

# ANTROPOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

---

Hans Walter  
Wolff

SIGUEME



ANTROPOLOGÍA  
DEL  
ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

5

HANS WALTER WOLFF

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
1975

## CONTENIDO

<i>Prólogo</i> .....	9
<i>