (*Proverbios* 7, 27); «su casa se inclina hacia la Muerte / sus sendas hacia el 'País de los muertos' / los que allí entran no vuelven» (2, 18-19).

Un poema sapiencial de Qumrán titulado *La mujer demoníaca* (4Q184) —reverso de los de la mujer sabia— describe la casa de la

1. P. Ricoeur, *Tiempo y narración* II. *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid: Cristiandad, 1987.

2. *Hall's Dictionary of Subjects & Symbols in Art*, Introduction by Kenneth Clark, ed. revisada, London: John Murray, 1996, 47.

ramera: «Sus puertas, las de la Muerte / en la entrada de su casa se avanza el Seól» (v. 11). La casa que se traga la tierra es un motivo del folklore universal conocido por la leyenda de Tannhäuser, en la que un castillo se hunde en tierra, o por la balada de Thomas de Rhymer o Thomas Learmont (1220-1297), en la que un hada atrae a sus amantes a un palacio subterráneo o submarino del que no pueden escapar. El motivo es bien conocido de los *imramas* de Malduino, Bran, Connla, Cuchalainn, Teigue, Guingamor, Lanval y Desiré, así como de la leyenda de Morgan le Fay del ciclo artúrico, y aparece también en la narración india de las princesas Mrangakavati y Yasahketu en el *Relato del Océano* de Somadeva³.

La metáfora no es pura sustitución paradigmática: palabra por boca y boca por fosa; contagia el sintagma e impregna el contexto: de la palabra a la boca, de ésta a la fosa, a la entrada en el infierno, a la casa que se la traga la tierra..., en una asociación de imágenes que puede ser infinita. La de la boca engañosa vale también para los hombres falsos:

Sí, no hay sinceridad en su boca
 sus entrañas repletas de malicia
 Es su garganta un sepulcro abierto
 y su lengua pendiente resbaladiza (salmo 5, 10).

El término hebreo *hālaq* o el árabe *halaqa* se transforman en el castellano «halagar», cuyo sentido primigenio era el de lenguaje «resbaladizo», «escurridizo». La «pendiente resbaladiza» conduce al sepulcro abierto, que es la boca, la garganta y la lengua del hombre falaz⁴.

El universo simbólico del mundo antiguo y de la Biblia es mucho más amplio que el de cielos e infiernos, tratado aquí de modo somero. Los diccionarios de símbolos recorren las múltiples constelaciones de elementos geográficos, agrícolas, animales, arquitectónicos y de la vida humana —desde el nacer hasta el morir—, que constituyen desde antiguo una verdadera gramática simbólica sin la cual no se puede reconstruir un texto poético o literario⁵. Los universos simbólicos tienen además una vertiente antropológica y cultural. Así, los ascensos y visiones de profetas y videntes han de

3. Th. H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, New York 1969, 801-802; la obra de Frazer aludida en el título anterior es *Folklore in the Old Testament*, 3 vols., de 1918.

4. L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra II. Interpretación literaria de textos bíblicos*, Madrid: Cristiandad, 1989, 118-167.

5. J. E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Madrid: Siruela, 2003.

ser relacionados, al menos es sus estadios más arcaicos, con fenómenos similares del chamanismo en sus diferentes manifestaciones. Una simple consideración de estos vínculos desborda el panorama de lo aquí contemplado.

Algunos de los «símbolos literarios» pasaron a la Biblia y ésta lo ha transmitido a las literaturas occidentales y del Medio Oriente árabe⁶. Pero no se ha de olvidar que la Biblia y numerosos textos del antiguo Oriente constituyen una «literatura religiosa»; tampoco que su lectura e interpretación, al igual que la de la poesía mística de Juan de la Cruz, se han llevado a cabo, en atinada expresión de Dámaso Alonso, desde «dos laderas» opuestas: la literaria, más o menos filológica, y la doctrinal, más o menos devota o teológica⁷. Además, la «literatura religiosa» describe o se basa en «experiencias religiosas». En unos textos puede predominar lo literario, en otros la experiencia de base. Así, las visiones descritas en los apocalipsis responden a experiencias vividas⁸. Los místicos describían sus propias visiones e, incluso, escribían instrucciones precisas sobre cómo prepararse para alcanzar tales experiencias místicas. Las visiones y revelaciones pueden responder a alucinaciones y falsos estados de conciencia, pero también pueden abrir el cauce a innovaciones decisivas en la historia de las tradiciones religiosas. Los grandes místicos, sobre todo los españoles Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, fueron también grandes reformadores y seres de acción. Los relatos de visiones de los primeros cristianos recogidos en el Nuevo Testamento, intentan expresar nuevas experiencias de revelación, que les llevaban a anunciar el *ke-rigma* de que Jesús muerto y crucificado ha entrado en la Gloria de Dios, lo cual en aquel entonces era un *novum* en la historia de las religiones⁹.

La narración se nutre de la metáfora y de la experiencia vivida. Sin el lenguaje de los símbolos y las metáforas las experiencias realizadas no podrían salir de la inexpresividad de una mudez insuperable. En el mito, según Ricoeur, el símbolo toma la forma de

6. M. Ferber, *A Dictionary of Literary symbols*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

7. D. Alonso, *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid: Gredos, 1966.

8. J. E. Stone, «On Reading an Apocalypse», en J. J. Collins y J. H. Charlesworth (eds.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield 1991, 65-78 (73); M. Himmelfarb, «Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses», *ibid.*, 79-90 (89).

9. Sobre la revelación como experiencia, A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid: Trotta, 2008, 304-309.

relato¹⁰. La Biblia está hecha de relatos, de historias (*stories*) que conforman una historia (*history*). Cuentan las maravillas (*mirabilia*) de la creación y de la historia salvífica hasta su cumplimiento escatológico. Estas narraciones no se dejan reducir a puros conceptos temáticos, como los de creación o salvación, tan repetidos en las teologías bíblicas. Se ha denunciado «el eclipse» que la narración bíblica sufrió en la hermenéutica de la Modernidad a partir del siglo XVIII, a favor del pensamiento, o de lo doctrinal y edificante¹¹. Paul Ricoeur aboga por la primacía de la «comprensión narrativa» sobre la «explicación» —sociológica o estructuralista—, tanto del relato histórico como del de ficción; por la primacía de la creación de tramas sobre cualquier clase de estructuras estáticas e intemporales¹². La Biblia se complace en contar historias —«nuestros padres nos contaron» (salmo 44, 2)¹³, como Jesús lo hizo en «hablar en parábolas».

1. IMÁGENES DE LA DIVINIDAD: LA IMAGO DEI

En textos mesopotámicos y egipcios el rostro divino es la suma de los de todos los dioses:

Señor, tu rostro es el sol, el recogido de tu pelo [Nisaba]. Tus ojos, señor, son Enlil y [Ninlil]; tus pupilas son Gula y Belet-ili; tus cejas son, señor, los gemelos Sin [y Šamaš] [...] Ištar es la forma de tu boca, señor, Anu y Enlil son tus labios [...] Tus oídos son los sapientísimos Ea y Damkina. Tu cabeza es Adad, tu frente es Šala, la amada esposa que contenta el corazón de Adad. Tu cuello es Marduc, juez de los cielos y de la tierra [...] tu garganta es Zarpanitum, creadora de la humanidad¹⁴.

Asimismo, los textos de las pirámides del Imperio Antiguo egipcio identificaban cada miembro del cuerpo del faraón con una divinidad, convirtiéndolo así en una imagen del panteón divino: la

10. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004, 315.

11. H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven/London: Yale University Press, 1974.

12. P. Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid: Cristiandad, 1987, 86.

13. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic books, 1981; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

14. J. García Recio, «Los rostros de Dios en Mesopotamia», en *Los rostros de Dios*. Exposición del 15 de septiembre al 30 de noviembre de 2000. Monasterio de San Martiño Pinario, Santiago de Compostela, 64.

cabeza con Horus, las orejas con los hijos gemelos de Atón, la nariz con Upuaut, etc.¹⁵. Se trata de modos diferentes de combinar lo uno y lo múltiple en la divinidad.

«Me saciaré al despertar con tu imagen», concluye el salmo 17 tras dirigirse sucesivamente a «tus ojos..., tus labios..., tu oído..., tus ojos..., tu mano...», para hablar finalmente, como en la invocación inicial, de «la visión de tu divino rostro / [...] tu imagen» (*temûnâ*). El monoteísmo bíblico proscribió la representación física de Dios, pero desarrolló su figuración poética antropomórfica con los mismos elementos que describían los rostros de los dioses. El verso de este mismo salmo, «a la sombra de tus alas escóndeme», recuerda la representación egipcia del disco solar alado como emblema de protección¹⁶.

La imaginería de las religiones del antiguo Oriente «ilumina» así los textos bíblicos. La imagen del despertar de Dios para hacer justicia, «Despiértate y álzate para defender mi derecho» (salmo 35, 23), ha perdido las connotaciones míticas que, en relación con el mito de Baal, conserva en otros textos: «Despierta, ¿por qué duermes, Señor? Sal de tu sueño, no nos rechaces sin fin» (salmo 44, 24). Las Biblias medievales estaban ricamente «iluminadas»; las impresas han evitado por lo general la reproducción de grabados e imágenes, sin duda por influjo protestante. Futuras ediciones electrónicas de la Biblia podrán iluminarse con la desbordante iconografía del antiguo Oriente, reflejada en las imágenes literarias de los poemas y relatos bíblicos¹⁷.

Hablar sobre Dios sólo es posible a través de metáforas y por analogía con el mundo humano, el animal, el vegetal, o el de las cosas inanimadas, o, en el plano narrativo, mediante parábolas como las de Jesús. Así, Yahvé es roca, fuente o fuego devorador; su voz es trueno, su espíritu como aire y, su justicia, como océano profundo. Es luz o sol: «Ya no será el sol tu luz en el día / ni te alumbrará la claridad de la luna / será el Señor tu luz perpetua, y tu Dios / será tu esplendor» (*Isaías* 60, 19-20). Yahvé se muestra revestido de luz, al modo del *melammu* o aura de brillante resplandor que rodeaba a los dioses mesopotámicos: «Te revistes de gloria y majestad / como un manto de luz te envuelves» (salmo 104, 2). En la escritura cuneiforme una

15. O. Keel y S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext alt-orientalischer Religion*, Göttingen/Freiburg: Vandenhoeck & Ruprecht/Universitätsverlag, 2002, 224-225.

16. O. Keel y Th. Staubli (eds.), *Im Schatten Deiner Flügel». Tiere in der Bibel und im Alten Orient*, Freiburg: Universitätsverlag, 2001.

17. Estudios sobre la conjunción de numerosos motivos iconográficos y literarios en el antiguo Oriente y la Biblia pueden encontrarse en B. Janowski y B. Ego, *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontext*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

estrella es la marca de un nombre divino. Lo divino es lo luminoso, lo que está en el cielo, en lo alto. Los dioses son como los hombres, pero en un estado elevado, celeste.

Las comparaciones con animales como el león, la pantera o el leopardo, son menos frecuentes. La imagen más significativa es la del toro, que representa la autoridad del dios 'El en tanto que cabeza del panteón cananeo. Éste cede el poder a Baal, el joven dios de la sexualidad y de la fertilidad, cuya pareja, Anat, la diosa del amor, es representada sobre un toro como pedestal. La manifestación teofánica de Yahvé como 'abir ya'aqob, «Yahvé, el Toro de Jacob»¹⁸, reviste caracteres semejantes a los de Baal o de 'El. El relato del becerro de oro en el libro del *Éxodo* recuerda esta modalidad de culto practicada en Israel en época antigua.

Las metáforas antropomorfas son innumerables: Dios posee cabeza, rostro, ojos, oídos, narices, boca, voz, brazo, mano, palma, dedos, pies, corazón, vientre, entrañas. En ocasiones se trata de sinécdoques o de metonimias. Así, las narices significan la cólera y las entrañas la compasión. Pero, como Dios no puede tener cuerpo, sus teofanías son parcas en imágenes antropomórficas. Moisés no puede ver el rostro de Dios, sólo su espalda: «mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida [...] y cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás» (*Éxodo* 33, 19.23); Isaías dice haber visto a Dios en su trono, pero no alcanza a describir nada más allá de la orla de su manto (*Isaías* 6, 1); Ezequiel precisa un triple circunloquio para expresar lo que dice haber visto: «era la apariencia (*ke-mar'eh*) de la figura de la gloria del Señor» (*Ezequiel* 1, 28). El lenguaje de las teofanías, como el de las visiones místicas y apocalípticas, tiende a comparaciones expresadas mediante los términos *demût*, «semejanza», o *mar'eh*, «apariencia», y de la partícula *ke-*, «como»: «como la apariencia de fuego» (*Números* 9, 15; *Ezequiel* 1, 27), «como un pavimento de zafiro» (*Éxodo* 24, 10), «como el brillo de electro» (*Ezequiel* 1, 4), «como la apariencia de zafiro... como la apariencia de un hombre» (*Ezequiel* 1, 26), «como la apariencia de un hombre» (*Daniel* 8, 15; 10, 18).

Significativa es también la terminología referente a las acciones y actitudes por las que Dios ve, oye, habla, contesta, llama, premia y castiga, hiere y sana, hace y deshace, designa y envía. Dios manifiesta amor, piedad, paciencia, generosidad, justicia, enfado, odio, desprecio, placer. Dios es ceramista, constructor, agricultor, pastor, guerrero, médico, juez, rey, esposo y padre.

18. «Fuerte de Jacob», según la traducción habitual (salmo 132, 5).

La mitología oriental es la fuente primera del lenguaje bíblico antropomorfo. Despojada de su componente politeísta, pervive en incontables mitemas o *mitologoumena* que dan vida a los relatos y poemas bíblicos, manteniendo toda la carga de sentido que sólo el mito, el símbolo o la metáfora pueden expresar¹⁹. Al final del mito ugarítico «El Palacio de Baal», el dios de la tormenta toma posesión de su trono y desde el balcón de palacio hace oír su voz a través del trueno que anuncia la lluvia. Uno de los salmos más arcaicos, el salmo 29, convierte la tormenta en metáfora de la voz de Yahvé:

Reconoced a Yahvé, los hijos de los dioses
 reconoced a Yahvé gloria y fuerza
 Reconoced a Yahvé la gloria de su Nombre
 cuando resplandece su santidad postraos ante Yahvé

La voz de Yahvé sobre las aguas
 el Dios de gloria ha tronado
 Yahvé sobre las aguas poderosas
 La voz de Yahvé es potestad
 es resplandor la voz de Yahvé
 La voz de Yahvé corta los cedros
 descuaja Yahvé los cedros del Líbano
 La voz de Yahvé hace brincar al Líbano como a un novillo
 al Sarión como a una cría de búfalo
 La voz de Yahvé enciende láminas de fuego
 La voz de Yahvé convulsiona el desierto
 Yahvé sacude el desierto de Qades
 La voz de Yahvé hace parir a las ciervas
 provoca el parto prematuro a las ovejas

Es entonces cuando en su templo todo dice: «Gloria»
 Yahvé ocupa su trono desde el diluvio
 y se sienta en el solio como rey eterno.

Abre el himno una apelación a «los hijos de los dioses» (*bene 'elim*), que han de reconocer la «gloria y fuerza», es decir, la supremacía de Yahvé en medio de los dioses. Al igual que Baal, dios del trueno y «divino guerrero», Yahvé hace oír su «voz» (*qol*) en la tempestad. El término se repite siete veces, en versos que transmiten otras tantas manifestaciones de la divinidad. La «voz» o el tronar de Yahvé es «poder», manifestado en fenómenos extraordinarios de la naturaleza

19. A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament. Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf: Patmos, 1969.

y de la vida animal. Es también resplandor que rodea su rostro y se hace visible en los rayos, «láminas de fuego». Yahvé también domina las aguas del Caos bajo su trono.

Tras la tormenta y cumplidos los prodigios con los que ha mostrado ante los dioses su victoria sobre el Caos, el escenario se traslada al templo celeste, donde los dioses lanzan el grito de aclamación «Gloria» en el momento en que Yahvé ocupa su trono. Lo hace «desde el diluvio» o «sobre el diluvio». La primera traducción supone que el diluvio es el triunfo definitivo sobre el caos, momento a partir del cual Yahvé se sienta en el trono como rey eterno. Sin embargo, la expresión hebrea *la-mabbûl yāšāb* admite también el sentido «ocupó su trono sobre el diluvio» o «sobre el gran océano» de las aguas superiores, en correspondencia con la misma expresión al inicio de la teofanía, «La voz de Yahvé sobre las aguas..., sobre las aguas poderosas». El texto permite la doble perspectiva cósmica e histórica, de modo que la interpretación del salmo ha de integrar estas dos dimensiones. El salmo 29 pudiera ser una transposición yahvista de un himno a Baal, pero parece más bien un himno a Yahvé que se apropia el lenguaje de las religiones cananeas para confesar la supremacía del Dios Yahvé, en una profesión de fe monolátrica distante aún de una formulación nítidamente monoteísta.

El salmo adquiere un tono completamente diferente si, como sucedió a partir del exilio, deja de pronunciarse el nombre de Yahvé y, en su lugar, se lee y escribe Adonai o «el Señor». La misma palabra «Voz» se convierte también en una forma de referirse a Dios que evita la pronunciación de su nombre y todo posible antropomorfismo. La versión griega añade al título del salmo los términos «Para concluir la fiesta de las Tiendas»; enmarcando así el poema en el contexto (*Sitz im Leben*) de un rito para impetrar la lluvia, lo que no deja de corresponder al sentido originario del salmo, el cual ensalzaba al Dios de las tormentas que dispensa la fecundidad a campos, animales y humanos. El monoteísmo termina demoliendo las concepciones mitológicas del lenguaje politeísta, transformadas en metáforas que no pierden nada de la fuerza expresiva de los símbolos y de los mitos originarios. En el judaísmo postbíblico la «Voz» termina personificando al mismo Dios en la expresión «la hija de la Voz» (*bat ha-qol*)²⁰.

Otro ejemplo es el del mitema de comer y beber el pan de la vida o de la muerte, que aparece ya en los mitos de Adapa y en el del

20. L. Alonso Schökel y C. Carniti, *Salmos I. Salmos 1-72*, Estella: EVD, 1992, 463.

Descenso de Ishtar a los infiernos. La Biblia lo transmite a la literatura posterior en forma de metáfora, desde el saborear el fruto prohibido del paraíso, hasta el comer el Cuerpo y beber la Sangre en el banquete eucarístico. Jesús distingue entre el agua que no apaga la sed, o el alimento que perece, y el agua o el alimento que permanece y procura vida eterna (*Juan* 4, 13-14; 6, 27). La tradición clásica conocía también esta metáfora que Dante continuó desarrollando²¹.

Los escritores bíblicos y, en particular, los redactores más recientes eran conscientes de los abusos a los que podía prestarse el lenguaje antropomórfico; para evitarlo se servían de los procedimientos más diversos. Uno de ellos era la interpolación de glosas. Así, en un intento de aminorar el efecto antropomorfo del verso «mi grito penetró en sus oídos» (salmo 18, 7), un glosador interpoló el término *lḥnyw*, «ante él», con el estridente resultado de «mi grito penetró [ante él] en sus oídos».

Este tipo de glosas u otras modificaciones del texto son frecuentes en los *targumim* —las versiones arameas de la Biblia—, que, aunque no de forma sistemática, procuran obviar los antropomorfismos del texto bíblico. Así, por ejemplo, los «hijos de Dios» se convierten en los «hijos de los jueces» o «de los notables» (*Génesis* 6, 2). La expresión «Yahvé bajó para ver la ciudad y la torre [de Babel]» aparece modificada en el targum *Neophyti* de modo que no es Yahvé mismo, sino la «gloria de la *Šěkhinah*» —como una hipóstasis de Yahvé— la que desciende a la tierra para ver la ciudad y la torre: «Y se manifestó la gloria de la *Šěkhinah* de Yahvé para ver...» (*Génesis* 11, 5). Asimismo, en relatos de teofanías este targum sustituye el *Tetragrammaton* YHWH por «Presencia» (*Šěkhinah*) y en textos oraculares por «Palabra» (*Memra*). Utiliza también otros términos como *Yěqar* («Gloria») o la circunlocución «delante de» (*qědam-/min qědam-*), así como la forma pasiva cuyo sujeto implícito es Dios. Tal vez el hecho de que esenios y cristianos hicieran uso de los demás términos determinó que la literatura rabínica posterior sólo empleara el de *Šěkhinah*. De este modo no es Dios el que actúa al modo humano, sino su «Presencia», concebida ésta como una manifestación visible del Dios invisible.

La versión griega de los Setenta elimina también en ocasiones antropomorfismos y antropopatismos. Por ejemplo, al traducir la expresión «vieron al Dios de Israel» (*Éxodo* 24, 10), soslaya la referencia directa a Dios: «vieron el lugar donde estuvo el Dios de Israel».

21. E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, México: FCE, 1998, 198.

Igualmente, «Ya no veré más a *Yahvé* en la tierra de los vivos» (38, 11) se convierte en «No veré más *la salvación de Yahvé* [...]». La expresión de *Deuteronomio* 32, 10 «[...] como la niña de *sus* ojos (de Dios)» se transforma en «como la niña del ojo» (ὡς κόραν ὀφθαλοῦ), sin referencia alguna a Dios. El tema de los antropomorfismos en la versión griega ha sido objeto de intensos debates. En todo ello subyace una cuestión de fondo, la de si evitar los antropomorfismos supone una conciencia espiritual más depurada y un avance en la historia de la religión. Pero aún siendo cierta esta interpretación, es un error identificar lo espiritual con lo abstracto. La imagen plástica y la abstracta representan dos formas de espiritualidad, cada una con valor propio, que pueden coexistir o enfrentarse en luchas iconoclastas. La crítica de los antropomorfismos no es exclusiva de la tradición bíblica. Jenófanes declaró la guerra a los viejos dioses en versos incomparables²²:

Pero si vacas y caballos tuviesen manos y fuesen capaces
De pintar con ellas y componer cuadros como los hombres,
Los caballos darían a los dioses formas de caballos,
Y las vacas de vacas, prestándoles justo aquella figura
Que encontrarían en sí mismos.

Los dioses de los etíopes son negros y de narices romas,
Mientras que los de los tracios son blancos, de ojos azules y pelo rojo.

A pesar de las deformaciones que pueda implicar la representación antropomorfa de Dios, la Biblia consagra el principio según el cual «Dios creó al hombre a imagen suya; a imagen de Dios lo creó» (*Génesis* 1, 27). De entre todas las criaturas, sólo el hombre fue creado como su imagen, confiriéndole así una posición privilegiada en el cosmos²³. Para afianzar este principio, la misma Biblia formula la prohibición de imágenes. En las religiones de la imagen el mundo guardaba un parecido y hasta un cierto parentesco con las divinidades. En la religión bíblica todos los seres cósmicos pierden su carácter semitrascendente y su función mediadora, de modo que el hombre se encuentra en un mundo desdivinizado, cuyas maravillas le hablan, sin embargo, del Dios creador.

Todas las tradiciones religiosas representan lo invisible a través de lo visible, de modo que el cuerpo y la carne —especialmente en

22. Los dos textos de Jenófanes se encuentran en Clemente de Alejandría, *Stromata* V 110 (Jen B 15) y VII 22 (Jen B 16).

23. J. Moltman, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca: Sígueme, 1986, 147.

el cristianismo— se convierten en mediación indispensable para el acceso a la divinidad. La Biblia repudia la representación antropomorfa de Dios que suponga atribuirle un cuerpo o las emociones de un humano, pero no deja de utilizar profusamente la representación metonímica. Los límites entre una y otra resultan borrosos en ocasiones. Así, el culto del becerro en el antiguo Israel no suponía necesariamente la adoración del becerro como una representación semejante a Dios; el animal era un simple sustituto de la presencia de la divinidad, como podían serlo los querubines y el Arca de la Alianza que representaban el trono vacío del Dios invisible en el templo de Jerusalén²⁴.

Entre las numerosas metáforas bíblicas sobre Dios sobresale la de Rey-Juez, la cual, a su vez, implica otras muchas, como la de un juicio escatológico de Dios que alcanza al sol y a la luna, el Ardiente» y «la Blanca» o «Cándida» (*lebanâ*, *Isaías* 24, 21-23):

Aquel día juzgará el Señor
a los ejércitos del cielo en el cielo
a los reyes de la tierra en la tierra

.....
La Cándida se sonrojará, el Ardiente se avergonzará
cuando reine el Señor de los ejércitos
en el monte Sión y en Jerusalén
glorioso delante de su senado.

El verso «La Cándida se sonrojará, el Ardiente se avergonzará» conserva reminiscencias míticas, transferidas al Dios único, cuyo culto no dejaba de recordar formas de representación astral²⁵. El oráculo de *Isaías* predice la victoria del Dios de los ejércitos celestes sobre la diosa lunar en la batalla final. Esta simbología solar de Yahvé podía hacer peligrar la pureza del culto yahvista, como muestra el que Job proclame no haber rendido nunca culto al sol y a la luna:

Mirando al sol resplandeciente
o a la luna caminar con esplendor,
no me dejé seducir secretamente
ni les envié un beso con la mano (*Job* 31, 26-27).

24. M. Halbertal y A. Margalit, *Idolatría. Guerra por imágenes. Las raíces de un conflicto milenarista*, Barcelona: Gedisa, 2003, 57-91.

25. P. Stähli, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*, Freiburg/Göttingen, 1985; J. G. Taylor, *Yahweh and the Sun...*, cit.

El «Lucero, hijo de la Aurora» (*hêlel ben šaHar*), presume de alzar su trono por encima de los astros divinos, sobre el monte de la asamblea de los dioses en el lejano Norte, hasta igualarse al Altísimo. El término hebreo *hêlel* —*phôosphoros* en los Setenta— se convierte en Lucifer en la Vulgata, lo que lleva a identificar a aquel «Lucero» con Lucifer (*Isaías* 14, 12-15):

¿Cómo has caído del cielo, lucero, hijo de la aurora,
y estás derrumbado por tierra, agresor de naciones?
Tú, que decías en tu corazón: «Escararé los cielos,
por encima de los astros divinos levantaré mi trono,
y me sentaré en el Monte de la Asamblea,
en el vértice del cielo;
escalaré la cima de las nubes, me igualaré al Altísimo».
¡Ay, abatido *serás* al Abismo, al vértice de la sima!

Este «Lucero» es el planeta Venus, la estrella matutina que aparece en el cielo antes de hacerlo el Sol. Aspira según el mito a escalar la ciudad celeste, pero el astro solar se le adelanta y la supera. En el poema de *Isaías*, la estrella matutina es una metáfora del rey de Babilonia que pretende la hegemonía universal. Mientras unos textos mitologizan figuras o acontecimientos de la historia, otros desmitologizan concepciones que no concuerdan con las de la pureza monoteísta²⁶.

El rey es, pues, la imagen de los dioses. Enkidu fue creado como un *zikru* o imagen del rey de Uruk, Gilgameš. Reyes y dioses comparten la misma imaginaria —palacio, trono— y la misma «ideología regia» —el poder venido del cielo—. Con el acceso a la monarquía Israel incorporó una y otra, pero diversas corrientes sociales y los correspondientes textos de la Biblia se muestran críticos respecto a esta ideología del poder. Símbolo de esta crítica es la figura de Nimrod, «poderoso cazador» y prototipo de tirano. Su nombre alude seguramente a Nimrud, la ciudad real de Kalhu, en Siria (la bíblica Calah), cuya divinidad era el dios sumerio Ninurta, patrón de la caza. Nimrod podría ser, incluso, el rey asirio Tukulti-Ninurta, que porta el nombre del dios sumerio y quien conquistó por primera vez Babilonia. La relación que el *Génesis* establece entre Nimrod y el gobierno de ciudades de Babilonia y Asiria puede ser prueba de ello (10, 10-12). En todo caso, este tirano cazador simboliza la figura opuesta de la verdadera imagen del Dios «señor de los animales», rey justo y pacífico.

26. G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 1980, 193.

Para babilonios y asirios el rey era la imagen del dios. Esta idea y su imaginería subyacen en el fondo del relato del *Génesis* y, en particular, de la creación del hombre «a nuestra imagen y semejanza» (*Génesis* 1, 26-27). El sentido es, sin embargo, muy diferente. El lenguaje es, en su literalidad, el propio de la metáfora, del «según... y como...»: «Hagamos al hombre según (*be-*) imagen (*tsélem*) y como (*ke-*) semejanza (*demût*) nuestra». Los términos hebreos «imagen» y «semejanza» son muy polisémicos: *tsélem*, «imagen», «figura», «reproducción», «estatua», y *demût*, «semejanza», «imagen», «copia», «retrato». Por ello para fijar su significado es preciso pasar del estudio léxico al sintáctico. La expresión en plural «hagamos» implica la metáfora del dios rey, sentado en medio de la asamblea de los dioses o de los ángeles —como sugiere la versión aramea—, deliberando con ellos sobre la creación del hombre. Dios Rey crea al hombre a «imagen y semejanza suya», es decir, imagen del rey celeste, «estatua de Dios en el cosmos»²⁷.

El hombre es creado además para cumplir una función regia, la de «señor de los animales»: «que ellos dominen (*rādāh*) los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles». De nuevo el significado del término hebreo *rādāh* es sumamente genérico: «mandar», «gobernar», «señorear», «dominar», «someter». Suele acompañarse de los verbos *mālak*, «reinar», y *māšal*, «gobernar». En todo caso se trata de funciones de gobierno propias de un rey. Seguidamente Dios se dirige al hombre y le dice: «Llenad la tierra y sometedla» (*kābaš*) (1, 28). El significado del verbo *kābaš* es más vasto todavía que el de *rādāh* y en ocasiones implica violencia. Por este verbo se ha querido atribuir a la Biblia la «autoría intelectual» de la actual explotación de la naturaleza. Pero el término *kābaš* tiene aquí el significado de un «señorío», que supone un buen «gobierno», como traducen las versiones griega, latina y sus derivadas, las que han tenido vigencia histórica a lo largo de casi toda la historia de Occidente. La traducción «sometedla», con un posible sentido de violencia, es un arcaísmo típico de una hermenéutica arqueológica propia de la Modernidad, la misma que es por sí sola responsable de los desastres ecológicos, sin necesidad de buscar chivo expiatorio alguno en la Biblia²⁸.

El ser imagen de Dios se relaciona también con la creación del ser humano en su dualidad de varón y mujer: «Y creó Dios al hombre

27. N. Lohfink, *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002, 38.

28. J. R. Middleton, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids MI: Brazos Press, 2005, 45-60.

a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (1, 27). A lo cual sigue el «Creced y multiplicaos» como una bendición, y no como un motivo de queja por parte de los dioses ante el incremento desmesurado de los humanos que, además, hacen un ruido insoportable, impidiendo su descanso. Justamente, el relato del *Génesis* concluye con el descanso de Dios en el séptimo día. Los seis anteriores son los del trabajo de la creación y también los del trabajo de los humanos, que, «a imagen y semejanza» del mismo Dios, han de descansar al final de la semana en el día de reposo (*shabbāt*), el sábado (también *shabbāt*).

La *imago Dei* es, en definitiva, el hombre mismo —«varón y mujer»—. El *Génesis* democratiza así una figura propia de la ideología monárquica, extendiéndola a todo hombre y mujer por el hecho de serlo. La Modernidad hace del hombre un «yo» y «el 'yo' viene de Dios y pertenece al espíritu, que es libre», en palabras de Thomas Mann, puestas en boca de José ante el faraón Amenhotep²⁹.

2. EL IMAGINARIO DE LOS CIELOS

Los mitos de creación son los mitos por excelencia. El material mítico de los once primeros capítulos del *Génesis*, como también el de numerosos poemas de la literatura hímica, profética o sapiencial de la Biblia, se remontan a mitos sumerios, acadios y cananeos, con aportaciones también del mundo egipcio. Entre los motivos del fondo mítico antiguo relativo al imaginario de los cielos sobresalen los del caos u océano primordial, la separación de cielos y tierra, el «firmamento», el palacio-templo celeste, la «asamblea de los dioses», los ejércitos celestiales y el trono divino.

2.1. *El Caos primordial*

El Caos como principio o factor cosmogónico no tiene cabida en la concepción bíblica, pero el océano «profundo» (*tehôm*), sobre el que reposa la tierra y del que todas las aguas, ríos y mares proceden, se relaciona con el caos primordial de los mitos mesopotámicos: La tierra era caos y confusión (*tohu wabohu*) y oscuridad sobre la faz del abismo (*tehôm*); y el viento (*ruaj*) de Dios se cernía sobre la faz de las aguas (*Génesis* 1, 2). El término *tehôm* recuerda el acadio *Tiamat*,

29. Th. Mann, *José y sus hermanos 4. José el proveedor*, Barcelona: Labor, 1977, 908.

de la raíz *thm*, que en ugarítico y otras lenguas semíticas designa el mar. En árabe *Tihamat* se refiere a las costas que rodean la Península arábiga por el sur y el oeste. En Hesíodo el Caos era el espacio oscuro y turbio bajo tierra³⁰ o el inmenso hueco que separaba cielo y tierra³¹. Sus hijos eran Erebos, el reino de oscuridad asociado con el Hades, y Nyx, la noche. Más tarde Caos vino a ser, según las diferentes tradiciones, la materia, el agua o el tiempo primordiales, el aire entre cielo y tierra o el mundo subterráneo³².

Las teogonías sumero-acadias, al igual que las de Homero y Hesíodo, narran la victoria del orden sobre el caos, que representa el mal originario. La teomaquia concluye con la victoria de las divinidades más recientes sobre las más antiguas. A la génesis de lo divino sigue la del cosmos, consistente, según *Enuma elish*, en la desmembración de Tiamat, de cuyo cadáver Marduc forma las partes del cosmos. De este modo la creación es inseparable de la destrucción: «Ordena la aniquilación o la creación, y que así sea» (IV 22-23). La violencia está grabada en el origen de las cosas, pues el gesto creador es inseparable de un acto criminal, un decicidio. El hombre es creado con la sangre de un dios rebelde mezclada con arcilla. El caos y el mal son, pues, tan antiguos como el más viejo de los dioses. El problema del mal está resuelto desde el principio, aludiendo a una violencia originaria que condena al hombre a la muerte y a una fracasada búsqueda de la inmortalidad.

En la poesía bíblica el Caos viene representado por el Leviatán, Tannin («Dragón»), Behemot, Rahab o Yam, diversas representaciones del monstruo marino al que se enfrenta el dios Baal en los mitos cananeos de Ugarit. Job maldice la noche en la que nació como si fuera el caos maldito: «La maldigan quienes a Océano maldicen / los que se aprestan a incitar a Leviatán» (*Job* 3, 8). El Océano o Mar (*Yam*) es aquí el monstruo marítimo que suele formar pareja en el verso con Leviatán, el Lotan (*ltn*) de los mitos ugaríticos, *litānu*, de la raíz LWY, cuyo significado etimológico es el de «serpentear» o «circular», lo que define al Leviatán como un ser con forma de serpiente (Figura 26). Pero su imagen física no se deduce sólo de la etimología. Se relaciona con Rahab, adaptación tardía del antiguo Leviatán. Los dos representan monstruos (*tannin*) en forma de dragones, denominados «serpiente huidiza» o «tortuosa»:

30. M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, 192-193.

31. J. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1983, 34-41.

32. R. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego*, Madrid: Trotta, 2000, 25-52.

Aquel día castigará el Señor
 con su espada grande, templada, robusta
 al Leviatán, serpiente huidiza
 al Leviatán, serpiente tortuosa,
 y matará al Dragón marino (*Isaías 27, 1*).

El libro de *Job* distingue claramente entre uno y otro. El Leviatán puede parecer una figura menor en la Biblia, en la que aparece sólo seis veces, pero representa al monstruo mítico del caos y del mal, siempre amenazador, aunque, finalmente, vencido.

La expresión hebrea *‘al penê tehôm*, «sobre la superficie del *te-hôm*», cobra forma helénica en la versión de los Setenta ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, y latina en la traducción de la *Vetus latina super abyssum*, mientras que la Vulgata de Jerónimo vuelve a la forma semítica mediante el calco *super faciem abyssi*³³. El verbo hebreo *merajéfet*, «[el espíritu] se cernía», es raro y su significado discutido. Evoca un terremoto (*Jeremías 23, 9*) o el vuelo de un pájaro que «planea» sobre sus crías (*Deuteronomio 32, 11*). Su correspondencia en los Setenta ἐπέφετο y en parte de la tradición latina antigua *superferebatur/ferrebatur* (*Vulgata, ferebatur*) hace suponer que el *pneuma* divino «se movía» sobre las aguas. Otros verbos alternativos de la *Vetus latina*, *incubebat, fovebat, confovebat*, dan a entender que el aire recalienta y vivifica la sustancia de las aguas en una especie de incubación o combustión. Esta idea y la correspondiente traducción proviene de la tradición siríaca o tiene paralelo en la misma³⁴.

La correspondencia habitual de los términos *ruaj*, πνεῦμα y *spiritus*, generalizada a partir del *Génesis* en las tradiciones griega y latina, creó una rica polisemia, dada la multiplicidad de referencias contenidas en el hebreo *ruaj*: viento / aire / espíritu / energía vital / presencia divina. Esta polisemia conduce a las interpretaciones que introducen la creación de los ángeles en este contexto, desembocando en la tradición cristiana, que cree descubrir ya en este pasaje la acción del Espíritu Santo, e, incluso, a la tradición islámica sobre el trono divino en la creación.

33. Es interesante observar cómo vertieron las grandes traducciones de la antigüedad la expresión «la tierra era yermo y vacío» (*tohū wā-bohū*). La de los Setenta traduce ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, «invisible e inorganizado», a lo que corresponden diversos términos de la *Vetus latina*: *invisibilis* o *inanis* (ἀόρατος) e *inconposit, informis, rudis, vacua* (ἀκατασκεύαστος). Los traductores judíos Aquila y Teodoción apuntan certeramente al significado hebreo mediante el término κένωμα, «el vacío», al igual que la *Vulgata* con los términos *inanis et vacua*.

34. M. Harl, *La Genèse. La Bible d'Alexandrie*, Paris: Cerf, 1986, 87.

2.2. *Crear es separar y juntar*

Según la concepción bíblica la creación procede por separación (*lehabdil*) de espacios —cielos y tierra—, de tiempos —las luminarias del día y de la noche que marcan las estaciones y fiestas—, de lo húmedo y de lo seco —mares y tierra— y de las especies de animales según sus hábitats —los peces del mar, las aves del cielo y los reptiles de la tierra—, hasta llegar al hombre, que se diferencia tanto de los animales como de los ángeles, introducidos más tarde en esta clasificación y diferenciación de seres creados (*Génesis* 1):

Y dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz. Vio Elohim que la luz era buena y separó Dios la luz de la tiniebla [...] día primero [...] Y dijo Dios: «Que exista una bóveda entre las aguas, que separe aguas de aguas» [...] día segundo [...] Y dijo Dios: «Que se junten las aguas de debajo del cielo en un solo sitio, y que aparezcan los continentes» [...] día tercero [...] Y dijo Dios: «Que existan lumbreras en la bóveda del cielo para separar el día de la noche» [...] día cuarto [...].

La creación consiste en poner orden en el caos primordial, disponiendo cada cosa o cada ser viviente en su lugar, de modo que todos se ajusten o convivan entre sí. Este «ajuste» cósmico, espacio-temporal y de especies vivientes, es el que regula el culto en el templo de la ciudad-estado y el que ha de reflejarse en la «justicia» que debe imperar entre los humanos, de todo lo cual el rey ha de ser garante.

En la creación quedaron fijados los límites de espacio, tiempo y género de las cosas y de los vivientes, de modo que transgredirlos es provocar las fuerzas de un caos siempre amenazador. La tierra tiene unos límites, las *qesot ha'ares* (*Isaías* 40, 28; *Job* 28, 24). También los cielos tienen sus *qesot hassamayim*, más allá de los cuales reinan las tinieblas exteriores: «Traza un círculo sobre la superficie de las aguas / en los confines de la luz con las tinieblas» (*Job* 26, 10).

De este principio de distinción y separación nacen las normas de pureza ritual y dietética: «Distinguid/separad también entre animales puros e impuros, entre aves puras e impuras, y no os contaminéis con animal alguno, ave o reptil que se arrastra por la tierra, de los que yo os he señalado como impuros» (*Levítico* 20, 25). Se prohíben las bebidas alcohólicas «en la tienda del encuentro», «a fin de que podáis discernir/separar entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro» (*Levítico* 10, 10). Un velo ha de separar los espacios más sagrados de los que no lo son tanto: el «lugar santo» o nave del Templo del «lugar santísimo» o *Sancta sanctorum* (*Éxodo* 26, 13). El profeta Ezequiel

crítica a los sacerdotes porque «no han distinguido/separado entre lo santo y lo profano, ni han enseñado la diferencia/separación entre lo puro y lo impuro» (*Ezequiel* 22, 26). Israel es un pueblo separado, antes o más que elegido: «Porque tú te los separaste para heredad entre todos los pueblos de la tierra» (*1 Reyes* 8, 53). Es frecuente que se traduzca «elegiste» (*baḥar*) en lugar de «separaste», por influjo de la idea de elección.

La minuciosa normativa de pureza ritual judía deriva de la conciencia de ser un pueblo santo, consagrado a Dios (*Éxodo* 19, 7), que no puede presentarse impuro ante Él. Las leyes de pureza relativas al culto en el Templo perdieron su razón de ser una vez destruido, pero cobraron, sin embargo, mayor importancia en la diáspora al convertirse en signo distintivo del judío. La circuncisión pasó a ser la señal física indeleble de pertenencia a un pueblo de separados, como eran especialmente los fariseos —«los separados»— y todos los judíos, a decir de Tácito: «*Separados* en sus comidas, con dormitorios *aparte*, este pueblo inclinadísimo a la lujuria, *se abstiene de cohabitar* con los extraños; entre ellos nada es lícito. Instituyeron la circuncisión de sus genitales para reconocerse por esa *diferencia*» (Tácito, *Historias* V 3-5).

2.3. *División del universo en cielos, tierra y abismos*

La Biblia refleja una concepción cosmológica que divide el universo en tres partes: cielos, tierra y mares o abismos: «Cielos y tierra lo exaltarán / los mares y cuanto se mueve por ellos» (salmo 69, 35); «Alégrense los cielos, exulte la tierra / ruja el mar y cuanto lo habita» (salmo 96, 11). En ocasiones el mar y los abismos parecen componer elementos separados, lo que determina una doble pareja: cielo-Seól y tierra-mar. El amigo de Job, Sofar de Naamat, habla de Dios en términos tanto de longitud y anchura como de potencia y sabiduría, incomparables con los de un humano (*Job* 11, 8-9):

Es más elevado que los cielos, ¿qué harás tú?
 más profundo que el Seol, ¿qué sabrás tú?
 Más extenso es que la tierra
 más ancho que el mar.

Según la mitología mesopotámica, el universo fue repartido a suertes entre los dioses: a An/Anu le correspondió el cielo, a Enlil la tierra, incluyendo el abismo, y a Ea el mar (*Atrahasis* I 1-16; *Gilgameš* XI 15-18). La *Ilíada* conoce también este mitema llegado sin duda de Oriente: las suertes determinaron que Poseidón recibiera

el mar, Hades el mundo subterráneo y Zeus el cielo, mientras que «la tierra y el alto Olimpo son de todos»: «Yo (Posidón) saqué a suertes habitar siempre en el espumoso mar, tocáronle a Hades las tinieblas sombrías, correspondió a Zeus el anchuroso cielo en medio del éter y las nubes; pero la tierra y el alto Olimpo son de todos» (*Iliada* XV 187-193)³⁵. En las dos tradiciones mitológicas son las suertes, y no la guerra, ni tampoco la herencia, lo que determina la división de funciones. Ello prueba una conexión entre ambas.

En la epopeya babilónica de la creación, *Enuma elish*, Tiamat representa el océano primordial que Marduc ganó en combate singular, usando como armas los vientos y una inmensa red. Tras vencer, dividió ese océano primordial en dos mitades «como un pescado», para formar con una de ellas el cielo y con la otra la tierra (*Enuma elish* IV 94-103.136-137, V 62):

[...] se lanzaron al combate y se enzarzaron cuerpo a cuerpo.
 Pero el Señor, desplegando su red, la envolvió con ella,
 luego soltó contra ella el Viento malo, que le seguía detrás.
 Y, cuando Tiamat abrió su boca para engullirlo,
 él hizo penetrar en ella el Viento malo para impedirle cerrar sus labios.

Entonces todos los Vientos furiosamente llenaron su vientre
 y su cuerpo quedó hinchado y su boca desmesuradamente abierta.
 Él disparó su flecha y le atravesó su vientre;
 cortó su cuerpo por la mitad y le abrió el vientre.

.....
 Dividió la carne monstruosa para fabricar maravillas,
 la partió en dos partes, como si fuera pescado para el secadero
 y dispuso de una mitad, que la abovedó a manera de cielo.

.....
 y [con la otra] techó y fijó la tierra.

Junto a la creación por muerte violenta de un dios, los mitos conocen otra versión consistente en la reproducción sexual de los dioses. Tiamat y Apsu mezclaron sus aguas, las saladas y las subterráneas dulces, que una y otro representan. Con ello mezclaban los principios femenino y masculino, de cuya unión nacieron dos primeras parejas, Lahmu y Lahamy, y luego Anshar —la circunferencia del cielo— y Kishar —la de la tierra—, quienes engendraron a Anu, el cielo, padre de Ea, el cual a su vez fue padre de Marduc, el dios de Babilonia, convertido en divinidad suprema.

35. Homero, *Iliada*, trad. de L. Segalá y Estalella, Madrid, ²⁴1996.

El motivo de la batalla entre el océano primordial y el dios hegemónico se inspira probablemente en la mitología semítico-occidental, representada por el mito ugarítico de Baal, en el que la divinidad del océano, Yam o Mar, exige la rendición de Baal, quien lo vence, aunque sin aniquilarlo como hace Marduc con Tiamat, sino confinándolo en su propio espacio acuático. Este mitema de las aguas encerradas para evitar su desbordamiento aparece en *Enuma elish* en el verso antes citado: «y dispuso de una mitad, que *abovedó* a manera de cielo».

En Hesíodo son cuatro las divisiones: «la tierra sombría, el tenebroso Tártaro, el ponto estéril y el cielo estrellado» (*Teogonía* 736-738)³⁶. Y es que la particular división del universo determina una clasificación de los dioses, que tienen su morada en una u otra de aquellas divisiones. Los más elevados y poderosos habitan en el orbe celeste; son los que Homero denomina θεοὶ οὐρανίονες. Algunos dioses parecen retirados a una especie de descanso eterno, mientras que otros dioses jóvenes ejercen el poder efectivo. Así, Zeus y Marduc desplazaron a divinidades más antiguas, que en Babilonia terminaron por constituir los *dingirurrû* o «dioses muertos». A esta tipología responden los titanes que Hesíodo designa como «primeros dioses» (πρότεροι θεοί) y que figuran confinados bajo tierra. El dios supremo asignaba funciones y competencias a las demás divinidades. De tal modo, Zeus repartía privilegios o provincias, como hacían Enlil o Marduc: «repartió sus funciones a los Anunnaki de los cielos y los abismos» (*Enuma elish* VI 46)³⁷.

2.4. *El círculo cósmico y las columnas de cielos y tierra*

El término acadio *kippatu*, «círculo» o «circunferencia», se aplica a la periferia circular de cielos y tierra. Los griegos conocían también esta imagen de un «círculo del cielo» que, al igual que Océano en el escudo de Aquiles, rodea el cielo, la tierra y el mar. Según algunos poemas bíblicos un círculo rodea y contiene cielos y tierra: «El que habita sobre el círculo de la tierra» (*Isaías* 40, 22); «No alcanza a ver; las nubes lo ocultan / cuando hace el giro del cielo» (*Job* 22, 14); «traza un círculo sobre la superficie de las aguas / en los confines de la luz con las tinieblas» (*Job* 26, 10).

El verso que sigue en el poema de Job recoge otro mitema de la tradición oriental: «Retiemblan los pilares de los cielos / aterra-

36. Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Intr., trad. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1978.

37. *Enuma elish...*, cit., 78.

dos por sus bramidos» (26, 11; cf. 9, 6; salmo 75, 4[3]); *1 Samuel* 2, 8). En *1 Enoc* «las columnas del cielo» son los cuatro vientos que sustentan el firmamento (18, 3). Aunque en el antiguo Oriente la imagen de los pilares cósmicos no es frecuente, sellos y otros monumentos de Anatolia, Siria y Asiria muestran un disco alado que representa el cielo sustentado por uno o dos pilares o, alternativamente, por uno o dos demonios alados, hombres-escorpión, o figuras antropomorfas, en ocasiones arrodilladas, que sostienen el cielo sobre la cabeza o las manos. Asimismo, en el Oeste lejano «Atlas sostiene el vasto cielo a causa de una imperiosa fatalidad allá en los confines de la tierra, a la entrada del país de las Hespérides de fina voz, [apoyándolo en su cabeza e infatigables brazos]; pues esta suerte le asignó como lote el prudente Zeus» (Hesíodo, *Teogonía* 517-520; cf. 746-8).

2.5. El firmamento

El *Génesis* bíblico conoce también la concepción de una bóveda o «firmamento». La órbita celeste, fabricada por el dios artesano, era de bronce o hierro. Ezequiel contempla en visión la plataforma o «firmamento», «brillante como el cristal», sobre el que se asienta el trono de Yahvé, por encima de las ruedas del carro y sobre los querubines o seres vivientes (*Ezequiel* 1).

Dios separó las aguas superiores de las inferiores creando un «firmamento»³⁸, al que dio el nombre de *šāmmayîm*, «cielos» (*Génesis* 1, 7-8). El término *rāqîa'* procede de la raíz verbal *rq'*, que significa «golpear» un objeto plano y se dice sobre todo del golpear metales para producir, por ejemplo, láminas delgadas de oro o plata (*Éxodo* 39, 3; *Números* 17, 3-4; *Isaías* 40, 19; *Jeremías* 10, 9). Tal es la imagen sugerida por la expresión bíblica «Dios hizo el firmamento», un cielo hecho a golpes de martillo. Ecos de la representación de un firmamento metálico se encuentran en la literatura zoroástrica y en Grecia, que, habiendo importado del Oriente las técnicas metalúrgicas, pudo tomar prestado también el motivo del cielo forjado.

La versión griega de *Génesis* 1, 2 transmite la imagen de un «cuerpo sólido», στερέωμα, como hacen también las versiones latinas a través del término *firmamentum*, que pasó al lenguaje común en Occidente.

38. *rāqîa'* en hebreo, στερέωμα en la versión de los Setenta y *firmamentum* en las versiones latinas.

La equiparación o distinción de los términos «cielo» – «firmamento» se prestó a numerosas discusiones en la historia de la exégesis.

El firmamento mantiene separadas las aguas superiores de las inferiores. Los diques de contención de las aguas del cielo y del océano pueden romperse, provocando un diluvio universal. Así, en el poema de *Gilgameš*, «Los amarraderos los arranca Errakal; / avanza Ninurta, / revienta las presas» (XI 101)³⁹.

2.6. Puertas y ventanas del palacio-templo celeste

En la mitología ugarítica, Baal vierte la tormenta a través de una ventana abierta en su palacio: «Voy a poner una claraboya en la casa / una ventana en el palacio» (*KTU* 1.4 V 61-62)⁴⁰. Y al iniciarse el diluvio bíblico las «ventanas de los cielos» se abrieron, para, una vez pasado, cerrarse de nuevo (*Génesis* 7, 11; 8, 2; cf. *Isaías* 24, 18; *Malaquías* 3, 10; *1 Reyes* 8, 35). Una abertura en forma de puerta o ventana permite que las aguas se desprendan de los cielos a la tierra en forma de lluvia (salmo 78, 23-27):

Dio orden arriba a las nubes
y las puertas del cielo se abrieron
Maná por comida hizo llover Dios
trigo de los cielos cayó sobre ellos [...]
Alejó luego en los cielos el viento de Levante
con su poder atrajo el viento del Sur
e hizo llover carne sobre ellos como lluvia de polvo
aves aladas tantas como arena del mar.

Los textos acadios hablan de una puerta (*babu*) del cielo o de Anu, por la que se accede. *Gilgameš* viaja a la montaña de dos picos; allí encuentra a los hombres-escorpión que guardan su entrada (*Gilgameš* IX 43). Adapa sube al cielo y «en la puerta de Anu» encuentra a sus guardianes, Tammuz y Gizzida. Las «puertas de los cielos» permitían la entrada y salida del sol o de otras divinidades astrales (Figura 27). En los mitos homéricos los dioses se mueven con libertad entre cielo y tierra, aunque Hera y Atenea han de pasar por estas puertas situadas cerca del Olimpo y guardadas por las «Horas», que personifican las estaciones, lo que asocia a las puertas con el cam-

39. *Epopéya de Gilgameš*, trad. y ed. de J. Sanmartín, Madrid: Trotta, 2005, 276.

40. Las citas de textos de la mitología ugarítica están tomadas de *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, ed. y trad. de G. del Olmo Lete, Madrid: Trotta, 1998.

bio de las estaciones y la llegada de las lluvias, al igual que ocurre con las ventanas en el mito ugarítico.

La descripción del palacio de Baal construido sobre el monte Safón con plata, oro y lapislázuli —«Mi casa de plata he construido, mi palacio de oro»—, pervive en la profecía del Segundo Isaías sobre la reconstrucción de Jerusalén como imagen de la ciudad celeste:

Que te aporten los montes abundante plata
 las colinas el máspreciado oro
 las más nobles gemas te aporten
 y construye una casa de plata y oro
 una casa del más puro lapislázuli (*KTU 1.4 V 15*).

¡Afligida, zarandeada, desconsolada!
 Voy a colocarte azabaches por pilares
 zafiros por cimientos tuyos
 almenas de rubí te pondré
 esmeraldas por puertas
 muralla esmaltada de piedras preciosas (*Isaías 54, 11-12*).

El dios supremo del panteón cananeo, 'El, residía en el lugar donde brotan todas las aguas, las de los ríos, mares y lluvias. La visión de Ezequiel recoge los mitemas de la montaña y de los manantiales celestes para describir la nueva Jerusalén. En la Montaña sagrada de Jerusalén brotan a torrentes las aguas que discurren por el desierto de Judá hasta llegar al mar Muerto, reavivando las tierras resacas y las aguas saladas (*Ezequiel 47*). Son las corrientes que manan del jardín del Edén, en cuyo centro se encuentra el árbol de la vida.

Estos elementos —paraíso, monte sagrado, fuente primordial y árbol de la vida— confluyen en la representación mítica de la ciudad sagrada de Israel, a semejanza de la celestial. Así, canta el salmo: «Hay un río cuyos brazos alegran la ciudad de Dios / la más santa de las moradas del Altísimo» (salmo 46, 5). También en *Isaías* la morada de Yahvé, guerrero en Sión, aparece circundada por las aguas:

Contempla a Sión, ciudad de nuestras fiestas [...]
 Pues allí será el Señor nuestro héroe
 lugar de ríos, de canales anchísimos
 que no pueden surcar barcas
 ni cruza la nave capitana (*Isaías 33, 20-21*).

La visión de Zacarías sitúa asimismo en Jerusalén el nacimiento de los ríos del paraíso: «Aquel día brotarán de Jerusalén aguas vivas,

mitad hacia el mar de Oriente y mitad hacia el mar de Occidente, en verano y en invierno. Y el Señor será rey de toda la tierra» (14, 8).

Más tarde, el libro apócrifo de *Enoc* enlaza también el motivo de la montaña y de las aguas con los de la ciudad enjoyada y el trono de alabastro:

Marché hacia el Sur [y vi el lugar] que arde día y noche, donde están los siete montes de piedras preciosas, tres hacia Oriente y tres hacia el Sur. De los que están hacia Oriente, uno es de piedra coloreada, otro de perlas y otro de antimonio. Los que están hacia el Sur son de piedra roja; el monte de en medio llega hasta el cielo como el trono de Dios y es de alabastro; de zafiro su pináculo. Vi un fuego ardiente y, más allá de esos montes, hay un lugar al otro lado de la tierra grande donde se juntan las aguas (*1 Enoc* 18, 6-10)⁴¹.

Este pasaje recoge asimismo el antiguo mitema del manantial que brota al pie del Monte sagrado y proporciona fecundidad a los campos. La fuente de Guijón, en la ladera oriental del monte Sión, constituía un elemento fundamental en las representaciones simbólicas del culto en el templo de Jerusalén. Los manantiales poseen un particular valor teofánico, como muestra la fenomenología de las religiones, las cuales representan a los dioses habitando sobre las aguas del cielo y de los mares y ríos de las profundidades subterráneas⁴².

2.7. La «asamblea de los dioses»

La mitología mesopotámica y cananea desarrolla ampliamente el mitema de la «asamblea de los dioses» o de los «hijos de 'Elohim», que pasó al mundo griego, donde tuvo un menor desarrollo. La escena inicial del libro de *Job* es una reminiscencia de este motivo mitológico: «Un día los hijos de Elohim se presentaron ante Yahvé. Venía también el Satán entre ellos...» (1, 6). Yahvé aparece como un monarca oriental, sentado en su trono y presidiendo la «asamblea de los dioses» o de «los hijos de Elohim», dioses menores en la mitología mesopotámica reducidos más tarde en la imaginería bíblica a ministros o ángeles de Yahvé. Entre ellos figura el Satán, el fiscal que indaga las malas acciones de los humanos y presenta la correspondiente denuncia ante Dios. No se trata todavía del «diablo» de la tradición judía y cristiana.

41. «Libro 1 de Henoc», Traducción de F. Corriente y A. Piñero, en *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, ed. A. Díez Macho, Madrid: Cristiandad, 1984, 55.

42. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1981, 296-331.

Elifaz increpa a Job, advirtiéndole de la inutilidad de su lamento, pues no ha de encontrar entre los *qedoshim* quien interceda por él: «¡Chilla ya!, ¿hay quien te responda? / ¿a cuál de los *qedoshim* te volverás?». Estos *qedoshim*, los «sagrados» o «santos», son aquellos mismos seres celestes o divinos que forman la «asamblea de los santos» en torno al dios 'El en las religiones cananeas o en torno a Yahvé en los poemas bíblicos, como en el de *Deuteronomio* 32, 8-9:

Cuando el Altísimo daba a cada pueblo su heredad
y distribuía a los hijos de Adán
trazando las fronteras de las naciones
según el número de los hijos de Dios
la porción del Señor fue su pueblo
Jacob fue el lote de su heredad.

En la «asamblea de 'El» (*'adat-'El*) o «asamblea de los sacrosantos» (*qehal qedōshim*) los dioses deliberan sobre los asuntos que les afectan, o sobre el destino de una ciudad, o de un héroe. Reconocen la autoridad del dios supremo, pero pueden expresar su desaprobación ante las decisiones de la asamblea e, incluso, reaccionar a sus espaldas. Las decisiones que afectan a los humanos le son comunicadas a través de un dios disfrazado, o mensajero divino y, en ocasiones, mediante una visión o sueño que ha de ser interpretado por un familiar o amigo o por un experto —con frecuencia una mujer—. Gilgameš recibe una serie de sueños simbólicos, dos sobre la llegada de Enkidu, que su madre interpreta, y tres sobre el viaje al bosque de Humbaba, interpretados por Enkidu (*Gilgameš* I 261-273; IV 24-141).

Los «hijos de Dios» eran en principio los dioses o los dioses menores que la tradición monoteísta convirtió en ángeles, 70 o 72 según las versiones variantes, conforme al número de pueblos y de lenguas de la humanidad. El «Altísimo» muestra su soberanía sobre cielos y tierra, pero también una especial providencia hacia la heredad de Israel/Jacob entre los pueblos y naciones. Un manuscrito de Qumrán del libro del *Deuteronomio*, 4QDeut^a, habla todavía de «los hijos de 'El» (32, 43), transmitiendo una forma antigua del texto con obvias connotaciones politeístas, que fueron corregidas en el texto hebreo tradicional, el cual sustituye «hijos (de Dios)» por «servidores».

El motivo de la asamblea de «los dioses», en la que Yahvé se alza para dictar justicia sobre cielos y tierra, revela el carácter arcaico de un salmo cuyos trazos politeístas no han sido corregidos por la polémica contra «los dioses» (salmo 82, 1-2.6-7):

Dios se alza en la asamblea divina
 en medio de los dioses dicta sentencia
 ¿Hasta cuándo juzgaréis inicuaamente
 alzando la frente a los culpables?

.....
 Lo proclamo: «Sois dioses
 todos hijos del Altísimo
 pero moriréis como los hombres
 caeréis como los príncipes».

El mismo está presente en el salmo 89, 6-8:

Celebren los cielos tus maravillas, Señor
 Tu lealtad en la asamblea de los seres sacrosantos
 Pues ¿quién se iguala al Señor sobre las nubes?
 ¿quién se le asemeja entre los hijos de los dioses?
 En el consejo de sacrosantos es Él un Dios muy temido
 Para todos los que lo rodean terrible.

Los «hijos de los dioses» son «los sacrosantos» (*qedošim*) o «el ejército del cielo». Se suelen igualar a los ángeles, pero el término hebreo *malak*, al igual que el griego ἄγγελος, significa «mensajero», con lo que se pierde la referencia mitológica a los seres sacrosantos, los astros y las estrellas, que constituyen el ejército celestial y celebran el triunfo de Dios en la creación (*Job* 38, 7), para ser, finalmente, suplantados por el ejército de los ángeles.

2.8. *Los ejércitos celestiales*

El epíteto primero de Yahvé fue *Yahweh šebā'ōt*, utilizado en el culto yahvista de Silo y de Sión-Jerusalén. Aunque utilizado a lo largo de toda la historia bíblica, parece propio y casi exclusivo de las tradiciones de la teología de Sión en la época monárquica⁴³. Ha sido interpretado como una forma verbal seguida de su objeto: «Yahvé (el que) crea los ejércitos»⁴⁴. Sin embargo, la interpretación tradicional, «Yahvé de los ejércitos», viene apoyada por expresiones análogas halladas en inscripciones como las de «Yahvé de Temán» o

43. No se encuentra en el *Pentateuco* ni en *Ezequiel* y es rara en los libros de *Samuel-Reyes* (15 veces). Aparece, por el contrario, en el primer *Isaías*, 56 veces; *Ageo*, 14; *Zacarías*, 53; *Malaquías*, 24, y en salmos de Sión, 15.

44. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1973, 60-75.

«Yahvé de Samaría». La cadena constructa puede tener el significado de «Yahvé del poder militar» o «Yahvé militante», «guerrero».

Los «ejércitos» pueden ser los de Israel (1 Samuel 17, 45), los celestes —sean las miríadas de estrellas o la corte de Yahvé (salmo 89, 9)—, las fuerzas de la naturaleza de la mitología cananea puestas al servicio de Yahvé, o todas las creaturas de cielos y tierra (Génesis 2, 1). Las *Šebā'ôt* —femenino en hebreo— son comparables a divinidades guerreras como los Lulahhi o los Hapiri, y también los *symmajoi* que acompañan al dios 'El en la batalla, según Filón de Biblos (Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* 10, 18.20). El carácter marcial de esta concepción se manifiesta en numerosos textos bíblicos⁴⁵, como el estribillo del salmo 24, 8-10:

¿Quién es el Rey de Gloria?
El Señor, el fuerte y el valeroso
el Señor, héroe de guerra

o en el verso aterrador (salmo 59, 6):

Tú, Señor, Dios de los ejércitos, Dios de Israel
despierta y a esas naciones todas castiga
no tengas piedad con traidores.

El epíteto tiene connotaciones más mayestáticas que guerreras en textos alusivos al carácter regio del Dios que preside la asamblea divina y se sienta, invisible, en el trono formado por querubines en el templo de Sión (*Yahweh Šebā'ôt yōsēb hakkerûbîm*).

La simple mención de «los ejércitos» (*tsebā'ām*) daba pie a interpretar que la creación culminaba con la de los ángeles al final del día sexto. Ignorada en el relato del *Génesis*, la creación de los ángeles fue objeto de debate desde los comienzos de la exégesis judía. En el salmo 104 los ángeles parecen figurar entre los seres creados, junto con los vientos y el fuego, mensajeros y servidores de Dios: «de los vientos hace sus mensajeros / sus ministros de las llamas ardientes» (v. 4). Otros textos, como *Ben Sira* 16, 20-30, parecen situar la creación de los ángeles al final de los seis días. Igualmente, el «Himno al Creador» de un manuscrito de salmos hallado en Qumrán afirma: «Él separó la luz de las tinieblas, asentó la aurora con el conocimiento de su corazón. Entonces todos sus ángeles lo vieron y cantaron pues Él les

45. 1 Samuel 4, 4; Isaías 10, 23; 14, 24-27; 19, 16; 22, 5; 24, 21-23; Jeremías 32, 18; 50, 25; Nahúm 2, 14; 3,5.

mostró lo que desconocían» (11QPs^a XXVI,12-13)⁴⁶. El libro de *Jubileos* (2, 2) apunta al primer día de la creación, por la frecuente equivalencia entre «el espíritu (de Dios)» y los ángeles⁴⁷. Otros textos sitúan la creación de estos seres alados en el día segundo, por que en tal día se creó el firmamento donde moran. El targum *Pseudo-Jonatán* (*Génesis* 1, 26), como también las obra rabínicas *Pirqê Rabbî 'Elîezer*⁴⁸ y *Génesis Rabbah*, sitúan la creación de los ángeles en el quinto día (1, 3)⁴⁹.

2.9. *Yahvé «rey de los dioses»*

El monoteísmo yahvista impedía representar a Yahvé como «Padre de los dioses», título que era atribuido a Anu, Anšar, Enlil, Ea y a otras divinidades mesopotámicas, como también a Zeus, «Padre de dioses y hombres». Los salmos bíblicos nunca invocan a Dios como progenitor, aunque lo comparan con un padre cariñoso con sus hijos: «Tierno es con sus hijos como un padre / el Señor es tierno con quienes lo temen» (103, 13).

Uno de los conjuntos más importantes de metáforas bíblicas, con obvias reminiscencias mitológicas, se refiere a la figura de Dios como rey, mediante imágenes sobre reinos e imperios. Yahvé es «rey de los dioses» (salmo 95, 3), al igual que Anu, Enlil, Šamaš, Marduc y Assur, como también Zeus lo es según testimonio de poetas griegos posteriores a Homero. Asimismo se le llama *'el haššamayîm*, «Dios de los cielos» (salmo 136, 26). No recibe sin embargo el sobrenombre de «Rey del cielo», tal vez por el sincretismo que entrañaban las denominaciones «Señor de los cielos» (*ba'al šammayîm*) o «Reina de los cielos» (*malkat haššammayîm*), aplicada ésta a Ašera y a Ištar. El epíteto «Rey del cielo» convenía sobre todo a divinidades astrales como Šamaš, dios solar, o Anu, Marduc y Ninurta, entre otros. También Zeus era conocido como «Rey en el cielo» o «del cielo». Como Baal es «el Elevado» (*'ly*) y Marduc el más alto de los dioses (*šaḡû ilāni* en acadio), así Yahvé es el Dios «Altísimo» (*'elyôn* o *rām* en hebreo, ὕπατος o ὑψίστος en griego, salmo 47, 3)⁵⁰.

46. F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta, 52000, 347.

47. F. Corriente y A. Piñero, «Libro de Jubileos. Traducción de la versión etiópica», en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, ed. A. Díez Macho *et al.*, Madrid: Cristiandad, 84.

48. «El segundo día, el Santo, bendito sea, creó el firmamento y los ángeles...», 4, 1 (M. Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbî Eliezer*, Valencia, 1984, 70, cf. el desarrollo en la nota 1).

49. L. Vegas Montaner, *Génesis Rabbah I* (Génesis 1-11), Estella: EVD, 1994, 77.

50. Igualmente, salmo 7, 18; 9, 3; 18, 14; 21, 8; 46, 5; 50, 14; 57, 3; 73, 11; 77, 11; 78, 17.35.56; 82, 6; 83, 19; 87, 5; 91, 1.9; 92, 2; 97, 9; 107, 11.

2.10. *El trono divino*

El motivo del «trono» o «carro» divino tiene antecedentes en la mitología e iconografía de Mesopotamia, concretamente en el carro de Ishtar⁵¹. Los textos bíblicos más representativos de este motivo corresponden a visiones proféticas de Isaías, Ezequiel y Daniel. Comparten elementos comunes como la visión del trono divino rodeado de fuego, con ángeles en torno que celebran el culto celeste. Isaías ve en una visión a Yahvé sentado sobre un trono; la voz o trueno, el temblor de las puertas, o divinidades celestes que controlan la entrada del palacio-templo lleno de humo son otros tantos elementos teofánicos (*Isaías* 6, 1-4):

Vi al Señor sentado sobre un trono alto y excelso: la orla de su manto llenaba el templo. Y vi serafines en pie junto a Él, cada uno con seis alas: con dos alas se cubrían el rostro, con dos alas se cubrían el cuerpo, con dos alas se cernían. Y se gritaban uno a otro diciendo: ¡Santo, santo, santo, el Señor de los ejércitos, la tierra está llena de su gloria! Y temblaban los umbrales de las puertas al clamor de su voz, y el templo estaba lleno de humo.

Ezequiel ve «algo como un trono» y sobre él «algo como una forma humana». El trono está situado sobre un carro hecho de querubines alados. La visión de Ezequiel incluye elementos teofánicos como el viento tempestuoso y una nube que se aproxima desde el norte, cuatro «seres vivientes» o «bestias», cada uno con un rostro diferente —de hombre, león, toro y águila—, cuatro alas y cuatro ruedas. Sobre sus cabezas, una plataforma como de cristal, y sobre ésta, un trono de zafiro descrito como la apariencia de la semejanza de la gloria del Señor (*Ezequiel* 1, 4.22.26-28):

[...] vi que venía del Norte un viento huracanado, una gran nube y un zigzaguo de relámpagos [...] Sobre la cabeza de los seres vivientes había una especie de plataforma, brillante como el cristal [...] y por encima de la plataforma, que estaba sobre sus cabezas (de los seres vivientes), había una especie de zafiro en forma de trono; sobre esta especie de trono sobresalía una figura que parecía un hombre. Y vi un brillo como de electro de lo que parecía su cintura para arriba, y de lo que parecía su cintura para abajo vi algo así como fuego. Estaba nimbado de resplandor. El resplandor que lo nimbaba era como el arco iris que aparece en las nubes cuando llueve: Era la apariencia visible de la gloria del Señor.

51. M. Civil, «Išme-Dagan and Enlil's Chariot»: *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968), 3-14; M. H. Pope, *Song of Songs*, Garden City NY, 1977, 552.

El templo de Jerusalén, «el lugar que hiciste Trono tuyo, Yahvé» (*Éxodo* 15) era imagen del templo celeste. En el recinto más sagrado, el *Sancta sanctorum*, se hallaban los querubines y el arca que conformaban el trono y el pedestal del Dios invisible. Yahvé se sienta y viaja sobre un trono al modo del dios-rey Marduc en su lucha victoriosa contra Tiamat. Los pasajes citados constituyen las fuentes de la mística judía de la *merkabá*, el «trono-carro» del Dios invisible. Un eslabón perdido de esta larga tradición se encuentra en el texto hallado en Qumrán *Cánticos del sacrificio sabático*, conocido también como *Liturgia angélica*, compuesta por trece cánticos que se recitaban en trece sábados consecutivos como en una ceremonia celeste. El del séptimo sábado, el central, es el canto que entonan los elementos arquitectónicos y decorativos del templo celeste —cimientos, muros, puertas y decorados—, ensalzando el carro divino, cuya aparición describe y alaba el cántico del último sábado.

3. NARRACIONES DE ASCENSO Y ENTRONIZACIÓN

La conciencia de la distancia entre dioses y hombres no era en un principio tan grande. Antes del diluvio los humanos vivían más y mejor, en mayor cercanía a los dioses. Pero el hombre adquirió pronto conciencia de que no es posible alcanzar el cielo y es inútil intentarlo: «no pienso tocar el cielo con mis dos brazos» (*Safo* 52). Los intentos de los héroes por ascender al cielo concluyen en fracaso: Oto y Efiltes crecieron rápidamente hasta alcanzar dimensiones colosales y «quisieron poner el Osa sobre el Olimpo, y encima del Osa el frondoso Pelión, para que el cielo les fuese accesible» y luchar contra los dioses (*Odisea* XI 251). Lo hubieran conseguido de haber alcanzado la edad adulta, pero Apolo se encargó de que no lo logaran. Belerofonte se encaprichó en cabalgar hasta las praderas celestes, pero los dioses se quedaron con su corcel alado y provocaron la caída del presuntuoso jinete. Ícaro remonta el vuelo, hasta que el sol recalienta la cera con la que sus alas estaban pegadas al cuerpo y se precipita de cabeza al mar. Varias estampas de Goya de la colección de *Disparates* del Museo del Prado, las que llevan por título *Dédalo viendo caer a su hijo Ícaro*, *El perro volante* y *Disparate de toritos*, ejemplifican la imposibilidad humana de materializar sus sueños de volar, haciendo ver lo grotesco de la caída de todo ascenso artificial.

La literatura mesopotámica conoce dos grandes relatos de ascenso a los cielos, los de Adapa y Etana, ambas figuras del hombre o de Adán primordial.

Era Adapa el hombre sabio de Eridu, el primero de los Siete sabios (*apkallu*), al que el dios Ea había concedido la sabiduría. Se hallaba pescando para llevar alimento al templo de su dios protector, cuando el viento del Sur hizo zozobrar su barca, hundiéndola «en la casa del pez». Airado, quebró un ala al viento, el cual dejó de soplar durante siete días. El desorden ocasionado en la naturaleza llamó la atención de Anu, el dios supremo, quien ordenó traer el culpable a su presencia. Ea instruyó a Adapa sobre cómo proceder en su ascenso a los cielos. Lo primero era grangearse la voluntad de los dioses guardianes de las puertas celestes, Tammuz y Gizida, y lo más importante, responder adecuadamente a la pregunta de Anu cuando éste le ofreciera el alimento de la vida. Pero Adapa, siguiendo escrupulosamente las indicaciones de Ea y engañado por uno de los dos dioses, rechaza la ambrosía de la inmortalidad y es devuelto fulminantemente a la tierra. En dos versos se disculpa Adapa y sentencia Anu: «Ea, mi señor, me dijo: ‘No comas ni bebas’» — «Cogedlo y conducidlo a su tierra».

El hombre es, a la postre, mortal y poco inteligente, juguete de los dioses. El mito constituye un desarrollo narrativo del dicho proverbial que lo encabeza: «Le dio sabiduría; vida eterna no le concedió», comparable a las palabras de la tabernera a Gilgameš:

¿A dónde vas correteando? ¡La vida que buscas no la encontrarás!
 Cuando los dioses crearon la humanidad, le asignaron la muerte a la humanidad y se reservaron la vida en sus manos (*Gilgameš*, Tablilla de «Sippar» III 1-4)⁵².

En el relato bíblico, Adán se enfrenta a la prohibición o a la imposibilidad de comer de un árbol —el de la vida— que podría darle la inmortalidad, y de otro —el del conocimiento— que podría dotarlo de sabiduría⁵³.

La leyenda de Etana comienza con una fábula sobre el águila que mora en la copa de un árbol y la serpiente que se esconde en su base. Se asocian para procurar alimentos a sus respectivos retoños, pero el águila decide comerse las crías de la serpiente, en contra del sensato consejo de su polluelo más pequeño. La serpiente pide justicia al dios Shamash, garante del pacto, el cual le aconseja introducirse entre las vísceras de un toro muerto, a la espera de que el águila se acerque acuciada por el hambre. De nuevo el polluelo aconseja a su progeni-

52. *Epopeya de Gilgameš*, trad. y ed. de J. Sanmartín, Madrid: Trotta, 2005, 369.

53. R. Jiménez Zamudio, *Mitología mesopotámica: Adapa y Etana. Dos poemas acadios. Estudio y traducción de los textos originales acadios*, Madrid: Universidad Autónoma, 2004.

tor que no caiga en la trampa, pero el águila no le hace caso y picotea en las entrañas del toro. La serpiente la atrapa, la despluma y la arroja a una fosa. El águila no puede salir de allí —le dice Shamash— si no es con la ayuda de un hombre, o «el hombre», Etana, desesperado por carecer de descendencia y ansioso de subir a lo más alto del cielo para conseguir la planta de la vida.

El águila lo conducirá en su ascenso a través de los siete cielos de Anu, Enlil, Ea, Sin, Shamash, Adad e Ishtar, la diosa de la procreación. Etana tiene antes un primer sueño en el que contempla a una mujer —Ishtar—, sentada sobre un trono y franqueada por dos leones, y un segundo sueño en el que maléficas serpientes se inclinan ante él. El águila los interpreta como buenos presagios e inician el ascenso:

Ven, amigo mío [te llevaré a]
 Con la ayuda de Ishtar, la soberana []
 Con la ayuda de Ishtar, la soberana []
 Sobre mis flancos [pon tus brazos]
 Sobre el plumaje de mis alas [pon tus antebrazos]
 Sobre sus flancos puso [sus brazos]
 Sobre el plumaje de sus alas [puso sus antebrazos]
 Por espacio de un[a] doble hora [lo elevó]
 «Amigo mío, observa el país, c[ómo es.]
 Una quinta parte se hace *el aspecto* del país,
 Y el ancho mar *es* como un cercado de animales».
 Durante una segunda doble hora [lo elevó.]
 «Amigo mío, observa el país, c[ómo es.]
 El país se ha convertido en un bancal []
 y el ancho mar es como un tonel».
 Por el espacio de una tercera hora lo elevó.
 «Amigo mío, observa el país, c[ómo es.]
 Miré al país, *pero* nada veo.
 Y mis ojos no se sacian de contemplar el anchuroso mar.
 «Amigo mío, ya no subiré al cielo.
 Toma el camino para que yo vuelva a mi ciudad.
 Por espacio de una doble hora se dejó caer y
 El águila descendió pero lo tenía sujeto entre sus alas.
 Por espacio de una segunda doble hora se dejó caer y
 el águila descendió pero lo tenía sujeto entre sus alas.
 Por espacio de una tercera doble hora [se dejó caer y]
 el águila descendió pero lo tenía sujeto entre sus alas.]
 [A] tres codos del suelo [se dejó caer y] [...]

De nuevo entran en juego el conjunto de temas y motivos de las ansias de inmortalidad, la muerte, la sabiduría o la astucia para vivir, el árbol o la planta de la vida y la serpiente. El ascenso de don Quijote

te y Sancho a los cielos en el episodio de Clavileño recoge motivos ya presentes en este relato arquetípico de Etana, como el atravesar los siete cielos o las regiones del aire y del fuego y el ver la tierra desde el aire que «no era mayor que un grano de mostaza, y los hombres que andaban sobre ella, poco mayores que avellanas porque se vea cuán altos debíamos de ir entonces» (*Don Quijote*, II, xli).

La antigüedad clásica conocía la exaltación de héroes legendarios elevados al cielo después de su muerte, como Hércules, Belerofonte, los Dióscoros o Rómulo, o el «viaje celeste» de seres privilegiados cuya alma fue arrebatada en un especie de éxtasis. La Biblia era reacia a toda idea de una ascensión a los cielos: «No vale decir: ‘¿Quién de nosotros subirá al cielo...?’» (*Deuteronomio* 30, 12). Agur se pregunta igualmente: «¿Quién subió al cielo y luego bajó?» (*Proverbios* 30, 4). Con típico lenguaje mitológico y con la *hybris* de un Prometeo, el rey de Babilonia se precia de subir a los cielos (*Isaías* 14, 13-15):

Escalaré los cielos
 alzaré mi trono
 más alto que las estrellas de Dios
 Me sentaré en el Monte de la Asamblea
 en la cumbre del Safón
 Montaré el lomo de una nube
 me igualaré al Altísimo.

El profeta convierte su ascenso en caída a los infiernos: «¡Ay, al Abismo te precipitan, a lo más hondo de la Fosa!»). Igualmente, Ezequiel imagina al rey de Tiro: «Estabas en el Edén, el jardín de los dioses / piedras preciosas eran tus adornos [...] / dioses, revestido de piedras preciosas [...] / en la montaña sagrada de los dioses», pero, descubierta su corrupto proceder, le profetiza: «Te he arrojado de la montaña de los dioses [...] / de entre las piedras de fuego» (*Ezequiel* 28, 12-19). La Torre de Babel simboliza el fracaso de todo intento por «construir una ciudad y una torre que alcance el cielo» (*Génesis* 11, 4).

La Biblia contiene, sin embargo, dos breves referencias a los «raptos» de Enoc y Elías a los cielos: «Enoc trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (*Génesis* 5, 24); «Iban andando y hablando [Elías y Eliseo] cuando, de pronto, un carro de fuego con caballos de fuego los separó a uno del otro. Subió Elías al cielo en la tempestad» (*2 Reyes* 2, 11). Pero la idea de la entronización de un humano en los cielos no tiene cabida en el Antiguo Testamento. Las mismas referencias al trono divino son más bien escasas. Se reducen a visiones como la de Moisés y sus acompañantes que «vieron al Dios de Israel: bajo los pies tenía una especie de pavimento de zafiro,

como el mismo cielo» (*Éxodo* 24, 9-10). Poco más precisas son las visiones de los profetas. Miqueas, hijo de Yimlá, accede en una visión a la asamblea divina reunida en torno al trono, en el momento en el que discuten los diferentes «espíritus»:

Vi al Señor sentado en su trono. Todo el ejército celeste estaba en pie junto a él, a derecha e izquierda, y el Señor preguntó [...] Unos proponían una cosa y otros otra [...] Hasta que se adelantó un espíritu [...] (*1 Reyes* 22, 19-21).

Los profetas Isaías, Ezequiel y Daniel tuvieron también la visión del trono divino:

[...] vi a Yahvé sentado sobre un trono alto y excelso [...] mis ojos han visto al Rey y Señor de los ejércitos (*Isaías* 6, 1-6).

[...] se abrieron los cielos y vi visiones de Dios [...] una forma de trono, como de zafiro [...] era la apariencia del resplandor a su alrededor, forma y figura de la Presencia/Gloria del Señor (*Ezequiel* 1).

Vi en una visión: se colocaron unos tronos y el Anciano de días tomó asiento [...] su trono, llamas de fuego [...] (*Daniel* 7, 9-10.13-14).

A partir de los textos citados la literatura apocalíptica pretendió abrir las puertas de los cielos a algunos elegidos, para que pudieran contemplar el trono divino y recibir allí nuevas revelaciones que comunicar a sus seguidores en la tierra. Así, algunos textos de Qumrán presentan a personajes como el «Hijo del Hombre», Enoc, Melquisedec, o el arcángel Miguel, que se encuentran ya en los cielos o que serán allí entronizados⁵⁴. Una figura humana entronizada en el cielo parece algo impensable en el judaísmo y, sin embargo, no lo era tanto en determinadas corrientes judías de la época. La literatura apocalíptica apuntaba a una vida futura en el cielo, en el más allá, con las estrellas o los ángeles (*Daniel* 12, 3; *1 Enoc* 104, 2.4) e, incluso, a una entronización celeste (*1 Enoc* 108, 12). El autor de los *Himnos* de Qumrán o *Hodayot* deseaba encontrarse entre los ejércitos celestes, como Moisés, el mesías davídico y el Hijo del Hombre. Por ello, cuando Filón llama a Moisés «dios», no cae en una aberración propia del judaísmo helenizado, sino que responde a una concepción del propio judaísmo. Ejemplo de ello es una versión de la *Regla de la Guerra*:

54. J. J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York: ABRL, 1995.

[...] un trono de poder en la congregación de los dioses, sobre el que no se sentará ninguno de los reyes del Este, y sus nobles no [...] silencio (?) [...] mi gloria [es incomparable] y fuera de mí ninguno es exaltado. Y no viene a mí, porque yo moro en [...], en los cielos, y no hay [...] Yo soy contado entre los dioses y mi demora está en la congregación santa [...] Pues yo soy contado entre los dioses, y mi gloria está con los hijos del rey [...] (4QRegla de la Guerra^a, 4Q491, frag. 11, col. I, 12-18).

El personaje aludido es contado entre los dioses (*'lym*), en una especie de «divinización». Aunque conlleva la exaltación de su figura, como también de otras, a una condición impropia de un mortal, esta concepción no atenta contra el monoteísmo bíblico. La estricta separación entre el cielo y la tierra, mantenida con rigor en la tradición deuteronomica y en la Biblia, no era sostenida con igual empeño por los judíos que se expresan en los textos de Qumrán, quienes abogaban en muchos aspectos por un judaísmo de estricta observancia.

El motivo de la entronización en el cielo forma parte del imaginario del mesianismo de una época en la que eran frecuentes los relatos de ascensos a los cielos. Los protagonistas de estas narraciones eran el patriarca pre-diluviano Enoc y también Leví, el hijo de Jacob. Siguiendo a Bousset, solía decirse que estos relatos narran el ascenso de un vidente a los cielos, por lo que constituyen un antecedente de la idea del ascenso del alma. Esta interpretación puede ser válida en el caso de numerosos apocalipsis de época cristiana, pero no en referencia a los ascensos de Enoc y de Leví.

Los relatos de viajes al más allá se convirtieron en un cauce muy socorrido para dar expresión a revelaciones apocalípticas⁵⁵. El *Libro de los Vigilantes* contiene la primera narración judía sobre un viaje a los cielos. Desarrolla los dos motivos típicos del género —recepción de una revelación y legitimación del mediador—, pero todavía no el de la entronización de Enoc en la Gloria. El *Apócrifo arameo de Leví* aporta igualmente una revelación y legitima el sacerdocio de Leví, aunque sin aludir a la entronización del protagonista ni a que el ascenso pudiera anticipar su vida en el más allá.

El motivo de la entronización está en cambio presente en *3 Enoc* (hebreo). R. Ismael relata que, cuando ascendió a lo alto hasta alcan-

55. C. Kappler *et al.*, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris: Cerf, 1987; I. P. Couliano, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona: Paidós, 1993; J. Collins y M. Fishbane, *Death, Ecstasy and otherworldly Journeys*, Albany: State University of New York Press, 1995.

zar la visión del «carro», fue saludado por Metatron —uno de cuyos nombres es el de Enoc, hijo de Yared—. Metatron le cuenta cómo fue tomado de la generación del diluvio y cómo Dios «me hizo un trono similar al trono de gloria [...] y me hizo sentar en él» (10, 1-2). Este escrito no es anterior al siglo VI d.C., aunque puede transmitir tradiciones más antiguas. No deja de reflejar una cierta polémica contra la entronización de Metatron.

Otras tradiciones más antiguas refieren también la entronización de diferentes figuras en los cielos. La primera de ellas tiene por protagonista al rey David. El verso inicial del salmo 110, «Oráculo del Señor a mi señor: 'Siéntate a mi derecha [...]»», aludía seguramente al hecho de que el rey se sentaba a la derecha del arca, sobre la que se alzaba el trono de Dios. Sin embargo, el Nuevo Testamento conocía ya una interpretación mesiánica de este salmo que implicaba un ascenso de David al cielo. El mesías davídico debía ser allí entronizado, como atestigua *Hechos* 2, 34-36: «Pues David no ascendió a los cielos, pero él mismo dice: 'Oráculo del Señor a mi señor: Siéntate a mi derecha [...]» (igualmente, *Colosenses* 3, 1; *Hebreos* 1, 3; 12, 2).

En *Daniel* la visión de «uno como un hijo de hombre» y del Anciano de Días implica seguramente una entronización celeste: «se dispusieron tronos, y un Anciano de días se sentó» (7, 9) y al llamado Hijo de Hombre «se le concedió señorío, gloria e imperio» (7, 14). Aunque el texto no habla de entronización, cabe suponer que uno de los tronos estaba destinado para él. Se atribuye a Rabbí Aquiba la interpretación según la cual un trono era para Dios y otro para David, tomando al «Hijo de hombre» por mesías. La identidad de esta figura es discutida. Puede tratarse del arcángel Miguel, el príncipe celestial que lucha a favor de Israel (10, 21) y se alza con la victoria (12, 1).

La interpretación mesiánica de este pasaje de *Daniel* surgió en todo caso muy pronto, pues se encuentra ya en las *Parábolas de Enoc* y en el Nuevo Testamento. En las *Parábolas*, el «Hijo del hombre» aparece sentado sobre el trono de gloria (1 *Enoc* 62, 5; 69, 27; 29). El personaje es designado también como mesías (48, 10), pero se trata de una figura celestial preexistente y no tanto de un rey humano exaltado. El evangelio de *Mateo* lo presenta entronizado como juez (19, 28; 25, 31; igualmente, *Marcos* 14, 62 y *Carta a los hebreos* 8, 1).

La promesa de un trono en los cielos como recompensa escatológica alcanza también a los justos. El texto de Qumrán denominado *Sobre la resurrección* o *Apocalipsis mesiánico* habla de un mesías al que los cielos y la tierra obedecerán, e incluye la promesa de que

Dios glorificará a los justos con el trono de un reino eterno (*Sobre la resurrección* o *Apocalipsis mesiánico*, 4Q521, fragmento 2, columna II, líneas 1-7):

[pues los cie]los y la tierra escucharán a su mesías, [y todo] lo que hay en ellos no se apartará de los preceptos santos. ¡Reforzaos, los que buscáis al Señor en su servicio! ¿Acaso no encontraréis en eso al Señor, (vosotros,) todos los que esperan en su corazón? Porque el Señor observará a los piadosos, y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres posará su espíritu, y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna.

Referencias similares se encuentran en 1 *Enoc* 108, 12 y en el *Apocalipsis* (3, 21; 20, 4). Todas tienen carácter escatológico; se relacionan con el juicio final o con el destino último del justo. Un único texto pre-cristiano se refiere a una entronización celestial, a pesar de estar desprovisto de carácter escatológico. Es el de la tragedia *Exagoge* de Ezequiel, escritor judeohelenista de Alejandría en siglo II a.C. Relata un sueño de Moisés, en el que Moisés contempla el trono divino en lo alto del Sinaí y no en los cielos. Lo llamativo es que el mismo Dios sentado en el trono cede el puesto a Moisés para que tome asiento. Huellas de esta tradición se detectan también en otro autor judeohelenista, en la *De vita Mosis* de Filón de Alejandría: «Pues fue nombrado *dios* y rey de toda la nación» (I 155-158).

La tradición de Moisés sentado en el trono o nombrado *dios* arranca del texto de *Éxodo*, «Te he constituido como un *dios* respecto a Faraón» (7, 1). Filón relaciona la apoteosis de Moisés con su subida al monte Sinaí, donde se interna en la nube que simboliza la presencia de Yahvé. Ezequiel, el autor de tragedias, coloca también el trono sobre el monte Sinaí. Esta tradición era por tanto anterior a estos dos escritores y común a judíos, tanto de habla aramea, como griega, pues se halla también en la literatura rabínica posterior. La entronización de Moisés cumple las mismas funciones —de revelación y de legitimación de la misión profética— que las visiones de los profetas y de Enoc y Leví anteriormente aludidas.

Los textos citados moldean las expresiones que en el Nuevo Testamento servirán para narrar el «descenso» de Cristo a la tierra mediante la encarnación, a los infiernos tras su muerte, así como su «ascensión» a los cielos. Los relatos neotestamentarios son de nuevo más parcos que los apócrifos, manteniéndose en un nivel más teológico, aunque expresado mediante la imaginería conocida por la literatura de la época. En el *Apocalipsis* Juan es transportado al cielo donde tiene la visión de «un trono en el cielo y alguien sentado en el

trono...» (4, 1) y se le comunican los acontecimientos relacionados con el juicio final.

4. VISIONES Y REVELACIONES

En el período helenístico, entre los dos Testamentos, la literatura apocalíptica cifraba la salvación en una nueva revelación, comunicada a través de una visión. El hombre sufre un desgarró en su espacio-tiempo y en su propio ser; se encuentra separado de los espacios de salvación en el cielo y en los extremos de la tierra, donde tendrá lugar el juicio escatológico. Su tiempo presente queda lejos del de los ángeles rebeldes que introdujeron el mal en su mundo, y lejos, también, del tiempo futuro de salvación. Los hombres están además separados de Dios, mientras los espíritus del mal le hacen frente, en una lucha que tiene lugar muy por encima de sus cabezas. Sólo una revelación puede mediar entre estos mundos escindidos; una revelación o *apocalypsis* que aporte un nuevo conocimiento. Para ello es preciso que un humano pueda viajar a los cielos y a los extremos del universo, para acceder allí al conocimiento de los misterios ocultos, los espacios superiores e inferiores y los tiempos pasados y futuros. Las palabras reveladas deberán ser escritas en un libro —el del vidente Enoc—, un libro de sabiduría escrito desde antiguo, que contiene la sabiduría de la salvación. Quienes tengan acceso a él superarán la ignorancia que les impedía salvarse (*1 Enoc* 37, 1; 82, 2-3; 93, 10; 104, 12 - 105, 1)⁵⁶.

La sabiduría comunicada por esta vía de revelación no es la misma y está, incluso, en conflicto con otra revelada a través de la *Torá* de Moisés, de la que habla el libro de *Ben Sira* (24, 23-34), en la línea de la que será la corriente central del judaísmo. La autoridad de aquella nueva sabiduría proviene de un sabio, con el pseudónimo de Enoc, al que se le han revelado los misterios del futuro no contemplados en la *Torá* mosaica.

La biblioteca de Qumrán contenía numerosos ejemplares de los escritos de *1 Enoc* —excepto las parábolas, que son más tardías—, al igual que del libro de *Jubileos*, una revelación pseudo-mosaica. Estas obras no proceden de la comunidad de Qumrán, aunque escritos de sus miembros transmiten un lenguaje propio de los apocalipsis, con referencias a revelaciones y a visiones del trono celeste comparables

56. G. W. E. Nickelsburgh, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 1-36; 81-108*, Hermeneia, Minn.: Fortress Press, 2001, 37-42.

a las de las descripciones de viajes en *1 Enoc* (*Regla de la Comunidad*, 1QS XI 3-9, e *Himnos*, 1QH IX 24). Los *peshtarim* de Qumrán representan un género muy diferente del de los apocalipsis. Sin embargo, los miembros de la comunidad qumránica citan e interpretan los textos proféticos a partir de una revelación divina comunicada al Maestro de Justicia, fundador o primer dirigente de este grupo que cree vivir ya en los últimos tiempos a la espera de una salvación inminente (*Pesher de Habacuc* VII 1-5)⁵⁷:

Y dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la generación postrera, pero el fin de la época no se lo hizo conocer. Y lo que dice [Hab 2, 2]: «Para que corra el que lo lee». Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas.

A pesar de representar una tradición apocalíptica que se remonta al siglo IV a.C., estos textos de Qumrán no se remiten ya a Enoc, cuya autoridad parece ir desvaneciéndose, sino a la de los profetas, cuyos libros forman parte de un canon en avanzado proceso de constitución. Otros escritos acentúan este vínculo entre *Torá* y esperanza escatológica de otro modo, como el *Documento de Damasco* que lo hace a través de una parábola:

El pozo es la ley [...] Y la vara es el intérprete de la ley [...] Y los nobles del pueblo son los que han venido para excavar el pozo [...] hasta que surja el que enseña la justicia al final de los tiempos (VI 4-11).

Los *Himnos* hallados en Qumrán utilizan el lenguaje tradicional apocalíptico sobre la nueva creación, la resurrección de los muertos y la presencia ante la corte celestial, así como sobre la propia experiencia de conversión, como el paso del polvo de la muerte a la vida en los cielos entre cantos angélicos.

Otras corrientes y escritos del judaísmo helenístico cifran, por el contrario, la identidad y la religión judía, no tanto en la *Torá* o en la historia sagrada de Israel, cuanto en una nueva experiencia de revelación vinculada a las de Abrahán y Moisés, de las que la propia *Torá* mosaica recibe su legitimidad. El camino de salvación no es el marcado por la Ley o por una sabiduría tradicional o filosófica, sino el señalado por una revelación manifestada a través de nuevas visiones y sueños, que no se opone a la razón ni a la Ley ni se encierra

57. F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, cit., 64, 365 y 250-251 respectivamente.

tampoco en secretismos esotéricos. La búsqueda de tales revelaciones era una característica del helenismo de la época, que se manifiesta también en los medios judíos. Obras orientadas en este sentido son la novela *José y Asenet*, el *Testamento de Job*, el *Testamento de Abrahán*, *2 Enoc* y los *Fragmentos pseudo-órficos*. Cabría incluir también entre ellas la *Oración de José* y los *Libros de Adán y Eva*⁵⁸.

La novela judeo-helenística *José y Asenet* fue compuesta seguramente en Egipto en un período difícil de fijar, entre finales del siglo II a.C. y los inicios del II d.C., aunque existen propuestas de datación más precisas. Cuenta la historia de la egipcia Asenet, que se convierte al judaísmo antes de casarse con el patriarca José y, tras el encuentro con «un hombre del cielo», quien le revela en una epifanía celeste:

A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a comer el pan de vida, a beber la copa de la inmortalidad, y serás ungi-da con la unción de la incorruptibilidad [...] Feliz tú, Asenet, porque te han sido revelados los secretos de la divinidad [...] Semejante miel ha sido elaborada por las abejas del paraíso, y los ángeles se alimentan de ella, y todo el que la come no morirá jamás. El hombre extendió su mano derecha, partió un trozo de panal y comió; y con su propia mano puso otro trozo en la boca de Asenet (14, 3-5; 15, 4; 16, 7-9)⁵⁹.

Le entrega así el manjar de los ángeles que dona la inmortalidad y simboliza la sabiduría, más dulce que la miel (*Ben Sira* 24, 20). El judío que rinde culto a Dios participa del manjar de los ángeles y de la vida entre ellos. Expone en términos simbólicos lo que el libro de *Sabiduría* desarrolla en un lenguaje filosófico: quien se nutre del alimento de la sabiduría, y rinde culto a Dios, termina transformado en un ser angélico. De este modo la *via mystica* y la *philosophica*, como también la apocalíptica, se encuentran más cerca una de otra de lo que se supone generalmente. Su escatología no está lejos de la de los *Himnos* de Qumrán, aunque envuelta en concepciones griegas como las de la inmortalidad e incorruptibilidad.

El *Testamento de Abrahán* incluye un apocalipsis que, a su vez, recoge un relato de ascenso y de revelación. En su viaje celeste Abrahán contempla cuanto sucede en el mundo, al tiempo que recibe la visión del juicio: «En medio de ambas puertas se alzaba un trono temible,

58. J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids MI, 2000, 210-260.

59. «José y Asenet», introducción y trad. de R. Martínez Fernández y A. Piñero, en *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Madrid: Cristiandad, 1982, 191-240.

con aspecto de cristal relampagueante como fuego. Sobre él se hallaba sentado un varón admirable, resplandeciente como el sol, semejante a un hijo de Dios» (12, 4-5)⁶⁰. El terror del juicio queda mitigado por la revelación de que la justicia de Dios no es la de los humanos —la del mismo Abrahán—, y de que Dios prefiere siempre la misericordia.

2 *Enoc*, obra compuesta en medios judíos egipcios del siglo I d.C. y conocida a través de su versión eslava, relata un viaje a través de los siete cielos: en el primero Enoc contempla los ángeles que gobiernan las estrellas y los elementos; en el segundo, el lugar de castigo de los ángeles rebeldes; en el tercero, el paraíso —el del *Génesis* y el reservado para los justos—; al Norte de este cielo, ve el lugar de castigo preparado para los pecadores; en el cuarto, contempla los movimientos de la luz del sol y la luna; en el quinto, encuentra a los Vigilantes que lloran la caída de los otros ángeles; en el sexto, ve siete ángeles que supervisan el orden del mundo; en el séptimo, llega a la corte celestial y, tras recibir la unción sagrada y cubrirse con vestiduras de gloria, se transforma en uno de estos ángeles gloriosos. Enoc recibe entonces la instrucción: el ángel Vrevoil le dicta «todas las obras del cielo y de la tierra», que escribe en 360 libros. Dios le manifiesta cómo creó el mundo y le ordena regresar a la tierra para instruir a sus hijos o discípulos y transmitirles el contenido de tales libros. Enoc así hace mediante una larga exhortación, un discurso dirigido a Matusalén y a sus hermanos y, finalmente, otro ante dos mil hombres reunidos en torno suyo. Luego es llevado al cielo —al séptimo, según parece—, y se transforma en ángel⁶¹.

Los *Fragmentos pseudo-órficos* comparten carácter esotérico con la tradición órfica y con las religiones de los misterios. Muestran un propósito apologético al hacer de Abrahán el único humano que gozó de una visión divina y de una revelación superior, mientras que Orfeo no pasó de señalar las huellas divinas dejadas en la tierra⁶².

La *Oración de José* hace de Israel un ángel de Dios: «Yo, Jacob, soy Israel, un ángel de Dios, [...] yo soy aquel a quien Dios llamó Israel, es decir, un hombre *que ve a Dios*» (fragmento 1). El *Testamento de Job* es obra de un autor judío, compuesta en griego en Egipto, entre el 100 a.C y el 150 d.C. —los capítulos 46-53 pueden ser interpolación

60. «Testamento de Abrahán», intr. y trad. de L. Vegas Montaner, *Apócrifos del Antiguo Testamento V*, Madrid: Cristiandad, 1982, 501.

61. «Libro de los secretos de Henoc (*esl*)», introducción y trad. de A. de Santos Otero, en *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, Madrid: Cristiandad, 1982, 147-203.

62. C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors IV. Orphica*, Atlanta GA, 1996, 49; cf. A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática*, Madrid: Trotta, 2006; M. Herrero de Jáuregui, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid: Trotta, 2007.

montanista posterior—. Su dualismo participa tanto de la apocalíptica judía como de la filosofía platónica. Job mantiene una lucha con Satán que es la del conocimiento revelado frente al engaño satánico. Aunque destronado de su reino en Egipto y caído en una situación calamitosa, su verdadero trono está en los cielos, el reino de lo incorruptible: «mi trono se halla en el reino supraterráneo, y su gloria y su esplendor están a la derecha del Padre de los cielos. Mi trono es eterno; el mundo entero pasará y su gloria perecerá [...] Pero mi reino permanecerá para siempre; su gloria y su esplendor se hallan en los *carros* del Padre» (33, 3.9)⁶³. Su amigo Baldad rechaza la pretensión de Job de conocer el mundo celeste. El texto no hace más que aludir a una teofanía que resuelve su confrontación con los amigos y que lo sostiene en su tribulación. Cuando Job muere, su alma es llevada al cielo en un carro, mientras sus hijas alaban a Dios «cada una en su propia lengua».

Estas obras reflejan un tipo de judaísmo que no se basa tanto en la práctica de la ley mosaica, sino más bien en revelaciones celestes que acentúan lo individual sobre lo comunitario y que no se preocupan tanto del cumplimiento de un plan divino en el futuro, cuanto de la experiencia presente de un vivir en comunión con el reino de la inmortalidad.

Los motivos de estas obras reaparecen en la mística judía posterior. El ascenso del vidente en los apocalipsis cósmicos tiene su equivalente en el ascenso del alma mística a través de los siete palacios, o cielos, hasta la contemplación de la *merkavá* o trono de gloria. El interés de los apocalipsis por la geografía celestial y por seres intermedios o ángeles tiene su continuación en la mística posterior, pues, como afirma H. Corbin, «toda teofanía tiene necesariamente la forma de una angelofanía»⁶⁴. Tanto la apocalíptica como la mística judías se nutren de experiencias visuales de Dios, que pueden llegar al más crudo antropomorfismo. La obra *Shi'ur Qomah*, perteneciente a la literatura mística de *Hekhalot*, llega a medir los diversos miembros del *Corpus Dei*, atribuyéndoles nombres místicos. Esta tendencia a resaltar la corporeidad de Dios, frente a otras corrientes místicas que la consideran blasfema, se inspira en el *Cantar de los cantares* y en la teofanía del Sinaí según la narración del *Éxodo*⁶⁵.

63. «Testamento de Job», introducción y trad. de A. Piñero, en *Apócrifos del Antiguo Testamento* V, cit., 196-197.

64. H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 2002, 116; íd., «Necesidad de la angelología», en *La paradoja del monoteísmo*, Madrid: Losada, 2003, 105-222.

65. G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York, 1991, 15-55.

5. GEOGRAFÍA DE LA MUERTE E IMAGINARIO DE LOS INFIERNOS

Los ritos funerarios son un elemento distintivo de las culturas de Oriente y Occidente. En el hinduismo la cremación tiene lugar en terrenos ritualmente impuros. Los cementerios cristianos son espacios sagrados, consagrados por un rito *ad hoc*. Los ritos orientales son un regreso al cosmos; los occidentales, un retorno a la madre tierra⁶⁶. La preocupación por hallar los cadáveres de los caídos en la guerra civil española o en la de Vietnam, contrasta con el abandono de los cuerpos de los soldados japoneses en los campos de batalla de la segunda guerra mundial.

La cremación no deja huellas en la geografía, mientras que el enterramiento crea paisajes de montañas artificiales como las pirámides, valles de los muertos, catacumbas subterráneas o cementerios en torno a una iglesia rural o en las proximidades de una ciudad. La Biblia consagra la costumbre y ritos del enterramiento al proclamar que el hombre, hecho de barro, retorna a la tierra de la que procede.

La elección del lugar de enterramiento responde hoy a razones meramente utilitarias. En la antigüedad, sin embargo, la ubicación de una tumba debía responder a una concepción simbólica sobre el lugar que ocupan los vivos y los muertos en este mundo y en el del más allá. «Los persas yacían hacia el norte y el sur, los megarenses y los fenicios ponían la cabeza hacia el este; los atenienses, creen algunos, hacia el oeste, lo cual aún mantienen los cristianos», anota Sir Thomas Browne, en una obra clásica inglesa que constituye una síntesis sobre la geografía de la muerte, *Hydriotaphia*⁶⁷.

La estrecha relación espacial y temporal entre este mundo y el del más allá era una característica distintiva de las sociedades antiguas. En el Paleolítico estos espacios no se diferenciaban todavía. Sólo en el Neolítico empezaron a separarse, como también lo hicieron los espacios sagrados y profanos. El rito de depositar ofrendas en las tumbas comenzó a delimitar una topografía de la muerte segregada de la de la vida. El paso de las concepciones antiguas sobre la geografía de la muerte a las modernas se efectuó alrededor del siglo XV —con antecedentes en los siglos XII y XIII—. Las condenas eclesiásticas y los edictos municipales comenzaron a imponer una separación efectiva entre los lugares de habitación de los vivos y los espacios reservados

66. S. M. Bhardwaj, «Geography and the 'hereafter'», en V. S. Dartye *et al.*, *Explorations in the Tropics*, Pune University of Poona, 1987, 321-333.

67. Th. Browne, *Religio Medici. Hydriotaphia. El enterramiento en urnas, o breve disertación sobre las urnas sepulcrales halladas recientemente en Norfolk*, Madrid: Al-faguara, 1986, 178.

a los muertos. Durante el Medievo el cementerio había sido un lugar social por excelencia: espacio de reunión, de paseo, de mercado, de juego, de grandes sermones y procesiones, de refugio nocturno para los huidos de la justicia e, incluso, de sede de justicia, como ocurrió en el juicio de Juana de Arco realizado en el cementerio de Rouen. El Romanticismo revivió este ambiente en escenas como la final del *Don Juan*, convertida la tumba en mesa de un macabro festín en el que participa el Comendador o su estatua fúnebre.

Una de las diferencias más significativas entre el judaísmo y el cristianismo, tanto o más que la del interdicto de la sangre en el Antiguo Testamento frente al beber el vino «convertido en la sangre de Cristo», es la que convierte el sepulcro de Cristo en un lugar sagrado, frente a la concepción judía según la cual el simple contacto, incluso involuntario, con un cadáver o con huesos humanos ocasiona impureza ritual e impide participar en el culto del Templo. Ésta es la razón por la cual el sacerdote y el levita que, en la parábola del buen samaritano, se dirigen hacia Jerusalén para cumplir allí su período de servicio, dan un rodeo para no entrar en contacto con el hombre «medio muerto» que se encuentran en el camino (*Lucas* 10, 30-32). El procedimiento más expedito para desacralizar un altar o un lugar sagrado era depositar en él huesos humanos, como hizo el rey Josías cuando quiso erradicar santuarios locales para imponer su objetivo de centralizar el culto en el Templo de Jerusalén: «Josías vio los sepulcros que había allí en el monte; entonces envió a coger los huesos de aquellos sepulcros, los quemó sobre el altar y lo profanó» (2 *Reyes* 23, 16). En el judaísmo la separación de espacios entre vivos y muertos se operó en los períodos persa y helenístico. El hallazgo arqueológico de cementerios en torno a Jerusalén permite delimitar el perímetro que tenía la ciudad de Jerusalén en la época helenística y romana.

Los cristianos hicieron muy pronto de las catacumbas y de los lugares de enterramiento espacios sagrados y de culto. Convirtieron las tumbas de los mártires en altares para la celebración de la eucaristía. Hasta hoy bajo el ara de un altar en las iglesias se deposita una reliquia de un mártir. A finales del siglo I los cristianos de Jerusalén habían convertido ya el sepulcro de Cristo en lugar de culto, profanado poco después por Adriano que lo convirtió en santuario de Afrodita, y resacralizado más tarde por Constantino, que construyó sobre él la Basílica del Santo Sepulcro, en parte conservada todavía.

Puede resultar sorprendente el contraste entre el proceder de Jesús de Nazaret y el de los cristianos más tarde. A juzgar por los datos de los evangelios, Jesús no pisó jamás la ciudad de Tiberíades, la capital de Galilea, muy próxima a su centro de operaciones en

torno a Cafarnaún. La razón de ello parece haber sido el hecho de que la ciudad, construida pocos años antes por Herodes el Grande en honor de Tiberio, se alzaba sobre una antigua zona de tumbas, lo que la hacía impura a los ojos de los judíos, quienes se abstendían de entrar en ella. Tras la muerte de Jesús, los cristianos convirtieron su sepulcro y los de los mártires en lugares de peregrinación y de culto. El contraste de concepciones y prácticas judías y cristianas en torno a los cultos funerarios merece un estudio específico y detallado.

El Seól bíblico corresponde al *arallû* mesopotámico o «país sin retorno» y al Hades o Averno del que nadie retorna, como en el planto de Catulo por la muerte del gorrión de Lesbia: «Ahora va por un camino tenebroso / hacia allá de donde dicen que nadie retorna» (*Qui nunc it per iter tenebricosum / illuc unde negant redire quemquam*). El mundo inferior es el camino de «no volver» o «el país sin retorno» (*kur-nu-gi₄* en sumerio, *arallû* o *ir-kalla* en acadio): «antes de partir para no volver / al país de las tinieblas y sombras de muerte» (*Job* 10, 21), «Porque pasarán los años / y yo me iré por el camino de ‘no volver’» (*Job* 16, 22).

Los muertos descienden a un mundo inferior, como se dice en el libro de *Job*, «Tal que una nube se disipa y desaparece / pues no sube más quien desciende al Seól» (7, 9) o en el de *Isaías*, «El Abismo no te da gracias / ni te ensalza la Muerte / ni cuantos bajan a la Fosa esperan tu fidelidad» (38, 18, igualmente salmos 55, 16; 88, 5-7 y *Ezequiel* 26, 20). El término *yārad*, «descender», aparece también en textos ugaríticos. Así, en el mito del palacio de Baal, este dios envía mensajeros a Môt, personificación de la Muerte, con el encargo «descended a la morada de reclusión de la ‘tierra’ / contaos entre los que bajan a (esa) ‘tierra’» (*KTU* 1.4 VIII 1-9).

Las sombras que habitaban el Seól, los *rephaim*, eran en origen los antiguos gigantes que habían poblado la tierra de Canaán. Habían constituido la élite del reino de los muertos (*Isaías* 14, 19), pero el yahvismo los igualó a los demás difuntos, pues no podía admitir la existencia de estos míticos superhombres ni siquiera en el infierno. El Seól, el reino de la muerte que a todos acoge, aunque no sin diferenciar categorías de difuntos, no es todavía el infierno medieval compartimentado por vicios y castigos, pero tiene sus puertas: «tocaban ya las puertas de la muerte» (salmo 107, 18). Como dijimos, en el mito del *Descenso de Ištar* los infiernos cuentan con siete puertas (12-15), y en la *Ilíada* Tlepólemo dice a Sarpedón: «pues, vencido por mí, entrarás por las puertas del Hades» (V 646). El alma de Patroclo implora a Aquiles: «Entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las puertas del Hades» (XXIII 71). El motivo de las puertas

del infierno llega hasta el Nuevo Testamento y, a través del él, a la literatura e iconografía de Occidente⁶⁸. El Seól es también la «Fosa» (salmo 30, 4.10), comparable al Tártaro griego, más profundo que el mismo Hades, a donde Zeus amenazaba con arrojar al dios que le desobedeciera (*Ilíada* VIII 14). Los fallecidos residen en la casa (δóμος) de Hades o de Perséfone, esposa de Hades; en la denominada «casa de Kur», según la designación sumeria, o, en la residencia de *Ir-kalla*, según la acadia (*Gilgameš* VII 184).

Para alcanzar el país sin retorno era necesario cruzar un río o una vía de aguas: «guardarlo de la Fosa / para que no cruce el Canal» (*Job* 33, 18), «cruzan el Canal de la muerte / privados de sabiduría mueren» (36, 12). Ulises ha de cruzar el Océano para llegar al Hades (*Odisea* X 508; XI 13-22), como Safo, Alceo y Esquilo el Aquerón, río mítico limítrofe con el reino de la muerte. El nombre griego Ἀχέρων responde al hebreo *‘ajarôn*, «postrero», referido, entre otras cosas, a Occidente y al Mar occidental hacia donde caminan los muertos. El Seól es un lugar de tinieblas: «me hizo habitar en las Tinieblas» (salmo 143, 3). Allí reina el silencio: «pronto mi cadáver sería vecino del Silencio» (salmo 94, 17). También es lugar de olvido y de polvo. Los muertos se parecen allí a sombras que han perdido el habla y las fuerzas. En la epopeya de *Gilgameš* es «la mansión cuyos habitantes carecen de luz / donde el polvo es su alimento / y la comida, el barro. / Van vestidos, como un pájaro, con ropaje de plumas / y no ven luz alguna, / viviendo en las tinieblas» (VII 187-190).

La antigua imaginería del infierno alcanza a *La divina comedia*. Sin embargo, la teología medieval cristiana ya apenas insistía en la ubicación espacial del infierno o del paraíso, para centrarse más en el estado de desgracia o de felicidad que uno u otro comportan. Tomás de Aquino situaba el infierno según «opinión probable, bajo la tierra», pero advertía con san Agustín: «En qué parte del mundo se halle el infierno, considero que nadie lo sabe» (*In qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror*). La teología del descenso de Cristo a los infiernos distinguía entre el «Hades», el lugar de los muertos, y el «infierno», la situación de juicio y lejanía de Dios. Sin embargo, la iconografía del hades y del infierno se confunden, haciendo difícil la distinción teológica entre la creencia en la inmortalidad y la fe en la resurrección.

En el tránsito de la Edad Media a la Moderna la geografía del infierno perdió su referencia espacial. En *La divina comedia* el in-

68. K. Bieberstein, «Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalem», en B. Janowski y B. Ego (eds.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontext*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 503-541.

fierno era todavía un espacio de montañas, valles, desiertos y ríos, pero poco a poco dejó de ser un lugar, para convertirse finalmente, como en *El túnel* de Dürremat, en una caída simbólica por un precipicio interminable. Al mismo tiempo el paraíso se volvía también más etéreo e invisible. Uno y otro perdieron espacialidad concreta, dejando de ser lugares para convertirse en estados psicológicos o sociales. Así, del *I feel sometimes a hell within myself* de Sir Thomas Browne (*Religio Medici* 1, 51) se pasa fácilmente al «¿Qué es el infierno? El infierno es uno mismo» (*What is hell? Hell is oneself*) de T. S. Eliot, en *The Cocktail Party*, y al «El infierno son los otros», de J.-P. Sartre, en *A puerta cerrada*.

6. RELATOS DE DESCENSO AL «PAÍS SIN RETORNO»

Los descensos pueden serlo a la tierra desde el cielo, o a los infiernos, al *arallû* mesopotámico o «país sin retorno», al Seól bíblico, al Hades o al Averno⁶⁹. Los dioses podían descender de incógnito a la tierra, especialmente para proteger a los extranjeros de posibles abusos. Un desconocido puede ser un dios disfrazado, sobre todo si el extraño impresiona por su apariencia y belleza (*Iliada* V 177; VI 128; *Odisea* VI 149; XVI 18). En la mitología antigua las relaciones sexuales entre dioses y mortales suponen un descenso de un dios o de una diosa a la tierra. El fruto de tal relación es un héroe semidivino como Gilgameš, hijo de la diosa Nunsun, «dos tercios, dios / y un sólo tercio hombre» (*Gilgameš* I 48, IX 52). *Génesis* 6, 1-4 conserva elementos de un relato mitológico sobre el descenso de los «hijos de dios», que tomaron esposas entre las más bellas hijas de los hombres. De este matrimonio contra natura nacieron los gigantes, algunos de los cuales vivían todavía en Canaán en tiempos de Moisés (*Números* 13, 33). La tradición apócrifa desarrolló con evidente interés este motivo literario que atribuía el origen del mal a un factor ajeno a los humanos, simbolizado por los gigantes que lograron sobrevivir al diluvio (*Jubileos* 5, 1; 7, 21 s.; *1 Enoc* 7, 1 s.; 15, 8 s.). A esta misma línea de tradición pertenece el mitema de los ángeles caídos, que tuvo en la literatura apócrifa y ha tenido en la literatura contemporánea gran desarrollo.

69. J. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, 1983; P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico, vicino-orientale e classico*, Verona, 1987; R. Bauckham, *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden: Brill, 2001.

Narraciones de descenso a la tierra pueden constituir teofanías, que en la propia Biblia no dejan de contener tonos politeístas. Ante la tienda de Abrahán se presentan tres «hombres», o «dioses», o Yahvé acompañado de dos mensajeros —aunque no es normal hacerse acompañar por mensajeros—, quienes le anuncian el nacimiento milagroso de Isaac, para continuar luego camino hacia Sodoma y Gomorra, donde Lot los acoge como huéspedes, recibiendo por ello también su recompensa: el aviso de que ha de ponerse a salvo antes de la inminente catástrofe (*Génesis* 18-19 y 21, 1-7).

El *Descenso de Ištar a los infiernos* y la balada de *Gilgameš, Enkidu y el Submundo infernal* constituyen prototipos del género de relato de descenso al Hades, al Averno o al Seól. Contienen ya algunos de los motivos que Homero y Virgilio ampliarán en las *katábasis* de Ulises y de Eneas. Así, Gilgameš pregunta al espectro de Enkidu por la suerte de los difuntos en unas sesenta preguntas y respuestas con fórmulas repetidas⁷⁰:

- A X, ¿lo has visto?
- Lo he visto.
- ¿Y cómo le va?...
- ¿Has visto dónde viven mi padre y mi madre?
- Los he visto.
- ¿Y cómo les va?...
- Ambos beben agua de mortandad: agua sucia...
- ¡Padre mío, madre mía: Bebed agua clara!

Ulises se entrevista en el infierno con la sombra de su madre Anticlea y, en lugar de la pregunta de Gilgameš «¿has visto?», enumera una serie de heroínas y otra de héroes a los que va viendo: «Vi a [...] Vi después a [...] Vi también a [...]». Eneas encuentra en el Averno a su padre Anquises y pregunta por la suerte de los difuntos, de treinta héroes, con las consabidas preguntas: «¿Ves a aquel joven [...]? Y este varón, ¿lo ves? [...] Mas, ¿quién es el que oficia allá a lo lejos [...]?».

Los tres difuntos visitados, Enkidu, Anticlea y Anquises, son «aire», «un soplo», un algo que «vuela». El fantasma de Enkidu sube «como un espíritu» o un «soplo» de aire» (*Gilgameš* XII 83-86). Ulises desea abrazar el alma (*eidōlon*) de su madre: «Tres veces me acerqué a ella [...], tres veces se me fue *volando*» (*Odisea* XI 205). Igualmente, Eneas «cercarle quiso [a Anquises] con los brazos del cuello por tres

70. *Epopéya de Gilgameš*, trad. y ed. de J. Sanmartín, Madrid: Trotta, 2005, 322, 326.

veces, y otras tantas en vano aprisionada, *aura* ligera, se esfumó su *imagen* como un sueño *volador*» (*Eneida* VI 1007-1010)⁷¹.

La función de los descensos es conocer el pasado de boca de sus protagonistas y el futuro que le espera a quien ha tenido el privilegio de descender al infierno. Ulises quiere saber qué ha sido de sus compañeros de armas en la guerra de Troya, pero sobre todo preguntar al adivino Tiresias qué futuro le espera: «Vine por el oráculo de Tiresias, a ver si me daba algún consejo para llegar a la escabrosa Ítaca» (*Odisea* VI 259). Igualmente, Virgilio reconstruye el pasado de Roma y profetiza sobre la gens Iulia «y cuantos hijos de él [César] vendrán un día bajo el rotante dombo de los cielos [...]» (*Eneida* VI 1138-1140). El propósito de *Gilgameš*, *Enkidu* y *el Submundo infernal* es más bien «saber qué hacen los muertos y qué necesitan. Parece como si el cuidado de los muertos fuese la única misión de los vivos»⁷².

Otros relatos de descenso a los infiernos se encuentran en los mitos egipcios en torno a Osiris y en los cananeos sobre Baal; en Grecia, en el de Orfeo en busca de su esposa Eurídice y Pólux para sustituir, en días alternos, a su hermano Cástor; en el de Hércules para llevarse al can Cerbero, y en el de Teseo para raptar a Proserpina. La tradición zoroástrica, cuyo influjo en las tradiciones religiosas posteriores puede ser discutido pero no negado, conocía tres viajes de seres humanos al mundo de los muertos: la leyenda de un visita al paraíso por el patrocinador regio de Zoroastro; la prolongada y minuciosa visita expuesta en el Libro Arda Vîraz y el viaje de Kindîr, este último de época sasánida (ca. 240-270 d.C.).

Esta floración de mitos y relatos de viajes al más allá, tanto en Oriente como en Occidente, contrasta con la práctica ausencia del género en el Antiguo Testamento. Sin embargo, el lenguaje y la imagería de los relatos de viajes al infierno impregna numerosos textos de la Biblia hebrea. El relato de Jonás, que permanece tres días en el vientre de la ballena, es el texto bíblico que más se aproxima al género.

Enoc visita el reino de los muertos, una montaña situada en el poniente como entre los egipcios, y no en el mundo subterráneo como en la concepción mesopotámica y hebrea. Profundas cavernas separan las almas o espíritus de los muertos, según hubieran sido sus vidas en la tierra: las de los justos «(permanecen) allí (donde) hay una fuente de agua viva y, sobre ella, una luz»; las de los pecadores, «en

71. Homero, *Odisea*, ed. de J. L. Calvo, Madrid: Cátedra, 1998, 207; Virgilio, *Eneida*, ed. de J. C. Fernández Corte, Madrid: Cátedra, 1998, 352.

72. *Epopéya de Gilgameš*, trad. y ed. de J. Sanmartín, cit., 326.

este gran tormento, hasta el día del juicio». Un grupo de éstos que ya fue suficientemente castigado en vida, no resucitará, lo que parece implicar que los demás resucitan para el juicio, lo cual permite suponer que también los justos resucitarán (*1 Enoc* 22).

El viaje de Enoc a Jerusalén, centro de la tierra, es una descripción de la topografía sagrada de Jerusalén: el monte Sión, las aguas de Siloé que fluyen hacia el mar, el monte de los Olivos, el profundo valle del Cedrón, el monte a Oriente o «del Mal Consejo» y, finalmente, el valle maldito de la Gehenna, desprovisto de árboles, donde los pecadores sufrirán el castigo divino a la vista de los justos (*1 Enoc* 26-27). Comerán ellos el fruto del árbol de la vida «y vivirán sobre la tierra una larga vida» (25, 6). La imaginería del relato da a entender que se trata de una resurrección a una vida corporal. «Valle de Josafat» —«Yahvé juzga»— es el nombre simbólico del lugar en el que Dios juzgará a todas las naciones, según la profecía de Joel: «Alerta, vengan las naciones al valle de Josafat [...] porque llega el día del Señor en el valle de la Decisión» (*Joel* 4, 2.12).

Las tradiciones judía, cristiana y musulmana sitúan este valle en el Cedrón. Allí, hasta el día de hoy, se acumulan las tumbas de quienes desean enterrarse en un lugar próximo al del juicio y de la resurrección. El valle de la Gehenna, del infierno, se encuentra también cercano, al Sur de la ciudad: un lugar maldito, el *Tofet* o «tostador», donde eran «pasados por el fuego» los niños sacrificados a Moloc y donde ocurrió la matanza de los habitantes de Jerusalén por los babilonios, «el valle de la Carnicería». A partir de Eusebio de Cesarea (m. 330) se identificó como el «campo de sangre», así llamado por haberlo adquirido los sacerdotes para cementerio de extranjeros (*Mateo* 27, 7-10) o porque allí se ahorcó Judas (*Hechos* 1, 18-19). Hasta el día de hoy se ha mantenido yermo y despoblado. La topografía sagrada de la Jerusalén cristiana se completa con el lugar de la Ascensión, situado en lo alto del monte de los Olivos. Antes de Constantino, en tiempos en los que los cristianos debían ocultarse, celebraban la «memoria» de la Ascensión en una cueva en la parte baja del Monte. En el año 392 fue construida en lo alto una iglesia circular, con el centro abierto al cielo. Es preciso relacionar textos y lugares para comprender la fuerza simbólica y la penetración de unos y otros.

En el Medioevo tuvo gran difusión el género de viajes al otro mundo —especialmente en Irlanda—, en relatos de navegación mítica hacia las islas de los dioses y de los muertos, un género cristianizado en la *Visión de Tundal*, el *Purgatorio de San Patricio* o la *Navigatio sancti Brendani*. A través del apócrifo *Apocalipsis de Pedro*, las descripciones

del infierno alcanzan a la *Divina Comedia* de Dante, a *Faerie Queene* de Spenser (1.5.34-35) o a *El paraíso perdido* de Milton (I y II).

7. DEL MITO A LA HISTORIA Y A LA ESCATOLOGÍA:
TIPOLOGÍA Y PARÁBOLA

El pensamiento bíblico no parte de mitos como los orientales o los platónicos, sino de experiencias colectivas —Éxodo y Exilio— o individuales, como las de los profetas o la de una figura literaria, pero tan real, como la de Job. La tradición bíblica reposa posiblemente sobre un antiguo ciclo épico hebreo, prosificado más tarde, del que sólo se han conservado algunos poemas sueltos⁷³. Este ciclo podría presentar, como su versión prosificada, una secuencia de los acontecimientos fundaciones del Israel bíblico, cantados según modelos de la tradición mitológica cananea: primero la liberación de Egipto y el paso del Mar Rojo descrito como una victoria cósmica de Yahvé, «guerrero divino», sobre el Mar, el Océano o Caos primordial. Luego sucede la larga marcha por el desierto hacia la tierra prometida y, por último, la llegada a la Montaña sagrada de Sión, donde Yahvé es entronizado rey. Uno de los poemas más arcaicos de la Biblia, el «Cántico del Mar», recoge estos motivos, haciendo de Yahvé un «guerrero divino» al modo del dios Baal que vence a Yam, el dios Mar, y regresa victorioso para ser entronizado en el palacio construido sobre la Montaña sagrada (*Éxodo* 15)⁷⁴:

Yahvé, el guerrero
 Yahvé es su nombre
 Arrojó al Mar
 los carros y el ejército del Faraón
 La flor de sus jinetes
 anegada yace en el Mar de las Cañas
 Las Profundidades los cubrieron
 bajaron al Abismo como piedras
 Tu diestra, Yahvé, triunfante de poder
 tu diestra, Yahvé, aplasta al enemigo [...]
 Al resoplar de tu respiración se juntan las aguas
 se alzaron las corrientes como un dique

73. F. M. Cross, «The Epic Traditions of Early Israel: Epic Narrative and the Reconstruction of Early Israelite Institutions», en R. E. Friedman (ed.), *The Poet and the Historian. Essays in Literary and Historical Biblical Criticism*, Chico CA, 1983, 13-39.

74. C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Leiden: Brill, 1986. Traducción de S. Pottecher y mía.

se helaron las Profundidades en lo profundo del Mar [...]
 Tu diestra extendiste, la tierra se los tragó
 con tu lealtad guiaste al pueblo que rescataste
 los condujiste con tu poder a tu morada santa [...]
 Los conduces y plantas en el Monte, tu heredad
 el lugar que hiciste Trono tuyo, Yahvé
 El Templo, Yahvé, que tus manos fundaron
 reina Yahvé por siempre jamás.

El salmo 24 comienza con motivos de la creación del cosmos y concluye igualmente con la marcha triunfal de Yahvé, «héroe valeroso», a la Montaña sagrada de Sión donde es aclamado rey:

Del Señor es la tierra y su plenitud
 el orbe y sus habitantes
 Pues Él la fundó sobre los Mares
 estable la mantiene sobre los Ríos
 ¿Quién puede subir a la montaña del Señor?
 ¿Quién podrá mantenerse en el lugar santo?

 «¡Alzad puertas vuestras cabezas,
 que se alcen los portones eternos:
 va a entrar el Rey de la Gloria!»
 ¿Quién es ese Rey de la Gloria?
 Yahvé, héroe valeroso;
 Yahvé, héroe de la guerra
 «¡Alzad puertas vuestras cabezas,
 que se alcen los portones eternos:
 va a entrar el Rey de la Gloria!»
 ¿Quién es ese Rey de la Gloria?
 Yahvé de los Ejércitos
 es el Rey de la Gloria.

La referencia a las cabezas de las puertas se comprende por comparación con la escena en la que Baal hace su entrada en la asamblea de los dioses, arengando a los dioses a que alcen las cabezas que habían ocultado entre las rodillas por miedo al dios Yam. Las puertas del Templo representan aquí a las del cielo, que eran en un principio divinidades celestes, guardianes de las puertas del cielo en el mito de Adapa, o se refiere, quizá, a los genios alados esculpidos en las puertas de los templos y palacios asirios. Son estas divinidades, convertidas en ángeles, quienes acogen al Rey de la Gloria.

El salmo 114, al igual que otros salmos históricos (78, 105, 106, 107, 114, 118 y 136), canta la historia del Éxodo al modo del relato de una nueva creación, al tiempo que ensalza a Jerusalén como el

santuario que, tras la victoria cósmica, Yahvé erige en la tierra de Judá e Israel. Establece un paralelo entre el Mar y el Río, entre el Mar Rojo y el río Jordán: «El Mar al verlos se escurrió / retrocedió el Jordán / ¿Qué pasa, Mar, que huyes / a ti, Jordán, que te retiras?» (salmo 114):

Cuando Israel partió de Egipto
 la casa de Jacob de un pueblo bárbaro
 su Santuario fue Judá
 Israel su dominio
 El Mar al verlos se escurrió
 retrocedió el Jordán
 los montes brincaron como carneros
 como corderos saltaron las colinas
 ¿Qué pasa, Mar, que huyes
 a ti, Jordán, que te retiras?
 ¿Vosotros, montes, los que brincáis como carneros
 vosotras colinas, las que saltáis como corderos?
 ¡Tiembra, oh tierra, ante el Señor!
 ante el Dios de Jacob
 Tiembra ante quien transformó la roca en estanque
 el granito en manantial.

Los relatos en prosa de los libros *Éxodo* y *Josué* explotan también la riqueza simbólica de este paralelismo. El Mar y el Río personificados representan las fuerzas del caos que retroceden y huyen ante el poder del «divino guerrero», el Dios de Jacob/Israel. Al igual que los abismos de los océanos, en el instante de la creación tiemblan también las montañas y las colinas, como cuando el faraón en el momento en el que fue vencido y los israelitas liberados. El Dios que «transformó la roca en estanque» es el Dios del Éxodo, que en el desierto hizo brotar agua de una roca para salvar a los israelitas de una muerte inminente, como los había salvado antes de verse anegados en las aguas del Mar. De nuevo los motivos relativos a la actividad creadora y a la acción salvífica aparecen entrelazados. Los dos escenarios de esta historia de creación y salvación son el de la batalla primordial frente a las fuerzas del caos y a un pueblo «bárbaro», el egipcio nada menos, y el de la edificación de un gran templo a Yahvé, que simbólicamente no es otro que todo el territorio de Judá e Israel.

No sólo en los himnos sino también en los salmos de lamentación se encuentran poemas o estrofas con temas de creación-salvación y su correspondiente lenguaje mítico. En la tradición bíblica cosmos e historia, creación y salvación, son inseparables. En el salmo 74 el pueblo cautivo dirige una súplica a Dios con las habituales expre-

siones de lamentación, «¿Por qué?», «¿hasta cuándo?», junto con el motivo recurrente del olvido por parte de Dios: «recuerda... recuerda esto... no olvides... recuerda... no olvides». Pero, por si Dios se ha olvidado, el himno central del poema le trae a la memoria sus antiguas «victorias en medio del país»: la historia de salvación del Éxodo y del paso del Mar Rojo, que va enlazada con la obra suprema de la creación cósmica, concebida como una gran batalla contra el caos primordial simbolizado por los monstruos marinos, Yam o el Mar, el Leviatán, los Dragones, y las fieras del desierto, los Chacales. Lo húmedo y lo seco tienen sus propios infiernos y monstruos primordiales (salmo 74, 13-17):

Tú, que dominas el Mar con fuerza
y sobre las aguas quebraste las cabezas del Dragón
Tú, que aplastas las cabezas de Leviatán
las echaste en pasto a manadas de Chacales
Tú, que hiendes fuentes y torrentes
y secas los ríos crecidos
Tuyo es el día, tuya también la noche
la luna y el sol has fijado
Tú instauras los confines de la tierra
el verano y el invierno defines.

La queja se convierte así en himno al Creador con motivos conocidos: Dios puso orden separando lo húmedo y lo seco y dispuso el sol y la luna para fijar el curso de los días y las noches, temporadas húmedas y secas, los inviernos y veranos. La sección final retorna a las quejas y súplicas del comienzo. Vuelve sobre la memoria histórica del pueblo y sobre el recuerdo de la alianza que obliga y compromete al mismo Dios a defender al oprimido, a la paloma frente a la Bestia: «No pongas a merced de la bestia el cuello de tu tórtola». En la *Ilíada* Calcante incita a los aqueos a combatir a los troyanos con una comparación similar: «Como el dragón devoró a los polluelos del ave y al ave misma [...], así [...]» (*Ilíada*, II 332).

La estructura narrativa de la historia fundacional de Israel está constituida por dos escenas: una de descenso —de esclavitud o exilio—, que concluye con la victoria de Yahvé sobre las fuerzas históricas y cósmicas que representan al caos abismal, y otra de ascenso —de liberación o restauración—, la cual finaliza con el retorno del pueblo a la tierra de promisión y la entronización de Yahvé en la montaña sagrada en la que tendrá su morada en la tierra. Este esquema histórico-mítico es el que compone la representación de un sello cilíndrico del período acadio (2350-2150 a.C.): en una escena Mar-

duc vence a la divinidad del caos primordial y, en la siguiente, alza las manos en señal de triunfo, mientras otras seis divinidades trabajan en la construcción del nuevo templo (Figura 28).

La epopeya de la liberación de los israelitas a su paso por el Mar Rojo es representada conforme al modelo de la victoria cósmica de Yahvé, el «guerrero divino», que, a la manera del Baal cananeo, dominó a Yam, el Mar, y seguidamente emprendió una marcha triunfal a través del desierto al frente de su pueblo, hasta tomar posesión de la Montaña sagrada de Sión y asentar allí su santuario (*Éxodo* 15). El pueblo de Israel se dotó entonces de una constitución jurídica y político-religiosa plasmada en una doble alianza: la pactada por Yahvé con Moisés en el Sinaí, que establecía los principios por los que el pueblo había de regirse, y la prometida por el mismo Yahvé a David, que garantizaba la estabilidad de su dinastía sobre el trono de Sión.

El pensamiento bíblico se caracteriza de esta manera por una tensión entre lo mítico y lo histórico. En él confluyen unas experiencias históricas fundacionales y un universo simbólico que conformaron una historia sagrada, celebrada en ritos de alianza y conceptualizada en un libro sagrado. Todo ello está concebido conforme a un paradigma básico de Exilio-Redención y movido por una dinamicidad histórica, generada por el deseo y la esperanza de que se cumplan las promesas originarias. Este ansia de consumación —elemento dinamizador de todo drama— confiere a la Biblia una proyección hacia el futuro, una tensión profética y escatológica. La historia de salvación puesta a prueba en la dura experiencia histórica de Israel encuentra su articulación más razonada en la profecía, y la más utópica en las expectativas apocalípticas. Así un texto apocalíptico recogido en el libro de *Isaías* anuncia ya los futuros desarrollos de los libros de *Daniel* y *Enoc* (*Isaías* 27, 1):

Aquel día castigará el Señor
con su gran espada, templada, robusta
al Leviatán, serpiente huidiza
al Leviatán serpiente tortuosa,
y aniquilará al dragón marino.

Los monstruos marinos representan aquí seguramente una sucesión de imperios. En este sentido interpreta Daniel la visión que el rey Nabucodonosor tiene de una estatua metálica (*Daniel* 2, 31-35):

Tú, rey, tuviste esta visión: una estatua, una enorme estatua de extraordinario brillo y aspecto terrible se levantaba ante ti. La estatua tenía la cabeza de oro puro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y

los lomos de bronce, las piernas de hierro, y los pies mitad de hierro y mitad de barro. Mientras estabas mirando, una piedra se desprendió sin intervención de mano alguna, golpeó los pies de hierro y barro de la estatua y los hizo pedazos. Entonces todo a la vez se hizo polvo, el hierro y el barro, el bronce, la plata y el oro y quedaron como la paja de la era en verano que el viento se lleva sin dejar rastro, pero la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en una gran montaña que llenó toda la tierra.

El primer imperio es el babilónico de Nabucodonosor, significado por la cabeza de oro puro. Le suceden el medo y el persa. El cuarto, duro como el hierro, pero con pies de barro mezclado con el hierro, no es el romano, como se ha interpretado con frecuencia —ya desde Flavio Josefo—, sino el helenístico, contemporáneo del libro de *Daniel*.

La segunda visión es la de las cuatro fieras que Daniel ve salir del mar y describe como un león con alas de águila, un oso, un leopardo y «una cuarta fiera, terrible, espantosa [...] un cuarto reino que habrá en la tierra [...] Pero cuando se siente el tribunal para juzgar, le quitará el poder y será destruido. El poder real y el dominio sobre todos los reinos bajo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Será un reino eterno, al que temerán y se someterán todos los soberanos» (*Daniel* 7).

Gunkel fue el primero en señalar la correspondencia entre los tiempos escatológicos y los primordiales de la creación⁷⁵, de modo que los motivos encontrados en los inicios —como el de la lucha con el monstruo o el del paraíso— se hallan de nuevo al final de la historia. Los acontecimientos históricos participan también de esta correspondencia y de la misma tensión hacia el futuro. El pasado se convierte así en figura del porvenir. La esperanza de lo que ha de venir se expresa mediante la rememoración, la *anámnesis*, de lo ya sucedido: el nuevo Éxodo, la nueva alianza, el nuevo templo, el nuevo David, el nuevo Elías, el nuevo Moisés, o la nueva Jerusalén. Surge de este modo la tipología bíblica, que en el cristianismo sirve para expresar su concepción de la historia a través sobre todo de la figura del nuevo Adán, «tipo (τύπος) del que tenía que venir», Jesús el Cristo (*Carta a los Romanos* 5, 15).

La figura se mueve entre lo poético y lo histórico, como muestra Auerbach. Igualmente, la tipología lo hace entre lo histórico y lo

75. H. Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton. A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2006, 32.

apocalíptico, como pone de relieve Pannenberg⁷⁶. El pensamiento tipológico se distingue del mítico porque no contempla ya un retorno o una simple repetición de los orígenes, sino que arranca de un acontecimiento histórico significativo y anuncia o interpreta otros nuevos. La figura y la tipología pueden servirse para ello de motivos míticos, pero desprovistos de su significado específicamente mítico. El mito se transforma en parábola. Así el profeta Oseas (4, 4-19) se sirve del lenguaje del matrimonio sagrado entre Baal y Anat, celebrado en la época de las lluvias otoñales al comienzo del año con los ritos de la prostitución sagrada, para expresar la relación de Yahvé con su pueblo como el del amante divino con su amada, inaugurando de este modo un tema de largo desarrollo a través de *Jeremías*, *Ezequiel* y el *Cantar*.

Con lo que se puede afirmar que, si bien Grecia dio el paso del mito al *logos* —al lenguaje discursivo—, la Biblia mantuvo el lenguaje poético del mito, sobre todo de su propiamente ser *mythos*, es decir, trama narrativa originaria, sólo para desde la experiencia del mundo real, hablar de lo inefable e inaudito.

76. E. Auerbach, *Figura*, Madrid: Trotta, 1998; W. Pannenberg, *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Gütersloh, 1972.

IDEAS Y CREENCIAS

La visión del más allá encuentra expresión en símbolos, imágenes y ritos, pero responde sobre todo a concepciones éticas relativas a la retribución de la conducta humana en esta vida o en otra. Un universo simbólico e imaginativo arranca siempre de una realidad y de una experiencia acumulada a lo largo de siglos. Sin imaginación, sin literatura, sin épica y mítica o, simplemente, sin un sencillo relato, la experiencia no cobra sentido y se pierde su memoria. Asimismo, sin una realidad experimentada, la imaginación y la literatura giran en el aire, privadas de sentido y de significación. Frente a la mitología oriental o a la lógica y metafísica griegas, la Biblia otorga siempre la primacía a la ética y a la razón práctica. La conciencia religiosa debe conducir a la acción, bajo la guía de una ética que establezca los límites entre los que ha de moverse la conducta moral. Los primeros límites son los de la vida, marcados por una muerte inexorable.

1. EL MÁS ACÁ: CRISIS DE LA ÉTICA DE LA RETRIBUCIÓN

La Biblia hebrea o el Antiguo Testamento es el libro de una religión del más acá y del aquí abajo. El Seól apenas asoma; menos todavía el cielo como morada de los justos. El horizonte de la vida es el que media entre el nacer y el morir, y no hay otro. El más allá, en lo alto, en el abismo o en el Occidente, no aporta nada a la revelación histórica del Dios Yahvé expuesta en la Biblia. El ámbito de lo religioso se reduce al mundo de los vivos, sin ansias prometeicas de inmortalidad y, ni tan siquiera, de una vida mortecina en el Seól. Esta religión del «Dios de vivos» alienta una esperanza que se siente colmada con la sola perspectiva de vivir esta vida en paz y plenitud. Para ello bastan

tres condiciones. La primera es una vida larga: «Job murió anciano y satisfecho con la vida», concluye el libro de *Job* (42, 17). La segunda, larga descendencia: «Conocerás tu abundante descendencia / tus retoños como hierba del campo / y en pleno vigor has de alcanzar la tumba / tal que gavilla recogida en sazón» (*Job* 5, 25-26). La tercera, una «buena muerte», significada por la garantía de un enterramiento apropiado. Los cadáveres de los siete hijos del rey Saúl sufren la afrenta de permanecer empalados, a merced de los cuervos que su hermana Rispá, cual una Antígona bíblica, ha de espantar, hasta que puedan recibir honrosa sepultura (2 *Samuel* 21)¹.

El yahvismo era incompatible con el culto a los muertos. Los textos legales del *Deuteronomio* y del *Levítico* prohibían todo rito que supusiera un culto mortuorio, como rasurarse el cabello (*Deuteronomio* 14, 1), hacerse incisiones en el cuerpo (*Deuteronomio* 14, 1; *Levítico* 19, 27; 21, 5) o celebrar un banquete fúnebre (*Jeremías* 16, 5-7). El relato sobre la visita de Saúl a la pitonisa de Endor critica al rey por tratar de arrancar un oráculo al profeta Samuel estando éste ya muerto. El espíritu de Samuel (al igual que «el fantasma de Enkidu, como un soplo, lo subió [Shamash] del Submundo» [*Gilgameš*, XII 87-88]) parece surgir de su tumba para anunciar al rey su fatal destino (1 *Samuel* 28).

El yahvismo fue tomando distancias respecto a las creencias en el más allá expresadas en los mitos y ritos de las religiones de Egipto, Mesopotamia y Canaán, llegando a una rotunda negación de cuanto pudiera tener visos de divinización de los reyes difuntos. De este modo la tradición bíblica excluyó todo culto a los muertos, especialmente a los reyes difuntos divinizados, como era el caso en las religiones cananeas. La visión final del profeta Ezequiel excluye del nuevo templo de Jerusalén las estelas o lápidas mortuorias de los reyes. Es todo un símbolo no sólo del fin del culto a los muertos, sino de la desaparición de la monarquía en Israel.

Al tiempo que finalizaba la lucha contra los cultos funerarios, también entraba en crisis la doctrina tradicional sobre la retribución. Al igual que en las obras babilónicas *Ludlul bel nemeqi* y *El diálogo de un sufriente con su amigo*, en Israel el modelo tradicional de retribución sigue el principio según el cual los dioses rigen los destinos del universo y lo hacen con criterios morales semejantes a los que utilizan los humanos². La retribución es entonces un hecho de experiencia, de causa a efecto: quien vive felizmente se merece esa felicidad por su

1. R. Martin-Achard, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, Genève, 1988.

2. K. van der Toorn, «Theodicy in Akkadian Literature», en A. Laato y J. C. de Moor (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden: Brill, 2003, 57-89.

buen hacer; quien sufre se lo ha merecido, por malvado. Pero la misma experiencia se encarga de contradecir este modelo retributivo. El salmo 10, por ejemplo, expresa la perplejidad del justo ante el triunfo del pérfido y la aparente indiferencia de Dios (1-5):

¿Por qué, Señor, quedas lejos
 y te ocultas en tiempos de angustia?
 En su arrogancia el malvado acosa al infeliz
 queden atrapados en las intrigas que urdieron
 Se jacta de su codicia
 en ganando, maldice y se mofa del Señor
 Con nariz altiva el malvado no indaga más
 «No hay Dios», es toda su reflexión.

La teodicea de la Ilustración que somete a juicio la justicia de Dios no va mucho más allá que la de algunos salmos y del libro de *Job*. En los tiempos del Antiguo Testamento un dios de verdad era el que tenía poder para hacer llover —tal era el conflicto entre dioses de la tormenta como Baal y Yahvé—, o para hacer efectiva la doctrina de la retribución, recompensando en justicia a sus fieles. De lo contrario, no faltaban las ocasiones para cambiarse de dios o, simplemente, exclamar como en el salmo: «No hay Dios». Las mujeres se quejaban a Jeremías por haberles inducido a dejar el culto a la Reina del cielo, Ishtar, por el del dios Yahvé (*Jeremías* 43, 17-18) (Figura 29):

Entonces nos hartábamos de pan, nos iba bien
 y no conocíamos la desgracia.
 Pero desde que dejamos de quemar incienso
 a la reina del cielo y de ofrecerle libaciones
 carecemos de todo, y morimos a espada y de hambre.

No es de extrañar que muchos dijeran de Yahvé: «Que se dé prisa, que apresure su obra para que la veamos» (*Isaías* 5, 19).

Hasta el último de los libros que entraron a formar parte de la Biblia hebrea —el de *Daniel*—, no asoma tan siquiera la cuestión de una posible recompensa en un más allá, y aun en éste aparece de modo impreciso. La retribución de las conductas justas o injustas ha de tener lugar en este mundo y en esta vida o, simplemente, no ha lugar para ella. Una vida truncada prematuramente y sin dejar descendencia, o una muerte privada de sepultura, eran desgracias debidas a un castigo divino, que a su vez estaba motivado por alguna falta, cuya sanción podía recaer sobre los descendientes hasta la tercera, o cuarta, generación. Los dos elementos básicos de esta idea de recompensa divina debida entraron en crisis a partir de la época del Exilio.

La caída de Jerusalén en manos babilonias y la condena al destierro quebró la idea tradicional de retribución, que creía en la sanción de buenos y malos en esta vida mediante los correspondientes premios y castigos y la transmisión a los hijos de las culpas de los padres. Expresado en el dicho: «Nuestros padres pecaron, y ya no viven / y nosotros cargamos con sus culpas» (*Lamentaciones* 5, 7), Ezequiel replicó: «¿Por qué andáis repitiendo el refrán ‘Los padres comieron agraces, los hijos tuvieron dentera’? Juro por mi vida [...]: ‘El hijo no cargará con la culpa del padre; el padre no cargará con la culpa del hijo; sobre el justo recaerá su justicia, sobre el malvado recaerá su maldad’» (*Ezequiel* 18, 2.20).

El libro de *Job* alzaba a su protagonista en rebeldía contra una idea de la retribución de justos y pecadores contradiciendo la más obvia experiencia: la mayoría de los pérfidos triunfan y disfrutan de la vida, mientras las más de las veces justos y honrados sufren y mueren sin ver reivindicada su justicia. Cuestiona *Job* en términos existenciales la doctrina de la teodicea, que la filosofía ha planteado siempre como un conflicto entre la justicia y la omnipotencia divinas ante la existencia del mal y del sufrimiento en el mundo. Job, más rebelde que paciente, pese a los tópicos, se enfrenta a las razones esgrimidas por sus tres amigos en favor de la doctrina tradicional. Para hacer valer su justicia llama a juicio al mismo Yahvé. Sólo cuando aprende a aceptar sabiamente que los caminos de Dios son incomprensibles descansa y recobra la confianza. La alegoría de los animales salvajes muestra a Yahvé luchando todavía por el orden y la justicia de su creación, frente a un caos y un mal primordiales todavía no domeñados, representados por Leviatán y Behemot. Aunque en *Job* no se plantea la posibilidad de una recompensa en un más allá, un famoso pasaje de la obra pudiera vislumbrar la idea de resurrección (19, 25-27):

Bien sé yo que existe mi Defensor
 que al final se alzaré sobre el polvo
 y, desollado yo,
 aún en carne viva, veré a Eloaj
 Yo mismo lo veré
 lo contemplarán mis propios ojos, y no otros
 ¡Y se me desgarrarán las entrañas!

La perspectiva del libro de *Job*, muy a ras de tierra, no va más allá de salmos como los que llevan los números 49, 73, 116 y 88 —este último el más sombrío.

Las generaciones que sufrieron el Exilio buscaron otra salida, más solidaria, al problema de la retribución. Una persona o un grupo pue-

den tener que sufrir por las acciones de una colectividad o de algunos individuos. El «Siervo que sufre» del Segundo Isaías, y el «Justo injustamente perseguido» de los salmos de esta época son figuras representativas de un principio de retribución solidaria, que adquiere sentido especialmente en situaciones de martirio y de persecución. En el desierto, Ezequiel criticaba un principio de retribución que entendía la catástrofe como un castigo por las culpas pretéritas, pero impedía así a las nuevas generaciones tomar las riendas de su futuro, comenzando una historia nueva sin los lastres del pasado. El Segundo Isaías, sin embargo, va más allá y vuelve del revés aquel principio de retribución. Ahora es el Siervo que sufre el que carga con las culpas ajenas, para lograr la necesaria reconciliación sobre la que construir el futuro.

Después del Exilio la religión de Israel replanteó de raíz la cuestión de la historia de la humanidad y de los límites de la vida humana. El judaísmo dio entonces un salto a la creencia en la resurrección, que, más allá de todos los parecidos posibles con creencias existentes anteriormente, representa un *novum* en la historia de las religiones. La idea de la resurrección nada tiene que ver con la de inmortalidad, aunque las dos hayan podido confluír en las síntesis que judaísmo y cristianismo hicieron de la fe bíblica y del pensamiento griego. Se nutre de una larga experiencia colectiva e individual de exilio y desventura, pero también de ansias de restauración y de una esperanza utópica.

Al tiempo que se abría paso esta nueva creencia en la acción de resucitar, comenzó a difundirse en los medios fariseos una cierta veneración de las tumbas de los «justos». Los saduceos, por el contrario, garantes de una pureza ritual que no admite contacto con espacios de muerte, negaban la idea de resurrección. Los ritos funerarios judíos han sido siempre extraordinariamente breves y escuetos. Una concepción saducea, muy genuina del Antiguo Testamento, parece seguir viva en algunos sectores del judaísmo, al margen de la doctrina sancionada en el judaísmo rabínico o «normativo», según la cual negar la resurrección implica quedar excluido del mundo venidero (Tratado *Sanedrín* de la *Misná*, 10, 1a).

Hasta el período helenístico el cosmos parecía una estructura perfecta, dentro de la cual dioses y hombres tenían que respetar los límites establecidos para no provocar el retorno al caos. Por ello las narraciones de viajes al más allá concluían con la vuelta del héroe a su tierra y a su ciudad, aceptando a la postre, como Gilgameš, los límites de espacio y tiempo tanto como los destinos establecidos desde un comienzo. En el período helenístico el orden cósmico había comenzado a parecer caótico y el individuo a desear el regreso a su patria en un más allá, en una utopía apocalíptica, neoplatónica o gnóstica. La

doctrina sobre la resurrección de la carne se amalgamó entonces con las teorías platónicas y neoplatónicas sobre el alma que desciende al cuerpo y que, una vez purificada de su contaminación corporal, tras la muerte asciende de nuevo al reino de las almas.

2. LA CREENCIA EN LA RESURRECCIÓN: ANTECEDENTES

La creencia en la resurrección cuenta con lejanos antecedentes en el Antiguo Testamento, como los relatos de curaciones por Elías y Eliseo (*1 Reyes* 17, 17-24; *2 Reyes* 4, 31-37; 13, 20-21), así como en la idea de «restauración nacional» (*Oseas* 6, 1-3) desarrollada más tarde en la escatología judía, o en la magna visión de los huesos que vuelven a la vida (*Ezequiel* 37, 1-14). Como ya dijimos, los cánticos del «Siervo de Yahvé» que exaltan la figura del justo perseguido injustamente (*Isaías* 53, 10-12; 52, 13 - 53, 12) no alcanzan a vislumbrar esta creencia, pero constituyen un hito en el camino hacia su alumbramiento.

Dos textos tardíos de tradición apocalíptica parecen apuntar a esta idea concreta de resurrección:

Vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán, despertarán jubilosos los que habitan en el polvo (*Isaías* 26, 19).

Entonces se levantará Miguel, el arcángel que se ocupa de tu pueblo: serán tiempos difíciles, como no los ha habido desde que hubo naciones hasta ahora. Entonces se salvará tu pueblo: todos los inscritos en el libro. Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para la vida eterna, otros para ignominia perpetua (*Daniel* 12, 1-2).

Sin embargo, estos pasajes señalan más bien la perspectiva escatológica en la que se enmarcará la idea de resurrección: quienes han sufrido persecución participarán en la gloria de la edad futura.

Las concepciones antropológicas de la propia Biblia representaban un serio obstáculo para acrisolar la idea de resurrección. El monoteísmo bíblico profesa una especie de monismo antropológico, opuesto, tanto al dualismo griego —cuerpo y alma—, como al persa —principios bueno y malo—. Lo decisivo no es la oposición entre cuerpo y alma, sino entre el polvo-tierra, privado de toda consistencia, y el espíritu-soplo, *rúaj*, o la fuerza vital que reside en la garganta (*nefeš*, «vida» antes que «alma»), desaparece. El hombre no *tiene* alma; *es*, además de carne (*basar*), espíritu y vida, *rúaj* y *nefeš*, ambos procedentes de Dios³.

3. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Kaiser, 1973, 25-67.

El término *basar*, «carne», expresa la precariedad del hombre, el hecho de ser «creatura». Hasta el judaísmo intertestamentario y rabínico la palabra *basar* no adquirió connotaciones negativas, en referencia al cuerpo sometido a la corrupción. En la concepción bíblica, monoteísta en lo teológico y monista en lo antropológico —sin división de cuerpo y alma, espíritu y materia—, toda posibilidad de superar la muerte comportaba necesariamente una renovación de la totalidad del ser humano. Cualquier posible concepción de la resurrección del sujeto, o de la persona, implicaba la participación del cuerpo o de la carne. La religión bíblica, que se había desprendido de las explicaciones míticas o naturalistas sobre el más allá, se enfrentaba ahora a las dos grandes explicaciones dualistas de la época, la irania y la helénica. Y fue en este nuevo contexto donde comienza a manifestarse la creencia en la resurrección.

Sin embargo, la resurrección de la carne no era la única formulación de la creencia en un más allá. Otras concepciones apuntaban a una resurrección del espíritu (1 *Enoc* 102-104) y a su asunción a los cielos (*Jubileos* 23, 31), o a la inmortalidad del alma (*Sabiduría* 2 y 5; 4 *Macabeos*). A diferentes antropologías, diferentes escatologías. No cabe oponer de manera simple una concepción hebrea de la resurrección de la carne y otra griega de la inmortalidad del alma. Nunca se ha de olvidar que el judaísmo de la época estaba profundamente helenizado. Tampoco existía en él una concepción única sobre el lugar de la salvación escatológica. La tierra, y no sólo el cielo, podía acoger a los salvados; también a los condenados. Por ejemplo, el *Testamento de Moisés* asigna a la tierra el lugar que correspondería al infierno. *Jubileos* (cap. 1) y el *Apocalipsis de las semanas* (1 *Enoc* 93, 1-10; 91, 11-17), sin embargo, expresan la esperanza en la creación de nuevos cielos y tierra. Igualmente, pasajes de 1 *Enoc* 6-11, 24 y 26-27, como también el *Libro de las parábolas* (37-71) y la *Visión de los animales* (85-90), esperan un futuro en una tierra renovada. Otros textos no apocalípticos, como *Salmos de Salomón* 11 y *Tobías* 13-14, y previamente los del *Segundo* y *Tercer Isaías*, anuncian una «nueva Jerusalén» y el retorno a la Tierra Santa⁴.

Se acostumbra a dar por supuesto que la creencia en la resurrección surgió en el momento de las persecuciones de judíos «piadosos» (*hasidim*), en tiempos del rey seléucida Antíoco IV Epífanes (175-164/3). Sin embargo, las circunstancias no bastan para explicar su origen y

4. G. W. E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins. Diversity, Continuity, and Transformation*, Minneapolis: Fortress Press, 2003, 131.

fuerza. En realidad, los escasos textos bíblicos que parecen apuntar en esta dirección y numerosos textos apócrifos posteriores no hacen sino extraer las consecuencias últimas de la fe bíblica monoteísta: Yahvé, Señor de la vida que tiene poder sobre las fuerzas del Caos y de la muerte (*Proverbios* 27, 10; 30, 15 s.; salmo 69, 3.16; 116, 3.8.16, etc.), es un Dios justo y misericordioso que no abandona a los suyos en la persecución. El poder, la justicia y la misericordia de Dios fundamentan la creencia en la resurrección, surgida en un momento de crisis extrema, en dura pugna con el «poder» helenista y con la «sabiduría» griega.

Algunos escritos deuterocanónicos —recogidos en la Biblia griega— y otros denominados apócrifos muestran el despuntar de la creencia y de este concepto de resurrección. Los más significativos se encuentran en el relato de los siete hermanos macabeos martirizados (2 *Macabeos* 7) y en pasajes de los libros de *Sabiduría* 1-6, *Jubileos* 23, 11-31, 4 *Macabeos*, 1 *Enoc* (*Parábolas* 85-90 y *Apocalipsis de los animales* 92-105), *Salmos de Salomón* 3 y 13-15, 2 *Baruc* 49-51 y 4 *Esdras* 7. Nos referiremos aquí únicamente a algunos textos de Qumrán, más novedosos y menos conocidos que los anteriores. En los *Himnos* el poeta-orante alaba a Dios por haberlo elevado desde el Seól, el polvo y la muerte, al cielo y a la compañía de los ángeles:

[...] para reunirlo con los hijos de tu verdad / y en el lote de tus santos, / para elevar los gusanos de los muertos / del polvo a una comunidad [eterna] / y de un espíritu perverso a tu conocimiento, / para que ocupe su puesto en tu presencia / con el ejército perpetuo / y los espíritus [eternos,] / para renovarlo con todo lo que existirá / y con los que conocen / en una comunidad de júbilo (1QHodayot, XIX 11-14).

El dato más significativo de la investigación reciente es el de la temprana datación de algunos textos que presentan una escatología bastante desarrollada y muestran conocer la idea de resurrección. Los libros enóquicos más antiguos suponen que los justos resucitan en el momento del juicio divino. Así, el *Libro de los vigilantes* (1 *Enoc* 1-36), anterior a las persecuciones de la época seléucida, conoce la creencia en la resurrección de los justos y el castigo eterno de los impíos.

La obra denominada *Pseudo-Ezequiel*, de mediados del siglo II a.C., interpreta la visión de *Ezequiel* 37 del valle de los huesos secos como una resurrección de «muchos en Israel». La imaginería de Ezequiel a la que alude da pie a pensar que el texto supone, tal vez, una resurrección

ción corporal. Por otra parte, plantea la cuestión del cómo y el cuándo de esta resurrección de justos, en un modo que trae a la memoria el apocalipsis del evangelio de *Marcos* (13, 19 s.).

Yo he visto a muchos de Israel que han amado tu nombre y han marchado en los caminos de [justicia]. ¿Cuándo sucederán estas cosas? ¿Y cómo serán recompensados por su fidelidad? Y YHWH me dijo: «Yo haré ver a los hijos de Israel y sabrán que yo soy YHWH». [Y dijo:] «Hijo del hombre, profetiza sobre los huesos y di: Que [se una] un hueso a su hueso y una juntura [a su juntura.]. Y así fue. Y dijo una segunda vez: «Profetiza sobre los cuatro vientos del cielo, y soplarán los vientos [del cielo sobre ellos y vivirán,] y una gran multitud de hombres se alzarán y bendecirá a YHWH Sebaot que [les ha hecho vivir.]. Y dije: «Oh YHWH, ¿cuándo sucederán estas cosas?». Y YHWH me dijo [...] «[...] se curvará un árbol y se enderezará [...]» (4QPseudo-Ezequiel, 4Q385 II 2-10).

Otro escrito muy significativo al que se ha dado el título *Sobre la resurrección* o *Apocalipsis mesiánico* (4Q521) promete que Dios curará a los malheridos, revivirá a los muertos y proclamará buenas noticias al pobre, ofreciendo así llamativos puntos de contacto con *Isaías* 61, 1 ss. y *Mateo* 11, 3-6 (*Lucas* 7, 22-23):

Porque el Señor observará a los piadosos y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres posará su espíritu y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna librando a los prisioneros, dando vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia él juz[gará] y a nadie le será retrasado el fruto [de la obra] buena, y el señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha di[cho,] pues curará a los malheridos y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes, colmará [a los indigen]tes, conducirá a los expulsados y enriquecerá a los hambrientos [...] (*Sobre la resurrección* o *Apocalipsis mesiánico*, 4Q521, frag. 2 col. II 1-13).

Una visión fundada exclusivamente sobre los textos canónicos, como es la que ofrecen los de *Isaías* 26, *Daniel* 12, y 2 *Macabeos* 7, distorsiona la historia sobre los orígenes de una creencia que estaba ya en el ambiente antes de su canonización en la Biblia. Escritos considerados apócrifos, provenientes de los círculos de los piadosos (*hasidim*) o de los esenios de Qumrán, dan a conocer el vasto horizonte de ideas escatológicas que circulaban en este período de finales de la época persa y comienzos de la helenística. Eran tiempos de gran preocupación por el más allá, como ponen de relieve las grandes

construcciones funerarias que se pueden ver todavía hoy en Jerusalén en el valle del Cedrón⁵.

La creencia en la resurrección es una pieza fundamental del Nuevo Testamento. La *Carta a los Romanos* da la vuelta a las preguntas del *Deuteronomio* «¿Quién subirá al cielo? [...] ¿Quién bajará al abismo?» (30, 12-13) justamente para confesar la creencia en la resurrección de Cristo. Ésta es el acto por el que Dios exalta a Jesús crucificado a Señor y Juez de vivos y muertos. Aunque en los evangelios Jesús resucitado se aparece con el mismo cuerpo crucificado, los textos dan a entender que el cuerpo resucitado no era reconocible inmediatamente, o que se trataba de un cuerpo celeste y glorioso.

3. EL DESCENSO DE CRISTO A LOS INFIERNOS Y SU ASCENSO A LOS CIELOS

El «descenso de Cristo a los infiernos», o al limbo situado en los bordes del infierno —en su quinto círculo según Dante— era un tema preferido del arte cristiano. A pesar de que forma parte del credo apostólico, no dejaba de plantear serios problemas a una concepción ortodoxa del cristianismo, por sus fáciles desviaciones hacia posiciones docetas y gnósticas. No es tampoco un tema del gusto de la mentalidad racional moderna. Posee, sin embargo, una fuerte carga simbólica para expresar el alcance de la salvación operada por Jesús el Cristo, que abarca a cielos e infiernos e incluye a toda la humanidad, que, desde Adán, parece que esperaba su liberación de los lazos del pecado y de la muerte. La literatura apocalíptica recupera temas y motivos de la mitología de los orígenes, proyectándolos al futuro escatológico hecho realidad en el instante de la nueva creación: el de la muerte y resurrección de Cristo, que es a la vez el de su descenso a los infiernos y ascensión a los cielos.

Los primeros cristianos de origen judío y de habla aramea transmitieron al cristianismo numerosas imágenes, interpretaciones e ideas características de la primera teología judeocristiana. Cristo desciende a los infiernos donde moraban los justos del Antiguo Testamento, salvados ahora por su Cruz; asciende luego a los cielos acompañado por esta Cruz luminosa y vivificante presentada como una realidad

5. H. C. C. Cavallin, *Life after Death*, Lund, 1974; J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London, 1997; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge MA, 1972; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle?*, Paris: Gabalda, 1993.

frecuente, que se convirtió en el símbolo de la victoria de Constantino en el Puente Milvio, el acontecimiento tal vez más determinante de los primeros siglos cristianos⁸.

La fuente principal de la tradición iconográfica sobre el descenso a los infiernos es *El evangelio de Nicodemo*, del siglo IV, una compilación de materiales antiguos realizada a principios del siglo V. Incluye las *Actas de Pilato* sobre el proceso de Jesús, lo que confirió a la obra gran autoridad. Cuando Cristo muere, Satán advierte al Infierno de ponerlo a buen recaudo y de guardar bien las puertas —motivos tradicionales de los descensos—. Los difuntos, como sombras, «no se reconocían aún entre sí», y cuando comienzan a hacerlo es mediante la pregunta típica de identificación de quienes habitan los infiernos, «¿Tú quién eres?», característica de textos apocalípticos y de exorcismos⁹. Así, comenzando por Adán y Set, se van identificando Isaías, Juan Bautista, David y Jeremías, los profetas que anunciaron la venida de Cristo.

La tradición cristiana transforma el motivo pagano de la reconstrucción de la historia a través de los testimonios de los difuntos en una verdadera salida, uno a uno, de todos ellos, hasta el vaciamiento total del infierno: «Date la vuelta —dice el Infierno a Satán— y mira que no ha quedado en mí muerto alguno». Y añade la justificación teológica: «Todo lo que ganaste por el árbol de la ciencia lo has echado a perder por la cruz. Todo tu gozo se ha convertido en tristeza y la pretensión de matar al Rey de la Gloria te ha acarreado a ti mismo la muerte». Cuando Cristo asciende a los cielos llevando de la mano a Adán, encuentran a las puertas a Enoc y a Elías, guardianes del paraíso ambos, al modo de Tammuz y Gizzida en el mito del ascenso de Adapa. La iconografía del descenso suele mostrar a Cristo tomando de la mano a Adán y pisoteando a Satanás —«le arrojó de espaldas al tártaro y le puso su santo pie en la garganta»— al modo del dios victorioso que pisotea al monstruo primordial sacrificado¹⁰. En el *Evangelio de Bartolomé* o las *Preguntas de Bartolomé*, obra de los siglos III-V sobre fuentes más antiguas, Jesús mismo narra su descenso a los infiernos, lo cual provoca el terror del infierno y de Beliar, soberano del reino de los muertos.

Los judeocristianos se representaban la glorificación de Cristo más como una ascensión que como una resurrección, conforme a una vi-

8. Sobre la cruz como misterio cósmico en relación con los misterios paganos, H. Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona: Herder, 2003, 78-92.

9. P. A. Torijano, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden: Brill, 2002, 41-87.

10. *Los evangelios apócrifos*, cit., 445 y 462.

sión más cósmica que antropológica, característica del judeocristianismo. Por ello la ascensión —o la resurrección concebida como la entrada en los cielos— está precedida por el descenso a los infiernos. Tres escritos de los primeros tiempos del cristianismo se sirven de visiones y revelaciones para dar expresión a esta exaltación de Jesús el Cristo. El primero es el *Apocalipsis* que comienza con una visión de Jesús glorificado, descrita con imágenes y términos tomados de *Daniel* (7, 9-10 y 10, 5-6). El profeta narra cómo ha tenido acceso a la visión de la corte celestial, representada al modo de las antiguas asambleas de los dioses. Es la escena plasmada en los pórticos de la Gloria medievales —también en el *Paraíso* de Dante—, en la que puede contemplarse el trono divino y en torno suyo otros veinticuatro tronos en los que toman asiento los ancianos. Ante ellos Cristo, el Cordero, abre el libro sellado y recibe igual adoración que el mismo Dios.

El *Apocalipsis* atestigua así la existencia de un culto dirigido al Jesús crucificado y exaltado a la diestra del Padre, oponiéndolo al culto exigido por «la Bestia», el endiosado emperador que desatará la persecución en medio de la cual fue concebido este libro (capítulos 4 y 5). Los otros dos escritos de los orígenes cristianos que atestiguan también la existencia temprana de este culto dirigido al Cristo elevado son la *Ascensión de Isaías* y el *Pastor de Hermas*. Las imágenes y símbolos de las primeras fuentes cristianas a la hora de expresar la exaltación de Cristo a los cielos no son los de las religiones helenísticas de los misterios, sino los de la tradición judeocristiana que se apropia las angelofanías judías¹¹. El himno de la *Carta a los Filipenses* (2, 6-11) describe la humillación extrema de Jesús hasta morir en cruz, para justificar que Dios lo exaltara por encima de los poderes en cielos, tierra y abismos, que le rendirán homenaje y culto como el *Kyrios*:

La exaltación de Jesús a una categoría divina no aparece, así, como un ataque a la creencia monoteísta, sino como cumplimiento de la expectativa de una fe universal en el Dios uno y único [...] El consenso del cristianismo primitivo aparece determinado por dos axiomas fundamentales: el monoteísmo y la fe en el Redentor¹².

11. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2003, 421 y 588-604; íd., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2005, 56-82.

12. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme, 2002, 69 y 332.

DEL POLITEÍSMO AL MONOTEÍSMO

El desarrollo de la palabra y la imagen en la Biblia acompañan al paso del politeísmo al monoteísmo, en un mundo social y religioso marcado por la dualidad de lo nómada y lo sedentario. En este paso y en esta dualidad se sitúa la cuestión de los orígenes de Israel y de su religión.

1. NÓMADAS Y SEDENTARIOS: ORALIDAD Y ESCRITURA

La aniconía es una herencia de la sociedad tribal; la imagen o el icono son signos del género de vida urbana. Los nómadas no poseían más figuras que los llamados *terapim* o también *'elohim* —«dioses»—, amuletos que podían ocultarse en cualquier rincón de la tienda: «Raquel cogió los *terapim*, los escondió bajo la montura de un camello y se sentó encima, y Labán revolvió toda la tienda sin encontrar nada [...]» (*Génesis* 31, 34-36). Por el contrario, las imágenes de dioses y reyes, manufacturadas en maderas y metales preciosos, mostraban todo su esplendor en los grandes templos y palacios de las ciudades.

En el antiguo Oriente las guerras entre pueblos lo eran también entre los dioses respectivos, cuyas imágenes se portaban en procesión al ir a la guerra. Vencidos repetidas veces por los filisteos, los israelitas optaron por llevar a la decisiva batalla de Afeq el arca o *palladium*, que representaba la presencia de Yahvé en medio de sus tropas, pero los filisteos vencieron una vez más llevándose como botín el arca, que depositaron en el templo del dios Dagón, en Asdod. Pero, «a la mañana siguiente [los filisteos] encontraron a Dagón caído de bruces ante el arca de Yahvé, con la cabeza y las manos cortadas encima del umbral;

sólo le quedaba el tronco» (1 Samuel 5, 3-4). Un símbolo anicónico, el arca, se enfrentaba a otro icónico, la imagen de Dagán. La cabeza y las manos por tierra son símbolos de la destrucción de un ídolo, de la pérdida de su poder. Son numerosas las estatuas que aparecen descabezadas y sin brazos en las excavaciones por la acción iconoclasta.

El estudio de la vida nómada se presta a las mayores distorsiones, desde la romántica y orientalizante que idealiza la vida retirada y pacífica de patriarcas y matriarcas, hasta la que tacha a los nómadas de primitivos, incultos y violentos. El diálogo mesopotámico entre amo y siervo reflejaba ya estas dos visiones: el pájaro hahur y el asno salvaje viven libres en el desierto, pero no tienen allí nidos para protegerse ni establos con comida¹. El investigador moderno —el mayor de los sedentarios— escribe la historia a partir de documentación escrita, procedente de las bibliotecas e inscripciones de la antigüedad. Pero los nómadas no dejaban huellas en los caminos del desierto y, menos todavía, en las tortuosas líneas de la escritura. Por eso filólogos e historiadores se sienten desarmados ante las culturas orales, cuyo estudio confían con alivio a los antropólogos. Tampoco saben qué hacer con las figuras de profetas itinerantes como Elías, Jesús o Mahoma —o para el caso Sócrates, Buda y Confucio—, que, sin utilizar la escritura, generaron auténticos «monumentos» de literatura oral y escrita. Ellos son, tanto en la filosofía como en la historia, «los hombres decisivos», como los define Karl Jaspers².

La oralidad es propia de culturas nómadas y de maestros itinerantes, como la escritura lo es de la vida urbana. La escritura nació al tiempo que las ciudades. La primera literatura estaba hecha de listas de ciudades y de los respectivos dioses y reyes. La escuela escandinava (Nyberg, Engnell, Nielsen) atribuía gran importancia a la tradición oral en la formación de la Biblia. El estudio antropológico de la tradición oral se ha centrado con frecuencia en las culturas preliterarias y en los pueblos no civilizados. En las religiones de estas culturas la palabra posee una fuerza especial capaz de evocar y de hacer presente el acontecimiento primordial de la creación. El judaísmo rabínico, el islam, el budismo, y en mayor medida todavía el hinduismo, mantienen vivo en gran medida el carácter oral propio de los textos sagrados. En la historia de las religiones y en la formación de la Biblia, la transición de la tradición oral a la escrita señala un cambio decisivo. Memorizar las Escrituras o la simple cita de las

1. J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, ³1969, 437-438.

2. K. Jaspers, *Los grandes filósofos*, Madrid: Tecnos, 1993.

mismas suponía una especie de ingreso en el ámbito de lo divino. Por ello, junto a la hermenéutica del texto escrito, es preciso prestar atención también a una hermenéutica de la oralidad, analizando para ello las formas y funciones propias del lenguaje oral.

Los movimientos nómadas han sido en el pasado fenómenos de «larga duración». Reaparecen en los momentos críticos de la historia. Provocan o señalan cambios de época, como la llegada de los pueblos bárbaros a la Europa de la tardía antigüedad. La destrucción generalizada de las ciudades a finales del Bronce Antiguo (2300-2000 a.C.) fue atribuida a una invasión de amorreos nómadas, con los que Albright relacionaba a los patriarcas bíblicos. Hoy, en cambio, se tiende a explicar este fenómeno —y en general los cambios de época— por un desarrollo autóctono y no tanto por la llegada masiva de población extranjera.

Las tribus israelitas vivían básicamente de la agricultura en la montaña central. Desde una perspectiva moderna, la religión puede parecer un fenómeno propio de las aldeas, que ha perdido fuerza a medida que la población campesina se ha desplazado a las ciudades, pero lo cierto es que las religiones monoteístas nacieron y se desarrollaron en un medio urbano. Sólo la crisis de las ciudades con la caída del imperio romano y las invasiones bárbaras en el alto Medievo hicieron del cristianismo una religión de «pagos» o aldeas. «Pagana» era entonces la población agrícola todavía no cristianizada. Pero en sus primeras décadas el cristianismo era ya «casi por completo una religión urbana»³, que alcanzó su apogeo en las grandes urbes de Antioquía, Alejandría, Corinto, Cartago o Roma y, durante la Edad Media, en «burgos» que, para ser tales, precisaban disponer de una catedral, además de murallas y juzgado. El islam nació igualmente en Medina, «la ciudad», y en la Meca, ciudad santa antes ya de Mahoma. El judaísmo tuvo sus primeros centros en Jerusalén, Babilonia, Alejandría o Bagdad.

La población y la sociedad del Israel antiguo estaba constituida por tres componentes que se necesitaban mutuamente: el seminómada o caravanero, el agrícola y el urbano. Los beduinos aseguraban el comercio y aportaban a los sedentarios su excedente de ganado menor. A comienzos de los pasados años setenta todavía se podía ver en Jerusalén el mercado beduino de ovejas, que tenía lugar los martes en el exterior de la Puerta probática —o Puerta de los leones—. Tal denominación, como la de la piscina próxima, la «piscina probática» (πρόβατον, «oveja»), según la designa el evangelio de *Juan* (5, 2),

3. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, 132.

tiene su origen seguramente en este antiguo mercado de ovejas. El relato de *Juan* sobre la expulsión de los mercaderes del Templo dice que Jesús «subió a Jerusalén y encontró en el templo a los que vendían ovejas, bueyes y palomas» (2, 13-14). Se sabe que el mercado de ganado (*Hanûth*) estaba situado entonces en el valle del Cedrón, en el mismo lugar u otro próximo al hasta hace poco tradicional⁴.

En esta sociedad de pastores y agricultores, una misma tribu contaba con miembros dedicados al pastoreo y otros que vivían del trabajo agrícola. Los estudios sobre el nomadismo en Mari han dado a conocer un tipo de «sociedad dimorfa», caracterizada por un régimen de vida a caballo entre el desierto y la tierra cultivable, entre la vida nómada y la agrícola. Así, los patriarcas bíblicos aparecen rodeados de rebaños de ovejas y de mulos de carga, pero se mueven entre aldeas y ciudades. Abrahán da muestras de estar habituado a la vida urbana cuando, en la plaza pública a la entrada de Hebrón, compra un terreno para la tumba de su esposa Sara, con evidente deseo de perpetuar su memoria en esa ciudad.

Ibn Jaldún se anticipó a las ideas evolucionistas al afirmar que la humanidad pasó del nomadismo a la vida agrícola y de ésta a la urbana, para terminar en una decadencia de la que sólo se sale reiniciando el proceso *da capo*. Pero el hecho es que en Israel, como en los países vecinos, existía una correlación de fuerzas entre las poblaciones nómada, agrícola y urbana, con predominio de una, o de otra, según épocas y lugares. Las ciudades cananeas se extendían por la llanura cuando en la montaña no había todavía población agrícola⁵.

Aunque las tradiciones patriarcales recibieron forma en una época posterior y los relatos sobre Abrahán, Isaac y Jacob pueden ser retroproyecciones a un pasado idealizado, no cabe duda de que Israel contaba con antecedentes nómadas, al igual que los pueblos vecinos de los reinos arameos y de Transjordania. El asentamiento de poblaciones seminómadas y su conversión en agricultores ha sido un fenómeno que ha perdurado hasta la época moderna. El abuelo del actual rey de Jordania —llamados los dos Abdullah— alternaba su residencia entre la tienda de beduino, como sheik de sus tribus, y el palacio de Ammán, como monarca del nuevo estado. En este sentido, el nomadismo puede ser lo menos específico del antiguo Israel, pero es lo más ancestral. En esta tierra de paso entre tres continentes que es Palesti-

4. V. Epstein, «The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple»: *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 55 (1964), 42-58.

5. E. A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart: Bibelwerk, 1994, 28-68.

na, las emigraciones de pueblos o de grupos sociales han sido constantes. Las de cananeos a la zona del Delta contribuyeron al dominio de los hicsos en Egipto, como el ir y venir de *hapiru* (*h-p-r*) entre Canaán y Egipto fue el medio en el que aparecieron los hebreos (*h-b-r*).

El acento en lo autóctono que caracteriza a la investigación actual no alcanza a explicar crisis tales como la del hundimiento de las ciudades en Palestina a finales del Bronce Antiguo. Lo ocurrido entonces parece exigir la hipótesis de una inmigración procedente del Norte, de la llanura costera del Líbano y de Siria, que contribuyó a conformar la cultura material de la nueva época —Bronce Medio II A—, la cual marca el inicio de la civilización cananea del segundo milenio. Al proceso de abandono de las ciudades acompañaba una vuelta a formas de vida nómadas. La población se dispersaba, ocupando regiones áridas, como las del Negev y del Sinaí, que han estado habitadas por nómadas hasta la actualidad. A finales del Bronce Antiguo el Negev contaba con una población numerosa, mientras que zonas fértiles de Palestina se mantenían relativamente despobladas. Esta paradoja es todavía más sorprendente a la vista de nuevos estudios paleoclimáticos, según los cuales en esta época se sucedieron prolongados períodos de sequía.

Los cementerios ofrecen datos de primer orden para el conocimiento de la vida nómada y urbana. En la Palestina central —particularmente en Jericó— se encuentran tumbas excavadas en la roca, en hoyos de hasta 6 metros de profundidad (*shaft tombs*), con una o dos cámaras sepulcrales selladas mediante una piedra y dotadas en ocasiones de salas rectangulares anexas. En el Golán y en la alta Galilea se hallan dólmenes megalíticos cubiertos con túmulos, formados por dos o más piedras basálticas verticales, con un techo de losas o bloques de roca. Estos cementerios servían para sepultar a uno o a varios individuos, en un enterramiento único o en varios sucesivos. Todo ello contrasta con los enterramientos múltiples del período anterior, el Bronce Antiguo, que corresponden a un sistema de vida urbana.

La recesión de los centros urbanos y el incremento paralelo de la población seminómada y agrícola es un fenómeno repetido en épocas de crisis. Tras la destrucción generalizada que tuvo lugar entre 1250 y 1150 en Grecia, las islas del Egeo, Anatolia, Chipre y Siria —cuando Israel comenzaba a emerger en la historia—, no se construyeron nuevas ciudades en la zona montañosa, mientras que la población de los pequeños núcleos rurales tuvo un gran incremento⁶.

6. F. S. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel: A Survey of Models and Theories*, The Social World of Biblical Antiquity Series 4, Sheffield: JSOT, 1985; D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age*, The Social

Así las excavaciones arqueológicas recientes y más decisivas en relación con los orígenes de Israel no son las realizadas en ciudades, sino en zonas rurales de la montaña central. Restos de una densa red de aldeas —Khirbert Raddana, Tel Masos, Giloh, ‘Izbet Sartah, Shiloh o Khirbert Dawara— muestran que se produjo una espectacular transformación social en torno al año 1200 a.C. En la montaña de Judea en el Sur y de Samaría en el Norte, escasamente pobladas hasta entonces y alejadas de las ciudades cananeas de las zonas llanas, «surgieron de pronto unas doscientas cincuenta comunidades que fueron asentándose en las cumbres de las colinas. Allí estaban los primeros israelitas»⁷. Constituían una población recientemente asentada, en parte autóctona y en parte venida de zonas próximas⁸. El grupo étnico dominante en Cisjordania no descendía de la población cananea de las ciudades-estado del Bronce Reciente. Entre esta época y la del Hierro se observa una ruptura en numerosos aspectos culturales y sociales: en la arquitectura, la demografía, la organización política y social, y, en particular, en el tipo y modelo de asentamiento, así como en las nuevas técnicas agrícolas de utilización de cisternas y terrazas. Un nuevo grupo étnico se había instalado en la zona: los israelitas⁹.

En la época del Hierro I, ca. 1200-1000, el sistema de ciudades-estado cananeas de la época anterior fue sustituido por una nueva estructura étnico-política. Diferentes pueblos habitaban las diversas zonas geográficas: israelitas, filisteos y otros pueblos del mar, junto con restos de población cananea, se repartían por Palestina, mientras que edomitas, moabitas, ammonitas y arameos se extendían por Transjordania.

2. RELIGIÓN TRIBAL Y URBANA

La estructura tribal de la sociedad israelita supone una religiosidad que se caracteriza por la relación personal que une al patriarca con el dios protector de la tribu. Las tradiciones del *Génesis* hacen refe-

World of Biblical Antiquity Series 3, Sheffield: JOST, 1985; W. G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2003.

7. I. Finkelstein y N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid: Siglo XXI, 2003, 120.

8. A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible. 10,000-586 B.C.E.*, New York: Doubleday, 1990, 337.

9. A. Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, New York: Continuum, 2001, 87 y 113.

rencia a pequeños grupos nómadas que muestran practicar este tipo de religiosidad familiar. Hasta los inicios del período premonárquico (ca. 1000 a.C.), la familia era la base de una religión cuyo horizonte no desbordaba el de las necesidades y condiciones de la vida en núcleos familiares. Las tribus y familias patriarcales rendían culto a dioses de la tribu o de la familia, que representaban variantes locales del dios 'El/'Elohim. Incluso durante la época monárquica, cada israelita podía tener sus propios dioses familiares, significados por estelas anicónicas: «Dicen a un leño: 'Eres mi padre'. / A una piedra: 'Me has parido'» (*Jeremías 2, 27*). Sea cual fuere el nombre del dios, éste respondía siempre a las necesidades vitales del grupo, que eran las de alcanzar descendencia, poseer tierras e incrementar el ganado. El horizonte temporal de los relatos patriarcales no supera el período de un año o, a lo sumo, de los cuarenta años que eran el promedio de un ciclo vital. En la sociedad patriarcal, la mujer —la matriarca— desempeña un papel decisivo, como muestra su protagonismo en muchas de estas narraciones.

El dios del clan se ocupaba de la supervivencia de la familia, al margen incluso de toda consideración sobre el comportamiento moral de sus componentes. La concepción de la divinidad era muy funcional, no permitiendo por ello el desarrollo de una compleja diferenciación de las funciones religiosas. No es posible hacerse una idea precisa de la práctica del culto familiar, pero cabe pensar que tenía un carácter más o menos monolátrico, dirigido en la práctica únicamente a un dios. No presentaba, sin embargo, todavía el *pathos* religioso y militante que distingue a la religión yahvista de la época posterior.

La religiosidad patriarcal y familiar llama la atención por su ausencia de elementos guerreros. El dios familiar acompaña y «está con» el patriarca en los momentos de peligro, pero su intervención nunca reviste aspecto militar. En el conflicto entre las familias de Jacob y de Labán, los dioses no cumplen más función que la de garantizar el pacto establecido entre los dos grupos (*Génesis 31, 53*). El culto se ajusta al ritmo de la vida del grupo, sin alcanzar a constituir una actividad específica que precise personal especializado, de modo que el patriarca es quien ejerce las funciones sacerdotales. No está ligado a un lugar y tiempo precisos, destacando entre sus ritos el de la ofrenda de animales. La familia es la que guarda en su poder los pequeños ídolos de sus dioses.

Las tribus israelitas estaban unidas por alianza, conforme a un modelo organizativo opuesto al monárquico de las ciudades canaanitas. En la sociedad tribal, las relaciones sociales se basan en el pa-

rentesco entre sus miembros, real en el caso de la familia exógama (*bet 'ab*) y del clan endógamo (*mispajá*), y en gran medida ficticio o «político» en el de una tribu numerosa (*sébeth, matté*), o entre tribus como la israelita. La tribu estaba formada por un conjunto de clanes, que habitaban una determinada región y se unían ocasionalmente para acciones políticas concertadas. La pertenencia a una de ellas era algo flexible, de modo que los diferentes clanes podían adscribirse según las circunstancias a una tribu o a otra. Por otra parte, este grupo podía dividirse en dos o más, como la de Manasés, asentada al Este y al Oeste del Jordán, o fusionarse con otra para formar una sola, como la de Simeón, que fue absorbida por la de Judá. Las tribus se movían por lo general en una zona geográfica determinada, por lo que solían recibir el nombre de la región correspondiente, como la de Efraín, asentada en la montaña de Efraín.

Las instituciones de la sociedad tribal estaban integradas por «los ancianos» y «los hombres de la ciudad», dos gremios independientes que actuaban sin coordinación establecida. El ámbito de actuación de estas instituciones políticas se limitaba al territorio de una o de pocas tribus. Hasta la instauración de la monarquía, no se constituyeron instituciones de ámbito «nacional», que alcanzaran a la totalidad de las tribus aliadas. La monarquía fue aceptada como algo necesario, por garantizar la protección física, preservando la autonomía tribal. Surgió al mismo tiempo en toda la zona del Levante: Edom, Moab, Ammon, Geshur, Damasco, Hamath, Tiro, Sidón, Israel, Judá y la Pentápolis filisteas. Sin embargo, el *Deuteronomio*, escrito entre los siglos VIII-VI, todavía se dirige a un auditorio compuesto primordialmente por clanes y tribus (15, 7-18; 16, 18; 17, 8-13). Aunque reconoce la monarquía electiva (17, 14-20), no atribuye al rey autoridad judicial, posiblemente por los abusos experimentados en el par de siglos anteriores.

La arqueología ha sacado a la luz numerosos lugares de culto, que abarcan desde pequeñas habitaciones a grandes templos, tanto en territorios vecinos —filisteos, edomitas y arameos—, como en el israelita, en el que se encuentran los de Ai, Arad, Beer Sheba, Tell Dan, Hazor, Jerusalén, Lakish, Megiddo, Samaria, Ta'anach, Tirzah (Tell el Far'ah), además de otros centros menores. Llama la atención el hecho de que por lo general el templo o lugar de culto se encuentre al Norte de la ciudad, como la morada de Baal en el monte Safón, «el Norte», y la residencia de los dioses griegos en el Olimpo, también situado al Norte.

La ciudad de los dioses en los cielos está gobernada por la asamblea divina, que no funciona tanto como la maquinaria administrativa de una burocracia urbana, sino, más bien, como una estructura fa-

miliar y patriarcal. Los dioses que componen la asamblea constituyen una familia, de la que 'El es el patriarca; sus hijos, «los setenta hijos» de Astarté, se convirtieron en la tradición bíblica en los setenta ángeles, que representan a cada uno de los setenta pueblos (1 *Enoc* 89, 59; 90, 22-25; *Targum Pseudo-Jonatán a Deuteronomio* 32, 8).

Los símbolos yahvistas de las tribus fueron transferidos a la ciudad y a su templo-palacio, de modo que el principio de legitimidad del poder dejó de sustentarse en gran medida sobre la estructura tribal, para hacerlo sobre la «ideología regia», cuyo símbolo más representativo era el trono de Yahvé en el templo de Sión, anexo al palacio de la dinastía davídica, el lugar y la persona del rey elegidos por Dios.

Se produce entonces un desplazamiento de la geografía simbólica. En la tradición nómada de Israel la montaña sagrada se sitúa en el sur, en el Sinaí o en el Horeb, hacia donde se dirige la oración. En la religión urbana se desplaza al monte Sión, situado simbólicamente en los «confines del Norte» (*yarketê šapôn*, salmo 48, 3). Frente a la teología de Sión, inspirada en la «ideología regía» de los imperios y reinos vecinos, la teología deuteronomica reivindica la legitimidad fundada en la alianza del Sinaí, eliminando del Templo toda imagen de Yahvé, cuya presencia es ahora representada por su «Nombre». El Sinaí nómada y el Sión urbano son los dos montes sagrados sobre los que se basa la religión de Israel. Sobre estas montañas, una en el desierto y otra en la ciudad, se asienta el trono divino, síntesis de símbolos icónicos y anicónicos: el trono vacío formado por querubines y el arca como pedestal.

Desde los comienzos de la crítica moderna se habla de una fuente «nómada», originaria del Sur de Judá, que puede transmitir las narraciones más antiguas del Pentateuco, fechables en torno al 950-850 a.C.¹⁰ Algunas tradiciones bíblicas se originaron sin duda en un mundo cercano al de las tribus nómadas y agrícolas. Por ejemplo, los ciclos de Elías y Eliseo, originarios ambos de Transjordania e inclinados hacia el mundo arameo del interior, reflejan opciones y modos de vida opuestos a los representados por el rey Ajab y la reina Jezabel, cuya política estaba orientada en sentido contrario, hacia el mundo marítimo de las ciudades fenicias, como indica la misma elección de la capital de la dinastía, Samaría, situada en un lugar estratégico abierto hacia el Oeste, frente a la anterior, Tirsá (*Tell Fara*), situada en el arranque de un valle que se abre hacia el Este. Israel oscila, en definitiva, entre el desierto y el mar; entre el desierto, el campo y la ciudad.

10. E. Sellin y G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1969, 179.

3. EL DIOS 'EL CANANEO Y EL YAHVÉ DEL DESIERTO: ORÍGENES DE LA RELIGIÓN DE ISRAEL

El nombre «Yahvé» no era conocido en la «época patriarcal». Según el pasaje sacerdotal («P») de *Éxodo* 6, este Nombre fue comunicado por vez primera a Moisés en la teofanía del Sinaí. Por ello el libro del *Éxodo* advierte que «Yahvé» era el mismo Dios 'El o 'Elohim, al que los patriarcas habían rendido culto anteriormente (*Éxodo* 3). Sin embargo, la religión familiar y patriarcal que no conocía todavía a Yahvé constituye el substrato profundo de la religión yahvista, la cual en situaciones de crisis como la del Exilio sale de nuevo a la superficie contribuyendo decisivamente a salvar la situación.

La presencia del elemento 'El en el propio nombre «Isra-'El» corresponde a un estadio en el que el dios de las tribus israelitas era todavía 'El, y no Yahvé. Existe una cierta línea de continuidad entre la «religión de los padres» —la religión de 'El-'Elohim— y la «religión yahvista», tal como supone la misma tradición bíblica, aunque entre una y otra se haya producido un salto cualitativo. Los mismos textos bíblicos ponen de relieve la novedad religiosa que el yahvismo implica. El grupo mosaico experimentó una relación con su dios plenamente enraizada en la historia, produciendo un cambio radical en la vida del grupo. Nada semejante cabe encontrar en la religiosidad patriarcal o en la religión de 'El.

Las primeras referencias al dios Yahvé lo sitúan en el sur de Palestina. Es «el Dios del Sinaí» (salmo 68, 9), que sale de Seír y avanza desde los campos de Edom (*Jueces* 5, 4-5); que viene del Sinaí, desde Seír (*Deuteronomio* 33, 2) o Temán (*Habacuc* 3, 3). No cabe pensar que israelitas de una época posterior localizaran a su Dios en un territorio extranjero, alejado del espacio geográfico de Israel, si ello no respondía a un recuerdo mínimamente histórico¹¹. Moisés se relacionó con la población madianita de la región situada al este del golfo de Aqaba (*Éxodo* 2, 15 ss.; 3, 1; 18). Es muy improbable que los israelitas pudieran inventar el origen madianita del dios Yahvé, dada la hostilidad que mantuvieron permanentemente en épocas posteriores con los madianitas, quienes rendían culto al dios Yahvé mucho antes que ellos mismos y antes, incluso, de que llegaran a constituirse como grupo mosaico.

Moisés conoció al dios Yahvé seguramente a través de su suegro madianita, Jetró. El hecho de que Yahvé fuera una divinidad de unas tribus nómadas, madianitas y quenitas, ofrecía un punto de entron-

11. Según H. Pfeiffer estas referencias son tardías (*Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologischen Umfeld*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).

que entre la religión nómada de los patriarcas bíblicos y el yahvismo mosaico. Posiblemente el medio de contacto que hizo posible el establecimiento en Israel del culto de un Yahvé de origen edomita, o madianita fuese el comercio —decisivo también en la propagación del islam—. Así parece desprenderse del *Cántico de Débora*, que tras aludir a Seír, a Edom y al Sinaí, se refiere a la inseguridad de las rutas para el comercio de caravanas, a las raíces de Efraín en Amalek, en el sur, y a la relación con los kenitas, también en el sur.

El dios Yahvé es, por tanto, más antiguo que la misma religión de Israel. Era la divinidad de una montaña sagrada situada en el sur de Palestina¹²; en definitiva, un dios venido de fuera, un dios extranjero. Como divinidad de una montaña situada en una región marginal y desértica, cuya población nómada carecía de organización política, no se trataba de una figura adecuada para representar la legitimidad del poder de un estado monárquico. Sin embargo, el «Dios de los hebreos», un dios de marginados y desheredados, constituyó un gran símbolo de liberación para el grupo de oprimidos que, guiado por Moisés, logró deshacerse de la esclavitud egipcia y alcanzar la montaña sagrada de Yahvé (*Éxodo* 3, 18; 5, 3; 7, 16; 9, 1.13; 10, 3).

El yahvismo tuvo origen a partir de una experiencia histórica vivida por el grupo de seguidores de Moisés, que, en un determinado momento, se sintió milagrosamente liberado de la esclavitud a la que había estado sometido en la región del delta del Nilo. Pero este grupo no estaba ya adaptado el género de vida nómada. En su marcha por el desierto, de Egipto a Canaán, precisa ayuda de los auténticos nómadas y añora las condiciones de vida que, a pesar de la esclavitud, disfrutaba en Egipto. El origen de la religión yahvista se relaciona con este grupo de *hapiru*, formado básicamente por prisioneros de guerra de origen étnico muy diverso, condenados a trabajos forzados en la región de Pi y Ramsés. El yahvismo cohesionó a estos marginados, carentes de cualquier otro vínculo de solidaridad y fue el catalizador que precipitó el movimiento de liberación del grupo de esclavos liderado por Moisés, e inspirado por la fe en el dios Yahvé.

Las referencias al «Sinaí» apuntan seguramente a un santuario situado en una montaña en la región fronteriza entre Edom y Madiam. Las tribus nómadas de la zona, madianitas en su mayoría, acudían con regularidad a este santuario. Moisés y el grupo que había conocido la experiencia del Éxodo tuvieron allí conocimiento del culto a ese dios Yahvé. La teofanía ocurrida en la montaña del Sinaí fundamentó

12. W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament. A History*, Oxford: Blackwell, 1983, 60-65.

el culto yahvista practicado por el grupo mosaico y más tarde por los israelitas. La identificación de Yahvé como el dios libertador de la esclavitud egipcia sólo pudo producirse gracias al contacto con la montaña de este dios de los madianitas. La importancia de los acontecimientos del Sinaí radica en que constituyen el punto de enlace necesario para la identificación de Yahvé como el Dios del Éxodo.

El culto de Yahvé en el desierto carecía todavía de la complejidad que adquirió más adelante, aunque contenía ya de alguna manera elementos básicos del culto y de las instituciones religiosas que tuvieron después amplio desarrollo.

El relato de la teofanía en el Sinaí supone que el dios Yahvé transmitió a Moisés diversos mandamientos y leyes, aunque resulta difícil determinar el contenido ético y legal de la alianza sinaítica. El grupo del Éxodo se dotaría de unas normas éticas y jurídicas básicas, un derecho tribal o basado en costumbres ancestrales. El decálogo (*Éxodo* 20, 1-17), el *Libro de La alianza* (20, 22-23, 19), el decálogo cultural (34, 11-26), así como el material legal de origen sacerdotal, constituyen cuerpos legales que aparecen relacionados con los acontecimientos del Sinaí. Sin embargo, ninguno de ellos se remonta a una época tan antigua como la mosaica.

Yahvé pudo haber sido un dios del tipo «Hadad», o, quizá adquiriese con el tiempo caracteres del «dios de la tormenta», similares a los del dios Baal conocido por los textos ugaríticos. Semejantes trazos de su figura pueden remontarse muy bien a época preisraelita, pero lo característico de esta religión yahvista es que, desde el primer momento, hace intervenir a este antiguo dios de la tormenta en el marco de la historia política y social de su grupo de seguidores. Tal aspecto cananeo de Yahvé conduce a la cuestión del origen politeísta de la religión de Israel.

4. «YAHVÉ ES DIOS!»

Exclusividad del culto a Yahvé y prohibición de imágenes son principios fundamentales del yahvismo. Su originalidad en el contexto de las religiones del antiguo Oriente parece ser tal, que muchos estudiosos no han dudado en remontar una y otra a sus tiempos fundacionales. El principio de exclusividad dio paso más tarde a la monolatría —el culto único a Yahvé—, y, finalmente, en tiempos del Exilio, al monoteísmo teórico que excluye la existencia de otros dioses¹³.

13. Sobre el monoteísmo bíblico existe hoy una amplísima bibliografía. Cf. W. Dietrich y M. A. Klopfenstein (eds.), *Ein Gott allein? JWHW – Verhebrung und bibli-*

Según esta perspectiva tradicional, el monoteísmo yahvista rompió desde un principio con el politeísmo y con la magia y mitología de las religiones del antiguo Oriente. La religión de Israel no admitió nunca en su seno divinidades cananeas. Podía aceptar a lo sumo que los demás pueblos tuvieran otros dioses, a sabiendas de que ello representaba una amenaza para la pureza del propio yahvismo. Esta aparición súbita del monoteísmo no se explica además si no es ligada al movimiento religioso impulsado por Moisés¹⁴. Se suele distinguir por ello la religión oficial, supuestamente pura e incontaminada, de la popular y sincrética, mezclada con elementos de los politeísmos vecinos. Las invectivas de los profetas de Israel contra tales sincretismos parecen dar la razón a esa distinción. Otros textos ponen de relieve la peculiaridad étnica de los israelitas, su origen no cananeo, su monolatría y su culto carente de objetos e imágenes (*Éxodo* 34, 11-16 y *Jueces* 3, 17).

La investigación más reciente afirma, por el contrario, que hasta el Exilio la religión de Israel seguía siendo una religión politeísta, que no se distinguía especialmente de las de su entorno. Hasta los siglos IX-VIII a.C. no existió ni la idea ni la práctica de un culto exclusivo de Yahvé, en cuyo proceso de formación a partir de esta época tuvo influjo decisivo el «movimiento profético de solo Yahvé»¹⁵.

La corriente de investigación que tiene sus orígenes en la «Escuela de historia de las religiones» (*Religionsgeschichtliche Schule*) de comienzos del siglo XX pone el acento en los aspectos de la religión de Israel que muestran su carácter evolutivo, insistiendo en los puntos de contacto que hacen de ella una más entre las del entorno cananeo. El monoteísmo yahvista parte de un pasado politeísta, pasa por una fase «henoteísta», y alcanza, finalmente, el estadio monoteísta, de modo que no cabe hablar de monoteísmo en sentido estricto, si no es sólo en referencia al estadio final del proceso. De sus antecedentes cananeos Israel heredó el culto a Baal y a Ashera, como

scher Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Freiburg/Göttingen, 1994; O. Keel, *Monotheismus in Alten Israel und seiner Umwelt*, Biblische Beiträge 14, Fribourg, 1980; J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven, 1990.

14. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago, 1960.

15. B. Lang (ed.), *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology*, SWBAS 1, Sheffield: Almond, 1983; H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott in Alten Orient und Alten Testament*, AOAT 23, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975; M. Weippert, «Synkretismus und Monotheismus», en J. Assmann y D. Harth (eds.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, 143-179; G. W. Ahlström, *Who were the Israelites?*, Winona Lake, 1986.

un elemento originario y natural de su propia religión y no como consecuencia de un sincretismo de lo israelita con lo cananeo. Si se puede hablar de sincretismo es en el sentido de algo intrínseco a la religión de Israel, heredado de su tradición religiosa cananea¹⁶.

La transición, lenta y difícil, desde esta primera fase politeísta al yahvismo de la época posterior, se llevó a cabo mediante un proceso de convergencia, de un lado, y de diferenciación, de otro, respecto a las religiones cananeas vecinas¹⁷. La figura de Yahvé vino a converger con la de otros dioses —como con la de 'El, Baal e, incluso, de Ashera—, asimilando características de éstos. Los poemas bíblicos más antiguos, anteriores a la poesía oracular de los profetas, hacen referencia a títulos y a atributos de otros dioses. La religión popular estaba muy relacionada con los cultos cananeos y, en especial, con los de la fertilidad, como demuestra la amplia utilización de amuletos de figuras femeninas. En los primeros siglos los israelitas daban culto a la diosa Ashera y a la diosa de la fertilidad Astarté, como reconocen los pasajes de *Jueces* 2, 13; 3, 7; *1 Samuel* 7, 4; 12, 10; *1 Reyes* 15, 13; *2 Reyes* 21, 7; 23, 6, entre otros. La inscripción de Kuntillet 'Ajrud menciona a «Yahveh y su Ashera», posiblemente en calidad de diosa consorte.

Las invectivas de los profetas Elías y Oseas, en los siglos IX-VIII a.C., suponen, para ser ciertas, que Baal era un dios aceptado y reconocido por entonces en Israel. Estas críticas contribuyeron precisamente a incorporar características de Baal en la figura de Yahvé, que debía asumir todas las de aquél como dios de la tormenta y de la fecundidad. Acentuaron el proceso de diferenciación del yahvismo respecto a las religiones cananeas propugnando un rechazo radical de los cultos a Baal y a Ashera, de los cultos solares, de los lugares altos o del culto a los muertos.

Así pues, el monoteísmo no fue algo dado desde un principio, sino el resultado de un proceso histórico largo y complejo. Por lo que se refiere al período que precedió al Exilio, no cabe hablar todavía de monoteísmo ni tampoco de monolatría en sentido estricto. Pero también es cierto que el desarrollo puesto en marcha a partir de los siglos IX-VIII no se explica si no es por la existencia de una corriente de oposición al politeísmo y al sincretismo estatal, cuyas raíces ahondaban en la estructura profunda de la religión yahvista desde los primeros tiempos: los yahvistas israelitas parecen enfrentados desde un comienzo a las religiones de su entorno.

16. M. Weippert, «Synkretismus und Monotheismus», cit., 143-179.

17. M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: OUP, 2001.

El profeta Oseas supone que el yahvismo conocía desde sus orígenes una tendencia a la exclusividad: «no conocías a otro dios que a mí» (*Oseas* 13, 4). Las duras condiciones en las que tuvieron lugar la liberación de la esclavitud de Egipto, la larga marcha por el desierto, la liberación de la opresión de los pueblos cananeos y el proceso de constitución de la federación de las tribus israelitas, no podían menos que crear unos fuertes lazos de solidaridad entre los miembros de la susodicha confederación tribal, a la vez que una estrecha relación «personal», muy exclusivista, con el dios Yahvé, por parte del grupo del Éxodo primero y de la alianza de tribus israelitas después. Este tipo de relación con el «dios personal» o con el «dios protector» se encuentra también en otras religiones, pero tan sólo en el ámbito de la piedad privada de pequeños grupos o de personas individuales, y no tanto en el de la religiosidad de los grandes grupos. Cabe afirmar por ello que se trata de una característica peculiar de la religión del Israel antiguo¹⁸. El dios Yahvé no parece ser tanto el dios que posee y rige una tierra determinada, sino más bien el dios de un grupo social, el «dios de los hebreos», y el «dios de Israel» más tarde. Yahvé se dirige directamente al grupo de tribus o al pueblo de Israel, no tanto como el soberano del territorio del país, sino como quien dirige a las tribus o al pueblo.

Aunque no cabe hablar de monoteísmo ni de monolatría en sentido estricto hasta la época del Exilio, el fuerte impulso en tal dirección realizado a mediados del período monárquico, especialmente en los años que median entre los profetas Elías y Oseas en los siglos IX y VIII, no encuentra explicación satisfactoria de no ser a partir del reconocimiento de la existencia previa de una tendencia del yahvismo en tal sentido, que dio fuerza y cohesión a todo un movimiento de oposición al sincretismo estatal y al politeísmo ambiental de esta época de mediados del período monárquico. El avance y desarrollo final del monoteísmo y de la aniconía suponen una fuerza originaria nacida de las estructuras primigenias de la religión yahvista, propicias al culto de sólo Yahvé en formas tendentes al aniconismo.

El ciclo de relatos en torno a Elías aporta de nuevo un dato significativo. La fórmula primera de «confesión de fe» yahvista puede haber sido la de un grito ritual y de guerra como el coreado por los israelitas que asisten atónitos al sacrificio de Elías en el Carmelo: «¡Yahvé es (el) Dios! ¡Yahvé es (el) Dios!» (יהוה הוא האלהים יהוה הוא האלהים, *1 Reyes* 18, 36-37). Este «credo» aparece en contextos de confrontación con Baal o con dioses extranjeros, como en el episodio del pacto de Siquén (*Josué* 24, 16-18). Se convirtió enseguida en la fórmula de autopre-

18. H. Vorländer, *Mein Gott*, cit.

sentación (*Erweiswort*), «Yo soy Yahvé, tu Dios», propia del culto, y en fórmula de reconocimiento (*Erkenntnisformel*), «para que reconozcan que tú, Yahvé, eres Dios», hallándose en textos proféticos e historiográficos. El propio relato del sacrificio del Carmelo recoge un desarrollo de aquella formulación básica de la confesión de fe yahvista. El credo de Elías, «Yahvé es (el) Dios», se convierte en el credo de sus discípulos, «Yahvé es Dios en Israel, y Elías es su siervo-profeta». Un desarrollo similar condujo al credo islámico: «Alá es grande y Mahoma su profeta»¹⁹.

El discurso sobre la unicidad de Dios evolucionó en tres fases. En un principio y tal como se expresa en el primer mandamiento «No tendrás otros dioses más que a mí» (*Éxodo* 20 y *Deuteronomio* 5), no se manifiesta preocupación alguna por la existencia o inexistencia de otros dioses. Seguidamente se estableció el principio del culto monolátrico, «Yahvé, nuestro Dios, es el *solo* Yahvé» (*Deuteronomio* 6, 4), para alcanzar, finalmente, la formulación monoteísta «Yo soy el primero y el último; *fuera de mí* no hay otros dioses» (*Isaías* 44, 6). El principio de la unicidad de Dios determina no sólo una concepción espiritual de la divinidad, sino sobre todo la negación de cualquier mito sobre dioses. El Dios único, Yahvé, es el dios y señor de la historia. El principio de unicidad conduce a la idea de una creación universal y a una concepción universalista, expresada por el *Segundo Isaías*, el profeta anónimo que enunció por primera vez el principio monoteísta (*Isaías* 40, 12-31). Sin embargo, las afirmaciones monoteístas de este profeta no habrían sido posibles sin las aportaciones anteriores al Exilio del *Deuteronomio* y del profeta Jeremías, y sin las reformas religiosas y políticas de los reyes de Judá, Ezequías y Josías.

Retrotraer los orígenes del monoteísmo y del aiconismo a la época fundacional mosaica, o proyectarlos a los tiempos maduros del Exilio y del Retorno, depende en gran medida de concepciones a priori sobre la marcha de la historia con la vista hacia atrás, o hacia el futuro. Uno de los grandes historiadores del siglo XIX, Jakob Burckhardt, opuesto a la «teoría del célebre y pretendido progreso», manifestaba su idea de la historia de las religiones en estos términos:

A nosotros nos parece indudable que las religiones *no* pueden haber surgido *gradualmente*, pues, de ser así, no se presentarían a nosotros con la aureola triunfante de su época heroica, que es siempre

19. He desarrollado esta propuesta en J. Treballe, «The Textcritical Value of the Old Latin and postqumranic Textual Criticism (1 Kgs 18:26-29.36-37)», en F. García Martínez, A. Steudel y E. Tigchelaar (eds.), *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, Leiden: Brill, 2006, 313-332.

el reflejo de un gran momento único. Las que nosotros conocemos históricamente guardan el nombre de sus fundadores y renovadores (es decir, de los guías de las grandes crisis) [...] Estas religiones pueden representar transformaciones y fusiones en parte repentinas y en parte graduales, pero nunca creaciones paulatinas [...] A nosotros nos resulta difícil comprender las grandes crisis religiosas, y de aquí nuestro eterno pleito en torno a las ideas especulativas en las religiones. Para unos estas ideas son primitivas, para otros son ideas transplantadas posteriormente, sin que sea posible llegar a un acuerdo. Aquellos verán siempre en ellas restos de una sabiduría primitiva, más aún, de una infancia luminosa del género humano; los otros, el fruto de un trabajoso ascenso posterior²⁰.

En términos parecidos se expresa M. Gauchet:

La emergencia de los Estados resulta de una mutación catastrófica, no de una progresión gradual [...] Ese surgimiento de un aparato de poder que domina a la comunidad me parece que puede ser comprendido sólo como una revolución religiosa²¹.

La comparación con la religión de Ugarit retrotrae en siglos bastantes de los caracteres de la religión de Israel, acercándolos a sus fuentes politeístas. Esta comparación puede hacer olvidar otros elementos menos constatables, provenientes del mundo nómada en los desiertos del sur. Pero, si las primeras manifestaciones del monoteísmo se encontraban ya en el culto, el derecho y las instituciones del más antiguo Israel, el yahvismo no se diferenciaría mucho de los cultos nómadas anicónicos, a lo sumo henoteístas, practicados entre las tribus madianitas y otras del sur de Palestina. El valor y el significado de la historia de la religión de Israel y de su versión bíblica sólo es comprensible sobre el fondo de un milenio de historia en contacto y en confrontación con los pueblos vecinos. Los siglos VIII-VII a.C. representan la época central y más decisiva. La visión clásica de Wellhausen, que hacía de la época de los profetas el cenit del desarrollo de la religión de Israel, no estaba lejos de acertar en la diana. No es tan acertada su consideración de la época posterior al Exilio como una fase tardía de decadencia en el ritualismo y el legalismo judíos. Responde bastante a prejuicios de los tiempos en los que se desarrolló la crítica bíblica. En todo caso, si la época de la Restauración judía careció de impulso creativo, como suponía Wellhausen, no cabe

20. J. Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, México, ²1993, 86 s.

21. M. Gauchet, *La condición histórica*, Madrid: Trotta, 2007, 72.

atribuirle, como se tiende a hacer hoy, la creación de la literatura y de la concepción de la historia, de la sabiduría, de la ley y de la religión plasmadas en la Biblia en muy poco tiempo. Considerar que la literatura y la religión de Israel son producto del tiempo que siguió al Exilio, carente casi de antecedentes, equivale a suponer que surgieron por «generación espontánea», aunque algunos siglos más tarde de lo sostenido por la teoría tradicional.

La importancia del Exilio en Babilonia no puede hacer olvidar la del anterior Exilio en Asiria, el que siguió a la destrucción del reino de Israel un siglo y medio antes. La historiografía recogida en la Biblia es la elaborada en el reino de Judá, que olvidó numerosas de las aportaciones del reino de Israel y se apropió las más importantes, como el *Deuteronomio* y gran parte de la llamada historia deuteronomista que tiene lugar en el norte. Primar el período babilónico y el persa en la conformación de la literatura y de la religión de Israel es dar razón a los historiadores de Judá, que condenaron al olvido gran parte de la propia historia por considerarla responsable de las sucesivas catástrofes ante los imperios asirio y babilonio. Lo cierto es que la religión de Israel dio sus pasos más decisivos en contacto fecundo y, a la vez, en oposición a cananeos, asirios y babilonios y que los movimientos proféticos del Reino del Norte en los siglos VIII y VII a.C. tuvieron un papel decisivo en la conformación del monoteísmo bíblico y en su expresión anicónica.

QUIETISMO O ACCIÓN

En palabras de Max Weber, Yahvé «era un dios de la acción, no del orden eterno», distinguiéndose así de los dioses de Mesopotamia y Egipto¹. Goethe hacía traducir a Fausto el comienzo del evangelio de *Juan*, «En el principio era la Palabra», por «En el principio era la Acción». Este término caracteriza la Modernidad fáustica. Del mundo de las ideas y creencias pasamos seguidamente al de la acción, conforme al título de Paul Ricoeur *Del texto a la acción*². Al igual que la imagen tiene su contrario en la aniconía y la palabra el suyo en el silencio, la acción conoce también su negación, el quietismo.

1. ANICONÍA Y LENGUAJE APOFÁTICO:
SE OYE LA VOZ DE UN SILENCIO DIVINO

La aniconía es a la imagen lo que el silencio a la palabra³. El silencio del desierto y del culto anicónico llena el espacio vacío del *Sancta sanctorum* en el templo de Jerusalén. Aniconía y apofatismo son manifestaciones gemelas de un tipo de religiosidad enraizada en la vida nómada o en la experiencia del desierto —real o interior—, frente a la profusión de sonidos que resuenan, y de imágenes que hacen bulto en los templos, palacios y plazas de las ciudades-estado. La coronación de Salomón concluye con un desfile hasta la ciudad: «todo el

1. M. Weber, *Ancient Judaism*, New York: The Free Press, 1952, 311.

2. P. Ricoeur, «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion (1985)», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994, 41-62; íd., *Ensayos de hermenéutica II. Del texto a la acción*, Buenos Aires: FCE, 2001.

3. J. Gatrall, «Between Iconoclasm and Silence: Representing the Divine in Holbein and Dostoevski»: *Comparative Literature* 53 (2001), 214-232.

pueblo subió tras él tocando flautas, con una fiesta tan estruendosa que *la tierra / la ciudad* parecía resquebrajarse» (1 Reyes 1, 40). Es curioso observar que el texto hebreo masorético o tradicional dice que era la tierra la que parecía resquebrajarse, o más bien el «país»; según el texto traducido en la versión griega de los Setenta era la ciudad de Jerusalén.

Los relatos del sacrificio de Elías en el monte Carmelo y de la teofanía en el monte Horeb oponen el silencio en el que Yahvé se manifiesta al griterío de los cultos a los baales. En el Carmelo los sacerdotes de Baal invocan a gritos a su dios «¡Baal, respóndenos!». Pero no se oía voz ni respuesta [...] Al mediodía Elías empezó a reírse de ellos: «¡Gritad más fuerte! Baal es dios, pero estará meditando, o bien ocupado, o andará de viaje. ¡A lo mejor está durmiendo y se despierta!». Entonces gritaron más fuerte [...]» (1 Reyes 18, 25-28). Con trazos conocidos por la mitología ugarítica, la polémica religiosa ridiculiza aquí a un dios que no responde y al que es preciso gritarle para que despierte de su letargo bajo el poder de Mot, Muerte.

Tras una travesía por el desierto Elías llega al monte Horeb donde recibe una teofanía que marca un cambio radical en las manifestaciones de Yahvé, el cual deja de mostrarse a través de huracanes, terremotos y rayos como en las teofanías de las divinidades cananeas, para hacerlo mediante la novedosa «voz de un tenue silencio»:

[Yahvé] le dijo: «Sal y permanece de pie en el monte ante Yahvé». Entonces Yahvé pasó y hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las rocas ante Yahvé, pero en el huracán no estaba Yahvé. Después del huracán, un terremoto, pero en el terremoto no estaba Yahvé. Después del terremoto, fuego, pero en el fuego no estaba Yahvé. Tras el fuego, la voz de un tenue silencio (*qol demama daqa*) (1 Reyes 19, 10-12).

El término *demama* (דממה), «silencio», ha sido traducido desde antiguo por «brisa» —«la voz (*qol*) de una *brisa* (דממה) suave»—, como si se tratara de otro fenómeno atmosférico comparable al huracán que acompañaba a las teofanías de Baal, aunque atenuado al máximo. Sin embargo, el término significa «silencio» y la secuencia de voz (*qol*) y el silencio (*demama*) son decididamente paradójicos, como corresponde al lenguaje místico⁴. Por ello se puede pensar que

4. «San Gregorio de Nisa abrió en este, como en otros terrenos, el camino al lenguaje místico, cuando acumuló las conocidas antítesis ‘sobria ebriedad’, ‘tiniebla luminosa’, ‘sueño vigilante’, etc.» (J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 2003, 56).

el texto no compara la presencia de Yahvé con una suave brisa del desierto, sino que expresa una experiencia significada por el silencio de Dios. Tras la referencia a «la voz de un tenue silencio», prosigue el texto: «Entonces oyó [Elías] una voz que le decía: [...]». De modo que, más que contrastar voz y silencio, los textos de las teofanías bíblicas acaban conjugando estos dos elementos que resultan ser igualmente teofánicos. Desde esta teofanía en el desierto en la que Yahvé habla en el silencio, hasta los textos de los esenios del desierto en Qumrán, el silencio resuena imperceptible en los escritos bíblicos y en el culto del templo de Jerusalén.

Al recibir la llamada divina en el desierto del Sinaí, Moisés enmudece y ha de ser su hermano Aarón quien hable: «Él hablará al pueblo en tu nombre, él será tu boca, tú serás su dios» (*Éxodo* 4, 16). Arnold Schönberg, en su ópera *Moisés y Aarón*, opone estas dos figuras: el elocuente Aarón que discurrea sobre Dios y el destino del hombre, pero toma parte en el culto al becerro de oro, y Moisés, que «carece de palabras para articular lo esencial, la elección del sufrimiento que es la historia y la presencia efectiva de Dios, tal como se le dio a conocer en la tautología salida de la Zarza Ardiente»⁵. Los profetas bíblicos parecen torpes de palabra, pero se trata de un estereotipo que señala la incapacidad o la indignidad del hombre para ser portador de la palabra divina. Jeremías alega una presunta inmadurez verbal para rechazar la misión que Yahvé le confía y para la que precisaba ser diestro en la palabra: «¡Ah, Señor mío! Mira que no sé hablar, que soy un muchacho» (*Jeremías* 1,6). Por lo demás, un joven no tenía la mínima posibilidad de ser escuchado en la asamblea del pueblo.

El espacio natural para el silencio litúrgico es un lugar sagrado vacío de toda imagen. La negación de lo acústico acompaña al vaciamiento del espacio visual. El *Debir* o *Sancta sanctorum* del templo de Jerusalén era un cubo vacío —al menos en el período posterior al Exilio—. El *Debir* de los templos cananeos guardaba la estatua del dios, pero el Santo de los Santos israelita no contenía otra representación que la del «trono vacío» de Yahvé, formado por el arca como pedestal y los querubines como asiento, a imagen y semejanza del trono celeste ante el que los poderes numinosos cumplen servicio. Esta representación del trono vacío tenía antecedentes anicónicos en los tronos sobre los que reposaban, a lo sumo, una o dos estelas, como las halladas en Sidón. La desnudez de la *Rothko Chapel* de Houston es —me parece— el equivalente moderno, y

5. G. Steiner, *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1989, 140. El autor desarrolla estas mismas ideas en *Gramáticas de la creación*, Madrid: Siruela, 2001, 278-279.

judío, del *Debir* bíblico: desnudez del espacio vacío y silencio. El arte abstracto es búsqueda de lo absoluto dentro de la más genuina tradición anicónica⁶.

Siguiendo la tradición bíblica, en las religiones monoteístas sólo la desnuda palabra humana o el canto llano —el gregoriano— pueden expresar la plegaria del orante, hecha de palabras y de silencio. El dicho monástico *psalle et sile*, «salmódica y guarda silencio», reza en este sentido. El culto judío y el cristiano han sido siempre refractarios a la música instrumental; el órgano no se introdujo en las iglesias y en algunas sinagogas hasta la modernidad.

Y es que el silencio es también, junto a la palabra, vehículo de la revelación divina. El libro de *Job* describe una teofanía hecha de voces imperceptibles y de silencios, en la que asoma una figura ignota (*Job* 4, 12-17):

Una palabra furtiva llegó a mi oído
 un murmullo apenas audible
 En el divagar de las visiones nocturnas
 al caer el sueño sobre los hombres
 un temor me sobrevino
 un temblor estremeció todos mis huesos
 Un viento cruzó mi cara
 erizó el vello de mi carne
 Se detuvo ante mis ojos una figura
 —no conocía su aspecto—
 un silencio y luego oí una voz:
 ‘¿Será más justo el hombre que Dios? [...]’.

El silencio puede ser más revelador que la palabra misma; puede incluso discernir entre la verdadera profecía y la falsa. Cuando los profetas caían en la duda de si eran víctimas de una ilusión, o cuando se veían enfrentados a otros que decían ser también profetas enviados de Yahvé, recurrían al silencio de Dios como criterio de autenticidad profética. Profetas falsos eran los locuaces, los que siempre tenían algo que decir, los que «robaban» como ladrones la palabra profética, como se quejaba Jeremías (23, 30):

Aquí estoy contra los profetas —oráculo del Señor—
 que se roban unos a otros mis palabras
 Aquí estoy contra los profetas —oráculo del Señor—
 que manejan la lengua para soltar oráculos

6. J. Golding, *Paths to the Absolute. Mondrian, Malevich, Kandinsky, Pollock, Newman, Rothko, Still*, Washington: Thames & Hydson, 2000.

Aquí estoy contra los profetas —oráculo del Señor—
 que cuentan sus sueños falsos
 y extravían a mi pueblo con sus embustes y jactancias
 No los mandé, no los envié, no aprovecharán a este pueblo
 —oráculo del Señor—.

La verdadera palabra profética es un don divino excepcional, que puede ser retirado. El profeta puede asumirla como un peso impuesto contra su voluntad. Asesinado Godolías tras la caída de Jerusalén, el pueblo implora a Jeremías un oráculo para saber hacia dónde huir sin demora. El profeta parece entonces forzado por Dios a permanecer en silencio durante diez largos días, antes de recibir el oráculo esperado (*Jeremías* 42, 7).

El silencio de Dios pone a prueba (*nisayon*) al hombre, que se ha de enfrentar necesariamente a tal vacío, el que hubo de soportar Abrahán durante tres días antes de recibir la contraorden de no sacrificar a su hijo Isaac (*Génesis* 22), o también Jacob y José, que estuvieron separados durante veintidós largos años en los que Dios dejó de hablarles, hasta que su reencuentro en Egipto (*Génesis* 37, 1-46, 2). Sólo cuando Dios permanece oculto en su silencio, es auténtica la profecía, como lo es en general la experiencia religiosa, que consiste «en permanecer atentamente inclinado sobre el Silencio que llena el fondo de la vida, en vez de volcarse en seguida al mundo»⁷.

La prueba suprema, el martirio, sólo es auténtica en medio del más completo silencio divino. El midrás del *Cantar de los cantares* (7, 8) lo expresa enlazando dos pasajes bíblicos que en principio nada tienen que ver, uno del libro de *Ezequiel* y otro del de *Daniel*. Los ancianos de Israel acuden al profeta Ezequiel a pedirle un oráculo favorable; el midrás introduce entonces entre ellos a los tres compañeros de Daniel —Ananías, Miguel y Azarías—. Pero los comisionados no reciben otra respuesta que la reprobación «Juro que no me dejaré consultar por vosotros» (*Ezequiel* 20, 3.31). El silencio creado por la negativa de Dios a dar una respuesta permite a los tres jóvenes manifestar su disposición al martirio. Asimismo, el silencio del sacerdote en el rito de las suertes (*urim we-tummim*) era un signo de rechazo hacia el solicitante del oráculo. También lo era el mutismo del profeta. Por ello, cuando el rey Saúl se presenta ante la pitonisa de Endor para conjurar el espectro de Samuel, el texto bíblico dice escuetamente: «Consultó a Yahvé, pero Yahvé no le contestó» (*1 Samuel* 28, 6).

7. M. García-Baró, «La infancia, el silencio y las experiencias culminantes», en *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Sígueme, 2006, 82.

El suspense divino se hace interminable a lo largo del libro de *Job*. Dios rompe al final su silencio hablando «desde la tormenta», desde el ruido de los rayos y los truenos, al que Job sólo puede responder con el silencio (*Job* 40, 4-5):

Cierto, soy insignificante, ¿qué puedo yo responder?
 Pongo la mano sobre mi boca
 Una vez he hablado, y no insistiré
 dos, y nada he de añadir.

El hablar de Dios a través de las «maravillas» de la creación, como hace Yahvé al final del libro de *Job* (38-41), sólo se puede sugerir por negaciones (ἀπόφασις, salmo 19, 4-5):

No es un relato, no son palabra
 no se oye el sonido
 Mas sus signos se difunden por toda la tierra
 su lenguaje por los confines del universo.

Lamentaciones bíblicas individuales —como las de los salmos 13, 22, 28 y 88—, o colectivas —como las de los salmos 12, 74, 79, 80 y 82— expresan la sensación de ausencia, lejanía y silencio de Dios. La sordera del Dios bíblico conduce a la teología negativa, al apofatismo o a la ἀφαίρεσις, que, bebiendo en el platonismo, se manifiesta en Dionisio Areopagita, Nicolás de Cusa, Juan de la Cruz o Angelus Silesius. También puede percibirse en las proposiciones del silencio que unen lo «indecible» y lo «místico» de Wittgenstein, en la conclusión de su *Tractatus logico-philosophicus*: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico» y «De lo que no se puede hablar hay que callar»⁸. George Steiner cree ver en Wittgenstein una posición antitética a la tradición judía, como también a la griega:

En el movimiento final del *Tractatus*, que está incuestionablemente emparentado con ciertas clases de misticismo reticente, Wittgenstein

8. *Es gibt allerdings Unassprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische... Wo- von man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.* Tierno Galván traduce conforme a la expresión castellana «mejor es callarse», pero el alemán es contundente: «hay que callar» (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Introducción de B. Russell, versión española de E. Tierno Galván, Madrid: Alianza, 1973, 203). Para un estudio del apofatismo y la ἀφαίρεσις, cf. R. Mortley, *From Word to Silence II. The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn, 1986; P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2006, 198.

incluye una antítesis a la definición hebraico-helenística del hombre como alguien dotado del imperativo del habla, como alguien «que tiene que hablar» para realizar su humanidad. En el *Tractatus*, el ser verdaderamente «humano», el hombre o la mujer más abiertos a las exigencias de lo ético y lo espiritual, son aquellos que guardan silencio ante lo esencial [...] La mejor parte de humanidad dentro de nosotros guarda silencio⁹.

El lenguaje del místico confina con el silencio o sencillamente desemboca en él:

Los grandes místicos han conseguido lo que san Juan de la Cruz recomendaba a las carmelitas de Beas: «Todo envuelto en silencio». Y una lectura atenta de sus escritos descubre ese silencio no sólo cuando la lengua o la pluma descansan, sino como raíz de la que surgen las palabras y como clima que las envuelve¹⁰.

La teología apofática es una teoría del lenguaje que conlleva una crítica de todo lenguaje, religioso o místico, y también de todo pensamiento, teológico, filosófico o metafísico¹¹. Según Heidegger, en el lenguaje del poeta no habla el hombre, sino el lenguaje mismo, y en éste, el ser. El silencio es el que permite escuchar al ser, por lo que el abandono (*Gelassenheit*) en el ser es la única actitud correcta que puede tomar el hombre.

En la frontera del lenguaje es donde vive y palpita el discurso religioso. El silencio habla en los límites del lenguaje, no en su centro. La expresión del *Credo*, «murió bajo Poncio Pilato», se sitúa en el centro, en el mundo de los hechos, de las realidades, como al comienzo de *Tiempos difíciles* de Dickens exigía el maestro del positivismo de escuela: «Pues bien; lo que yo quiero son realidades. No les enseñéis a estos muchachos y muchachas otra cosa que realidades. En la vida sólo son necesarias las realidades». Pero la expresión que sigue en el *Credo*, «al tercer día resucitó», se proyecta hacia la frontera última del lenguaje, a riesgo del sinsentido, allí donde parece que el sentido y la vida comienzan a saber a algo. La contradicción forma parte del talante bíblico —del religioso en general—, y muy especialmente del neotestamentario.

9. G. Steiner, *Presencias reales*, cit., 130.

10. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, cit., 56.

11. Sobre el lenguaje de la negación en el pensamiento cristiano de los primeros siglos, J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, New Haven/London: Yale University Press, 1993, 50. Sobre el conocimiento silencioso en la tradición de los maestros religiosos, M. Corbí, *Religión sin religión*, Madrid: PPC, 1996, 164-169.

José Ángel Valente parece enlazar la filosofía wittgensteinniana del lenguaje con la mística de Miguel de Molinos:

La primera paradoja del místico es situarse en el lenguaje, señalarnos desde el lenguaje y con el lenguaje una experiencia que el lenguaje no puede alojar. Cabría decir, en este sentido, que el místico se sitúa paradójicamente entre el silencio y la locuacidad¹².

Los jesuitas denunciaban la *Guía espiritual* de Molinos justamente por abandono de la oración vocal. Es cierto que la mística española hace del silencio la forma más idónea de comunicación. Osuna convierte el relato bíblico de la reina de Saba en un encuentro místico al modo del *Cantar*: «La reina de Saba y el rey Salomón se corresponden con dones admirables, tornando a reciprocarse el amor en la soledumbre del silencio [...]»¹³.

El lenguaje simbólico de la Biblia se aleja de la «abstracción» inherente a la ἀφαίρεσις platónica y se arriesga a lo paradójico, alentado por la propia estructura semántica de la lengua hebrea. Para el orante el silencio de Dios equivale a la condena al Silencio, es decir, a la estancia en el lugar del Silencio, en el Seól o Hades. Así, el verso del salmo «Si no fuera el Señor mi auxilio / pronto mi cadáver sería vecino del Silencio» (94, 17). El verbo *damam*, «guardar silencio», «enmudecer», «no abrir la boca», posee también el significado de «morir», «dejar morir», «perecer» (*Jeremías* 8, 14; 25, 37; 51, 6). Asimismo el sustantivo *dumá* recoge el sentido figurado de *Seól* o infierno, en expresiones como «habitar en el (reino del) Silencio» del verso citado (salmo 94, 17), o «descender al Silencio» del salmo 115, 17: «No alaban al Señor los muertos / ni los que descienden al Silencio». La raíz *dmm* denota el silencio de la noche y de la muerte, por lo que el silencio del hombre, y el de Dios, recuerdan el del espacio y el tiempo de la muerte.

El silencio de Dios contrasta con el ruido y la agitación de los pueblos que «dicen: ‘Vamos a liquidarlos como nación, que el nombre de Israel se olvide’» (salmo 83, 5). Si Dios sale de su silencio, los pueblos reconocerán en Yahvé al Altísimo que rige los poderes cósmicos y dirige la historia de los humanos sobre la tierra.

El silencio divino provoca el mutismo del hombre. El profeta Ezequiel se vuelve mudo cuando recibe a un tiempo el oráculo que

12. J. Á. Valente, *Ensayo sobre Miguel de Molinos. Guía espiritual seguida de la Defensa de la contemplación por vez primera impresa*, Barcelona: Barral, 1974, 11.

13. D. de Osuna, *Tercer Abecedario*, 591, según cita de M. Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid: BAC, 1994, 248.

le anuncia la muerte de su esposa y la noticia de la caída de Jerusalén, destruida por los babilonios. Otro oráculo posterior le comunica que va a ser curado: «Ese día se te abrirá la boca y podrás hablar, y no volverás a quedar mudo» (*Ezequiel* 24, 27). Poemas de la misma época del exilio expresan este silencio, este mutismo sobrevenido. Así, el lamento del salmo 39, 3-4, con un *pathos* propio del libro de *Job*, exclama:

Estaba mudo, en silencio, sosegado
 pero era insoportable mi dolor
 El corazón me ardía por dentro
 calenturienta mi cabeza, solté la lengua:
 «Hazme saber, Señor, mi fin [...]».

Anticipándose a las reflexiones sobre el «silencio de Dios» durante y después del Holocausto¹⁴, el poeta del salmo 83, 2 increpa a Dios con el verso: «Dios, sal de tu silencio / no estés mudo e inerte, Dios». En la tradición de estas lamentaciones bíblicas, el poeta inglés Gerard Manley Hopkins compone el poema *Nondum* («Todavía no»), encabezado por una cita del libro de *Isaías* «En verdad eres un Dios desconocido» (45, 15), en imitación del estilo paralelístico y la métrica bíblica:

Dios,
 aunque a Ti elevamos nuestro salmo
 no llega voz del cielo que responda
 A Ti reza el pecador tembloroso
 mas ninguna voz de perdón replica
 En caminos desiertos parece nuestra oración perdida
 muere nuestro himno en un vasto silencio¹⁵.

El silencio es la otra cara de la palabra, la cara «oculta» del rostro de Dios: el rostro «visible» es representado por la palabra, el invisible por el silencio. Los versos de Blas de Otero expresan el lazo que aúna

14. «¿Y dónde estuvo Dios en Auschwitz? ¿Es un Dios silencioso? (Elie Wisel:) [...] Como dijo una vez un antiguo poeta y filósofo judío, el Rabi Elieser Kalir: 'Dios no guarda silencio. Dios es silencio'» (J. B. Metz y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid: Trotta, 1996, 102; cf. R. Bárcena *et al.*, *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona: Anthropos, 2004).

15. Traducción del autor y de Susana Pottecher. *God, though to Thee our psalm we raise / No answering voice comes from the skies; / To Thee the trembling sinner prays / But no forgiving voice replies; / Our prayer seems lost in desert ways, / Our hymn in the vast silence dies* (Gerard Manley Hopkins, *Poesía*, Selección y trad. de C. Pujol, Granada: La Veleta, 1999, 28-29).

el vacío y la voz ahogada por un silencio de Dios que se hace estruendo y subsume el clamor del poeta:

Luchando, cuerpo a cuerpo, con la muerte,
al borde del abismo, estoy clamando
a Dios, y su silencio, retumbando,
ahoga mi voz en el vacío inerte¹⁶.

El mundo antiguo no conocía la plegaria silenciosa; únicamente la oración en voz alta. La oración en silencio daba motivo a toda clase de sospechas sobre las intenciones del orante, que podía estar practicando ritos mágicos, ocultando planes criminales, o invocando fuerzas superiores para anular las plegarias de los otros. Cuando Ayax se dispone al combate contra Héctor, ruega a sus camaradas de armas que musiten sus oraciones, no sea que los troyanos puedan oírlas y oponerles las suyas: «Mientras me pongo la bélica armadura, orad al soberano Zeus Cronión mentalmente, para que no lo oigan los teucros; o en alta voz, pues a nadie tememos» (*Iliada* VII 191-196). No se podía invocar a las Erinis en voz alta por miedo a que la sola mención de sus nombres pudiera resultar nociva:

Marchad a vuestra morada, grandiosas hijas —ya no niñas pequeñas— de Noche, amantes de los honores, acompañadas de este amable cortejo. ¡Guardad un solemne silencio, habitantes de nuestros campos! ¡Que en vuestra prístina gruta escondida bajo tierra obtenáis la mayor reverencia mediante honores y sacrificios! ¡Guarda un solemne silencio, pueblo entero!

Este silencio contrasta con el grito ritual que sigue inmediatamente y con el que Esquilo concluye su tragedia *Las Euménides*:

¡Proferid ahora, tras nuestro canto, el grito ritual! Una paz para siempre de nuestros hogares se está celebrando al resplandor de las antorchas, en beneficio de los ciudadanos protegidos por Palas. ¡Así lo acordaron Zeus, que todo lo ve, y la Moira! ¡Proferid ahora, tras nuestro canto, el grito ritual! (Esquilo, *Las Euménides* 1035 y 1039¹⁷).

Sólo la «transcendentalización» del concepto de divinidad operada en círculos platónicos y neoplatónicos condujo progresivamente a la idea de que el silencio podía constituir la forma más pura de culto reli-

16. Blas de Otero, soneto «Hombre» (1916-1979).

17. Esquilo, *Tragedias*, Introducción general de M. Fernández Galiano, trad. y notas de B. Perea Morales, Madrid: Gredos, 1986, 538.

gioso. Esta concepción influyó en el filósofo judío Filón de Alejandría y luego en los escritores cristianos a partir de Clemente de Alejandría¹⁸. La tradición judía clásica reconoció muy pronto el valor de la oración en silencio, siguiendo en ello el ejemplo de la plegaria de Ana en el santuario de Silo, según el texto de *1 Samuel* 1, 12-13: «Mientras ella rezaba y rezaba al Señor, Elí observaba sus labios. Y como Ana hablaba para sí, y no se oía su voz aunque movía los labios, Elí la creyó ebria». Filón de Alejandría alude a la acción de gracias expresada mediante himnos de alabanza «no cantados con voz audible» (*De plantatione Noe* 126), sin hacer uso «de la lengua ni de la boca» (*De specialibus legibus* I 272) o «sin habla y con el alma sola» (*De gigantibus* 52). Este lenguaje es más propio de los platónicos que del texto bíblico de Samuel.

En el escrito apócrifo *Vida de Adán y Eva* (29, 7), Adán dice a Eva tras la expulsión del paraíso: «Clama en silencio a Dios: ‘Oh Dios, ten piedad de mí’». Según la versión latina de esta obra en griego, es la impureza de labios provocada por el mordisco de la manzana la que impide la oración o la reduce a casi al silencio: «Que no salga ninguna palabra de tu boca, porque no somos dignos de implorar al Señor, puesto que nuestros labios están impuros por haber comido del árbol prohibido»¹⁹.

El historiador Josefo narra su propia rendición ante los romanos, antes de la cual rezó quedo: «Me rindo voluntariamente a los romanos [...] pero te tomo como testigo de que no lo hago como un traidor, sino como tu servidor». El miedo a ser tomado por traidor justifica que Josefo haga su oración en voz baja o en silencio (*La guerra judía* III 353-354).

Diversos pasajes del Nuevo Testamento dieron pie a que los primeros cristianos aceptaran muy pronto el valor de la oración silente, entre ellos el de *Mateo* 6, 6: «Cuando recéis, no hagáis como los hipócritas, que son amigos de rezar de pie en las sinagogas y en las esquinas para exhibirse ante la gente [...] Tú, en cambio, cuando quieras rezar, métete en tu cuarto, echa la llave y rézale a tu Padre que está escondido...» (igualmente, *1 Tesalonicenses* 5, 17). En

18. P. W. van der Horst, «Silent Prayer in Antiquity»: *Numen* 41 (1994), 1-25. Habría que seguir también la trayectoria de la valoración del silencio en los gnósticos y en la tradición hemética («XIII. De Hermes Trismegisto a su hijo Tat: Discurso secreto en la montaña acerca de la regeneración y la promesa de guardar silencio», en *Corpus Hermeticum y Asclepio*, ed. B. P. Copenhaver, Madrid: Siruela, 2000, 171-177).

19. N. Fernández Marcos, «Vida de Adán y Eva (Apocalipsis de Moisés)», en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, ed. A. Díez Macho, tomo II, Madrid: Cristiandad, 1983, 339.

su comentario a *Mateo* 6, 6, Jerónimo trae a colación el ejemplo de Ana, para recomendar la oración de corazón con los labios cerrados²⁰. Cuando a partir del siglo IV comenzó a difundirse la vida monástica y terminaron disipándose las antiguas sospechas contra la oración en silencio, cobró ésta un valor que no hizo sino afianzarse a lo largo de la Edad Media.

El historiador de la religión de Israel Yehezkel Kaufmann oponía el culto israelita al de las religiones del antiguo Oriente. El de Jerusalén se celebraba en silencio, mientras que en el «pagano» de los templos de Egipto o Babilonia se recitaban en voz alta textos mitológicos con acompañamiento de cantos y ritos mágicos. Sin necesidad de establecer comparaciones polémicas, es cierto que los textos sacerdotales («P») del *Pentateuco* que describen minuciosamente el culto en el templo salomónico no hacen referencia alguna a la palabra. El sacerdote cumplía sus ritos en silencio, sin el canto de himnos y ni tan siquiera la recitación de una plegaria. Cuando el sacerdote hablaba, lo hacía fuera del ámbito cultural; por ejemplo, cuando dictaba una norma litúrgica o legal (*torá*)²¹.

Sin embargo, Israel Knohl precisa que el espacio de silencio se reducía a aquél al que sólo los sacerdotes tenían acceso, el que rodeaba al altar de los sacrificios y el del interior del templo donde se encontraba el *Sancta sanctorum*. El ceremonial litúrgico era un juego entre silencio y canto, repartido de modo concéntrico entre los diversos oficiantes y el pueblo asistente: en el espacio interior, reservado a los sacerdotes, la liturgia se celebraba en absoluto silencio; en el intermedio, los levitas entonaban sus cantos según normas establecidas, y, en el exterior, el pueblo murmuraba sus oraciones sin atenerse a reglas precisas²². En la última época bíblica el culto se celebraba efectivamente en silencio, como afirma Elias Bickerman²³ y atestigua la *Carta de Aristeas*:

La liturgia de los sacerdotes es completamente insuperable por el despliegue de fuerza y por la combinación de buen orden y silencio [...] Reina un silencio absoluto hasta el punto de pensar que no había na-

20. [...] *sed mihi videtur magis esse preceptum ut inclusa pectoris cogitatione labiisque compressis oremus Dominum, quod et Annam in Regum volumine fecisse legimus* (In *Mattheum* I, ad 6, 6), P. W. van der Horst, «Silent Prayer in Antiquity», cit., 19.

21. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, 303-305, 309.

22. I. Knohl, «Between Voice and Silence: The Relationship Between Prayer and Temple Cult»: *JBL* 115 (1996), 17-30.

23. E. Bickerman, «The Civic Prayer for Jerusalem»: *HTbR* 55 (1962), 179.

die en el lugar, siendo así que los ministros presentes eran cerca de setecientos y muy numerosa la muchedumbre de los que ofrecen los sacrificios. Pero todo se realiza con la reverencia que corresponde a la gran divinidad (n.ºs 92 y 95)²⁴.

Algunas tradiciones rabínicas que informan sobre las oraciones recitadas en el templo confirman el hecho de que los sacerdotes celebraban sus ceremonias en silencio. El capítulo cuarto del tratado *Tamid* de la Misná describe con detalle el rito de la ofrenda cotidiana, o *tamiz*. Cuando los sacerdotes habían preparado la víctima, interrumpían la acción litúrgica y, abandonado el espacio sagrado en torno al altar, se retiraban a una cámara adyacente para recitar allí las bendiciones: «iban poniendo (las partes sacrificiales) en la mitad inferior de la rampa, en la parte occidental, y las ensalaban. Entonces bajaban y se iban a la cámara de los sillares para recitar el *Oye, Israel...*»²⁵. La tradición del «santuario del silencio» no permitía recitar oración alguna en el mismo lugar de la ofrenda. La única oración pronunciada en el interior del santuario era la del sumo sacerdote en el Día de la Expiación. Sin embargo, no tenía lugar en el *Debir* o Santo de los Santos sino en el exterior y sólo tras haber finalizado la ofrenda ritual del incienso.

Los *Cantos del Sacrificio sabático* de Qumrán repiten la palabra «silencio» en varias ocasiones. La comunidad esenia retirada al desierto de Judá procedía de las familias sacerdotales que tradicionalmente habían ejercido las funciones del culto en el templo de Jerusalén desde los tiempos de Sadoq. Los reyes macabeos quebraron esta tradición, arrogándose el sumo sacerdocio sin derecho a ello, por carecer de ascendencia sadoquita. Los sacerdotes esenios rompieron entonces sus lazos con sus correligionarios de Jerusalén, dejando de participar en su culto, tras lo cual hubieron de buscar cauces sustitutorios para celebrar los sacrificios y ofrendas que tenían lugar cada día en el templo de Jerusalén. En esta situación se comprende mejor estos *Cantos del Sacrificio sabático* que imitan los entonados por los ángeles en la liturgia celeste ante el trono divino, la *merkabá*. Los esenios no podían ofrecer sacrificios, pues no disponían de templo para ello al considerar impuro el de Jerusalén, pero podían bendecir y alabar a Dios en sus asambleas litúrgicas, como lo hacían los ángeles en la celeste.

24. N. Fernández Marcos, «Carta de Aristeas», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, cit., 11-66 (32-33).

25. *La Misná*, ed. C. del Valle, Madrid: Editora Nacional, 1981, 1022.

Estos *Cantos* hablan de un «silencio» cuyo significado se oculta tras el lenguaje místico del texto:

Debajo de los *debirim* maravillosos, el sonido tranquilo del silencio, los dioses bendiciendo [...]. Los querubines se postran ante él, y bendicen cuando se alzan. Se oye la voz de un silencio divino, y hay un tumulto de júbilo al alzarse sus alas, la voz de un silencio divino²⁶.

El silencio angélico recuerda el de la teofanía que Elías contempla en el Horeb. El texto no hace referencia al contenido de los cantos, lo que induce a concluir que los ángeles permanecían en silencio²⁷.

El canto silencioso de los ángeles parece responder a otra imagen del texto de los *Cánticos*: en el templo celeste los ángeles, revestidos con prendas cúlticas, actúan como sacerdotes y, como tales, guardan silencio durante su servicio²⁸. Esta explicación concuerda con la idea de que la comunidad esenia de Qumrán consideraba la recitación del canto un rito sustitutorio de la ofrenda de incienso en el templo central jerosolimitano²⁹. Tras la destrucción de Jerusalén, cuando el pueblo judío hubo de sustituir con otros ritos los celebrados en el templo, surgió la práctica de recitar en cada comunidad oraciones modeladas según las del culto de los sacrificios, es decir, conforme a un texto fijo y en un tiempo establecido y cuya parte central, la *'amidá* o *semoneh 'esreh*, debía ser recitada en silencio. Los rabinos del período tannaítico parecen no tener ya idea clara sobre los orígenes y justificación de esta práctica de la oración silente, pues en el período bíblico las plegarias se recitaban en voz alta, con la excepción de la oración de Ana. En el culto judío coexisten las dos formas: la *'amidá* es recitada primero en silencio y luego el chantre la repite en voz alta. Maimónides intentó sin éxito suprimir la repetición en voz alta³⁰.

En el momento de abrirse el séptimo sello se hace silencio; un ángel se aproxima al altar y ofrece el incienso ante el trono divino:

26. 4QCánticos del Sacrificio Sabático^f [4Q405], 19, 2-7 y 20, 7-8, según traducción de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta, 2000, 444-445. *Editio princeps* por C. Newson, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies 27, Atlanta: Scholars Press, 1985, 303, 306.

27. D. N. Allison, «The Silence of Angels: Reflections of the Songs of the Sabbath Sacrifice»: *RQ* 13 (1988), 194-195.

28. C. Newson, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, cit., 39-58.

29. A. S. van der Woude, «Fragmente einer Rolle del Leiden für das Sabbatopfer aus Höhle xi von Qumran», en W. C. Delman *et al.* (eds.), *Von Kanaan bis Kerala*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982, 332.

30. P. Fenton, «El silencio como modo de espiritualidad en la mística judía», en Ó. Pujol y A. Vega (eds.), *Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Madrid: Trotta, 2006, 39-48.

«Cuando soltó el séptimo sello se hizo silencio en el cielo, cerca de media hora: Vi a los siete ángeles que están delante de Dios; les dieron siete trompetas» (*Apocalipsis* 8, 1)³¹. Tras la ofrenda los ángeles tocan sus instrumentos de viento. El escrito apócrifo *Testamento de Adán* ofrece un paralelo similar: «La hora duodécima: la espera [del incienso] y el silencio que se impone [a] todos los rangos de fuego [y de espíritu] hasta que [todos] los sacerdotes ponen incienso a su [divinidad] I 12»³².

2. ICONOCLASIA Y CELOTISMO: CELOTAS, MESÍAS, SUICIDAS Y MÁRTIRES

A las trayectorias paralelas señaladas anteriormente de la aniconía, la religiosidad del desierto y el apofatismo, se añade la que enlaza iconoclasia y celotismo. La muestra más visible y palpable de celotismo religioso es la destrucción iconoclasta de las imágenes. Ejemplo reciente y clamoroso ha sido el bombardeo de las estatuas de Buda, perpetrado por talibanes afganos en la provincia de Bamiyán. La arqueología saca a la luz muchos otros, como el de los mosaicos de una serie de iglesias bizantinas en Jordania, erigidas a lo largo de los bordes del desierto: las figuras humanas han aparecido con las cabezas y manos machacadas, conforme a la antigua tradición iconoclasta.

El desierto es un lugar propicio al celotismo. Las revueltas mesiánicas contra el poder romano se fraguaban en el que está próximo a Jerusalén, para desde allí emprender el asalto sobre la capital. La tea que encendía la rebelión era el contemplar imágenes paganas introducidas en la Tierra Santa, como el águila imperial que lucían los estandartes romanos o el águila dorada que Herodes erigió sobre la portada del templo y que más tarde destruyeron en un motín Judas, hijo de Séforis, y Matías, hijo de Margalus (Josefo, *Las antigüedades judías* XVII 6, 2 y *La guerra judía* I 32, 3). Un símbolo anicónico del templo de Jerusalén, el candelabro de siete brazos, fue transportado a Roma como botín para la celebración del triunfo tras la guerra del año 70 (Josefo, *La guerra judía* VII 5, 4-6). Todavía hoy puede contemplarse en los foros romanos la escena representada en el Arco de Tito, como testimonio de aquel suceso tan doloroso para el pueblo judío.

31. P. Wick, «There was Silence in Heaven (Revelation 8:1): An Annotation to Israel Knohl's 'Between Voice and Silence'»: *JBL* 117 (1998), 511-513.

32. J.-J. Martínez Fernández, «Testamento de Adán», en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo V, cit., 425-426.

2.1. Celosos y celotas

El celotismo constituye una forma de expresión religiosa. En la religión de Israel su contraseña es la defensa a ultranza de Yahvé y de su Ley. Yahvé mismo es un «dios celoso» (אל קנא) que no tolera otros dioses junto a sí; tampoco la idolatría de sus fieles, que han de cumplir con el máximo celo los primeros mandatos del decálogo: no tener otro dios —o más dios— que a Dios, y no hacerse imagen suya. Si Yahvé advierte idolatría, muestra su celo saliendo en defensa de su Nombre. En versión sacerdotal Pinhas, nieto de Aarón, es el prototipo de judío «celoso», como Elías en versión profética, y Jehú en la militar. Pinhas mata de un solo tajo a otro israelita y a la extranjera con la que yacía. Esta acción permite poner fin al castigo que assolaba al pueblo por sus contactos con los ídólatras madianitas:

Un israelita fue y trajo a su tienda a una madianita, a la vista de Moisés y de toda la comunidad israelita, mientras ellos lloraban a la entrada de la tienda del encuentro. Al verlo, el sacerdote Pinhas, hijo de Eleazar, hijo de Aarón, se levantó en medio de la asamblea, empuñó su lanza, y entrando detrás del israelita en la alcoba, atravesó a los dos, al israelita y a la mujer. Y la matanza de israelitas cesó cuando ya habían muerto veinticuatro mil (*Números* 25, 6-9).

Yahvé cesa el castigo y recompensa a Pinhas prometiéndole descendencia para su familia sacerdotal. Modelos de celotas fueron también Simeón y Leví, hijos de Jacob, que mataron a los hombres de Siquén en venganza por el rapto y violación de Dina, la hermana de ambos (*Génesis* 24, 1-31).

El profeta Elías es otro modelo de «celoso por Dios». Después de concluir la ordalía del monte Carmelo, da la orden: «Agarrad a los profetas de Baal. Que no escape ninguno». Los agarraron. Elías los bajó al torrente Quisón y allí los degolló» (*1 Reyes* 18, 40). En la visión del Horeb se profesa «celoso», dispuesto a enfrentarse a los israelitas ídólatras que han derruido los altares de Yahvé: «Ardo en celo por Yahvé, Dios Sebaot, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas; quedo yo solo y buscan mi vida para quitármela (19, 9-10)». El mismo Yahvé anuncia una matanza, aunque se reserva a siete mil fieles: «Al que escape de la espada de Jazael lo matará Jehú y, al que escape de la espada de Jehú, lo matará Eliseo. Pero yo me reservaré en Israel siete mil hombres: las rodillas que no se han doblado ante Baal, los labios que no lo han besado» (*1 Reyes* 19, 17-18).

Jehú, el general doblemente golpista, supera la figura del celoso; es un cínico manipulador de la religión³³. Asesina a un tiempo a los reyes de Israel y de Judá, Jorán y Ocozías. Con la mejor prosa narrativa, el ciclo de Elías-Eliseo narra las atrocidades de este usurpador que se ríe de la paz y muestra su locura hasta en el modo de conducir el carro:

Envió Jorán un segundo jinete hasta ellos, preguntando otra vez: «Así dice el rey: ‘¿En son de paz?’». Jehú respondió lo mismo: «¿Qué te importa a ti si hay paz? Da la vuelta tras de mí». El vigía avisó de nuevo: «Ha llegado allí pero no regresa. Su modo de guiar es el de Jehú, hijo de Nimsí —agregó—, pues conduce como un loco» [...] Al ver Jorán a Jehú, le preguntó: «¿Hay paz, Jehú?». «¿Qué paz puede haber mientras continúen las prostituciones de tu madre Jezabel y sus muchas hechicerías?», respondió Jehú. Jorán giró del todo su montura y huyó gritando a Ocozías: «¡Traición!, Ocozías, itraición!». Mientras, Jehú tensó el arco en su mano y alcanzó a Jorán entre los hombros; la flecha le atravesó el corazón y se desplomó en su carro. Jehú ordenó a Bidcar, su escudero: «Recógelo y tíralo en el campo de Nabot de Yizreel, porque recuerda cómo tú y yo cabalgábamos uno al lado del otro detrás de Ajab, su padre, cuando lanzó el Señor contra él la sentencia de: ‘Juro que vi ayer la sangre de Nabot y la sangre de sus hijos —oráculo del Señor—. En este mismo campo he de reclamártelo —oráculo del Señor—. Así que recógelo y tíralo al campo, según la palabra del Señor» (2 Reyes 9, 20-26).

Tras asesinar a la reina Jezabel y exterminar de la forma más cruel a todos los príncipes en el palacio de Samaría, convoca a los seguidores de Baal en el templo y luego ordena a sus guardias:

«¡Entrad a matarlos! ¡Que no escape ninguno!». Los guardias y oficiales los pasaron a cuchillo y entraron hasta el camarín del templo de Baal. Sacaron la estatua de Baal y la quemaron, derribaron el altar y convirtieron el templo en letrinas (2 Reyes 10, 25-27).

El celotismo iconoclasta termina destruyendo estatuas e ídolos, altares y templos, o quemando libros y bibliotecas. Los círculos que transmitían estos relatos se tenían sin duda por verdaderos guardianes de la fe yahvista. En la iconografía cristiana occidental esta escena de Elías matando a los profetas de Baal es rara, al contrario que en la bizantina y en la rusa.

33. A. Rofé, *The Prophetical Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History*, Jerusalem: The Magnes Press, 79-88.

La figura bíblica del celota se convirtió en modelo del judío celoso. En el libro de *Ben Sira*, llamado también *Eclesiástico*, Pinhas aparece elevado a un rango poco inferior al de Moisés y Aarón (45, 23-24). Igualmente, Elías, equiparado a Moisés, se convierte en precursor del mesías. El primer libro de *Macabeos* ensalza a Matatías, quien «mostró su celo por la ley, como Pinhas», matando a un oficial sirio y a un judío que había ofrecido un sacrificio pagano (2, 19-28). Igualmente, los libros 4 *Macabeos*, *Judit*, *Jubileos* y 2 *Baruc* (66, 5) alaban la figura del celoso que lucha contra la idolatría y contra los judíos que violan la *Torá* uniéndose con extranjeras.

Jesús expulsa a los mercaderes del Templo llevado por el celo de Dios, como interpreta el evangelio de *Juan* al citar en este contexto el salmo 68, 10: «El celo por tu casa me consume». Jesús es acusado ante el Sanedrín de ser un iconoclasta en grado sumo: «Nosotros le hemos oído decir: ‘Yo destruiré el templo [...]’» (*Marcos* 14, 58). Aquella escena y esta acusación son determinantes en el juicio contra Jesús. Pablo reconocerá haber sido un «celoso» perseguidor de los seguidores de Jesús (*Hechos* 9, 1-2).

La religiosidad del mundo bíblico se caracteriza, pues, por un *pathos* o una pasión que extrema las emociones y los sentimientos, sean los de compasión o los de cólera. La emoción, lo emotivo, el sentimiento, es un componente característico de las religiones mesopotámicas y cananeas³⁴ —común en mayor, o menor, medida a todas las religiones—. La mentalidad racional moderna tiende a reprimirlo, pero constituye una de las razones del «éxito» de las religiones monoteístas y, en la actualidad, de los movimientos carismáticos y de los evangelismos que se difunden por los mundos católico y protestante.

2.2. Mesías y sicarios

El celotismo bíblico generó movimientos mesiánicos y apocalípticos que cobraron fuerza en torno a dos grandes crisis: la provocada por la persecución de Antíoco Epífanes, seguida por el alzamiento de los macabeos (168-164 a.C.), y la que llevó al fracaso de la guerra judía contra Roma y a la consiguiente destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. La primera de estas crisis produjo una literatura considerable, cuyos libros más significativos son el de *Daniel* y los recogidos en *1 Enoc*: el libro *Astronómico*, el de *Los Vigilantes* y el

34. J. Bottéro, *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Trotta, 2001, 51-66.

Apocalipsis de las semanas. La segunda generó también otra serie de escritos como *El testamento de Moisés*, *Las parábolas de Enoch* (1 Enoch 37-71), *Los oráculos sibilinos*, *4 Esdras*, *2 Baruc* y *3 Baruc*.

Hasta finales del siglo II a.C., el mesianismo se había mantenido en un letargo del que despertó por la conmoción que provocó la crisis helenística. Un siglo más en la conciencia de todos los judíos se había instalado ya la esperanza de la venida de un mesías-rey, que traería la liberación del yugo extranjero instaurando un nuevo reino de Israel, independiente y duradero. La aparición de Pompeyo en Jerusalén —entre el 63 y el 48 a.C.—, dio al traste con esta esperanza. Los *Salmos de Salomón*, compuestos en esta época, expresan la nostalgia por la venida de un rey davídico, que se ve en un horizonte cada vez más lejano.

En los textos de Qumrán afloran tres figuras mesiánicas: un mesías sacerdotal o aarónida, otro político —el rey davídico—, y el tercero, un mesías-profeta, «maestro de Justicia», o «profeta de los últimos tiempos» según la tradición samaritana. Del mesías sacerdotal o «de Aarón» hablan la *Regla de la Comunidad*, el *Documento de Damasco*, el *Libro de la Guerra* y el *Rollo del Templo*. La figura política del «Mesías de Israel» aparece en los *Salmos de Salomón* y en algunos textos como *Pešer de Isaías*, *4QDestrucción de los Kittim* y *4QFlorilegium*. Otros mencionan al mesías-profeta, «el profeta que ha de venir» (*Deuteronomio* 18), o al «maestro de justicia», que en los tiempos escatológicos resolverá todas las cuestiones relativas a la interpretación y a la práctica de la *Torá*, de modo que el reino mesiánico de sabiduría pueda hacerse realidad.

El mesianismo político ha solido acaparar la atención, de modo que sólo recientemente se ha advertido la importancia de la vertiente profética y sapiencial de la esperanza mesiánica: El mesías-profeta era una figura decisiva, como lo era el «Profeta de los últimos tiempos» de los samaritanos, el «Maestro de Justicia» de la comunidad esenia de Qumrán, y el «Rabí» o Maestro de los seguidores de Jesús. En un judaísmo cada vez más centrado en la *Torá* y que pronto perdería la referencia al Templo, la enseñanza y la práctica de la Ley tenían mayor importancia que la preparación militar para la guerra escatológica o que, incluso, los sacrificios del Templo, en los que los esenios ya no participaban, anticipando lo que sería pronto la situación de todos los judíos una vez destruido el Templo. Definitivamente, la supervivencia del judaísmo, tras las sucesivas catástrofes por las que pasó, debe más a los maestros y a los sabios de Israel que a los pretendientes a mesías, cuyo celotismo puso en peligro en varias ocasiones la supervivencia del pueblo judío en su propia tierra.

Por otra parte, las esperanzas del judaísmo no se reducían a la restauración del reino de Israel, sino que apuntaban al establecimiento de una sociedad basada en la justicia y en la santidad de vida. En este sentido algunos textos de Qumrán hablan de una figura mesiánica conocida sólo en parte con anterioridad: la de un «hijo del hombre» o «hijo de Dios» entronizado en los cielos. Se trata de un personaje celeste y angélico, dotado de caracteres mesiánicos, cuya venida se esperaba para los tiempos escatológicos (4QRegla de la Guerra^a, 4Q491, frag. 11, col. I, 12-18; *Hijo de Dios*, 4Q246, II 1-4). No es fácil identificar este personaje, al que se ha relacionado con el sacerdote Melquisedec, con el rey-sabio Enoc, y con el arcángel Miguel, príncipe de los ejércitos celestiales. El texto de Qumrán *Sobre la resurrección*, citado más arriba, menciona a un mesías al que los cielos y la tierra obedecerán. Esta figura se inscribe en un mesianismo utópico que esperaba una redención universal. Los *Oráculos sibilinos*, el libro de las *Parábolas*, *Jubileos* y *Asunción de Moisés* reflejan estas concepciones utópicas, tocadas a la vez de ideas dualistas, como la de la guerra entre el bien y el mal que acabaría con la derrota de los malos.

El mesianismo de restauración propugnaba la vuelta a un pasado ideal —el de la monarquía davídica o el de la restauración macabea—; el utópico lo esperaba todo de un futuro no menos idealizado³⁵. La conjunción en un determinado momento de estos dos tipos de mesianismo —el de restauración política y el de la utopía universal— desencadenó un potencial tal de fuerzas, que su choque condujo a las explosiones de celotismo entre los años 68 a.C. y 135 d.C.

La convicción de que la utopía podía hacerse realidad, aunque para ello fuera preciso forzar el curso de la historia y la misma voluntad divina, alimentó tres revueltas sucesivas, tras las cuales el judaísmo quedó curado de espantos mesiánicos para muchos siglos. Sólo en los inicios de la época moderna, el sabateísmo reavivó la esperanza de un mesías, pero la escandalosa conversión del propio Sabatay Tsebí (1625-1676) al islam, en el 1666, se convirtió en una nueva purga antimesiánica para el judaísmo posterior. En nuestros tiempos, la creación del Estado de Israel y el radiante triunfo de la «guerra de los Seis Días» han hecho resurgir una cierta efervescencia mesiánica en el judaísmo, cuyo influjo alcanza a importantes grupos cristianos protestantes.

35. G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, 1971; L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994.

Las concepciones mesiánicas y apocalípticas, de las que informan las fuentes literarias, tuvieron plasmación política y social en los movimientos liderados por profetas o mesías que intentaron hacer realidad aquella utopía. La historia de estos movimientos comienza con la sublevación de los macabeos en el año 167 a.C., provocada tanto por la falta de tacto político de Antíoco —más que por una persecución en toda regla—, como por el radicalismo de quienes se erigían en defensores de la tradición judía. Después de una guerra de veintiséis años, Simón macabeo, el hermano de Judas y de Jonatán, consiguió la independencia de su pueblo en el año 141 a.C.

Sin embargo, la guerra santa prosiguió. La lucha religiosa por la libertad se convirtió en guerra de expansión nacionalista. Entre los años 143 y 76 a.C. se sucedieron diversas batallas, hasta que Simón, su hijo Juan Hircano y los hijos de éste —Aristóbulo I y Alejandro I Janneo— terminaron conquistando toda Palestina, salvo Asquelón y zonas al este del Jordán. Pero se produjo entonces una airada rebelión interna, que Alejandro Janneo aplastó en sangre, haciendo crucificar a 800 fariseos en Jerusalén, mientras que otros 8.000 lograban huir al exilio. En el año 63 a.C. Pompeyo hacía su entrada en la ciudad, penetrando hasta el *Sancta sanctorum* del Templo; el reino judío dejaba de existir y las ciudades griegas de Palestina recobraban su libertad.

Herodes «el Grande» (73-4 a.C.) ahogó en sangre todo intento de rebelión a lo largo de su reinado, pero, a su muerte, las revueltas se hicieron incontenibles. En el año 6 d.C., cuando Judea se convirtió en provincia romana, Judas el Galileo fundó una auténtica dinastía de terroristas, que fueron víctimas, finalmente, de la violencia desencadenada por ellos mismos. Sus hijos Jacobo y Simón fueron capturados y crucificados por el procurador y apóstata judío, Tiberio Alejandro, sobrino de Filón de Alejandría (Josefo, *Las antigüedades judías*, XX 5, 2). Estos acontecimientos ponían en evidencia la división entre opositores y colaboradores del poder romano, o —lo que venía a ser lo mismo— entre los judíos ricos de las ciudades y los pobres de las aldeas.

En el año 44 d.C., a la muerte de Herodes Agripa I y tras la nueva conversión de Judea en provincia romana, estalló de nuevo el conflicto. Flavio Josefo menciona a varios personajes que soliviantaban a las masas, atrayendo a sus seguidores al desierto: Teudas (ca. 45 d.C.), «el Egipcio» (ca. 52-60 d.C.), un samaritano en tiempos de Poncio Pilato³⁶, a Simón, siervo del rey Herodes, Menahem, hijo de Judas el Galileo, Simón Bar Giora, Lukuas o Andrés, que lideró la revuelta

36. Flavio Josefo, *Antigüedades* 20, 97-98; *Guerra judía* 2, 261-262 y *Antigüedades* 18, 85-87 respectivamente.

en tiempos de Trajano (115-117 d.C.), y el último, y más famoso, Simón, de sobrenombre Bar Kokhba, «el Hijo de la Estrella», al que, en el año 132 d.C., Rabbi Akiba reconoció como el libertador mesiánico, proclamándolo «Estrella de Jacob», conforme a lo profetizado en *Números* 24, 17.

A comienzos de la guerra contra Roma, en el año 66, Menahem, el tercero de los hijos de Judas el Galileo, hizo su entrada en el templo de Jerusalén con el atuendo e insignias de rey, para caer poco después asesinado por sacerdotes rivales, a causa quizás de sus pretensiones mesiánicas (Josefo, *La guerra judía* II 444-448). La figura de estos *lestai*, ladrones, bandidos o rebeldes —en una progresión desde el bandolerismo hasta el terrorismo—, domina toda una época marcada por tres revueltas judías: la primera, del 66 al 72, terminando con la destrucción de Jerusalén por Tito; la segunda, bajo Trajano, sucedió en los años 115-117, y, la tercera, en tiempos de Adriano, del 132 al 135. Las guerras internas terminaron devorando a sus propios hijos, como Saturno.

Tras la caída de Jerusalén en el año 70, los celotas judíos se refugiaron en las fortalezas de Herodium, Maqueronte y Masada, construidas por Herodes para refugio ante probables revueltas. En la de Maqueronte, Herodes había ordenado la muerte de Juan el Bautista, al que temía por su influjo entre las masas. El entonces gobernador de Palestina, Lucilio Basso, tomó Herodium y Maqueronte, pero, desde los comienzos de la guerra, Masada había caído en manos de los *sicarii*, liderados por Eleazar, descendiente también del citado Judas el Galileo. Cuenta Flavio Josefo que, cuando Eleazar se percató de que toda resistencia ante el inminente asalto romano era desesperada, pidió a sus hombres que diesen muerte a sus familias, para después matarse unos a otros, como hicieron. El suicidio masivo se celebró en un día simbólico, como en un sacrificio ritual: el 15 de Jántico o de *Nisán* según el calendario hebreo (marzo/abril), es decir, el día de Pascua³⁷.

La fortaleza de Masada se convirtió, tras la creación del Estado de Israel, en símbolo de la resistencia nacional judía, frente a la actitud sumisa de los judíos de la diáspora que, durante veinte siglos y, sobre todo, en el holocausto nazi, se habían dejado conducir al matadero como corderos. En Masada los soldados israelíes juraban bandera con un exaltado espíritu nacionalista. El mito de Masada se extendió incluso en parte a Gamla, la llamada Masada del Norte o del Golán, donde

37. A. M. Berlin y J. A. Overman (eds.), *The First Jewish Revolt. Archaeology, History, and Ideology*, London/New York: Routledge, 2002.

supuestamente había tenido lugar otro suicidio colectivo de resistentes judíos tras la Guerra judía. Pero el excavador de Gamla, Danny Syon, desmiente la existencia de un suicidio colectivo en esta ciudad y concluye que no sirvió más que de refugio a los rebeldes. El fenómeno de los suicidios masivos posee un fuerte magnetismo simbólico, que ha merecido la atención de los estudiosos y conocido fenómenos recientes como el de la secta de los davidianos en Waco, Texas³⁸.

La actual historiografía israelí ha revisado el mito de Masada, en un doloroso ejercicio de memoria histórica sobre un conflicto civil y una guerra con el Imperio. El sionismo recuperó la memoria de los macabeos y de los propios libros de los *Macabeos*, así como las obras de Flavio Josefo, que el judaísmo había prácticamente olvidado y que sólo el cristianismo conservó. Los macabeos y los celotas, resistentes nacionalistas contra el poder extranjero, revolucionarios convertidos en reyes corruptos o en visionarios alocados y violentos, que contribuyeron a ocasionar las mayores catástrofes del pueblo judío, siguen siendo piedra de discordia en el judaísmo.

El celotismo confiere a las sucesivas revueltas judías una serie de características comunes. Desde los primeros macabeos, hasta los últimos celotas, todos ellos se sentían unidos en la defensa —hasta el martirio si era preciso— de la Ley, del Templo, de la circuncisión y de los libros sagrados, frente a la persecución de las autoridades paganas y la tibieza o la apostasía de muchos de sus hermanos judíos. Su celo se sostenía sobre una convicción y una esperanza inquebrantable: la de que la ciudad santa y su Templo eran inviolables. Dios interveniría en última instancia siempre, como lo había hecho cuando el rey Senaquerib puso asedio a Jerusalén en tiempos de Ezequías. Cuando «aquella noche salió el ángel de Yahvé e hirió en el campamento asirio a ciento ochenta y cinco mil hombres», por lo que «Senaquerib [...] levantó el campamento, se volvió a Nínive y allí se quedó» (2 Reyes 19, 35-36). Según las fuentes asirias, el rey asirio hubo de regresar apresuradamente a su capital para sofocar una revuelta en palacio. Para los que habían sufrido el asedio durante dos años se trataba de un milagro.

Esta liberación *in extremis* quedó indeleblemente grabada en la memoria colectiva, hasta el punto que la inviolabilidad de Jerusalén

38. A. J. L. Hooff, *From Autothanasia to Suicide: Self Killing in Classical Antiquity*, London: Routledge, 1990; L. D. Hankoff, «Flavius Josephus – First Century A. D. View of Suicide»: *New York State Journal of Medicine* (1997), 2.986-2.992; J. Stern, «The Suicide of Eleazar Ben-Yair and His Men at Masada, and the 'Fourth Philosophy'»: *Zion* 47 (1982), 367-397.

y de su templo se convirtió en una creencia o dogma que, ni siquiera la efectiva destrucción por Nabucodonosor en el 587/586 a.C., llegó a poner en cuestión. Cuando en la guerra del Setenta los romanos habían tomado ya los alrededores del Templo, los celotas más fanáticos aguardaban en su interior la repetición de ese milagro de Dios.

Pero más grave que una destrucción por extranjeros puede ser la disensión intestina. La caída de Jerusalén a manos de Nabucodonosor estuvo acompañada por el terrorismo interno. Un nacionalista radical llamado Ismael, hijo de Netanías, miembro de la familia real y funcionario regio, amenazaba a los que consideraba «colaboracionistas» de las fuerzas de ocupación babilonias. A pesar de su nacionalismo, se apoyaba en un rey vecino, el ammonita Baalís, cuyo nombre —Ba'alyša', «Baal es salvación»—, aparece en un sello fechado en torno al 600 a.C., poco antes de los hechos reseñados. Acompañado de diez de sus hombres, Ismael se presentó ante Godolías, que había sido nombrado gobernador por el poder ocupante. Éste no prestó atención a quienes le advertían de las aviesas intenciones de Baalís y de Ismael, y «mientras comían juntos allí, se levantó Ismael, hijo de Natanías, y sus diez hombres apuñalaron a Godolías». Días después, unos judíos se dirigían al templo en ruinas para sus ritos de duelo, e Ismael «les salió al encuentro y caminaba llorando. Cuando los alcanzó, les dijo: 'Venid a ver a Godolías, hijo de Ajicán'. Y cuando entraron en la ciudad, Ismael, hijo de Netanías, los asesinó, y apoyado por sus hombres los arrojó en el aljibe» (*Jeremías* 40, 13-41, 1-10; *2 Reyes* 25, 25).

Estos actos de terrorismo provocaron la huida hacia Egipto de un grupo de judíos, entre el que —muy a su pesar— se encontraba el profeta Jeremías. Quedó así frustrada la última posibilidad de encauzar una Restauración, que sólo los judíos exiliados en Babilonia, dispuestos a colaborar con los babilonios y luego con la política descentralizadora de los persas, pudieron hacer realidad mucho más tarde. De igual manera los celotas alzados contra Roma, además de ocasionar la pérdida de Jerusalén y de las instituciones gracias a las cuales habían gozado de una cierta independencia, pusieron en peligro el reconocimiento que los romanos habían otorgado al judaísmo como *religio licita*, concretados en derechos como los adquiridos por las comunidades (*politeuma*) de la diáspora, especialmente en Alejandría.

Hoy, la figura de Judas Iscariote, prototipo de traidor a lo largo de los siglos, se ha convertido en la de un celota revolucionario por obra de la literatura y el cine de los pasados años sesenta, sobre todo debido a *La última tentación de Cristo* de Nílos Kazantzakis, y a su versión cinematográfica por Martin Scorsese. Supuestamente Judas

siguió con entusiasmo a Jesús como al mesías que iba a liberar a Israel del yugo romano, pero, decepcionado al ver que su maestro estaba dispuesto incluso a dejarse matar sin oponer resistencia, lo traicionó ante las autoridades judías, pasándoles, según una hipótesis de Bart D. Ehrman, una información sensible: la declaración que el mismo Jesús había hecho al reducido círculo de discípulos —equivalente a una autoinculpación— en el sentido de que él era el Mesías³⁹. En *Jesús y los celotas* (1967) Brandon también hacía de Jesús un celota, condenado a la cruz como pudiera haberlo sido Barrabás, sin malentendido o confusión alguna respecto a su condición de celota, rebelde al César⁴⁰. Sin embargo, la figura de Jesús responde más a la de mesías-profeta o «maestro de justicia» que a la de mesías-rey, condenado como tal en el famoso INRI de la cruz: «Jesús de Nazaret, rey de los judíos».

El problema reside en que no se explica entonces fácilmente por qué un profeta, o Rabí, tenía que ser crucificado como «rey de los judíos», o ser tenido por «hijo de David», con las connotaciones políticas que este título podía conllevar. El episodio de la entrada triunfal en Jerusalén es el único que presenta a Jesús con esta imagen política. Se puede poner en duda su historicidad por corresponder a un paradigma bíblico, pero cabe argumentar también *a sensu contrario*: remitirse a un modelo de la Escritura era lo propio y lo que cabía esperar de un profeta escatológico. En esta entrada triunfal, Jesús parece haber dado el paso del mesianismo profético al regio. Sus discípulos, al menos, así interpretaron este acontecimiento, que, junto con el de la expulsión de los mercaderes del templo, constituyó la prueba de cargo en el proceso contra Jesús. Lo cierto es que éste terminó muriendo como un profeta mártir, en la línea de los profetas bíblicos, tenidos por mártires aunque no hubiera constancia de ello.

2.3. *Suicidas y mártires*

El suicidio de Judas se diferencia radicalmente de los más de doscientos casos de suicidios reseñados en las fuentes grecolatinas. Aunque reprueban el acto de la autoinmolación, en sus relatos los suicidas, mueren «con dignidad» y un cierto desprecio a la vida o *contemptus mundi*, como lo hicieron Sócrates o Séneca. Después de leer el *Fedón*, Catón el Joven se arroja sobre su espada para morir y no caer en manos de César, convirtiéndose así en paladín de la libertad, al

39. B. D. Ehrman, *El evangelio de Judas*, Barcelona: Ares y Mares, 2007, 257.

40. M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca: Sígueme, 1973, 14.

punto de que Dante lo encuentra en el Paraíso. El rey Saúl se arroja también sobre la espada que sostiene su escudero, pero ello es el signo último de la maldición que pesará ya sobre sus hijos. En el mundo bíblico el suicidio es absolutamente reprobable. Sólo si puede revestir la condición de martirio, se plantea entonces un desgarrador problema moral, tal que sucede actualmente en el islam al confundirse al mártir inocente, que sufre la muerte, con el suicida terrorista, que muere matando. El suicidio o martirio colectivo es la quintaesencia del terrorismo actual, con ejemplos como los de los grupos que perpetraron los atentados de las Torres Gemelas de Nueva York y del 11-M en Madrid. La figura del terrorista actual es la del hombre-bomba, en raras ocasiones de la mujer-bomba. Se trata, por lo general, de jóvenes no comprometidos todavía en matrimonio. La caricatura de Mahoma con una bomba como turbante no podía menos de suscitar la protesta airada del mundo islámico, que, por otra parte, se muestra todavía reacio a desautorizar a unos «mártires» cuyas víctimas son en su mayoría musulmanes.

El 11 de septiembre del 2007, aniversario de anteriores atentados, la prensa informaba sobre un ataque suicida en Rabat en el que un joven había causado treinta muertos. No se conocía su paradero desde que, tres meses antes, había pasado una noche en la mezquita, hasta el momento en el que por teléfono pudo decir unas pocas palabras a su madre: «Mamá, tengo miedo. No sé dónde estoy. Quiero escaparme, pero temo que os maten». Era, según la madre, «el más tranquilo de sus hijos». La cuestión más inquietante y difícil de explicar para una madre, o para quien pretenda analizar el fenómeno de los suicidios terroristas, es la planteada por el salto operado, desde el mayor de los quietismos, al activismo revolucionario del morir matando. De repente el «más tranquilo» se hace explotar como una bomba asesina. El celota es un guerrero violento; el mártir, una víctima, pero el celotismo martirial produce el terrorista mártir suicida.

Sin embargo, la inmensa mayoría de los «celosos» —hombres y mujeres— no son «celotas», sino, simplemente, gentes piadosas y devotas, pacíficas y entregadas a sus tareas ordinarias, como los *hasidim*, «los fieles», entregados al cumplimiento de sus deberes conforme a la *Torá*. Es sintomático que un celoso por excelencia, el profeta Elías, haya pasado a la tradición judía, cristiana e islámica como una figura amable, que combate contra las injusticias sociales y cuida de los desprotegidos. Hasta hace unos años, en las inmediaciones del monte Carmelo, se celebraba una fiesta tradicional muy concurrida en recuerdo del profeta Elías, en la que participaban judíos, musulmanes y cristianos.

En las guerras macabeas los celotas guerreros y los devotos pacíficos tomaron caminos contrarios. El líder de la revuelta, Matatías, mató al funcionario real que forzaba a los judíos a hacer sacrificios paganos, derribó el altar dispuesto para ello —en una acción típicamente iconoclasta—, y luego «empezó a gritar a voz en cuello por la ciudad: ‘El que sienta celo por la Ley y quiera mantener la alianza, ¡que me siga!’». Después se echó al monte con sus hijos, dejando en el pueblo cuanto tenía. Por entonces, muchos bajaron al desierto para instalarse allí, porque deseaban vivir según derecho y justicia, con sus hijos, mujeres y ganados». Los que se ocultan en las montañas se atrincheran en un terreno propicio para la guerrilla; quienes se dirigen al desierto y se ocultan «en las cuevas» son los mismos que, al ser atacados en día de sábado, se dejan matar sin resistencia alguna para no quebrantar el descanso sabático: «Los soldados les dieron el asalto enseguida, y ellos no replicaron, ni les tiraron un piedra, ni se atrincheraron en las cuevas, sino que dijeron: ‘¡Muramos todos con la conciencia limpia! El cielo y la tierra nos son testigos de que nos matáis contra todo derecho’» (1 *Macabeos* 2, 27-37). Para evitar el exterminio, Matatías y sus seguidores hubieron de interpretar la ley de modo que, a partir de entonces, pudieran defenderse en sábado. Los fariseos seguían más tarde esta interpretación lata, mientras que el libro de *Jubileos* (50, 12) propugnaba todavía la más estricta.

Los *hasidim* contribuyeron a la causa judía con los casos más llamativos y prototípicos de martirio. El relato del anciano Eleazar, narrado en 2 *Macabeos* 6, 18-31 y ampliado en 4 *Macabeos* 5-7, constituye el primer ejemplo de *acta martyrum*, que marca el esquema y las características propias del género. El ejemplo del anciano que se deja matar por no quebrantar la Ley comiendo carne prohibida, tiene réplica en otro más famoso todavía: el de la madre y sus siete hijos sacrificados por orden de un rey exasperado ante la constancia y determinación de aquellos jóvenes (2 *Macabeos* 7, 1-42 y 4 *Macabeos* 8-18).

Sin embargo, las actitudes y los modos de vida prevalentes entre los judíos, como también entre los primeros cristianos, estaban muy lejos del espíritu exaltado y extremista de los celotas. El código de conducta de los primeros cristianos no respondía tanto a las estrictas exigencias de Jesús, cuanto al modelo de justicia y rectitud moral recomendado en los escritos deuterocanónicos y apócrifos —en los libros de *Tobías* y *Eclesiástico* de modo particular—. Así, Policarpo de Esmirna —mártir él mismo en el año 156—, recomienda a los dirigentes de las comunidades la práctica de las virtudes más simples, en las circunstancias más normales de la vida:

Tener entrañas de misericordia, compasivos para con todos, tratando de traer a buen camino lo extraviado, visitando a todos los enfermos; no descuidándose de atender a la viuda, al huérfano y al pobre; atendiendo siempre al bien, tanto delante de Dios como de los hombres; muy ajenos de toda ira, de toda acepción de personas y juicio injusto; lejos de todo amor al dinero, no creyendo demasiado aprisa la acusación contra nadie, no severos en sus juicios, sabiendo que todos somos deudores de pecado (*Epístola a los Filipenses* 6, 1).

Policarpo, citando el libro de *Tobías* (4, 10 y 12, 9), recomienda encarecidamente la ayuda a los necesitados:

Si tenéis posibilidad de hacer bien, no lo difiráis, pues la limosna libra de la muerte. Estad todos sujetos los unos a los otros, guardando una conducta irreprochable entre los gentiles, para que de vuestras buenas obras vosotros recibáis alabanza y el nombre del Señor no esa blasfemado por culpa vuestra (10, 2)⁴¹.

Esta actitud de aceptación del mundo por parte de los cristianos conocía una única excepción: la disposición al martirio en caso de persecución⁴². En los años 43-44 Agripa mata a Santiago el Zebedeo, el «protomártir», por lo que Pedro ha de huir de Jerusalén. En las persecuciones los mártires cristianos encontraban ejemplo inspirador en los libros de *Macabeos* y, sobre todo, en la pasión de Cristo, al que querían seguir en una suprema *imitatio Christi*. A medida que avanzaba el siglo II y se hacían más frecuentes los enfrentamientos entre las autoridades y el pueblo, las persecuciones comenzaron a arreciar. El *Apocalipsis*, escrito en momentos de persecución, era entonces un libro de cabecera.

Más tarde y a pesar de la paz constantiniana, surgió en el siglo IV, en el norte de África, un movimiento de masas de base cartaginesa, liderado por un episcopado numidio intransigente. Estos «donatistas» mantuvieron un permanente conflicto tanto con el Imperio como con los demás cristianos, a los que tachaban de faltos de radicalidad en la confesión de su fe. Exigían la plena disposición al martirio y, en ocasiones, provocaban ellos mismos la persecución. El radicalismo de esta población, poco tocada por la cultura romana, parece haber persistido a lo largo de los siglos entre las tribus bereberes, desde los almorávides y almohades, hasta movimientos actuales violentamente enfrentados a los poderes constituidos. Los

41. *Padres apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, Madrid: BAC, 1974, 665-666 y 668.

42. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1985, 133.

análisis sobre situaciones contemporáneas no tienen en cuenta ciertas constantes religiosas de larga duración, que pueden trascender los mismos cambios de religión.

Los gnósticos valentinianos de Cartago consideraban, por el contrario, que la muerte de los mártires era un completo sinsentido. Los gnósticos se organizaban en pequeños grupos al modo de las sectas místicas, ocultos y distantes respecto al mundo exterior, del que era preciso huir, concentrándose en la preparación del alma para su ascenso al reino de la luz, donde el gnóstico podría ya darse a conocer, una vez convertido en un perfecto «pneumático»⁴³. Tertuliano, antiguo jurista romano, y con él la mayoría de los cristianos creían, en cambio, que debían exponer su fe en la plaza pública, presentándose al martirio si era necesario. Tertuliano en el *De baptismo* y Orígenes en la *Exhortación al martirio* citan el diálogo evangélico entre Jesús y los hijos de Zebedeo: «¿Estáis dispuestos a beber el cáliz que yo he de beber [...]?» ‘Estamos’, replicaron los discípulos» (*Marcos* 10, 38).

Pero para evitar las persecuciones y el martirio, los cristianos debían, según Tertuliano, constituir comunidades que asumieran públicamente la figura jurídica de los *collegia tenuiorum* —asociaciones de individuos sin derechos de ciudadanía—. La pertenencia a un *collegium* implicaba la participación en las reuniones periódicas y la entrega de una contribución como seguro para el enterramiento de los miembros difuntos. Antes de la época constantiniana, las comunidades cristianas de los siglos II y III asumieron efectivamente esta forma jurídica. Por ello Tertuliano en su *Apologeticum* podía defender a los cristianos perseguidos, acusados de constituir «asociaciones ilegales» (*factio illicita*). El cristianismo debía ser reconocido como *religio licita* —argumentaba—, pues sus asociaciones asumían la protección social de sus miembros y se comprometían a no realizar actividades secretas.

De este modo las corrientes mayoritarias del judaísmo y del cristianismo, pese a las tendencias celotas, apocalípticas o gnósticas que anidaban en su seno, optaron por colaborar con las autoridades imperiales y obtener así un lugar en el ordenamiento jurídico del Imperio. Los primeros judeocristianos se sentían protegidos por el estatuto de *religio licita* reconocido al judaísmo, pero las siguientes generaciones hubieron de buscar un nuevo reconocimiento jurídico como el de los *collegia tenuiorum*. El Imperio mantenía así el principio establecido

43. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden: Brill, 1978, 220-228.

para el reconocimiento de una religión y aplicado con anterioridad al judaísmo⁴⁴.

La fuerza del cristianismo residía justamente en la tupida red de comunidades solidarias, constituidas a lo largo y ancho del Imperio. En una carta dirigida a una autoridad eclesiástica de Asia Menor, el emperador Juliano —el llamado Apóstata—, atribuía el éxito de los cristianos a su sencillo modo de vida, a su preocupación por los extranjeros y al establecimiento de una mínima «previsión social», como era la de un seguro de enterramiento. Reconocía al mismo tiempo que el sistema que él pretendía revivir, no había sido capaz de crear instituciones para la protección de los pobres y marginados.

Hans Kippenberg relaciona la tendencia a la ocultación de los antiguos gnósticos con la que se practica en el islam chií —«disimulo en tiempos hostiles»⁴⁵, aunque aquellos rehuían el martirio y éstos lo ensalzan como la máxima expresión de su celo religioso. La fiesta más señalada de los chiíes, que conmemora la muerte violenta del Imán Husain en la batalla de Kerbala, en el año 680, viene a ser una escenificación de aquel combate. Los fieles se laceran y flagelan, mostrando orgullosos sus sudarios manchados de sangre. De este modo expresan el duelo y la protesta por el triunfo de un orden injusto, que sólo verá su fin cuando el Mahdí regrese al final de los tiempos.

En las manifestaciones de la revolución iraní en los años 1978 y 1979, los chiíes alzaban sus manos rojas, manchadas con la sangre de los muertos en aquellos días. El sudario ensangrentado con el que envolvían sus cuerpos era como la sábana manchada de sangre del día de bodas. El duelo por la muerte del Imán se equiparaba así simbólicamente a la fiesta de la boda y es que la muerte del mártir se supone tan feliz como el primer día de matrimonio. Los casados no pueden suicidarse; únicamente jóvenes solteros, en una franja de edad muy reducida, son los que van al martirio como a una boda celeste. Pero los ritos chiíes no funcionan al modo de una catarsis griega, sino que pretenden subvertir el orden injusto, ejerciendo violencia y no sólo de manera simbólica. La revolución chií supuso el tránsito de una actitud pasiva, quietista y martirial, a otra activa, radical y violenta, que llega al martirio suicida. Fue el paso del llamado chiísmo negro

44. H. G. Kippenberg y K. von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München: C. H. Beck, 2003, 113-114, 151-154.

45. H. G. Kippenberg, «Die Verheimlichung der wahren Identität vor der Aussenwelt in der antiken und islamischen Religionsgeschichte», en J. Assmann (ed.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh, 1993, 183-198.

al rojo, uno de los fenómenos más relevantes de los últimos decenios en el Medio Oriente.

El martirio ritual terrorista busca la máxima publicidad en los medios de comunicación, con el propósito de suscitar el pleno apoyo de los incondicionales y el total rechazo de los enemigos. Sin embargo, la violencia terrorista tiene mucho de ocultación, tanto en su génesis como, sobre todo, en su justificación. El terror no puede menos que esconderse y moverse en lo secreto. Se basa además en visiones secretas apocalípticas, características de la religión y cultura persa antigua, cuyo influjo no deja de estar en la base de la «diferencia» chií respecto al mundo sunní. Es esta otra constante religiosa de larga duración a la que hay que prestar atención para comprender lo que ocurre.

Tras la invasión israelí del Líbano en el año 1983, el movimiento Hizbullá sufrió la escisión de un grupo, *al-jihad al-islami*, una «organización telefónica» causante de innumerables atentados. Los clérigos chiíes del Líbano se vieron obligados a tomar posición ante la moralidad o inmoralidad del morir matando, cuando, según la tradición islámica, los suicidas son directamente condenados al infierno. El ayatolah Fadlallah se negó entonces a pronunciar una *fatwa* sobre tal cuestión, como le solicitaban los demás clérigos, pero se preguntó en un discurso qué diferencia existe entre quien muere después de haber matado a diez enemigos y el que muere matando a diez enemigos. De este modo equiparaba el suicidio terrorista con la muerte en la guerra santa (*jihad*). La condena al infierno de los suicidas se podía transformar entonces en promesa de entrada en el cielo. Pero el mismo ayatolah Fadlallah, preguntado sobre si los autores de los atentados de Nueva York eran mártires, respondía afirmando que no eran mártires caídos en la guerra santa.

El paso del quietismo a la acción política, e incluso a la violencia terrorista, que se produjo en el islam chií tuvo antecedentes en el judaísmo israelí. Corrientes como las representadas por *Neturei Karta*, *Edá Haredit* o *Satmar Jasidim* propugnaban el quietismo y tomar distancias respecto a toda forma de estado o de poder, incluido el mismo Estado judío, a la espera siempre de la redención «desde lo alto». El sionismo era para ellos una traición al judaísmo, por arrogarse una misión exclusiva del Mesías esperado. El sionismo religioso propugnaba en cambio tomar las riendas del futuro de Israel en lugar de esperar pasivamente la llegada del Mesías. Adolecía en un principio de un cierto complejo de inferioridad frente a la ultraortodoxia, supuestamente más fiel a la tradición judía. Pero a partir de la guerra de *Yom Kippur*, en el año 1973, se produjo una progresiva conjun-

ción de fuerzas coaligadas en la ortodoxia sionista, que constituye la corriente mayoritaria del Partido Nacional Religioso. La corriente más celota, representada en los años ochenta del siglo pasado por *Gush Emunim* y los seguidores del asesinado rabino Meir Kahane, se apropiaba incluso de los éxitos del sionismo laico y antirreligioso y trataba de ganarle tiempo al Mesías, acelerando el curso de la historia mediante un activismo político, que no reparaba en el uso de la violencia, si lo consideraba preciso.

Sin embargo, los «sabios de Israel», desde Hillel a Maimónides y hasta los tiempos modernos, hicieron mucho más por la supervivencia y esplendor del pueblo judío que todos los celotas pretendientes a mesías. A la postre, como reza un conocido proverbio árabe, «La tinta de los sabios es más preciosa que la sangre de los mártires».

3. BIBLIA Y VIOLENCIA: LA «GUERRA SANTA»

En los meses que precedieron a la primera guerra del Golfo, los norteamericanos se sintieron libres para manifestar su oposición al uso de la fuerza militar contra Sadam Hussein, al que no dejaban de considerar un tirano y una amenaza para la paz. Los representantes de las diversas religiones y confesiones —pastores protestantes, obispos católicos y rabinos judíos— insistieron entonces en la necesidad de buscar alternativas a la guerra. El presidente George Bush padre, episcopaliano practicante, los escuchó a todos. Sabedor de que no todos los grupos religiosos pensaban de la misma manera, llamó a la Casa Blanca al evangelista Billy Graham y al telepredicador Robert Schuller, sin que el contenido de las conversaciones trascendiera al público. Horas más tarde el Presidente daba la orden de iniciar la operación «Tormenta del desierto», como si las iglesias cristianas y los consejos rabínicos no hubieran dicho una palabra en contra.

Los norteamericanos vivieron entonces una ola de patriotismo que, después de Vietnam, muchos creían ya inimaginable. Las iglesias y congregaciones se llenaron de fieles. Los líderes religiosos que se habían opuesto a la guerra murmuraron en voz baja, pero cedieron casi todos al fervor nacionalista: una mínima crítica a la guerra parecía antipatriótica. Estaba en juego la suerte de los soldados americanos. Terminada la guerra, los soldados volvieron a sus casas y los creyentes se sumaron a los desfiles de la victoria. Pero la ola nacionalista no duró mucho. Todo pareció olvidarse cuando, un año más tarde, Bush perdió las elecciones, mientras Sadam Hussein seguía en el poder. Por algún tiempo se habló de un antiguo voluntario de Viet-

nam, Garland L. Robertson, convertido en respetado capellán militar, quien confesó que le resultaba imposible ser consecuente con las enseñanzas de su Iglesia y al mismo tiempo formar parte del ejército del Estado norteamericano en la guerra en el Golfo. Este hombre fue degradado, perdió su pensión y su buen nombre.

En las sociedades modernas se puede perder la cabeza por la propia bandera más que por la media luna, la cruz, o la estrella (de David)⁴⁶. El primer soldado que ocupó territorio iraquí izó con toda naturalidad y entusiasmo una bandera norteamericana, que pronto hubo de arriarse para no dar la impresión de que la nación americana ocupaba territorio islámico. En los primeros días tras el 11-S, cuando se quería ganar a Pakistán y a otros países islámicos para la guerra contra los talibanes de Afganistán, también hubo de retirarse de la retórica oficial el término «cruzada».

La guerra de Iraq ha repetido la del Golfo, pero, tras el 11-S, con precipitación y más graves consecuencias. El papa Juan Pablo II en forma enérgica, y, en la misma Norteamérica, la Conferencia episcopal, el Consejo Nacional de las Iglesias, numerosos rabinos judíos —a riesgo de su unidad interna— y esta vez también los líderes musulmanes, con grandes precauciones para no ser acusados de antipatriotas, se expresaron con vehemencia en contra de la guerra. El presidente norteamericano se lanzó a la guerra con el apoyo de nuevos movimientos religiosos evangélicos, que habían cobrado fuerza en los años de la primera guerra del Golfo, en particular de la Convención Baptista del Sur y de miles de grupos bíblicos. Los duelos religiosos tras el 11-S pusieron de relieve la implantación creciente de lo que Harold Bloom, desde la literatura, y Peter Berger, desde la sociología, denominan la «religión estadounidense», «muy diferente del cristianismo europeo». Esta nueva religión hace ondear la bandera norteamericana sobre las cruces, las estrellas de David y las medias lunas, los símbolos con los que durante siglos se ha querido invocar instancias y principios éticos universales por encima de cualquier bandera y nación.

En Europa, las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, y las nacionalistas y laicas desde Napoleón hasta la Gran Guerra, junto con la provocada por el nacionalsocialismo hitleriano, condujeron a la secularización actual⁴⁷. Se puede decir que el mundo árabe ha expe-

46. M. E. Marty y R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed I*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1991.

47. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2002, 160-161.

rimentado, en cambio, un proceso inverso en tan sólo unas décadas, que el especialista en el mundo islámico de la Georgetown University, John L. Esposito, resume en los términos «Del nacionalismo árabe al islam político». El nacionalismo y el socialismo árabes dominaron la escena política en los años cincuenta y sesenta, cuando surgieron las revoluciones de Egipto, Siria, Iraq, Libia, Sudán y Algeria, así como la figura carismática de Gamal Abdel Nasser. Pero la «catástrofe» de 1967 en Palestina contribuyó al descrédito del nacionalismo árabe y a una crisis de identidad, que el entonces todavía príncipe y, más tarde, rey Faisal de Arabia Saudí trató de canalizar hacia un pan-islamismo, del que el mundo árabe era sólo una parte. La victoria moral de Sadat ante Israel, en la guerra de Ramadán de 1973, como también el impacto del embargo petrolífero y de la «revolución islámica» en Irán, en 1978-1979, convencieron a muchos árabes de lo bien fundado del eslogan «El islam es la solución». A partir del asesinato de Sadam por miembros de al-Jihad, el fundamentalismo islámico se radicalizó, aunque ello no debe ocultar la pujante realidad de un islamismo moderado que conforma hoy la corriente central de las sociedades musulmanas, junto a otras laicas, en colaboración con ellas en no pocas ocasiones. Una guerra entre religiones monoteístas puede conducir a una secularización mayor que la generada en Europa por las guerras de religión de los siglos pasados. Y eso sucedería si se cumpliera lo que desean quienes proclaman: «Musulmanes y cristianos, un solo enemigo: los judíos» o «un pacto judeo-cristiano frente al islam y a lo árabe».

A lo largo del siglo XX la violencia ha constituido sobre todo un fenómeno *social*, provocado por la lucha de clases entre pobres y ricos. Sus antinomias eran el individuo o la sociedad, el liberalismo o el socialismo. En este tipo de conflictos lo religioso puede contribuir a mantener estructuras sociales caducas, como también convertirse en fermento revolucionario impulsor de un cambio social. En las últimas décadas la violencia se ha vuelto *étnico-religiosa*, especialmente en el Medio Oriente, donde el enfrentamiento entre árabes y judíos parece ser un nuevo episodio del choque entre las religiones monoteístas. Es frecuente achacar al monoteísmo bíblico y a las religiones monoteístas un talante de intolerancia exclusivista. La conciencia de «pueblo elegido», o de estar en posesión de la verdad religiosa, conduce fácilmente a la brutal virulencia de las guerras de religión, a las cruzadas cristianas o a la *yihad* islámica.

Van der Leeuw distinguía entre «religiones de quietud» o religiones místicas, como el hinduismo y el budismo, y «religiones de combate», entre las que incluía, además de las tres monoteístas,

el zoroastrismo, el mitraísmo y las religiones germánicas. Pero la quietud y el combate se dan, en mayor o menor medida, en todas las religiones y culturas; la guerra ha sido siempre una «institución natural». En las religiones monoteístas coexisten dos corrientes contrapuestas: una propensa a la no violencia y al pacifismo —la de Jesús de Nazaret, la de los *poverelli* y la de los místicos cristianos, judíos o sufíes—, y otra que tiende a la intransigencia e intolerancia, al querer sacralizar la sociedad mediante la implantación de un derecho divino que se arroga la representación de Dios, el cual, sin embargo, es clemente y rico en misericordia, según los textos fundacionales de las tres religiones.

Las narraciones bíblicas sobre las guerras de conquista de la tierra prometida figuran entre los textos más violentos de la Biblia. Son los que mayor repulsa han desatado en la historia del cristianismo y en la época moderna. Ya entre las primeras generaciones de cristianos, Marción y los gnósticos propugnaban abolir el Antiguo Testamento por ser obra del dios judío, violento e ignorante. De haber triunfado esta corriente, la historia del antisemitismo habría sido mucho más violenta e ignorante de lo que ya ha sido.

Es frecuente oponer, al Yahvé tremendo y violento de la sociedad tribal israelita, el Dios ético y pacífico de los profetas, o, al Yahvé de la monarquía, el Elohím de los primeros patriarcas. Pero, si es cierto que las tradiciones patriarcales ofrecen un carácter familiar y pacífico, en comparación con las instituciones militares de las ciudades-estado, no lo es menos que la promesa de la tierra de Canaán a los patriarcas encerraba el germen de un conflicto inevitable con la población cananea. Aquí se agazapa un problema originario, con ramificaciones que llegan hasta la actualidad.

La historia del Éxodo termina con la entrada en la Tierra Prometida o, en términos menos religiosos y míticos, con la conquista de Canaán y la consiguiente expulsión de los cananeos de la que era su tierra. Lo que había sido una historia de la liberación se convierte en una de opresión. Esta historia fundacional fue objeto de una sonada polémica entre el judío Michael Walzer, opuesto al celotismo mesiánico que encuentra difusión en Israel, y el palestino Edward Said, promotor de la crítica postcolonial en los estudios de literatura comparada. En el libro *Exodus and Revolution*, Michael Walzer hacía del Éxodo la fuente de inspiración para una política social y de cuño democrático en Israel⁴⁸. Said replicaba que «no existe Israel sin la conquista de Canaán y la expulsión, o la promoción de un

48. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York: Basic Books, 1985.

estatuto inferior de los cananeos —tanto entonces como ahora—⁴⁹. La conquista no es un simple epílogo de la historia del éxodo carente de significado, sino su término y culminación. Walzer reconoció que este «gran relato» bíblico no muestra preocupación alguna por la suerte de los cananeos, pero también advirtió que su impacto sobre la tradición judía posterior fue mínimo. Según Said, los rabinos no insistieron efectivamente en esta historia de conquista porque en su época, la talmúdica o bizantina, carecían de todo poder político. Como afirma David Tracy, «El Éxodo no es un texto inocente»⁵⁰ y los textos bíblicos en relación con el poder son ambivalentes y ambiguos⁵¹. Sin embargo, la historia de lo realmente sucedido puede ser todavía más ambigua, pues los primeros israelitas eran más autóctonos de Canaán que venidos de fuera —de la esclavitud en Egipto— y, si hubo guerras, fueron contra otros cananeos. Discutir actualmente sobre derechos territoriales en un sentido, o en otro, con la Biblia en una mano y la arqueología y la historia en la otra puede conducir a tener que reconocer que la tierra era más o menos de todos y que todos se la disputaban, como lo han hecho a lo largo de los siglos unos y otros hasta hoy.

Se ha explotado también la tensión existente entre el Dios de los sabios de Israel, quienes intentan superar la violencia por vía del conocimiento, y el Dios de la apocalíptica, del que se puede esperar una terrible sacudida cósmica y escatológica que termine con la violencia imperante en este mundo. Esta misma dicotomía es la que ha enfrentado en el pasado siglo las teologías —y las vidas de Jesús— de corte sapiencial, o liberal, con las de talante dialéctico, o apocalíptico.

Un análisis de la terminología de la violencia en la Biblia aporta interesantes resultados. La raíz hebrea *'ph* expresa la cólera, tanto en sentido físico como en el anímico y pasional. La antropología bíblica sitúa la sede de la cólera en la nariz, al igual que en castellano se dice que «se le hinchan a uno las narices». El verbo de la misma

49. E. Said, «Michael Walzer's 'Exodus and Revolution'. A Canaanite Reading»: *Grand Street* 5 (1986), 86-106; M. Walhout, «The Intifada of the Intellectual: An Ecumenical Perspective on the Walzer-Said Exchange», en S. van Zanten Gallagher (ed.), *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*, Jackson: University of Mississippi Press, 1994, 198-217; J. Walzer y E. Said, «An Exchange»: *Grand Street* 5 (1986), 255.

50. D. Tracy, «Exodus: Theological Reflection», en I. van Bas y A. Weiler (eds.), *Exodus: A Lasting Paradigm*, Edinburgo: T & T Clark, 1987, 118-124 (120).

51. R. M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.

raíz, *'anaph*, «estar enfadado, enfadarse», viene aplicado a Yahvé en los textos bíblicos en catorce ocasiones, en las que Dios manifiesta su furor con efectos visibles sobre personas y cosas. Igualmente, el verbo *'br*, «pasar», significa, en la forma *hitpael*, «pasarse», «irritarse»; se dice de Dios en ocho ocasiones, y la forma sustantiva *'brh* en veinticuatro. Asimismo el verbo *naqam*, «vengar», o *niqqem*, «vengarse», se aplica a Dios en quince casos. Generalmente es el hombre el que habla de la venganza divina, pero el Dios del Antiguo Testamento también anuncia o revela su venganza.

La palabra hebrea y árabe que designa «violencia», *hamas*, se refiere a la violencia sufrida, no a la provocada. Viene a tener el significado de «¡violencia!, ¡isocorro!, ¡auxilio!». Así aparece en varios pasajes bíblicos, como en las confesiones de Jeremías (*Jeremías* 20, 8):

Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir
 me forzaste, me violaste
 Yo soy el hazmerreír todo el día
 todos se mofan de mí
 Cada vez que hablo, he de gritar
 vociferar: «¡Violencia, rapiña!».

O en el comienzo del libro de *Habacuc* (1, 2):

¿Hasta cuándo he de gritar, Señor
 sin que Tú escuches
 vociferarte: ¡Violencia!
 sin que Tú me salves?

O en los lamentos de Job (*Job* 19, 7):

Grito: «¡Violencia!» y no se me responde
 Clamo: «¡Socorro!» y no hallo justicia.

El verbo *hamas*, «hacer violencia», «violentar», se aplica en siete ocasiones al hombre y en una sola a Dios, quien destruye su propio santuario: «Ha violentado como un huerto su cabaña, / ha derruido su santuario» (*Lamentaciones* 2, 6). Yahvé ejerce la violencia contra su propio Templo de Jerusalén, destruido en el año 587 a manos de los babilonios, circunstancia que da lugar a esta lamentación bíblica. El sustantivo *jamás*, utilizado cincuenta y nueve veces, se refiere siempre a la violencia del hombre, nunca a la de Dios. Así pues, el Antiguo Testamento presenta la figura de un Dios «irascible» e «irritable», que no admite, sin embargo, el calificativo de «violento», pese

a que no deja de anunciar su venganza y proclamarse celoso cuando la causa de la justicia está en juego.

Para tener una visión más equilibrada sobre los planteamientos de la Biblia en torno a la violencia, sería preciso estudiar también los antónimos «paz», *shalom*, o «tranquilidad, reposo», *menujá*, así como el vocabulario de misericordia y compasión, mucho más rico y frecuente que el de violencia y venganza.

A. Huxley suponía que la exposición pública de los horrores de la guerra acabaría con las guerras. Sin embargo hoy la contemplación directa de las guerras y de los atentados se convierte en un *reality show* televisivo, que forma ya parte de la misma guerra, mediática en gran medida. La exposición y narración de la violencia es parte de la violencia misma y del disfrute de ella. La narrativa novelística y la historiografía de todas las épocas encontraron siempre mayor goce estético en relatar la acción (*kínesis*) de las grandes guerras —griegos contra persas, romanos contra cartagineses, cristianos contra moros o turcos—, que en exponer los valores tradicionales y las historias ejemplares de las sociedades y de los pueblos. La violencia es más historiable y cinematográfica que la paz.

Algunos historiadores de la antigüedad como Éforo, Isócrates o Teopompo, rechazaban por razones éticas la descripción detallada y morbosa de acontecimientos violentos. El historiador debía relatar acciones ejemplares (*paradeigmata*), haciéndolo con la mejor calidad estilística. Por el contrario, la escuela helenista de historiadores «trágicos» criticaba aquella historiografía moralizante, falta de realismo o *mímesis* y de atractivo estético, *hedoné*. La viveza del relato exigía describir y exagerar, incluso, la violencia, para suscitar piedad y horror entre los lectores. Polibio criticaba en cambio esta tendencia al dramatismo, exigiendo el debido respeto a la verdad de los hechos⁵².

La Biblia no contiene relatos de contiendas. Lo único reseñable son los preparativos —el envío de espías para inspeccionar el campo enemigo— y el desenlace —la aplicación del *jerem* o ex-terminio ritual del botín—. Las narraciones más antiguas reseñan emboscadas tendidas para obligar al enemigo a salir de la ciudad sitiada. Espionaje, emboscada y *jerem* eran componentes característicos del género narrativo de «guerra santa». La «guerra de Yahvé» estaba ganada o perdida de antemano sin intervención significativa

52. V. D’Huys, «How to Describe Violence in Historical Narrative. Reflections of the Ancient Greek Historians and their Ancient Critics»: *Ancient Society* 18 (1977), 209-250.

del ejército. Los espías regresaban diciendo «Yahvé ha entregado a los enemigos en vuestras manos», y los israelitas no tenían más que recoger los despojos de la batalla, observando escrupulosamente las leyes sobre un botín que pertenecía a Yahvé, vencedor único en la guerra librada (*Josué 2*, 23-24). Ello hacía superflua toda descripción de sus escenas.

En la narrativa bíblica la violencia no es un elemento literario, estético o histórico, como en la historiografía clásica. Es un factor religioso que exige la reinstauración de la justicia. La figura de Yahvé «guerrero divino» es la del luchador por esta causa. En la época de los Jueces-libertadores, las tribus israelitas tenían a Yahvé por el único Juez y Libertador que defendía la justicia —con la guerra si era preciso— en las relaciones entre tribus hermanas o con otras vecinas. La ideología de la «guerra santa» se dirigió luego contra otros pueblos, pero los profetas la volvieron contra el propio Israel por su infidelidad a Yahvé y a sus leyes.

En la mitología del antiguo Oriente la violencia entre los humanos era consecuencia y *mímesis* de las guerras entre dioses, que nacían y perecían en guerras intestinas, producidas por la violencia del propio ser de los dioses. Según los mitos mesopotámicos el hombre fue formado con la sangre de un dios menor, Kingu, que había dirigido la rebelión contra los grandes dioses. Era por ello descendiente de un crimen primordial, causante y víctima a la vez de la violencia. El hombre puede echar la culpa a los dioses, pero sin más salida que la resignación y el fatalismo. Las religiones cananeas repartían la responsabilidad del gobierno de cielos y tierra entre un dios supremo, creador y padre de los dioses, 'El, y un dios joven, activo y guerrero, Baal, responsable de la conservación de lo creado. La figura del dios bíblico, Yahvé, asumió con relativa facilidad gran parte de la simbología del dios supremo 'El o Elohim, y, aunque rechazó con empeño muchos de los caracteres del dios Baal, no dejó de asumir algunos como los de Dios «celoso» y «guerrero divino»⁵³.

Se ha querido acentuar los caracteres distintivos de la «guerra santa» en el antiguo Israel. La guerra es convocada mediante el sonar de trompetas (*Jueces 6*, 34), o el envío de los miembros descuartizados de un animal a las diferentes tribus (*1 Samuel 11*, 7); la milicia es consagrada a Yahvé (*Jueces 5*, 11, *Josué 3*, 5); antes de la batalla se ofrecen sacrificios y se consulta el oráculo de Yahvé (*Jueces 20*, 23.26); la respuesta favorable se produce bajo la fórmu-

53. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1973, 145-194.

la «Yahvé ha entregado al enemigo en vuestras manos» (*Josué* 2, 24); Yahvé mismo parte al campo de batalla (*Jueces* 4, 14); el grito de guerra, *teru'a*, señala el inicio del conflicto armado (*Jueces* 7, 20); Yahvé interviene en todo momento (*Josué* 10, 10; *Jueces* 4, 15) y es quien vence (*Jueces* 5, 31) y aterroriza al enemigo (*Josué* 2, 8.24); la contienda concluye con el exterminio o *jerem*, el exterminio de hombres y animales y la consagración del botín (*Josué* 6, 18-19); la milicia de Yahvé se disuelve y regresa a sus tiendas (*Jueces* 20, 8). Hablamos en términos de una reconstrucción formal, pues ningún relato contiene todos estos elementos ni tampoco en el orden señalado. Este planteamiento acentúa las características propias de la concepción bíblica sobre la guerra santa, suponiendo que se trataba de guerras defensivas, muy diferentes de las ofensivas de la época monárquica posterior.

Pero el carácter religioso y milagroso de la guerra es un elemento constitutivo de la propia concepción de la guerra y no el fruto de una interpretación desarrollada en Israel. La ideología y la institución de la «guerra santa» eran patrimonio común de todos los pueblos del antiguo Oriente, antes y después de que existiera Israel. De este modo la guerra de Yahvé no difiere mucho de la de Ishtar o de la de Ninurta. En Egipto, en Ugarit y en Mari, así como en los reinos hititas y neosirios, las guerras nacionales eran verdaderas guerras santas⁵⁴. Los dioses nacionales vigilaban y decidían su curso y éxito. Así, «Enlil no permitió a nadie hacer frente a Sargón» (ANET 267b)⁵⁵ y, como reconoce el rey de Moab, Meshah, «[el dios Kemosh] me salvó de todos los reyes y me hizo triunfar sobre todos mis adversarios» (ANET 320b). Divinidades como Nergal, Ishtar o Baal cumplían esta función. Los preparativos, decurso y conclusión de las guerras nacionales ponen de relieve su carácter de «guerra santa». Antes de la batalla, el rey acudía a los templos de los dioses y ordenaba sacrificios en las fronteras del territorio enemigo (ANET 354b-355a); se consultaba a los adivinos y los astrólogos observaban el curso de la luna y de las estrellas, para dilucidar cuáles eran los días y meses favorables para comenzarla. Con el fin de asegurar y simbolizar la presencia del dios en ella se portaban sus estandartes (ANET 270a); se suponía que el mismo dios había entregado las armas al rey, a cuyo lado él mismo luchaba (ANET 289b; 300a),

54. G. H. Jones, «The concept of holy war», *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, en R. E. Clements (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 299-321.

55. J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

decidiendo el éxito de la guerra (ANET 281b) por el procedimiento de volver locos a los enemigos (ANET 289b). Tras la batalla se ofrecían sacrificios de acción de gracias (ANET 276b, 278a), se erigían estelas con inscripciones en el territorio enemigo (ANET 293a), se construían templos conmemorativos y componían y se entonaban himnos de victoria (ANET 376 ss.; 373 ss.).

La «guerra santa» era un tipo de guerra corriente y habitual en todo el Oriente antiguo, porque lo religioso y lo profano iban de la mano. Por ello los relatos bíblicos de «guerra santa» revisten caracteres mitológicos, que muestran semejanzas entre la figura del Yahvé guerrero y la correspondiente del Baal cananeo, de Kemosh, o las de otros dioses de la guerra. La historia de la «guerra santa» es muy compleja. Pone en juego perspectivas muy diferentes: la militar en la que interviene reyes y ejércitos, la cultural en la que desempeñan su función los sacerdotes, y la carismática por la que los profetas tratan de darle un sentido. Los relatos de «guerra santa» tenían en principio un carácter predominantemente militar, al que se fueron añadiendo los demás que aparecen en la redacción bíblica posterior. Los de carácter cultural se manifiestan sobre todo en la exhortación que precede a la guerra (*Éxodo* 14, *Josué* 10, *Jueces* 4 y 1 *Samuel* 7). Los proféticos exaltan al héroe carismático que actúa bajo el arrebato del espíritu de Yahvé (1 *Samuel* 11 y *Jueces* 3 y 6-7). El rey deja de ser el personaje decisivo y pasa a serlo el profeta, que interviene como garante del derecho de quien es único rey en Israel, Yahvé.

Esta concepción profética hacía de Israel un pueblo sin armas, cuyas guerras eran sólo de liberación y, sus victorias, milagros operados por Yahvé. Frente al rey y al sabio-consejero que pretenden contemporizar con las grandes potencias y armarse para librar batalla, el profeta propugna una política de neutralidad y amenaza, incluso, con volver la guerra santa contra Israel (*Jeremías* 6, 1-8):

Huid, benjaminitas, de Jerusalén
 sonad el cuerno en Teqoa
 haced señales en Beth-hakerem
 Por el Norte asoma la desgracia
 descomunal el desastre

 Declaradle la guerra
 ¡arriba, al ataque a mediodía!
 ¡ay de nosotros que el día declina!
 Las sombras de la tarde se alargan
 ¡arriba, al ataque en la noche!
 ¡a destruir sus palacios!

.....
 Escarmienta, Jerusalén
 no sea que te aborrezca
 te convierta en desolación
 en tierra deshabitada.

Ahora Yahvé no combate al lado de Israel, haciendo milagros contra los enemigos, sino al lado de las potencias que oprimen a Israel (*Isaías* 42, 13-16; 45, 1-8). Tras la experiencia de exilio en Babilonia, la concepción de la «guerra santa» se carga de un sentido muy diferente. Así, el autor de *Crónicas* desacraliza y desmitologiza la guerra, que aparece siempre como de autodefensa, sin caracteres cósmicos o escatológicos. Los términos relativos a la paz (*shalom*), como *sheqet*, «tranquilidad», o *menujá*, «descanso», son más frecuentes y significativos que los concernientes a la guerra. El Cronista no utiliza un vocabulario de triunfo y victoria, sino de liberación y salvación⁵⁶. Aspira a la utopía de una sociedad de hermanos, sin reyes — como era entonces la sociedad judía —, a una «anarquía regulada»⁵⁷.

Al finalizar la época bíblica, la versión griega de los Setenta —obra representativa de la diáspora judía más contemporizadora con el mundo circundante— corrige el sentido de algunos de los pasajes que presentan a Yahvé como «guerrero». Traduce así este término mediante la expresión «el que destruye la guerra» (συντρίβων πολέμου, *Éxodo* 15, 3; *Isaías* 42, 13; *Jueces* 9, 7; 16, 3). En *Miqueas* 2, 8, la versión griega interpola los términos «destrucción de la guerra» (συντριμμὸν πολέου). En el verso de *Oseas* 2, 20, «Arco, espada y armas romperé en el país», el término «armas» aparece sustituido por el de «guerra» (καὶ τόξον καὶ ῥομφαίαν καὶ πόλεμον συντρίψω). Debiera leerse más la Biblia en su versión griega como la propia Biblia cristiana.

Los textos de la comunidad esenia de Qumrán representan, por el contrario, el judaísmo más radicalizado de la metrópoli. Llamen la atención ciertas expresiones de *La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*, como la de «¡Álzate, Guerrero!, ¡Toma tus cautivos, Hombre de gloria!». Frente a la concepción nacionalista y étnica de la guerra característica de escritos anteriores, este libro qumránico inaugura otra basada en un enfrentamiento moral

56. J. P. Weinberg, «Krieg und Frieden im Weltbild des Chronisten»: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 16 (1985), 111-129.

57. Chr. Schäfer-Lichtenberger, «Gesellschaft ohne Herrschaft – Historie und Utopie in der Geschichte Israels», en *Freude am Gottesdienst. Festschrift für F. Schulz*, Heidelberg: Selbstverlag, 1988, 489.

y cósmico entre las fuerzas de la luz y las de las tinieblas⁵⁸. En sus descripciones de la guerra apocalíptica el autor parece utilizar un manual romano del arte de guerrear. Expresa las ideas de un grupo esenio cuyos miembros pudieron tomar parte en la revuelta contra los romanos, en el año 70 d.C.

4. MITO, MONOTEÍSMO Y PODER

La conjunción de los términos «monoteísmo» y «poder» suscita hoy opiniones encontradas. Las concepciones sobre Dios y sobre el poder son inseparables de su plasmación en hechos a lo largo de la historia. Pero, toda vez que se expresan a través de mitos y símbolos, la cuestión es primordialmente literaria, pues sólo a través de los textos podemos acceder a aquellas concepciones político-religiosas.

Desde los primeros románticos hasta Wagner y Nietzsche la nostalgia (*Sehnsucht*) era la más romántica de las emociones, y los mitos eran su máxima expresión. En ellos se manifestaba, según Herder, el espíritu de un pueblo (*Volk*). Friedrich Schelling y Friedrich Schlegel se propusieron crear una nueva mitología, mientras que el positivismo romántico de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm trataba de reconstruir la antigua mitología y el folclore germánicos. A continuación la «mitología comparada» de Friedrich Max Müller destacó las raíces indo-germánicas de las mitologías de alemanes y griegos. Comenzó entonces a oponerse la mitología aria a la hebrea y cristiana. La teología cristiana había establecido desde siempre una clara separación entre la historia verdadera de la Biblia y los falsos mitos del paganismo. Pero a partir de 1780 comenzaron a advertirse y a ponerse de relieve los paralelos entre el Antiguo Testamento y los mitos y ritos de los antiguos egipcios, babilonios, cananeos y griegos⁵⁹.

Por otra parte, y respondiendo a otro cambio de mentalidad en la época, comenzó a afirmarse —con Renan a la cabeza— que los judíos, a causa de su instintivo monoteísmo, carecían de una verdadera mitología, que había de ser politeísta por principio. Max Müller cuestionaba la posición de Renan, considerando que el monoteísmo hebreo era en realidad un henoteísmo. Comenzó a debatirse entonces si el monoteísmo era un progreso respecto a los mitos politeístas,

58. J. Collins, «The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll»: *VT* 25 (1975), 596-612 (609).

59. G. S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2004, 211-233.

como mantenía el mismo Freud, o si debía volverse al antiguo paganismo. El cruce de corrientes ideológicas y políticas en la Europa del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial no se deja reducir a falsas simplificaciones. En gran medida muchos de estos debates tenían lugar en el seno del protestantismo liberal, mientras que otros derivaban hacia posiciones antisemitas y anticristianas. Max Horkheimer y Adorno reconocieron la implicación mutua de mito e Ilustración en el siglo XVIII, que la sociedad racionalista del XIX transformó en el «nihilismo» y el antisemitismo del XX⁶⁰.

Los términos «monoteísmo», «politeísmo» y «henoteísmo» se formaron en el siglo XVIII a partir de «teísmo». La expresión *monos-theós* hace referencia a la doctrina filosófica que concibe a Dios uno, perfecto, inmutable, creador, omnipotente y personal. Sin embargo, las diversas variedades de monoteísmo no coinciden en asignar a Dios la totalidad de estos atributos. El estudio del monoteísmo y de sus variantes encuentra su mayor escollo en el carácter personal del Dios único. Es frecuente oponer el Dios personal de «Abrahán, Isaac y Jacob» al racional de los filósofos. El Dios personal es el Señor del universo, lo dirige según su voluntad y providencia. No es una fuerza impersonal de la Naturaleza, sino una fuerza libre y moral que ha otorgado sus leyes a la naturaleza. El monoteísmo bíblico y judío ofrece las perspectivas de una religión universal, manteniendo por otra parte características de una religión étnica⁶¹.

Las concepciones monoteístas han conocido tres cauces de desarrollo: la *reflexión racional* sobre la lógica de la unidad del cosmos y del poder divino, la *experiencia mística* abierta a un mundo unido con lo divino, y la *experiencia histórica* que percibe en los acontecimientos de la vida la presencia de un dios personal. La tipología del monoteísmo es reducible por ello a tres formas básicas: un monoteísmo monárquico que, en el contexto politeísta de una religiosidad cósmica, reconoce a un Dios rey del universo; un monoteísmo místico-emanatista, que concibe una pluralidad de dioses emanando de una fuente divina única o divinidad única que es el alma del mundo, al modo del panenteísmo (todo está en Dios) de místicos sufíes como Ibn al-'Arabí; y, finalmente, un monoteísmo ético-histórico, con tres desarrollos: el judío, marcado por un diálogo «yo-tú», utilizando la

60. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 82006, 59 ss.

61. S. G. F. Brandon, «The Holy Book, the Holy Tradition and the Holy Ikon», en F. F. Bruce y E. G. Rupp (eds.), *Holy Book and Holy Tradition*, Manchester, 1968, 7.

expresión de Martin Buber; el cristiano, caracterizado por un diálogo trinitario, y el islámico, que acentúa el monólogo divino⁶².

La teología natural de los estoicos conducía al monoteísmo, como muestra el «Himno a Zeus» de Cleantes. Antístenes, discípulo de Sócrates y maestro de Diógenes, sostenía que existen muchos dioses según la tradición, pero, en la realidad, solo uno (Cicerón, *De natura deorum*, 1.32). Por otra parte, desde el judaísmo monoteísta Filón de Alejandría podía escribir: «El que es verdaderamente Dios es uno, pero los que son así llamados por analogía son más de uno» (*De somniis*, I 227-29). En otros pasajes el filósofo judío se refiere al Logos o Palabra, el principio por el que Dios gobierna el mundo, como «el segundo Dios» (*Quaestiones et solutiones in Genesin*, II 62; *De somniis*, I 230-33).

El evolucionismo de Comte construía una historia ascendente en tres etapas: fetichismo, politeísmo y monoteísmo. Según J. Wellhausen, la religión de Israel habría pasado también por tres períodos: el de la religiosidad natural y primitiva de la época mosaica, el del «monoteísmo ético» de los profetas que elevó la religión de Israel a su máximo esplendor y, finalmente, el del ritualismo y legalismo en los que cayó el «judaísmo tardío» tras el exilio en Babilonia. Estas reconstrucciones decimonónicas de la historia del monoteísmo y el prejuicio respecto al «judaísmo tardío» evidencian una alta valoración del «monoteísmo ético y profético», cuyos valores se hacían coincidir con los de la ilustración europea. E. Renan, por el contrario, adjudicaba el monoteísmo a la cultura del desierto: «Le désert est monothéiste». Manifestaba con ello un prejuicio hacia el mundo semítico que él mismo contribuyó a difundir, aunque no dejó de apuntar lo que era una relación significativa del monoteísmo con la religión nómada y con el aniconismo.

Hoy en Europa occidental, y desde una visión muy centrada en la historia europea reciente, se tiende hoy a considerar el monoteísmo como una ideología política ligada a una concepción del poder divino que conduce ineluctablemente a la intolerancia religiosa y al totalitarismo político⁶³. La crítica actual del monoteísmo parece retomar la cuestión de la *Reichstheologie* o «teología del Reino»

62. K. Rudolph, «Juden-Christen-Muslime: Zum Verhältnis der drei monotheistischen Religionen in religionswissenschaftlicher Sicht», en íd., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill, 1992, 279-300.

63. A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, Paris, 1981; D. L. Miller, *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York, 1974. Cf. J. B. Metz, «Teología contra mitología. Apología menor del monoteísmo bíblico», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Materiales para una filosofía de la religión I. Cuestiones epistemológicas*, Barcelona: Anthropos, 1991, 279-294.

—criticada por Erik Peterson—, que establecía una correlación entre la concepción de un Dios único y la necesidad de un único Führer⁶⁴. Por ello el Dios monoteísta es acusado de ser el responsable de la violencia y de los horrores de la historia religiosa del judaísmo, cristianismo e islam.

Por lo demás, el politeísmo no es por principio menos violento. Sus dioses luchan por la hegemonía en el reino de los cielos y arrastran en sus guerras a los humanos. La violencia de los reyes y dioses asirios inauguró una política decididamente imperialista, que incluía el exterminio o el «transfer» de poblaciones de unos países a otros, como le ocurrió a Israel en el año 722, cuando los asirios destruyeron Samaría y deportaron la población a Siria sustituyéndola por otra llevada de otros países. La memoria de estas deportaciones da ocasión a algunos de los textos más violentos del Antiguo Testamento, escritos de la mano del profeta Nahúm. No pasan de ser, sin embargo, quejas impotentes de quienes no tenían poder alguno para ejercer la venganza. Bien es cierto que por desgracia tales textos leídos más tarde desde posiciones de poder han alimentado ansias de venganza que se han hecho efectivas. En el antiguo Oriente y en Israel coexistieron dos ideas en torno al poder y a la monarquía: la imperial, de los faraones de Egipto y reyes de Asiria y Babilonia, y la crítica con el poder alimentada por las tribus nómadas, como reflejan los textos de Mari; también lo hacen los escritos de los decepcionados de los fracasos y abusos del sistema regio o imperial. A la primera concepción responde en Israel la ideología de Sión, que sustentaba la monarquía davídico-salomónica. A la segunda, las corrientes más profundas del yahvismo, enraizadas en la sociedad de las tribus israelitas y auspiciadas por los movimientos proféticos reticentes hacia una excesiva concentración del poder y siempre críticos con sus abusos durante el sistema monárquico en Israel. Estas corrientes yahvistas tendían, sobre todo a partir del Exilio, hacia instituciones propias de una *synagógé* o de una *ekklesía* y, en proporciones universales, a las de una *oikoumene* cristiana o *'umma* islámica.

2.1. *Mitos del poder: la «ideología regia»*

«La Biblia es monoteísta, pero se trata de un monoteísmo de un tipo totalmente diferente del que se da en los imperios, en Marco Aurelio o en los últimos filósofos estoicos. Ésos son monoteísmos impe-

64. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, 1999.

riales»⁶⁵. Y es que toda religión es en este sentido ambivalente⁶⁶. El monoteísmo predica la concordia entre creaturas iguales, hermanos e hijos de un mismo Dios, aunque en nombre de su Dios se han justificado cruzadas y guerras nada santas.

El yahvismo constreñía el poder monárquico en Israel, como pone de relieve la significativa ausencia de estelas reales, salvo la que Ezequías colocó —no menos significativamente— en un lugar tan inaccesible como el punto medio del túnel que construyó en Jerusalén. El monoteísmo islámico, percibido generalmente como el más radical e intolerante, se siente más vinculado a la persecución de Mahoma en la Meca y al «esfuerzo» de su *Hégira* de la Meca a Medina, que a las «guerras santas» posteriores.

Dos géneros de la literatura mesopotámica, los mitos y las listas de reyes, nos aproximan a las concepciones de sumerios y acadios, y más tarde a las de babilonios y asirios, sobre el poder monárquico, sobre su origen en los cielos, y sobre su carácter sagrado y pretensiones de universalidad.

Los orígenes míticos del poder se inscriben en el esquema general de la creación de un mundo paradisíaco, el diluvio que lo destruye, y la nueva creación de otro mundo más real y cercano al histórico. En el momento de la creación los dioses otorgaron a los hombres el poder monárquico como institución garante del orden frente al caos social, pero los incesantes desórdenes que éstos ocasionaban obligaron al dios Enlil a enviar a la tierra un diluvio, que a punto estuvo de suprimir toda huella de vida y civilización sobre ella de no haber sido por un héroe, Utnapištim, que logró salvarse en un arca y resguardar el saber antiguo. Seguidamente, Etana, «el Pastor que subió al cielo», reinstauró la monarquía en la tierra, esta vez en forma de un gobierno representativo a cuyo frente estaba un rey dotado de escasa autoridad, como eran los de las ciudades-estado mesopotámicas. Agga y Gilgameš lucharon luego por la hegemonía de sus ciudades, hasta que entran en escena Sargón y Naram-Sin de Akkad. Con ellos se hace pie en la historia.

La historia del poder era un repetirse cíclico de ascensos y caídas de dinastías y reinos, conforme a un principio teocrático. Los monarcas debían rendir cuentas a la divinidad y al Templo, el *zigurat*, eje de

65. Afirmación de N. Frye en D. Dayley, *Conversación con Northrop Frye*, Barcelona, 1992, 123.

66. Cf. F. Kaplan, «L'ambiguïté de l'expérience religieuse», en F. Kaplan y J.-L. Vieillard-Baron, *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, 1989, 9-16; M. Fernández del Riesgo, *La ambigüedad social de la religión*, Estella: EVD, 1997.

unión entre el cielo y la tierra, el cual garantizaba el orden cósmico y social, siempre que la ofensa de un rey no viniera a quebrantarlo, lo que, de suceder, determinaba su inminente caída⁶⁷. Esta concepción religiosa y ritual del control del poder queda expresada en la *Crónica Weidmer* y, en buena medida también, en la llamada «historia deuteronomística» —los libros de *Josué*, *Jueces*, *Samuel* y *Reyes*⁶⁸.

La idea del poder en los reinos de Israel y Judá (siglos X-VI a.C.) era un reflejo de esta «ideología regia», según la cual la «realeza sagrada», o «divina», procede del cielo⁶⁹. «La realeza descendió del cielo y se asentó en la ciudad de Eridu», así da comienzo la *Lista de reyes sumeria* que legitima el poder de las ciudades mesopotámicas. El rey lo era «por la gracia del dios», fuera Assur, Marduc o Yahvé. En la tradición y teología de Sión, el rey debía ejercer el poder con justicia, favoreciendo la paz y la concordia en el interior y con los reinos vecinos. La Biblia heredó esta idea reflejada en himnos y en textos históricos y legales. El «sincretismo oficial» (Soggin) promovido por David y Salomón, o por los reyes que les sucedieron, giraba en torno a un principio: Yahvé es Rey en su ciudad de Jerusalén. La concepción teológica de Yahveh Sebaot («Yahvé de los ejércitos») convertida en doctrina oficial confería legitimidad a la monarquía davídica. La teología del culto jerosolimitano hizo de Yahvé, el antiguo dios liberador de los oprimidos en Egipto, la divinidad suprema al modo de 'El, y, a la manera de Baal, el dios vencedor del Caos y rey de todos los dioses y pueblos.

La «ideología regia» fue la clave del éxito de las monarquías del antiguo Oriente⁷⁰. Pero el sistema monárquico palaciego se desmoronó progresivamente, tanto en el mundo griego como en el Levante

67. A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley NY, 1975; *Assyrian Royal Inscriptions*, 2 vols., Wiesbaden 1972-1976.

68. E. Osswald, «Altorientalische Parallelen zur deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung»: *Mitteilungen des Institutes für Orientforschung* 15 (1969), 286-296.

69. Las obras clásicas sobre la «ideología real» son las de I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Chicago: University of Chicago Press, 1967; S. H. Hooke, *Myth and Ritual: Essays in the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Patterns of the Ancient East*, London: OUP, 1933; D. H. Hooke, *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East*, Oxford: Clarendon Press, 1958; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff: University of Wales Press, 1955; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge: Harvard University Press, 1973; E. Gestemberger resume los elementos de la «theology of king and state» en *Theologies of the Old Testament*, London/New York: T & T Clark International, 2001, 80-205.

70. C. Grotanelli, *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*, New York/Oxford: OUP, 1999, 3.

mediterráneo, a medida que se acercaba la «época-eje», a mediados del primer milenio a.C.⁷¹. Entonces cobraron fuerza ideologías no-monárquicas que se expresaban en textos, escritos no ya por escribas palaciegos, sino por profetas y sabios en Israel o por poetas y filósofos en el mundo griego⁷².

Desaparecidas las instituciones monárquicas tras el exilio de Babilonia, se constituyó una mal llamada «teocracia sacerdotal», con una fuerte carga de identidad particularista o nacional, al tiempo que, en sentido contrario, se desarrollaban las tendencias universalistas propias del monoteísmo profético (*Segundo Isaías*). Paradójicamente, ésta es también la época de los grandes imperios orientales que se destruyen y suceden rápidamente: el asirio, el babilónico y el persa.

2.2. *Corrientes críticas con el poder*

A la ideología monárquica incumbía la función de asegurar el poder regio frente a cualquier movimiento de oposición interna o externa. La aceptación del imperio por súbditos imbuidos de esta ideología era mayor garantía de estabilidad que cualquier medida represora. El imperio romano trataba también de encontrar apoyo en la capacidad de persuasión y en la *paideia* de los filósofos y, más tarde, de los obispos⁷³. En Israel la institución monárquica se enfrentaba incesantemente a la población nómada y rural (*chiefdoms*), que intentaban proteger sus ganados, cosechas y tierras de la depredación por parte de una élite urbana dominante, lo cual constituía una fuente de constantes conflictos y revueltas dentro de la propia estructura monárquica.

Aunque la monarquía israelita adoptó la «ideología regia» de las monarquías vecinas, adaptándola al yahvismo como una suerte de «religión de Estado», la Biblia atestigua la existencia de otras perspectivas e historiografías contrarias al poder regio o que pretendan

71. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid: Revista de Occidente, 1968; A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, cap. 1.

72. C. Grottanelli, *Kings and Prophets*, cit., 4. «If there is a greater versatility and creativity in Israelite and Judahite writing in monarchic times than elsewhere in Syro-Palestine, it does not appear to be due to their composition under state auspices but to other sectors of society that operated in critical dialogue with the state, such as prophetic, priestly, and wisdom circles that were able to maintain a distance from total cooptation by the state» (N. K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001, 208).

73. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

limitar su alcance, como eran la tribal, la exódica, la profética, la deuteronomica, la apocalíptica y la misma corriente sapiencial, también crítica con el poder.

La organización tribal del antiguo Israel parece haberse caracterizado no sólo por la ausencia de un poder centralizado, sino también por el desarrollo de mecanismos sociales que impidieran la acumulación del poder político y económico. Era una sociedad acéfala e igualitaria, no tanto por carecer de capacidad organizativa, sino porque el modelo social propuesto era precisamente ése. El deseo de una sociedad igualitaria siguió alimentando movimientos de resistencia a la monarquía, de los que se hacen eco la serie de tradiciones, conservada principalmente en los libros de *Jueces* y *Samuel*, como dijimos.

La sociedad tribal israelita se oponía resueltamente al modelo social de las monarquías establecidas entre los cananeos. Sólo permitía la institucionalización del poder político en la medida estrictamente necesaria para garantizar la supervivencia y la seguridad de las familias y de los clanes, preservando al máximo su libertad e independencia. Es significativo el hecho de que los israelitas establecieron tratados de paz únicamente con aquellas ciudades que estaban regidas por sistemas oligárquicos o populares, como era el caso de Gabaón y de Siquén. Por el contrario, las que según los textos bíblicos fueron conquistadas por los israelitas —aunque la realidad de tal conquista sea cuestionable—, eran las gobernadas por monarquías, como Heshbon, Taanach y Jerusalén. La forma y el régimen de gobierno eran, por tanto, el elemento más determinante para una convivencia pacífica —o para un conflicto— entre la federación de tribus israelitas y las ciudades cananeas. La unidad de las tribus estaba basada en el común ideal de autonomía y libertad, y no tanto en las instituciones a través de las cuales se pretendía hacer realidad este ideal. El propio nombre de la alianza de las tribus de Isra-’El («El domina») constituye una confesión de fe religiosa y un programa social y político: sólo Dios —y ninguna autoridad humana— puede ejercer dominio sobre otro hombre y sobre su tribu. «Israel» optaba decididamente por una forma de religión y de política que se oponía a toda autoridad y gobierno que no fuera el de Yahvé.

Tras la definitiva instauración de la monarquía con David no faltaron las revueltas antimonárquicas. Las revueltas de Absalón y Sheba no parecen ser simples movimientos de oposición al rey David, sino verdaderas rebeliones antimonárquicas por parte de sectores fieles al sistema tribal. La encabezada por Jeroboán a la muerte de Salomón provocó la escisión del reino, e inauguró una serie de revueltas antimonárquicas o antidinásticas en el de Israel. La oposición a la mo-

narquía encuentra expresión en textos tan críticos como el famoso apólogo de Yotán (*Jueces* 9, 7-15):

¡Oídmme, vecinos de Siquén, así Dios os escuche! Una vez fueron los árboles a elegirse rey, y dijeron al olivo: Sé nuestro rey. Pero dijo el olivo: ¿Y voy a dejar mi aceite, con el que engordan dioses y hombres, para ir a mecirme sobre los árboles? Entonces dijeron a la higuera: Ven a ser nuestro rey. Pero dijo la higuera: ¿Y voy a dejar mi dulce fruto sabroso para ir a mecirme sobre los árboles? Entonces dijeron a la vid: Ven a ser nuestro rey. Pero dijo la vid: ¿Y voy a dejar mi mosto, que alegra a dioses y hombres, para ir a mecirme sobre los árboles? Entonces dijeron todos a la zarza: Ven a ser nuestro rey. Y les dijo la zarza: Si de veras queréis ungirme rey vuestro, venid a cobijaros bajo mi sombra, y si no, salga fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano.

El llamado «derecho del rey», eufemismo para referirse a los abusos de la institución monárquica, es también vilipendiado (*1 Samuel* 8, 11-17):

Éste es el derecho del rey que os regirá: a vuestros hijos los llevará para enrolarlos en sus destacamentos de carros y caballería y para que vayan delante de su carroza; los empleará como jefes y oficiales en su ejército, como aradores de sus campos y segadores de su cosecha, como fabricantes de armamentos y de pertrechos para sus carros. A vuestras hijas se las llevará como perfumistas, cocineras y reposteras. Vuestros campos, viñas y los mejores olivares os los quitará para dárselos a sus ministros [...]

La crítica más incisiva de carácter teológico queda expresada de modo explícito, o mediante relatos diversos, en pasajes como los de *Jueces* 8, 22 o *1 Samuel* 8, 7; 12, 12. La nueva institución no viene sino a minar el principio yahvista de la realeza única del dios Yahvé⁷⁴. Con el advenimiento de la monarquía, sin embargo, el modelo de sociedad tribal no desapareció totalmente. De hecho la concepción de Israel como el conjunto de las doce tribus tomó forma definitiva a comienzos de la época monárquica. Ello indica que tal modelo de sociedad podía en cualquier momento entrar en funcionamiento como paradigma alternativo al de la institución monárquica. No deja de ser significativo que la revuelta de Siquén, a la muerte de Salomón, se propagara al grito de guerra que invocaba al dios Yahvé, libertador de la esclavitud en Egipto (*1 Reyes* 12, 28): «Éste es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto».

74. A. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I, Madrid: Trotta, 1999, 194-229.

A la postre prosperó una vía media que trataba de conciliar la ideología regia de las monarquías del antiguo Oriente con el espíritu originario del yahvismo tradicional. Esta corriente conciliadora, crítica en unos momentos y áulica en otros, encuentra expresión en textos de tal brillantez literaria como los de la «historia de la sucesión al trono de David» (2 *Samuel* 9-1 Re 2) y de la «historia de la ascensión de David al trono» (1 *Samuel* 16, 14*-2 *Samuel* 5, 12). Ambas no dejan de resaltar las flaquezas del rey David y los puntos débiles de la institución monárquica, lo que no tiene parangón en la literatura de los pueblos vecinos. Tratan de enraizar la monarquía en el yahvismo de la época anterior, aunque señalando que la relación de Yahvé con el pueblo es más antigua y decisiva que la establecida por el principio monárquico entre Yahvé y el rey de Israel.

Los primeros profetas escritores, del siglo VIII, presentan a Yahvé en radical conflicto con el poder militar y estatal. Isaías se opone a la teología oficial que identificaba la política regia con el gobierno divino del mundo. Corrige la teología de Sión proclamando que la única garantía de salvación en la situación del momento es precisamente la renuncia a la seguridad de una política de poder. Igualmente Oseas, en su crítica contra la política de alianzas del reino del Norte, desenmascara las falsas expectativas puestas en el poderío político-militar: «Por confiar en tu poder, en la multitud de tus soldados, clamor de guerra se alzarán contra tu pueblo» (*Oseas* 10, 13). Los movimientos proféticos se oponían al poder regio o limitaban su alcance, por lo que, siguiendo a Max Weber, se ha hablado del carácter «carismático» de la monarquía israelita, lo que explica las incesantes deposiciones de los reyes considerados indignos.

La «ley del rey» —los pocos versos que se le dedican en el conjunto de la legislación deuteronomica— establece el principio de «elección» divina, pero negando muchas de las implicaciones políticas y religiosas que pudieran derivarse. Esto es, señala límites al poder del rey: no habrá de acumular armamento, ni practicar una política militar expansionista, ni establecer alianzas político-militares con Egipto, o matrimonios de conveniencia con princesas extranjeras, que conducirían inevitablemente a sincretismos religiosos indeseables (*Deuteronomio* 17, 14-20). El rey no puede presentarse ya como señor y dominador del mundo; la responsabilidad de la conducción de la guerra se distribuye entre los militares, los sacerdotes y otros funcionarios. El monarca no es el garante del derecho divino ni el mediador de la bendición de Yahvé.

En la época del exilio, las escuelas proféticas de Ezequiel y del Segundo Isaías consideraban que la unión del poder político y del culto

de Yahvé había acarreado más daños que bienes; la nueva legislación prevista debía mantener separados estos dos ámbitos. Asignaba al gobierno un territorio para recabar recursos, sin necesidad de oprimir a la población y, en particular, a los agricultores (*Ezequiel* 45, 8-9). Pero su centro administrativo debía estar distante del templo y alejado de la capital religiosa, Jerusalén, que recibía incluso un nuevo nombre —*yhwsh shama* («Yahvé está allí», 48, 35)—, para marcar así la ruptura con el pasado monárquico y acentuar el carácter yahvista de la nueva ciudad.

En una visión profética Ezequiel anuncia el retorno de Yahvé al templo en Jerusalén, que el mismo Dios había tenido que abandonar en el momento de su destrucción por los babilonios (*Ezequiel* 10 y 43, 1-12). El nuevo templo no será ya construido por un rey de la dinastía de David como lo fuera el antiguo, tampoco será una posesión de la casa real, ni sus sacerdotes funcionarios del poder regio. Lo construirá el pueblo de los israelitas y los sacerdotes volverán a ser un grupo itinerante como los antiguos levitas (*Deuteronomio* 18, 1). El deseo de poner límite al poder regio se manifiesta sobre todo en la sustitución del título *melek* por el de *nasi'*, «príncipe designado». Y es que el rey dejará de ser el intermediario autorizado del culto, siendo sustituido por un *nasi'*, el más digno entre los laicos de la comunidad israelita (*Ezequiel* 46, 10).

El principio monoteísta se enuncia por vez primera con rotundidad en el momento en el que la historia adquiere dimensiones universales y el pueblo de Israel se encuentra en su máximo estado de postración, amenazada su supervivencia física, cultural y religiosa. El profeta conocido como Segundo Isaías saluda al fundador del imperio persa, Ciro el Grande, con el título de «Ungido» o «Mesías», exclusivo de la línea dinástica davídica. Asimismo proclama la fe monoteísta, ligada a la esperanza de paz y justicia (*Isaías* 45, 1.4-8):

Así dice el Señor a Ciro, su unguido:

.....
 Te llamé por tu nombre
 te di un título
 aunque me conocías.

Yo soy el Señor, y no hay otro
 fuera de mí, no hay dios

Te impongo la insignia
 aunque no me conoces

Para que sepan del orto al ocaso
 que fuera de mí no hay otro

Yo soy el Señor y no hay otro

Artífice de la luz, creador de las tinieblas

Hacedor de la paz, creador de la desgracia;
 Yo, el Señor, hago todo esto
 Destilad, cielos, el rocío
 nubes, derramad la victoria
 Ábrase la tierra y brote el triunfo
 germine con él la justicia
 Yo, el Señor, lo he creado.

En la época de la Restauración tras el exilio, los autores de la obra histórica cronista (*Crónicas y Esdras-Nehemías*) ensayaron el volver a una monarquía davídica idealizada, aunque evitando recaer en la teología regia que identificaba el poder estatal con el divino⁷⁵.

Tanto la ideología del poder regio como la del tribal, profético o carismático, contribuyeron a conformar la identidad étnica, religiosa y cultural de los hebreos: la de un «estado» o «nación» entre los demás reinos del antiguo Oriente, y luego, tras el exilio y la diáspora, la de una «comunidad religiosa», diferenciada y separada de «los otros», pero escindida también internamente en tendencias contrapuestas, las unas proclives al particularismo, las otras al universalismo.

La actitud predominante entre los judíos de la diáspora, o de la metrópoli, era la de fieles súbditos que acataban el poder y el orden (τάξις) vigentes. La exaltación étnica y nacional de los escritos de Artapano no ponía en duda la lealtad al poder gentil. Los primeros *Oráculos sibilinos* manifiestan la esperanza de lograr la restauración de la autonomía judía gracias a los Ptolomeos, pero hasta los oráculos más políticos propugnan un código de conducta centrado en las comunidades judías, sometidas al imperio o al rey de turno. La *Carta de Aristeas* evita cuidadosamente toda implicación política y da a entender que el judaísmo consiste esencialmente en una filosofía religiosa, como propugnaba Filón de Alejandría. El segundo libro de *Macabeos*, a pesar de su contenido militar y político, presenta el judaísmo como la práctica de la Ley religiosa⁷⁶.

La novelística judía ambientada en las cortes de Babilonia y Persia es favorable al poder extranjero. El libro de *Daniel*, la *Oración de Nabonida* y las novelas de *Tobías* y *Ester* desarrollan el motivo típico del judío que triunfa en una corte extranjera, como José en Egipto, y desde allí ofrece ayuda a las comunidades judías. Las guerras macabeas contra Antíoco IV motivaron un cambio de actitud. Así, *Judit* o los libros tercero y cuarto de *Macabeos* muestran ya una abierta

75. *Ibid.*, 756-759.

76. J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2000, 152 y 273-275.

hostilidad contra los reinos helenistas. El tratado *Abbot* de la *Misná* recoge el dicho del dirigente fariseo Semaya: «Odia la dignidad del gobernante y no busques cercanía con la autoridad» (1, 10b). Más tarde, en los tiempos del Imperio romano, se ofrecían oraciones por la rápida caída del «malvado gobierno»⁷⁷.

La restauración monárquica llevada a cabo por los Macabeos fue posible, entre otras circunstancias, gracias al apoyo de los romanos que, tras las guerras púnicas, aprovecharon las revueltas en Palestina para extender su influjo hacia el Mediterráneo oriental. Ello radicalizó dos tendencias que anidaban en el Israel de las épocas de dominio persa y ptolomeo. Tal restauración alimentó las ansias nacionalistas de independencia política y la exaltación de la propia identidad cultural y religiosa, aunque fracasó por dos razones fundamentales: la falta de legitimidad davídica de la dinastía asmonea y la presencia cada vez más próxima de las legiones romanas, que, en el año 63 a.C., hicieron su entrada en Jerusalén con Pompeyo al frente. La oposición a la monarquía asmonea y la ruina de la misma terminaron radicalizando también los mismos movimientos de oposición a la monarquía, los cuales acabaron asumiendo un carácter apocalíptico acentuado. A partir sobre todo de la llegada de Pompeyo, los grupos esenios que gravitaban en torno a Qumrán se dispusieron a esperar la llegada de una época mesiánica, que pusiera fin a la sucesión de imperios extranjeros y a la misma dinastía asmonea, de modo que se instaurara un reino celeste con base en la tierra de Israel. Así lo muestra el estudio de los *pescharim* hallados en las cuevas de Qumrán compuestos en esta época. La conjunción de las expectativas de restauración política y de renovación utópica del cosmos y de la historia universal —cuya realización efectiva se creía inminente, aunque quedase siempre diferida para nuevos tiempos— creó el clima de exaltación apocalíptica y mesiánica que condujo a las dos revueltas y guerras contra Roma, de los años 68-70 y 132-135 d.C.

Largos siglos de vida en situación de diáspora y de dependencia política respecto a otras naciones hicieron surgir en el judaísmo dos concepciones muy diferentes sobre el poder político y su relación con los poderes políticos de los estados en los que vivían. Ambas se reflejan en las dos formas que los historiadores judíos, antiguos y modernos, han tenido de escribir su historia. De un lado, Flavio Josefo, en sus *Antigüedades judías* y en *La guerra judía*, presenta, de cara a sus lectores romanos, un judaísmo que nada o poco tiene que ver con la política y con el poder político. Lo mismo hace una corriente de la historiografía judía moderna representada por Simon Dubnow,

77. M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, London: SCM, 1974, 28-31 y notas.

quien centra la historia del judaísmo en las sucesivas diásporas, con sus persecuciones y progroms desde la antigua Babilonia y el imperio romano hasta la España medieval y la Europa germánica y eslava. De otro lado, la historiografía representada por Ben Zion Dinur destaca el papel central de la tierra de Israel y del Estado judío en la historia antigua y reciente del pueblo judío. Los historiadores sionistas consideran, siguiendo a Baruc Spinoza, que la religión judía implica en todo momento una concepción política de la existencia judía. Estas dos concepciones del judaísmo, una más política y centrada en la tierra y en el estado de Israel, y otra más orientada hacia la diáspora y alejada de las veleidades del poder político central, tienen reflejo en las tendencias contrapuestas que se mueven en el judaísmo actual⁷⁸.

Así pues, los textos bíblicos, los proféticos en particular, nacieron en épocas de opresión por parte de los sucesivos imperios, asirio, babilónico y persa⁷⁹. El monoteísmo bíblico nació y maduró en situaciones de absoluta impotencia, es decir, de falta de poder por parte del pueblo de Israel y de su Dios Yahvé. Tanto si su origen se remonta a la época del Éxodo de Egipto, como si es originario de la época del profetismo israelita en tiempos de los grandes imperios, el monoteísmo se relaciona en todo caso con situaciones de ausencia de poder, de vasallaje y de exilio.

Pero también la idea del monoteísmo, unida a la concepción de la «realeza divina» de origen politeísta —que legitimaba los imperios del antiguo Oriente como también el romano—, ha podido servir para justificar las más crueles intolerancias a lo largo de la historia cristiana. También ha servido de antídoto contra absolutismos propios y extraños y contra despotismos religiosos o antirreligiosos. Bernard-Henry Lévy reivindica el valor de la historia bíblica y judía por su función de salvaguardia contra el totalitarismo y contra toda idolatría, sea de las fuerzas naturales, de las ideologías, o de las instituciones erigidas en valores supremos⁸⁰. Y esto tal vez sea lo mejor de ellas. Sobre lo peor de la monarquía afirma T. S. Eliot en *Asesinato en la catedral*: «Los reyes no admiten otro poder que el suyo. La Iglesia y el pueblo tienen buenas razones para levantarse contra el trono».

78. Sobre la actitud de Jesús y de los primeros cristianos ante el poder es particularmente acertada la obra de M. Hengel, *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Problematik einer «Politischen Theologie» in der Geschichte der Kirche*, Stuttgart, 1974.

79. D. Aberbach, *Imperialism and Biblical Prophecy 750-500 BCE*, London/New York: Routledge, 1993.

80. B.-H. Lévy, *El testamento de Dios*, Buenos Aires 1980.

EPÍLOGO

Perdido en una isla, Robinson Crusoe es el héroe civilizador que domina la naturaleza mediante la razón, conservando el digno porte que manifiestan su chaqueta y calcetines. Es también el puritano que abre la Biblia a cada momento para encontrar un texto con el que interpretar una situación o un sentimiento que le embarga. Cuando descubre a un salvaje al que convertirá y civilizar —Viernes—, su vida solitaria adquiere sentido y valor social, el de un verdadero paraíso del que afirma: «vivimos tres años juntos perfecta y completamente felices».

También el Ismael de *Moby Dick* encuentra a un arponero salvaje, Quiqueg, con el que establece fraternal amistad. De nuevo, un ídolo, un libro y un Dios celoso parecen entrar en conflicto:

Quiqueg estaba sentado en un banco junto al fuego, con los pies en el hogar de la estufa, y con una mano se había acercado mucho a la cara su idolillo negro, mirándole fijamente la cara, y afilándole la nariz suavemente con una navaja de muelles, mientras canturreaba al mismo tiempo a su manera pagana.

Pero al verse entonces interrumpido, dejó la imagen, y muy pronto, acercándose a la mesa, tomó un gran libro que había allí [...] Allí estaba sentado, con su misma indiferencia proclamando una naturaleza en que no se acechaban hipocresías civilizadas ni blandos engaños. Sí que era salvaje [...] Luego volvimos juntos al libro, y yo intenté exponerle la utilidad de la letra impresa y el significado de las pocas imágenes que había en él [...] Pronto propuse fumar en compañía; y él, sacando la bolsa y el hacha india, me ofreció silenciosamente una bocanada [...] Luego empecé sus oraciones vespertinas, sacó el ídolo y quitó la pantalla de papel. Por ciertos signos y síntomas, creí que parecía empeñado en que yo me uniera a él; pero sabiendo muy bien lo que iba a venir luego, deliberé un momento si, en caso de que me invitara, obedecería o no.

Yo era un buen cristiano, nacido y criado en el seno de la infalible Iglesia Presbiteriana. ¿Cómo, entonces, me podía unir a este salvaje idólatra en la adoración de este trozo de madera? «Pero, ¿qué es adoración? —pensé—. ¿Vas ahora a suponer, Ismael, que el magnánimo Dios del cielo y la tierra —incluidos todos los paganos— puede estar celoso de un insignificante trozo de madera negra? ¡Imposible! Pero ¿qué es adoración? ¿Hacer la voluntad de Dios? Eso es adoración. ¿Y cuál es la voluntad de Dios? Hacer con mi prójimo lo que yo quisiera que mi prójimo hiciera conmigo: ésa es la voluntad de Dios. Ahora, Quiqueg es mi prójimo. ¿Y qué deseo yo que Quiqueg haga conmigo? Pues unirse a mí en mi particular forma presbiteriana de adoración. En consecuencia, debo unirme a él en la suya: *ergo*, debo volverme idólatra». De modo que encendí las virutas, ayudé a enderezar el inocente idolillo, le ofrecí con Quiqueg galleta quemada, hice dos o tres zalemas ante él, le besé la nariz, y hecho esto, nos desnudamos y acostamos, en paz con nuestras propias conciencias y con todo el mundo.

Según Melville las personas, y también los libros, han de ser sinceros:

Así, por tanto, si un hombre mortal tiene en sí más alegría que tristeza (*sorrow*), ese hombre no puede ser sincero (*true*): o no es sincero, o está a medio crecer. Con los libros pasa lo mismo. El más sincero de todos los hombres fue el Varón de dolores (*the Man of Sorrows*), y el más sincero de los libros es el de Salomón: el *Eclesiastés* es el fino acero templado del dolor. «Todo es vanidad». TODO¹.

El Varón de dolores es el más sincero de los hombres, como el *Eclesiastés* el más sincero de los libros. El dolor los ha hechos auténticos, verdaderos (*true*). Melville se alza contra «el que elude hospitales y cárceles, y aprieta el paso al cruzar los cementerios, y prefiere hablar de óperas que del infierno». Prosigue luego con imágenes —la del águila— de descenso y ascenso:

Hay una sabiduría que es dolor; pero hay un dolor que es locura. Y hay en algunas almas un águila de Catskill que lo mismo puede dejarse caer en las más negras gargantas que volver a elevarse de ella y hacerse invisible en los espacios soleados. Y aunque vuele por siempre en la garganta, esa garganta está en las montañas, de modo que, aun en su caída más baja, el águila montañera sigue estando más alta que otras aves de la llanura, por mucho que se eleven».

1. H. Melville, *Moby Dyck*, Introducción, trad. y notas de J. M.^a Valverde, Barcelona: Planeta, 2000, 75-76 y 470.

En su travesía el *Pequod*, mandado por el capitán Ahab, va encontrando diferentes barcos balleneros, entre ellos el *Raquel*, cuyo capitán ha perdido a su hijo con otros tripulantes cuando perseguían a la ballena. Ahab se niega a colaborar en la búsqueda de los naufragos y la nave de nombre bíblico se aleja en el mar, «pero por su triste manera de detenerse y de seguir, se veía claramente que esa nave tan llorosa de espuma seguía sin consuelo. Era Raquel, llorando por sus hijos, porque ya no están». Melville cita el oráculo de *Jeremías* (31, 15) sobre Raquel, la madre que llora a sus hijos conducidos al destierro en Babilonia, citado a su vez en *Mateo*, en referencia a Jesús que ha de partir al destierro: «Es Raquel que llora por sus hijos / y rehúsa el consuelo, porque ya no existen» (2, 17-18). Raquel es aquí la Mujer de Dolores.

Ismael, el único superviviente del barco de Melville —«sólo yo escapé para contártelo», en cita del libro de *Job*—, concluye su relato con un breve epílogo:

El drama ha terminado. Entonces ¿por qué se adelanta alguien? Porque uno sobrevivió al naufragio [...] Al segundo día, un barco se acercó, y por fin me recogió. Era el *Raquel*, de rumbo errante, que, retrocediendo en busca de sus hijos perdidos, sólo encontró otro huérfano.

Raquel, la Mujer de Dolores o Dolorosa, que no recibió ayuda para la busca de su hijo perdido en el mar, encuentra y recoge a otro naufrago, superviviente del barco que le negó socorro. «Me recogió» —dice Ismael—. Su historia es, como la del Jonás bíblico, la de un descenso al vientre de la ballena en el fondo del abismo: «Desde el vientre del abismo pedí auxilio y me escuchó [...] Y el Señor dio orden al pez de vomitar a Jonás en tierra firme» (*Jonás* 2, 2.10).

Y es que todo texto religioso —o imbuido de un espíritu religioso— narra los descensos y ascensos de las almas, y para ello se sirve de imágenes y de palabras, pero, sobre todo, de las imágenes de silencios y de las palabras calladas.

FIGURAS



Figura 1. El «dios de la tormenta» Ishkur o Adad, sobre un león-dragón en un sello del período acadio.



Figura 2. Adad sobre el toro. Estela encontrada en Arslan Tash. El rayo simboliza a este tipo de divinidad.



Figura 3. Ishkur conduce su carro tirado por un león-dragón alado. Una diosa desnuda sobre el animal porta rayos en sus manos. Un orante ofrece una libación en el altar situado ante los dioses. Cilindro del período acadio.

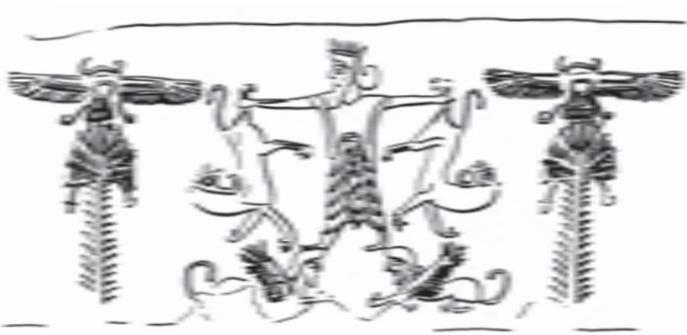


Figura 4. El Gran Rey, «Señor de los animales», asume la protección de la naturaleza, simbolizada por una palmera estilizada. Con las manos sostiene las fieras que pudieran amenazarla. Sello cilíndrico del período persa (siglos v/iv a.C.).



Figura 5. Parejas de ciervos, esfinges aladas y cabras flanquean una palmera estilizada. Dos servidores asisten a una diosa alada que sostiene un disco solar también alado. Sello cilíndrico del período de Mitanni (siglos xvi/xiv a.C.).



Figura 6. Diosa de los animales, flanqueada por cabras salvajes que morderían las hojas que ella les ofrece. Marfil de Ugarit del siglo xiii a.C.



Figura 7. Sello cilíndrico del período neoasirio. Representa la palmera o árbol de la fertilidad flanqueado por la imagen simétrica del rey de Asirio, bajo la protección del dios solar Shamasah.



Figura 8. En su amanecer como disco solar, el dios Atón envía a la tierra rayos que terminan en forma de mano, con los que acaricia plantas, animales y seres humanos que reviven a su luz y calor. Relieve de Tell el-Amarna (1353-1336 a.C.).



Figura 9. Un muchacho sobre el dorso de un cocodrilo sostiene varios animales salvajes. Sobre su cabeza aparece la máscara del dios Bes. Estela de Metternich (ca. 350 a.C.).



Figura 10. Figura de Diosa madre de la cultura neolítica de Yarmuk.



Figura 11. Representación del «Dios de la tormenta», característica de las religiones cananeas. Relieve de Ugarit (ca. 2000-1500 a.C.).



Figura 12. Figuración anicónica de la divinidad mediante el símbolo de la tiara de cuernos. Kudurru de época cassita.



Figura 13. El dios Ea en el interior del *abzu* rodeado por canales de agua. Sello cilíndrico del período de Akkad hallado en Ur.



Figura 14. Diosa Inanna con vaso, símbolo del agua renovada y de la fertilidad. Mari, siglo XVIII a.C.



Figura 15. El dios Marduc y su serpiente-dragón (*mushhuššu*). Detalle de un cilindro de lapislázuli dedicado a Marduc por el rey de Babilonia Marduk-zākir-šumi I (ca. 854-819 a.C.). Según la inscripción que lo acompaña debía colgar del cuello de la estatua del dios en el templo Esagil de Babilonia.



Figura 16. Baal, representado como «dios de la tormenta» y «guerrero divino», porta un arma y un escudo en ademán de marcha en la batalla. Estatua cananea en bronce (siglos XIV-XII a.C.).

Figura 17. Representación de la divinidad de la tormenta en el momento del encuentro con la diosa, que se desprende de su manto.



Figura 18. Sello de estilo egipcio que representa un motivo siro-palestino: la diosa que sostiene en cada mano un árbol estilizado; de su órgano sexual brotan dos ramas, símbolo de la fertilidad.



Figura 19. Sello con la figura de la diosa de la fertilidad enmarcada en una mandorla hecha de ramas.

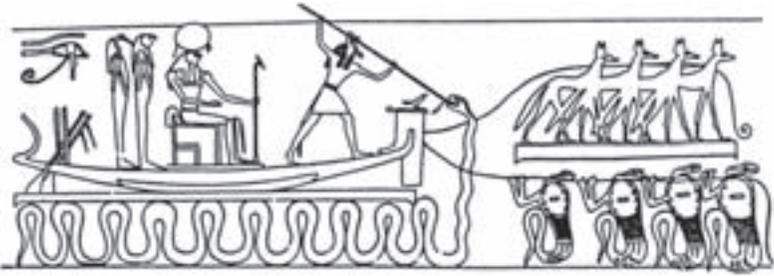


Figura 20. Seth, dios de la tormenta, ataca a Apofis, protegiendo al dios solar que en su barca tirada por chachas ha de superar los peligros de la noche. Motivo frecuente en tiempos de la dinastía XIXª (1292-1190 a.C.). Papiro de la XXI dinastía (1075-945 a.C.).



Figura 21. Kudurru babilónico de ca. siglo XIII a.C., encontrado en Susa, con los símbolos de las divinidades cuyos nombres aparecen inscritos en escritura cuneiforme.

Figura 22. Trono procedente de Sidón, carente de asiento, por lo que se ha de suponer que permanecía vacío. El trono es el asiento del dios invisible.

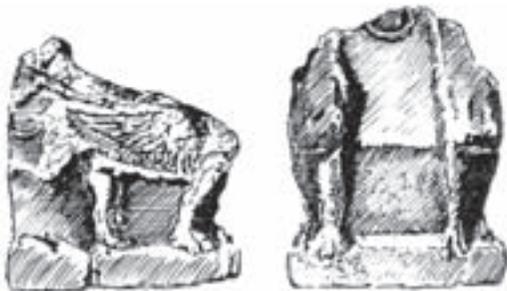




Figura 23. Trono de Khirbat et-Tayyiba, al sur de Tiro, con estelas esculpidas en bajo relieve en el respaldo, con una dedicatoria a Astarté.

Figura 24. Trono fenicio con un objeto esférico sobre el asiento.



Figura 25. Moneda procedente de Sidón. Representa una esfera portada sobre un vehículo de dos ruedas, el «carro de Astarté». El objeto esférico representa una deidad, Astarté o Eshmun.



Figura 26. Un dios ataca a un monstruo de siete cabezas, como el dragón-serpiente de siete cabezas del *Apocalipsis* (12,3). Sello de Tell Asmar, ca. 2300 a.C.



Figura 27. El dios sol, el sumerio Utu o el acadio Shamash, hace su salida rodeado de rayos entre las montañas del Oriente, flanqueado por los dos guardianes de las puertas celestes. Cilindro del período acadio (2350-2150 a.C.).

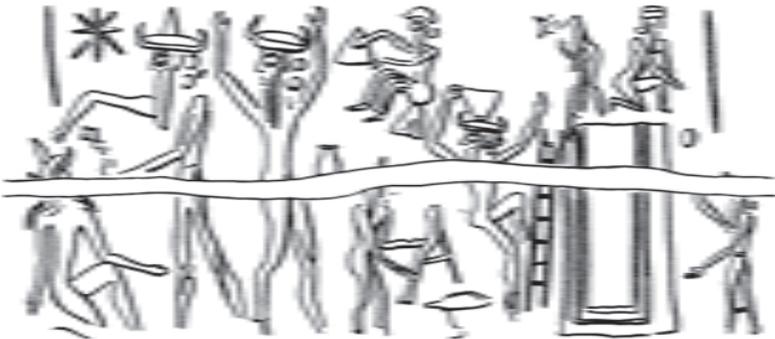


Figura 28. Marduc vence al poder del caos. Tras la victoria alza las manos en un gesto cultural, mientras otras seis divinidades se afanan en la construcción de su templo. Sello cilíndrico del período acadio (2350-2150 a.C.).



Figura 29. Escenas de culto ante la imagen de la diosa Ishtar en el interior de su templo. Sellos cilíndricos del período neoasirio, de un estilo característico de los siglos VIII-VII a.C.

ÍNDICES

ÍNDICE DE CITAS

1. LITERATURA DEL ANTIGUO ORIENTE

Mesopotamia

Gilgameš

I 48: 231
I 261-273: 209
IV 24-141: 209
VII 187-190: 230
VII 184: 230
IX 43: 206
IX 52: 231
XI 15-18: 202
XI 39-48: 121
XI 101: 206
XI 303-309: 164
XII 87-88: 244
XII 83-86: 232

Tablilla de «Sippar»

III 1-4: 215

Atrahasis

I 1-16: 202

Enuma Elish

II 151: 118
IV 22-23: 199
IV 94-103.136-137: 203
IV 120-121: 179
IV 145: 165
IV 50: 118
V 62: 203
VI 33-34: 166
VI 46: 204

Descenso de Ištar a los Infiernos

12-15: 229
39-65: 163

Egipto

Himno a Atón: 74

Canaán

La lucha entre Baal y Yam

KTU 1.1-2: 167

El palacio de Baal

KTU 1.3-4: 167
KTU 1,4 V 61-62: 206
KTU 1.4 V 15: 207

KTU 1.4 VIII 1-9: 229

El combate de Baal y Mot

KTU 1.5-6: 167

Epopéya de Kirta

KTU 1.16 III 1-16: 118

2. LITERATURA CLÁSICA

Homero, <i>Iliada</i>	Safo 52: 214
I 511: 119	
II 332: 238	Esquilo, <i>Las Euménides</i>
V 177: 231	1035 y 1039: 284
V 646: 229	
VI 128: 231	Plutarco, <i>Romulus</i> I 2: 90
VII 191-196: 284	
VIII 14: 230	Ptolomeo, <i>Almagest = Syntaxis Mathe-</i>
XV 187-193: 203	<i>matica</i> 3, 9; 7, 4; 12, 8: 90
XXIII 71: 229	
Homero, <i>Odisea</i>	Horacio, <i>Arte poética</i> : 19
VI 149: 231	
VI 160-170: 67	Cicerón, <i>De natura deorum</i>
VI 259: 233	1.32: 319
X 508: 230	
XI 205: 232	Virgilio, <i>Eneida</i>
XI 13-22: 230	VI 1007-1010: 233
XI 251: 214	VI 1138-1140: 233
XVI 18: 231	
Hesíodo, <i>Teogonía</i>	Tácito, <i>Historias</i>
517-520: 205	IV 81: 177
746-8: 205	V 3-5: 202
736-738: 204	

3. LITERATURA BÍBLICA

Antiguo Testamento

<i>Génesis</i>	7, 11: 206
1: 201	7, 11-13: 160
1-11: 102, 160	8, 2: 206
1, 2: 198, 205	8, 15-17: 71
1, 3: 212	8, 20-22: 160
1, 7-8: 205	9, 1-17: 160
1, 22: 71	10: 160
1, 26-27: 72, 197	11: 160, 168
1, 27: 78, 111, 194, 198	11, 4: 217
1, 28: 197	11, 5: 193
2, 1: 211	12, 6-7: 23
2, 1-4a: 102	16, 13-14: 22
2, 19: 71	18, 1: 23
4: 160	18, 10: 91
4-11: 102	18-19: 232
5: 160, 168	21, 1-7: 232
5, 24: 217	22: 279
6, 1-4: 231	22, 14: 23
6, 2: 193	24, 1-31: 290
7, 1-4: 160	26, 34-35: 23

ÍNDICE DE CITAS

- 28, 10-22: 140
 31, 34-36: 257
 31, 43-54: 140
 31, 53: 263
 32, 30: 23
 34: 139
 35, 1: 23
 37, 1 - 46, 2: 279
 39, 6-20: 168
 49: 160
- Éxodo*
 2, 15-17: 266
 3: 266
 3, 2-3: 23, 24
 3, 15-16: 23, 24
 3, 18: 267
 4, 16: 277
 4, 25: 139
 5, 3: 267
 6: 266
 6, 3: 24
 7, 1: 221
 7, 16: 267
 9, 1.13: 267
 10, 3: 267
 14: 315
 15: 160, 214, 235, 239
 15, 3: 316
 16, 10: 26
 18: 266
 19, 7: 202
 20: 272
 20, 1-17: 268
 20, 4: 144
 20, 22-23.33: 169, 268
 20, 23: 144
 23, 16: 117
 24, 9-10: 218
 24,10: 190, 193
 24, 17: 122
 26, 13: 201
 29: 155
 32, 33: 180
 33, 7: 23
 33, 11: 23
 33, 18: 23
 33, 19.23: 190
 33, 22-23: 23
 34, 9: 27
 34, 11-26: 268, 269
 34, 22: 117
- 34, 35: 27
 38, 11: 194
 39, 3: 205
- Levítico*
 8: 155
 9, 23-24: 122
 10, 10: 201
 17, 14: 139
 19, 27: 244
 20, 25: 201
 21, 5: 244
- Números*
 6, 24-26: 159
 9, 15: 190
 13, 33: 231
 14, 10: 26
 16,19: 26
 17, 3-4: 205
 17, 7: 26
 20, 6: 26
 24: 160
 24, 17: 296
 25, 6-9: 290
 26, 29-34: 158
 33, 1-49: 110
- Deuteronomio*
 4, 12: 24
 4, 15: 24
 4, 15-17: 144
 5: 272
 5, 4: 24
 5, 8: 17
 5, 12-15: 139
 6, 4: 272
 7, 13: 103
 14, 1: 244
 15, 7-18: 264
 16, 18: 264
 16, 21-22: 144
 17, 8-13: 264
 17, 14-20: 264, 326
 18: 293
 18, 1: 327
 27, 15: 144
 30, 12: 217
 30, 12-13: 252
 32, 8: 265
 32, 8-9: 209
 32, 10: 110, 194

32, 11: 200	12, 10: 270
32, 43: 137, 209	12, 12: 325
33: 160	16, 14-23: 78
33, 2: 158, 266	17, 32-37: 113
34, 10: 23	17, 45: 211
	28: 244
	28, 6: 279
<i>Josué</i>	
1, 1-3: 158	
2, 8.24: 314	<i>2 Samuel</i>
2, 24: 314	1: 78, 160, 169
2, 23-24: 313	6, 6: 41
3, 5: 313	21: 244
6, 18-19: 314	23, 2: 78
10: 315	
10, 10: 314	<i>1 Reyes</i>
24, 16-18: 271	1, 40: 276
24, 26: 140	6, 23-26: 116
	8, 35: 206
<i>Jueces</i>	8, 53: 202
2, 13: 270	9, 20-26: 291
3: 315	10, 7: 22
3, 7: 270	10, 25-27: 291
3, 17: 269	12, 28: 325
4: 315	15, 13: 270
4, 14: 314	17, 3-4: 76
4, 15: 314	17, 17-24: 248
5: 158, 160	18, 25-28: 276
5, 4-5: 266	18, 36-37: 271
5, 11: 313	18, 40: 290
5, 31: 314	19, 9-10: 290
6-7: 315	19, 10-12: 276
6, 22: 23	19, 16-17: 156
6, 34: 313	19, 17-18: 290
7, 20: 314	22, 19: 21
8, 22: 325	22, 19-21: 218
9, 7: 316	
9, 7-15: 325	<i>2 Reyes</i>
16, 3: 316	2, 11: 217
20, 8: 314	3, 2: 140
20, 23.26: 313	4, 16: 91
	4, 31-37: 248
<i>1 Samuel</i>	9-10: 156
1, 12-13: 285	13, 20-21: 248
2, 8: 205	19, 35-36: 297
4: 41	20, 9: 133
5, 3-4: 258	20, 20: 158
7: 315	21, 7: 270
7, 4: 270	23, 6: 270
8, 7: 325	23, 13-14: 140
8, 11-17: 325	23, 16: 228
11: 315	25, 22: 159
11, 7: 313	25, 25: 298

ÍNDICE DE CITAS

Isaías

1, 1: 21
 1, 3: 69, 76
 2, 1: 21
 5, 19: 245
 6: 26
 6, 1: 190
 6, 1-4: 213
 6, 1-6: 218
 8, 16: 158
 10, 26: 119
 11, 6-8: 77
 14, 12-15: 196, 217
 14, 19: 229
 19, 1: 62
 22, 7: 50
 24, 18: 206
 24, 21-23: 195
 26: 251
 26, 19: 248
 27, 1: 200, 239
 30, 8: 158
 40, 12-31: 272
 40, 19: 205
 40, 22: 204
 40, 28: 201
 42, 13: 316
 42, 13-16: 316
 44, 6: 272
 45, 1-8: 316, 327
 45, 15: 283
 52, 13 - 53, 12: 248
 52, 14: 50
 53: 51, 81
 53, 2-3: 50
 53, 2-9: 49
 53, 10-12: 248
 54: 51
 54, 1-2.4.6-8: 56
 54, 11-12: 207
 60, 19-20: 133, 189
 61, 1-2: 251
 65, 25: 62

Jeremías

1, 6: 277
 2, 17-18: 333
 2, 27: 263
 2, 31: 22
 5, 24: 117
 6, 1-8: 315
 7, 18: 146

8, 14: 282
 10, 9: 205
 16, 5-7: 244
 20, 8: 311
 23, 9: 200
 23, 30: 278
 25, 30: 119
 25, 37: 282
 27, 5-6: 77
 31, 15: 333
 40, 13 - 41, 10: 298
 42, 7: 279
 43, 17-18: 245
 44, 19: 146
 51, 6: 282

Ezequiel

1: 205, 218
 1, 4: 190
 1, 4.22.26-28: 213
 1, 26: 190
 1, 27-28: 122, 190
 4, 14: 167
 10: 327
 13, 2: 147
 14, 20: 167
 18, 2.20: 246
 20, 3.31: 279
 20, 35: 23
 22, 26: 202
 24, 27: 283
 26, 20: 229
 28, 3: 167
 28, 12-19: 217
 37, 1-14: 248
 43, 1-2: 327
 43, 6-8: 97
 45, 8-9: 327
 46, 10: 327
 47: 207
 48, 35: 327

Oseas

2, 8: 103
 2, 20: 316
 4, 4-19: 241
 6, 1-3: 248
 10, 13: 326
 12, 5: 23
 13, 4: 271

Joel

4, 2.12: 234

<i>Amós</i>	31: 64
5, 26: 146	33, 20-21: 207
9, 1: 21	35, 23: 189
	37: 64
<i>Jonás</i>	42, 3: 26, 27
2, 2.10: 333	42, 5: 108
	44, 2: 188
<i>Miqueas</i>	44, 24: 189
2, 8: 316	45: 169
	46, 5: 207, 212
<i>Habacuc</i>	47, 3: 212
1, 2: 311	48: 169
3: 158	48, 3: 265
3, 2: 69	48, 9[8]: 22
3, 3: 266	49: 246
	50: 64
<i>Zacarías</i>	50, 10-11: 72
12, 10: 53	50, 14: 212
14, 8: 208	55, 16: 229
	57, 3: 212
<i>Malaquías</i>	59, 6: 211
3,10: 206	61: 169
4, 2: 133	63, 3: 27
	67, 7: 103
<i>Salmos</i>	68, 5: 119
2: 169	68, 9: 266
5, 10: 186	69, 3.16: 250
6: 64	69, 35: 202
7, 18: 212	72: 169
8: 64	73: 246
8, 4-9: 72	73, 11: 212
9, 3: 212	74: 169, 237, 280
10, 1-5: 245	74, 13-17: 238
12: 280	75, 4[3]: 205
13: 280	77, 11: 212:
17, 15: 27	78: 169, 236
18: 169	78, 17.35.56: 212
18, 7: 193	78, 23-27: 206
18, 11: 119	79: 169, 280
18, 14: 212	80: 280
18, 15: 119	82: 280
18, 22.16: 26	82, 1-2.6-7: 209
19, 4-5: 280	82, 1.6-7: 137
20: 169	82, 6: 212
21: 169	83, 2: 283
22: 81, 280	83, 5: 282
23, 1-3: 72	83, 19: 212
24: 236	87: 169
24, 8-10: 211	87, 5: 212
28: 280	88: 246, 280
29: 191, 192	88, 5-6: 185, 229
29, 1: 137	89: 169
30, 4.10: 230	

ÍNDICE DE CITAS

- 89, 6-8: 210
 89, 9: 211
 91, 1.9: 212
 92, 2: 212
 94, 17: 230, 282
 95, 3: 212
 96, 11: 202
 97, 7.9: 137
 97, 9: 212
 97: 26
 97, 5: 158
 101: 64
 103, 13: 212
 104, 2: 189
 104, 3: 119
 104, 4: 211
 104, 10-18.20-22.25-29: 73
 105: 236
 105, 3-4: 25
 106: 169, 236
 107: 169, 236
 107, 11: 212
 107, 18: 229
 109, 25: 50
 112: 64
 114: 236, 237
 115, 17: 282
 116: 246
 116, 3.8.16: 250
 118: 236
 122: 169
 122, 1-2: 108
 129: 64
 133, 1-3: 117
 134: 78
 136: 236
 136, 26: 212
 137: 110, 169
 139, 16: 179
 140: 78
 142: 64
 143, 3: 230
 144, 6: 119
 148: 100, 110
 151: 79
 151A: 78
 151B: 78
 151-155: 174
- Job*
 1, 6: 208
 3, 8: 199
- 4, 12: 21
 4, 12-17: 278
 5, 25-26: 244
 7, 9: 229
 9, 6: 205
 9, 34: 119
 10, 21: 229
 11, 8-9: 202
 12, 7-10: 75
 16, 22: 229
 19, 7: 311
 19, 25-27: 246
 22, 14: 204
 26, 10: 201, 204
 26, 11: 205
 28, 24: 201
 31, 26-27: 195
 33, 18: 230
 36, 12: 230
 38-41: 280
 38, 7: 137, 210
 38, 18: 229
 38, 41: 74
 39, 5-6: 74
 40, 4-5: 280
 40, 25-26.29.32: 75
 41, 6: 185
 42, 5: 22
 42, 17: 244
- Proverbios*
 2, 18-19: 185
 7, 27: 185
 8: 170
 22, 14: 85
 27, 10: 250
 30, 4: 217
 30, 15-16: 250
- Cantar de los cantares*
 2, 1: 67
 7, 7-8: 66
 7, 8: 279
- Lamentaciones*
 1, 12: 50
 2, 6: 311
 5, 7: 246
- Daniel*
 2, 31-35: 239
 4: 169
 7: 240

7, 9: 220	45, 23-24: 292
7, 9-10: 255	47, 3: 78
7, 9-10.13-14: 218	47, 8-10: 78
7, 14: 220	
8, 15: 190	<i>Tobías</i>
10, 5-6: 255	4, 10: 302
10, 18: 190	12, 9: 302
10, 21: 220	13-14: 249
12: 251	
12, 1: 220	<i>1 Macabeos</i>
12, 1-2: 248	2, 19-28: 292
12, 3: 218	2, 27-37: 301
<i>Esdras</i>	<i>2 Macabeos</i>
1, 2: 25	6, 18-31: 301
6: 25	7: 250, 251, 301
<i>Nehemías</i>	<i>4 Macabeos</i>
9, 6: 137	5, 7: 301
	8, 18: 301
<i>2 Crónicas</i>	
7, 3: 26	<i>Sabiduría</i>
	1-6: 250
<i>Ben Sira (Eclesiástico)</i>	2: 249
16, 20-30: 211	5: 249
24, 20: 224	
24, 23-34: 222	

Apócrifos del Antiguo Testamento

<i>1 Enoc</i>	90, 22-25: 265
	91, 11-17: 249
1-36: 250	92-105: 250
6 - 11, 24: 249	93, 1-10: 249
7, 1-2: 231	93, 2: 104
15, 8-9: 231	93, 10: 222
18, 3: 205	102-104: 249
18, 6-10: 208	104, 12 - 105,1: 222
22: 234	108, 3: 179
25, 6: 234	108, 12: 218, 221
26-27: 234, 249	
29: 220	<i>Jubileos</i>
37-71: 249, 293	2, 2: 212
37, 1: 222	5, 1: 231
42: 117	7, 21-22: 231
47, 3: 179	23, 11-31: 250
48, 10: 220	23, 31: 249
62, 5: 220	30, 22: 179
69, 27: 220	50, 12: 301
81, 1-10: 179	
82, 2-3: 222	<i>Salmos de Salomón</i>
85-90: 249, 250	3: 250
89, 59: 265	13-15, 2: 250

ÍNDICE DE CITAS

2 *Baruc*
49-51: 250
66, 5: 292

4 *Esdras*
7: 250

Testamento de Abrahán
12, 4-5: 225

Testamento de Adán
1 12: 289

Testamento de Job
33, 3.9: 226

Vida de Adán y Eva
29, 7: 285

La oración de José
Fragmento 1: 225

Carta de Aristeas
92 y 95: 287

José y Asenet
14, 3-5; 15, 4; 16, 7-9: 224

3 *Enoc*
10, 1-2: 220

Nuevo Testamento

Mateo
2, 1-12: 64
2, 2.7.9: 91
6, 6: 285, 286
11, 3-6: 251
19, 28: 220
25, 31: 220
27, 7.10: 234

Marcos
1, 12-13: 76
4, 26-29: 44
8, 23: 177
10, 38: 303
13, 19-20: 251
14, 58: 292
14, 62: 220
16, 14-20: 64

Lucas
1, 26-38: 64
7, 22-23: 251
9, 24: 44
10, 30-32: 228
22, 37: 49

Juan
1, 1.14: 29
1, 1-14: 64
2, 13-14: 260
4, 13-14: 193
5, 2: 259
5, 24.25.28.29: 44
6, 27: 193
12, 24-25: 44

19, 5: 52
19, 31-37: 53

Hechos de los Apóstoles
1, 18-19: 234
2, 34-36: 220
9, 1-2: 292
17, 24: 37

1 *Corintios*
13, 4-7: 48
13, 12: 23
15, 3: 63

Carta a los Colosenses
3,1: 220

Carta a los Filipenses
2, 6-11: 255
4, 3: 180
6, 1: 302

Carta a los Romanos
4: 183
5, 15: 240

Carta a los Gálatas
3: 183

1 *Tesalonicenses*
5, 17: 285

Carta los Hebreos
1, 3: 220
8, 1: 220
12, 2: 220

<i>Apocalipsis</i>	4, 2-8: 39
1, 10-11: 20	5, 1: 179
1, 12: 21	8, 1: 289
3, 21: 221	20, 4: 221
4-5: 255	21, 23: 133
4, 1: 222	22, 5: 133

Apócrifos del Nuevo Testamento

<i>Evangelio apócrifo del Pseudo-Mateo</i>	<i>Evangelio de Pedro</i>
19-24: 62	10, 39-42: 253

4. TEXTOS DE QUMRÁN

4QDeut ^d : 209	<i>Himnos o Hodayot</i> (1QH)
11QPs ^a : 78	IX 24: 223
11QPs ^a XXVI, 12-13: 212	XIX 11-14: 250
11QPs ^a XXVIII, 4-5: 79	
<i>Regla de la Comunidad</i> (1QS)	<i>Sobre la resurrección</i> (4Q521)
XI 3-9: 223	Frag. 2, II, 1-7: 221
	Frag. 2, II 1-13: 251
<i>Documento de Damasco</i>	<i>Hijo de Dios</i> (4Q246)
VI 4-11: 223	II 1-4: 294
<i>Regla de la Guerra^a</i> (4Q491)	<i>Cánticos del Sacrificio Sabático</i> (4Q405)
Frag 11, I, 12-18: 219, 294	19, 2-7 y 20, 7-8: 288
<i>Pesher de Habacuc</i>	<i>La mujer demoníaca</i> (4Q184)
VII 1-5: 223	11: 185
<i>Pseudo-Ezequiel</i> (4Q385)	
II 2-10: 251	

5. ESCRITORES JUDEOHELENISTAS

Filón de Alejandría

<i>De decalogo</i> : 21	<i>De specialibus legibus</i> I 272: 285
<i>De opificio mundi</i> 69, 134: 111	<i>De gigantibus</i> 52: 285
<i>De vita Mosis</i> I 155-158: 221	<i>De somniis</i> I 227-233: 319
<i>De plantatione Noe</i> 126: 285	<i>Quaestiones et solutiones in Genesis</i> II 62: 319

Flavio Josefo

<i>Contra Apión</i> I 26 y II 1: 172	<i>La guerra judía</i>
<i>Las antigüedades judías</i>	I 32, 3: 289
XVII 6, 2: 289	II 444-448: 296
XX 5, 2: 295	VII 5, 4-6: 289

ÍNDICE DE CITAS

III 353-354: 285

6. LITERATURA RABÍNICA

<i>Targum Pseudo-Jonatán</i>	<i>Abbot 1, 10b: 329</i>
<i>Génesis 1, 26: 212</i>	
<i>Deuteronomio 32, 8: 265</i>	<i>Pirqê Rabbî `Eliezer: 212</i>
<i>Misná</i>	<i>Génesis Rabbah: 212</i>
<i>Sanedrín 10, 1a: 247</i>	

7. LITERATURA CRISTIANA

Policarpo de Esmirna, <i>Epístola a los Filipenses: 302</i>	Eusebio de Cesarea, <i>Praeparatio Evangelica 10, 18.20: 211</i>
<i>Justino, Diálogo con Trifón 72, 4: 253</i>	Bernardo de Claraval, <i>Carta 106, n.º 2: 110</i>

8. CORÁN

3, 93: 183	56, 77-80: 179
54, 19-20: 146	57, 22: 179

ÍNDICE DE AUTORES

- Aberbach, D.: 330
Adorno, Th. W.: 318
Aguirre, R.: 177
Ahlström, G. W.: 269
Albertz, A.: 325
Albrektson, B.: 88
Allison, D. N.: 288
Alonso, D.: 187
Alonso Schökel, L.: 19, 186, 192
Alter, R.: 188
Andrés, M.: 282
Appleby, R. S.: 307
Aranda Pérez, G.: 173
Assmann, J.: 74, 136, 269, 304
Auerbach, E.: 13, 14, 240, 241
Aufret, P.: 74
Aune, D. E.: 177
Axelsson, L. E.: 143
- Bachofen, J.: 115
Bainbridge, W. S.: 181
Balthasar, H. Urs von: 92
Baly, D.: 116
Black, J.: 121
Barr, J.: 91
Bas, I. van: 310
Bauckham, R.: 231
Bell, R.: 181, 182
Benjamin, W.: 93
Benoist, A. de: 319
Ben Zvi, E.: 154
Berlin, A. J.: 296
Bernabé, A.: 225
Bhardwaj, S. M.: 227
- Bickerman, E.: 286
Bieberstein, K.: 230
Binger, T.: 136
Black, J.: 121
Boman, T.: 87
Borges, J. L.: 57
Bottéro, J.: 120, 292
Brandon, G. F.: 33, 318
Bremmer, J.: 152
Bresson, M.: 92
Brío Carretero, C. del: 50
Brown, P.: 323
Brown, R. E.: 61, 175
Browne, Th.: 227, 231
Bruce, F. F.: 33, 318
Bultmann, R.: 95, 96
Burckhardt, J.: 273
Burkert, W.: 151, 152
Burrige, R. A.: 177
- Cacciari, M.: 95
Caird, G. B.: 196
Calvo, J. L.: 233
Carniti, C.: 192
Cassirer, E.: 92
Cavallin, H. C. C.: 252
Charlesworth, J. H.: 187
Chicharro, D.: 41
Chilton, B. D.: 174
Cirlot, J. E.: 186
Cirlot, V.: 20
Civil, M.: 213
Claassen, W.: 170
Clark, K.: 185

- Clark, St. R. L.: 111
 Clements, R. E.: 314
 Clifford, J.: 99
 Clifford, R. J.: 160
 Coetzee, J. M.: 30
 Cohen, H.: 84
 Colli, G.: 84
 Collins, J. J.: 160, 187, 218, 219, 224,
 252, 317, 328
 Coogan, M. D.: 136
 Copenhaver, B. P.: 285
 Corbí, M.: 281
 Corbin, H.: 32, 88, 89, 92, 226
 Cornelis, I.: 126
 Corriente, F.: 208, 212
 Cortés, J.: 146, 183
 Couliano, P.: 219
 Crenshaw, J. L.: 88
 Cross, F. M.: 136, 210, 235, 313, 322
 Curtius, E. R.: 193
- D'Agostino, F.: 164
 Dalley, S.: 184
 Daniélou, J.: 80
 Dante Alighieri: 58
 Darmesteter, A.: 35
 Day, J.: 124
 Dayley, D.: 321
 Delman, W. C.: 288
 De Man, P.: 93
 Dever, W. G.: 262
 D'Huys, V.: 312
 Dick, M. B.: 145
 Dietrich, M.: 122
 Dietrich, W.: 145, 268
 Diez de Velasco, F.: 115
 Díez Macho, A.: 174, 212, 285
 Domen, Ch.: 142, 144
 Dostoievski, F. M.: 53
 Duch, Ll.: 32, 80, 113, 162
 Dupront, A.: 109
 Duque, F.: 91
 Durand, G.: 32, 89, 92
 Durand, J. M.: 170
- Edelman, D. V.: 137
 Ego, B.: 189, 230
 Ehrman, B. D.: 299
 Eliade, M.: 89, 94, 208
 Emmel, S.: 61
 Engnell, L.: 322
 Epstein, V.: 260
- Evdokimov, P.: 33
 Exum, J. Ch.: 79
- Fenton, P.: 288
 Ferber, M.: 187
 Fernández del Riesgo, M.: 321
 Fernández Crote, J. C.: 233
 Fernández Galiano, M.: 284
 Fernández Marcos, N.: 285, 287
 Ferris, P. W.: 170
 Finkelstein, I.: 138, 262
 Firestone, R.: 182
 Fishbane, M.: 219
 Floyd, M. H.: 154
 Fohrer, G.: 265
 Fox, R. L.: 21
 Fradejas Lebrero, J.: 62, 69
 Frazer, J. G.: 186
 Frei, H. W.: 188
 Friend, W. H. C.: 259, 302
 Frick, F. S.: 261
 Friedman, R. E.: 235
 Frye, N.: 321
 Fryer-Kensky, T.: 115
- Gadamer, H.-G.: 12, 83, 85, 86
 Galán, J. R.: 167
 García-Baró, M.: 279
 García Bazán, F.: 20, 176
 García Gual, C.: 161
 García Martínez, F.: 79, 173, 212, 223,
 272, 288
 García Recio, J.: 188
 Gastyer, Th. H.: 186
 Gatrall, J.: 275
 Gauchet, M.: 273
 Geertz, C.: 179
 George, A. R.: 165
 Gerardo Diego: 68
 Gestemberger, E.: 322
 Gibson, J. C. L.: 156
 Gimbutas, M.: 115
 Ginzberg, L.: 27
 Giorino, M.: 70
 Girón Blanc, L.-F.: 67
 Gnilka, J.: 146
 Gog, V. van: 47, 51, 52
 Golding, J.: 278
 Gómez Caffarena, J.: 19, 319
 Gómez Redondo, F.: 65, 68
 Goodenough, E. R.: 36, 79
 Gordon, C. H.: 151, 159

ÍNDICE DE AUTORES

- Gottwald, N. K.: 323
 Grabbe, L. L.: 124
 Graves, R.: 171
 Grayson, A. K.: 168, 322
 Green, A.: 121
 Green, A. R. W.: 118
 Grottanalli, C.: 322
 Guillén, C.: 110
 Gunkel, H.: 240
- Hackett, J. A.: 158
 Hadot, P.: 280
 Halbertal, M.: 29, 195
 Hallo, W. W.: 153, 159
 Hamel, Chr. De: 64
 Hankoff, L. D.: 297
 Harl, M.: 200
 Harth, D.: 136, 269
 Hämeen-Anttila, J.: 177
 Heidegger, M.: 106
 Heidel, A.: 161
 Hendel, R. S.: 143
 Hengel, M.: 173, 299, 329, 330
 Herrero de Jáuregui, M.: 80, 225
 Hervieu-Léger, D.: 92, 109
 Hess, R. S.: 160
 Himmelfarb, M.: 187, 231
 Holladay, C. R.: 225
 Hooff, A. J. L.: 297
 Hooke, D. H.: 322
 Hooke, S. H.: 322
 Horkheimer, M.: 318
 Horst, P. W. van der: 285, 286
 Hossfeld, F.-L.: 144
 Hornung, E.: 122
 Hourticq, L.: 35
 Hurtado, L. W.: 255
- Ignacio de Loyola: 52
- Janowski, B.: 133, 189, 230
 Jaspers: 11, 150, 258, 323
 Jiménez Zamudio, R.: 215
 Johnson, A. R.: 322
 Jones, G. H.: 314
- Kaltner, J.: 158
 Kampen, K. van: 61
 Kapelrud, A. S.: 126
 Kaplan, F.: 321
 Kappler, C.: 219
 Kaufmann, Y.: 269, 286
- Keel, O.: 18, 19, 28, 114, 116, 129,
 130, 145, 189, 269
 Kegel, G.: 34
 Kippenberg, H. G.: 79, 304
 Kirk, G. S.: 162
 Kirk, J.: 199
 Klauck, H.-J.: 176
 Klemm, D. E.: 86
 Klingbeil, M.: 130
 Kloos, C.: 235
 Klopfenstein M. A.: 268
 Knauf, E. A.: 260
 Knigge, C.: 74
 Knohl, I.: 286
 Kodera, T.: 43
 Koester, H.: 176
 Köchert, M.: 74
 Koschorke, K.: 303
 Kramer, S. N.: 120
 Kratz, R.: 74, 160
 Krüger, Th.: 74
- Laato, A.: 244
 Lang, B.: 269
 Lara Peinado: 166:
 Leeuw, R. de: 51
 Lévy, B.-H.: 330
 Lewis, B.: 182
 Liddell, H. G.: 90
 Lohfink, N.: 197
 Long, C. H.: 16, 61
 López, J.: 74, 163
 López Baralt, L.: 184
 Loretz, O.: 122
 Luckmann, Th.: 96
- Macci, J.-D.: 160
 Maceiras Fafián, M.: 86
 Machado, A.: 58
 Maier, J.: 172
 Mander, P.: 170
 Mann, Th.: 198
 Marcus, G. E.: 99
 Mardones, J. M.: 106, 319
 Margalit, A.: 29, 195
 Martin-Achard, R.: 244
 Martín Velasco, J.: 21, 276, 281
 Martínez Díez, A.: 204
 Martínez Fernández, R.: 224
 Martínez Fernández, J.-J.: 289
 Martínez Nieto, R.: 199
 Marty, M. E.: 307

- Mazar, A.: 115, 262
 McKenzie, S. L.: 158
 Mehlhausen, J.: 133
 Mellinkoff, R.: 27
 Meslin, M.: 19
 Mettinger, T. N. D.: 139
 Metz, J. B.: 283, 319
 Middleton, J. R.: 197
 Miller, D. L.: 319
 Miller, P. D.: 136
 Moltmann, J.: 100, 194
 Momigliano, A.: 88, 323
 Monnot, G.: 181
 Montani, P.: 86
 Montgomery Watt, W.: 181
 Montserrat Torrents, J.: 20, 176
 Moor, J. C. de: 135, 244, 269
 Moore, St. D.: 79
 Morris, S.: 151
 Mortley, R.: 280
 Moyer, J. C.: 153
 Murray, G.: 157
 Müller, M. F.: 33
- Nasr, S. H.: 89
 Neumann, E.: 115
 Neusner, J.: 174
 Newson, C.: 288
 Nickelsburgh, G. W. E.: 222, 249, 252
 Nihan, Ch.: 160
 Niehr, H.: 27
 Nikiprowetzky, V.: 21
 Nissinen, M.: 170, 177
- Ohler, A.: 191
 O'Kane, M.: 54, 68
 Olmo Lete, G. del: 118, 206
 Olyan, S. M.: 134, 136
 Ornan, T.: 18
 Osswald, E.: 322
 Osuna, D. de: 282
 Otero, Blas de: 284
 Otto, R.: 94
 Overman, J. A.: 296
- Pannenberg, W.: 241, 307
 Parain, B.: 89
 Park, Ch. C.: 105
 Parpola, S.: 170
 Parry, M.: 157
 Pérez Fernández, M.: 173, 174, 212
 Pérez Jiménez, A.: 204
- Patai, R.: 171
 Pedersen, O.: 153
 Peláez, J.: 175
 Pelikan, J.: 29, 281
 Penglase, C.: 151
 Perdue, L. G.: 153
 Perea Morales, B.: 284
 Peterson, E.: 320
 Pfeiffer, H.: 266
 Piñero, A.: 20, 175, 176, 208, 212, 224,
 226
 Plazaola, J.: 54
 Pope, M. H.: 67, 170, 213
 Porada, E.: 113
 Pritchard, J. B.: 18, 153, 258, 314
 Propp, W. H.: 27
 Puech, É.: 252
 Pujol, C.: 283
 Pujol, Ó.: 288
- Quasten, J.: 176
- Rad, G. von: 101, 143
 Rahner, H.: 80, 254
 Rahner, K.: 84
 Raven, J. E.: 199
 Réau, L.: 27, 35, 76
 Redford, D. B.: 154, 167
 Reeves, J. C.: 182
 Rendsberg, G.: 159
 Renz, J.: 158
 Ricoeur, P.: 12, 29, 92, 99, 164, 185,
 188, 275
 Ries, J.: 89, 94
 Riquer, M. de: 41
 Robb, K.: 157
 Rochberg-Halton, F.: 154
 Rofé, A.: 291
 Röllig, W.: 158
 Römer, Th.: 160
 Roth, J.: 81
 Rudolph, K.: 176, 319
 Ruiz Bueno, D.: 253, 302
 Rupp, E. G.: 33, 318
- Saggs, H. W. F.: 145
 Said, E. W.: 182, 310
 Sanmartín, J.: 163, 165, 206, 215, 232,
 233
 Santayana, G.: 83
 Santos Otero, A.: 62, 68, 225, 253
 Sasson, J. M.: 122

ÍNDICE DE AUTORES

- Schäfer-Lichtenberger, Chr.: 316
 Schmid, K.: 74
 Schmidt, W. H.: 267
 Schiffman, L. H.: 294
 Schokiold, M.: 199
 Scholem G.: 226, 294
 Schroer, S.: 18, 19, 116, 146, 189
 Schwartz, R. M.: 310
 Scott, R.: 90
 Sellin, E.: 265
 Seow, C. L.: 25
 Sharpe, J. L.: 61
 Shelley, M. W.: 77
 Silbermann, N. A.: 138, 262
 Smith, M.: 126, 270
 Stark, R.: 181
 Stähli, P.: 195
 Staubli, Th.: 189
 Steinberg, L.: 30
 Steiner, G.: 7, 56, 85, 277, 281
 Stemberg, G.: 174
 Stern, J.: 297
 Sternberg, M.: 188
 Steudel, A.: 272
 Stone, J. E.: 187
 Strack, H. L.: 174
 Stuckrad, K. von: 304
- Taylor, J. G.: 133, 195:
 Teresa de Jesús: 41
 Theissen, G.: 77, 255
 Tierno Galván, E.: 280
 Tigay, J. H.: 133, 160
 Tigchelaar, E.: 272
 Tomás, F.: 37
 Toorn, K. van der: 27, 34, 244
 Torijano, P. A.: 254
 Torres Queiruga, A.: 100, 187
 Tracy, D.: 310
 Treballe Barrera, J.: 61, 86, 173, 272
 Tsumura, D. T.: 160
 Tyler, St. A.: 99
- Uehlinger, Ch.: 28, 130
 Underhill, E.: 20
- Valente, J. Á.: 282
 Valle, C. de: 287
 Valverde, J. M.^a: 41, 332
 Vanel, A.: 118
 Vanni, U.: 34
 Vargas Llosa, M.: 46
 Vega, A.: 288
 Vegas Montaner, L.: 212, 225
 Vielhauer, Ph.: 175
 Viellard-Baron, J.-L.: 321
 Vorländer, H.: 269, 271
- Walcot, P.: 151
 Walhout, M.: 310
 Walls, N.: 126
 Waltke, B.: 170
 Walzer, M.: 309, 310
 Weber, M.: 275
 Weiler, A.: 310
 Weinfeld, M.: 136, 170
 Weinberg, J. P.: 316
 Weippert, M.: 269, 270
 West, M. L.: 152, 199
 Westermann, C.: 100
 Wick, P.: 289
 Wiggins, S.: 135
 Williamson, G. S.: 317
 Winter, U.: 136, 145
 Wisel, E.: 283
 Wittgenstein, L.: 280
 Wolff, H. W.: 248, 262
 Woude, A. S. van der: 288
- Xella, P.: 231
- Yahia, O.: 89
- Zanten Gallaguer, S. van: 310
 Zenger, E.: 79, 160
 Zevit, A.: 136
 Zimmerli, W.: 142
 Zola, É.: 45, 47
 Zumthor, P.: 109

ÍNDICE TEMÁTICO

- Acción: 12, 29, 45, 99, 108, 275, 305, 306
- Alegoría, alegórico: 95, 173, 246
- Aniconía, anicónico: 14, 17, 18, 26, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 113, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 257, 258, 265, 272, 274, 275, 277, 278, 289, 319
- Animal, animales: 68, 69, 73, 77, 79, 100, 122, 136, 141, 192, 201, 246
- Animales (Dios/diosa de los): 69, 70, 71, 72, 75, 76, 78, 132, 196, 197
- Antropología, antropológico: 13, 92, 99, 100, 102, 248, 249, 255, 258
- Antropomorfismo, antropomorfo: 24, 26, 33, 36, 38, 40, 122, 123, 129, 131, 139, 141, 142, 189, 190, 192, 193, 194, 195
- Apocalíptica, apocalipsis: 90, 102, 103, 104, 174, 187, 218, 219, 222, 223, 226, 239, 295, 303, 305, 310, 324, 329
- Apócrifo: 61, 62, 67, 69, 104, 171, 172, 174, 175, 176, 231, 251
- Árbol: 62, 70, 130
- Árbol de la vida: 70, 161, 184, 215, 217, 234
- Arquetipos, arquetípico: 18, 33, 54, 90, 101, 159
- Asamblea de los dioses: 95, 97, 104, 119, 125, 165, 198, 208, 209, 218, 223, 236, 255, 264, 265
- Ascenso (a los cielos): 14, 96, 104, 167, 179, 186, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 224, 225, 234, 238, 252, 253, 254, 255, 332, 333
- Audición, acústico: 20, 22, 24, 33, 83
- Belleza, bello: 32, 46, 54, 74, 99, 100
- Bibliotecas, archivos: 18, 149, 153, 154, 171, 177, 178, 291
- Canon, canónico: 12, 58, 68, 79, 150, 154, 171, 180, 223, 251
- Canto, cantor: 62, 63, 70, 78, 214, 223, 278, 286, 288
- Caos: 71, 74, 106, 161, 192, 198, 199, 201, 237, 238, 239, 246, 321, 322
- Catolicismo, católico: 33, 40, 42, 109, 292
- Celo, celotismo: 14, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 297, 298, 300, 301, 304, 305, 312, 313, 331
- Cielos/tierra: 96, 198, 202, 204, 219, 231, 322
- Clasicismo, clásico: 13, 37, 58, 150, 151, 171, 217
- Comparatismo: 15, 33, 152, 153, 172, 177, 317
- Concepto: 12, 34, 35, 90, 94, 99, 103
- Contemplación: 29, 52, 54, 64, 82, 99, 110
- Corán: 11, 31, 32, 35, 66, 150, 178-183
- Cosmos, cósmico: 71, 74, 87, 90, 91, 99, 100, 104, 119, 192, 194, 204, 227, 235, 236, 238, 310, 316, 317, 318, 322

- Creación: 74, 99, 100, 101, 102
- Cristianismo, cristiano: 21, 29, 30, 31, 34, 35, 37, 44, 45, 56, 58, 59, 64, 69, 77, 80, 81, 84, 92, 105, 109, 145, 170, 172, 173, 176, 181, 182, 195, 208, 219, 228, 229, 234, 247, 252, 255, 259, 285, 291, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 317, 319, 320, 330
- Cuerno: 27, 28, 29, 120, 121, 123
- Descenso, caída: 14, 29, 96, 167, 193, 214, 217, 221, 230, 231, 232, 233, 238, 252, 253, 254, 282, 332, 333
- Desierto: 71, 76, 110, 114, 117, 143, 144, 192, 231, 235, 237, 238, 239, 265, 266, 273, 277, 289, 295, 319
- Destino: 88, 97, 120, 128, 179, 244
- Deus ludens*: 70, 73, 77
- Dios de la tormenta: 117, 118, 119, 126, 129, 130, 267, 270
- Diosa madre: 113, 114, 115, 119
- Diluvio: 71, 164, 166, 167, 168, 180, 192, 206, 214, 321
- Ebla: 124, 154, 155
- Ecce Homo*: 30, 50, 51, 52, 54
- Ejército celeste: 132, 195, 198, 210, 211, 218
- Encarnación: 29, 30, 37, 142, 221
- Escritura, escrito: 14, 20, 31, 35, 151, 155, 156, 158, 159, 258
- Espacio, espacial: 31, 34, 39, 63, 84, 89, 91, 98, 105, 106, 107, 108, 222, 227, 228, 230
- Espíritu, espiritual: 17, 82, 87, 105, 194, 212, 244, 248
- Estela (*massebot*, *betylo*): 34, 97, 98, 139, 141, 142, 143, 158, 244, 277, 313, 321
- Estética, estético: 86, 92, 99
- Estilo: 12, 13, 14, 82, 283
- Estrella, estrellas: 59, 91, 121, 128, 138, 190, 211, 225, 296
- Experiencia: 20, 21, 93, 94, 100, 107, 163, 187, 223, 226, 235, 241, 243, 244, 245, 247, 267, 277
- Figura, figurativo: 17, 66, 78, 80, 99, 240, 241
- Filología, filológico: 90, 103, 111, 187, 258
- Filosofía, filosófico: 12, 13, 38, 46, 86, 87, 93, 87, 98, 103, 111, 172, 183, 223, 224, 226, 258, 281, 285, 318, 319, 320, 323, 328
- Geografía simbólica: 61, 105, 109, 111, 230, 265
- Gloria: 20, 23, 24, 26, 27, 58, 122, 213, 219, 225, 226, 236, 253, 254, 255
- Gnosis, gnóstico: 12, 38, 175, 176, 303
- Grecia, griego: 80, 129, 149, 150, 151, 152, 156, 157, 159, 162, 171, 172, 177, 204, 221, 224, 243, 247, 248, 250, 295, 299, 316, 323
- Guerra santa: 312, 313, 314, 315, 316
- Guerrero divino: 15, 126, 130, 191, 211, 235, 236, 237, 239, 316
- Hermenéutica, hermenéutico: 12, 51, 86, 94, 98, 99, 163, 188, 197, 259
- Hijos de los dioses (de Dios): 193, 208, 209, 210, 231
- Historia, histórico: 12, 87, 90, 99, 100, 103, 168, 172, 192, 235, 238, 239, 240, 243, 254, 267, 274, 294
- Historia de salvación: 89, 99, 101, 102, 104, 105
- Historiografía: 99, 168, 169, 172, 173, 274, 297, 323
- Icono, icónico: 32, 33, 34, 35, 37, 38, 41, 53, 138, 142, 257, 258, 265
- Iconoclasmo, iconoclasta: 14, 17, 36, 70, 84, 113, 147, 289, 291
- Iconografía, iconográfico: 14, 17, 18, 27, 28, 35, 38, 45, 50, 58, 60, 61, 62, 67, 71, 76, 78, 79, 113, 115, 120, 123, 125, 126, 130, 131, 134, 143, 144, 176, 180, 189, 230, 254
- Ideología regia: 265, 322, 323, 325, 326, 330
- Ídolo, idolatría, idolátrico: 70, 145, 290, 291, 292, 331
- Ilustración, ilustrado: 83, 92, 95, 98, 101, 245, 318
- Imagen: 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 40, 60, 70, 111, 142, 185, 188, 184, 196, 214, 275, 277
- Imagen y texto (o palabra): 44, 47, 63, 64, 65, 84, 85, 146

ÍNDICE TEMÁTICO

- «imagen y semejanza» (*imago dei*): 35, 71, 72, 78, 95, 98, 100, 102, 188, 189, 194, 196, 198
- Imágenes, imaginaria: 18, 25, 26, 30, 33, 36, 38, 41, 42, 45, 63, 113, 138, 144, 145, 146, 147, 159, 163, 189, 221, 230, 234, 243, 250, 252, 255, 257, 258, 289, 333
- Imaginación, imaginativo: 20, 32, 60, 63, 86, 92, 98, 103, 114, 219, 243
- Imaginario: 18, 88, 89, 159, 198
- Infierno(s) (ver Seól): 58, 80, 96, 104, 127, 163, 185, 204, 221, 229, 230, 232, 233, 235, 254, 255, 332
- Interpretación: 69, 173, 187, 219, 202, 223, 252
- Islam, islámico, musulmán: 31, 33, 38, 39, 42, 63, 105, 178, 234, 258, 259, 300, 308, 319, 320
- Judaísmo, judío: 25, 26, 31, 33, 36, 39, 42, 58, 61, 63, 67, 78, 79, 80, 81, 82, 92, 101, 105, 110, 149, 170, 172, 173, 176, 181, 182, 202, 208, 218,: 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 234, 247, 249, 258, 273, 280, 285, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 308, 316, 317, 318, 319, 320, 328, 329, 330
- Judeocristianismo, judeocristiano: 61, 183, 252, 253, 254
- Justicia: 108, 201, 209, 245, 246, 248, 294, 300, 301, 312, 313, 327
- Lamentación: 56, 57, 60, 237, 280, 283
- León, leones: 62, 75, 79, 113, 117, 120, 121, 132, 190, 213, 216, 240
- Leviatán: 199, 200, 238, 246
- Libro: 20, 32, 35, 40, 41, 42, 63, 158, 179, 243, 331
- Libro sagrado: 25, 31, 33, 43, 180, 182, 222, 239, 255, 297
- Literatura, literario: 18, 27, 47, 50, 51, 82, 83, 85, 101
- Lluvia: 114, 116, 126, 192, 206
- Luna: 127, 128, 195, 225, 238
- Luz: 21, 29, 33, 34, 55, 74, 82, 94, 106, 189, 317
- Magia, mágico: 127, 142, 147, 269, 284, 286
- Mahoma: 31, 68, 177, 179
- Mar/Océano: 117, 132, 164, 199, 202, 203, 204, 237, 238
- Mari: 20, 124, 154, 155, 260
- Martirio, mártir: 247, 250, 279, 289, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305
- Más allá: 35, 104, 219, 227, 233, 243, 244, 245, 249, 251
- Mesías, mesiánico: 36, 76, 81, 82, 99, 202, 289, 292, 293, 294, 295, 299, 305, 306, 309, 327, 329
- Metáfora: 12, 13, 15, 20, 26, 34, 36, 101, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 212
- Mística, místico: 20, 32, 36, 46, 52, 80, 93, 110, 187, 226, 229, 276, 280, 281, 282, 318
- Mito, mítico: 12, 13, 86, 90, 98, 103, 108, 113, 116, 119, 125, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 184, 187, 196, 207, 215, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 243, 309, 317, 318, 320, 321
- Mitología, mitológico: 95, 98, 126, 137, 143, 160, 191, 192, 202, 203, 204, 211, 212, 231, 269, 276, 313, 316, 317
- Monoteísmo, monoteísta: 14, 31, 36, 130, 131, 136, 137, 138, 143, 147, 192, 219, 248, 249, 250, 257, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 278, 308, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 327, 329
- Montaña sagrada: 207, 208, 233, 235, 239, 265, 267
- «Mujer de dolores»: 47, 48, 51, 53, 56, 81, 333
- Música, musical: 55, 59, 65, 67, 78, 79
- Nag Hammadi: 170, 171, 172, 174
- Narración, relato: 12, 13, 20, 60, 63, 67, 69, 83, 103, 104, 163, 164, 185, 188, 215, 219, 226, 231, 234, 238, 241, 243, 312
- Naturaleza, natural: 31, 32, 43, 44, 45, 47, 64, 86, 87, 88, 89, 92, 101, 102, 104, 110, 115, 126, 162, 191
- Nomadismo, nómadas: 14, 71, 107, 108, 114, 115, 139, 140, 144, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 265, 267, 273, 319
- Nombre: 14, 18, 23, 24, 25, 29, 38, 144, 147, 192, 265

- Numen, numinoso: 23, 93, 94, 95, 122
 Oralidad, oral: 13, 63, 93, 154, 156, 157, 258, 259
 Oráculo, oracular: 19, 20, 21, 63, 82, 103, 128, 154, 270, 279, 282, 283
 Orfismo, órfico: 79, 176, 225, 233
 Paganismo, pagano: 80, 173, 254, 259, 286, 289, 297
 Palabra: 13, 18, 19, 22, 23, 24, 28, 29, 32, 33, 35, 42, 63, 82, 83, 84, 85, 90, 93, 103, 275, 277, 278, 279, 283, 286, 319, 333
 Palacio-Templo: 98, 127, 165, 198, 206, 213, 265
 Palmera/dátil: 62, 66, 67, 68, 132
 Parábola: 188, 189, 235, 241
 Paraíso, paradisíaco: 36, 38, 45, 46, 47, 57, 68, 70, 76, 89, 93, 107, 108, 111, 193, 207, 230, 231, 253, 300, 321, 331
 Poesía, poético: 19, 20, 79, 84, 85, 89, 172, 186, 240, 241, 250
 Politeísmo, politeísta: 14, 18, 137, 147, 191, 192, 209, 232, 257, 267, 269, 270, 271, 273, 317, 318, 319, 320, 330
 Profecía, profeta, profético: 27, 32, 63, 83, 89, 91, 124, 136, 145, 146, 150, 155, 160, 170, 171, 179, 218, 221, 223, 239, 258, 269, 270, 271, 274, 278, 279, 282, 290, 299, 300, 313, 320, 323, 324, 326, 327, 328, 329
 Prohibición de imágenes: 29, 39, 138, 142, 145, 147, 194, 267
 Protestantismo, protestante 34, 40, 109, 292, 294, 318
 Quietismo: 14, 275, 304, 305, 308, 309
 Qumrán: 104, 108, 170, 171, 172, 173, 174, 183, 184, 185, 211, 218, 219, 222, 223, 224, 250, 251, 277, 287, 288, 293, 294, 316, 329
 Rayo: 28, 29, 130, 141, 280
 «Reina del cielo»: 128, 146, 245
 Religiosidad: 14, 31, 109, 263, 318
 Representación: 29, 34, 36, 37, 38, 58, 79, 99, 100, 115, 123, 125, 138, 180, 283
 Retribución: 102, 244, 245, 247
 Resurrección: 108, 234, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255,
 Revelación, revelarse: 22, 23, 92, 93, 99, 174, 179, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 243, 255, 278
 Rey: 78, 97, 98, 123, 166, 168, 179, 192, 195, 196, 201, 212, 254, 315, 322, 325, 326, 327
 Rostro: 22, 24, 25, 26, 27, 34
 Sabiduría, sabio: 12, 101, 119, 120, 170, 171, 215, 216, 222, 224, 250, 274, 293, 306, 310, 313, 324
 Sagrado/profano: 22, 33, 80, 93, 94, 95, 107, 131, 140, 214, 227, 228, 258
 Sentidos (del texto): 14, 35, 82, 99
 Seól: 186, 229, 232, 243
 Serpiente-dragón: 34, 75, 79, 115, 117, 120, 121, 122, 123, 147, 161, 165, 199, 215, 216, 217, 238
 Silencio: 80, 275, 276-288, 333
 Símbolo, simbología, simbólico: 12, 14, 15, 18, 20, 24, 26, 28, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 76, 80, 82, 86, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 101, 103, 115, 121, 122, 131, 132, 138, 159, 162, 185, 186, 187, 191, 224, 225, 227, 231, 237, 239, 243, 244, 253, 258, 265, 267, 282, 296, 297, 317
 Sociedad, social: 13, 93, 96, 109, 155, 181, 188, 231, 257, 260, 262, 295, 304, 308, 309, 316, 320, 321
 Sol, solar: 44, 62, 74, 89, 94, 121, 123, 127, 128, 132, 141, 195, 196, 225, 238
 Targum, targúmico: 67, 149, 193, 212
 Teodicea: 12, 245, 246
 Teofanía, teofánico: 14, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 117, 122, 213, 232, 278
 Teología, teológico: 13, 22, 29, 30, 32, 37, 86, 92, 100, 153, 172, 265, 280, 281, 317, 319, 325, 328
 Teología de la historia: 97, 103, 105
 Texto: 59, 60, 63, 65, 82, 85, 86
 Tiempo, temporal: 63, 84, 87, 88, 91, 98, 104, 106, 107
 Tipología, tipo: 235, 240, 241
 Toro: 34, 120, 132, 133, 147, 190, 213
 Tradición, tradiciones: 12, 63, 98, 187

ÍNDICE TEMÁTICO

- Tribu, tribal: 98, 155, 257, 260, 263,
264, 265, 267, 271, 309, 320, 324,
328
- Trono/carro, entronización: 27, 38, 39,
97, 119, 122, 128, 132, 141, 147,
179, 190, 191, 192, 198, 208, 211,
213, 214, 217, 202, 212, 222, 224,
226, 238, 255, 265, 287, 288, 294
- Trono vacío: 34, 39, 97, 144, 195, 265,
277
- Trueno: 21, 126, 191, 280
- Ugarit, ugarítico: 25, 124, 125, 126,
127, 129, 154, 160, 167, 206, 207,
273, 276
- «Varón de dolores»: 45, 49, 50, 54, 56,
332
- Violencia, violento: 15, 77, 81, 88, 300,
305, 308, 309, 310, 311, 312, 313,
320
- Visión, ver: 20, 21, 22, 23, 24, 26, 29,
41, 52, 54, 57, 60, 83, 98, 103,
104, 186, 187, 207, 213, 217, 218,
221, 222, 223, 239, 240, 244, 248,
255, 297, 327
- Visual, visible: 29, 33, 49, 53, 80, 226,
277, 283
- Voz: 21, 24, 191, 192, 276, 277, 278
- Yahvismo, yahvista: 98, 131, 133, 134,
135, 140, 144, 160, 195, 244, 263,
265, 266, 267, 268, 269, 270, 271,
291, 320, 321, 325, 326
- Zoomorfismo, zoomorfo: 33, 34, 38,
123, 129, 139, 141, 147

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	9
<i>Prólogo</i>	11
1. IMAGEN Y PALABRA	17
1. «Ver la palabra»	19
2. Religiones de la imagen y religiones del libro	30
3. La imagen y el libro en el judaísmo, el cristianismo y el islam...	36
4. Van Gogh: <i>Vida tranquila con una Biblia abierta</i>	43
5. <i>Visibile parlare</i> . El varón y la mujer de dolores	49
6. Letra, imagen y música: la Amada del <i>Cantar</i> , palmera inaccesible	58
7. Del «dios» o «diosa de los animales» a las figuras de David, Orfeo y Cristo	70
8. Escisión moderna de palabra e imagen, razón e imaginación, historia y naturaleza	83
9. Necesidad de recuperar lo simbólico	92
10. La estética de la creación	99
11. Retorno al espacio	104
2. SÍMBOLOS E ICONOS	113
1. Iconografía y religiones del antiguo Oriente	114
1.1. Los tiempos prehistóricos: la «diosa madre»	114
1.2. Clima y geografía: el «dios de la tormenta»	116
1.3. El tercer milenio a.C.: iconos de las ciudades-estado mesopotámicas	119
1.4. El segundo milenio a.C.: los grandes imperios y los pequeños reinos cananeos	122
1.5. El primer milenio a.C.: fenicios y arameos	127

2.	Iconografía en Israel.....	129
2.1.	La diosa de la fecundidad y el dios guerrero.....	130
2.2.	Progresiva sustitución de lo antropomórfico por lo abstracto.....	131
2.3.	Desarrollo parejo de las tendencias anicónicas y de la onomástica yahvista.....	133
2.4.	La representación de «Yahvé y su Ashera».....	135
2.5.	Progresiva implantación del aniconismo.....	137
3.	La negación de la imagen.....	139
3.1.	Aniconía y cultura nómada en el antiguo Oriente.....	140
3.2.	El Israel anicónico.....	142
3.3.	Interdictos paralelos sobre imágenes y abuso del Nombre.....	144
3.	LITERATURAS DEL ANTIGUO ORIENTE.....	149
1.	Archivos y bibliotecas: de Nínive a Alejandría.....	153
2.	Las inscripciones: los inicios de la escritura en Israel.....	155
3.	Géneros de la literatura oriental antigua.....	159
4.	Literatura judía y cristiana: de Qumrán a Nag Hammadi.....	170
5.	De Alejandría a Bagdad: de la Biblia al Corán.....	177
4.	DE LA METÁFORA A LA NARRACIÓN.....	185
1.	Imágenes de la divinidad: la <i>imago dei</i>	188
2.	El imaginario de los cielos.....	198
2.1.	El Caos primordial.....	198
2.2.	Crear es separar y juntar.....	201
2.3.	División del universo en cielos, tierra y abismos.....	202
2.4.	El círculo cósmico y las columnas de cielos y tierra.....	204
2.5.	El firmamento.....	205
2.6.	Puertas y ventanas del palacio-templo celeste.....	206
2.7.	La «asamblea de los dioses».....	208
2.8.	Los ejércitos celestiales.....	210
2.9.	Yahvé «rey de los dioses».....	212
2.10.	El trono divino.....	213
3.	Narraciones de ascenso y entronización.....	214
4.	Visiones y revelaciones.....	222
5.	Geografía de la muerte e imaginario de los infiernos.....	227
6.	Relatos de descenso al «país sin retorno».....	231
7.	Del mito a la historia y a la escatología: tipología y parábola..	235
5.	IDEAS Y CREENCIAS.....	243
1.	El más acá: crisis de la ética de la retribución.....	243
2.	La creencia en la resurrección: antecedentes.....	248
3.	El descenso de Cristo a los infiernos y su ascenso a los cielos..	252

ÍNDICE GENERAL

6. DEL POLITEÍSMO AL MONOTEÍSMO.....	257
1. Nómadas y sedentarios: oralidad y escritura.....	257
2. Religión tribal y urbana.....	262
3. El dios 'El cananeo y el Yahvé del desierto: orígenes de la religión de Israel	266
4. «¡Yahvé es dios!»	268
7. QUIETISMO O ACCIÓN	275
1. Aniconía y lenguaje apofático: se oye la voz de un silencio divino	275
2. Iconoclasia y celotismo: celotas, mesías, suicidas y mártires....	289
2.1. Celosos y celotas.....	290
2.2. Mesías y sicarios	292
2.3. Suicidas y mártires	299
3. Biblia y violencia: la «guerra santa»	306
4. Mito, monoteísmo y poder	317
2.1. Mitos del poder: la «ideología regia».....	320
2.2. Corrientes críticas con el poder.....	323
<i>Epílogo</i>	331
<i>Figuras</i>	335
<i>Índices</i>	
Índice de citas	347
Índice de autores	359
Índice temático.....	365
<i>Índice general</i>	371

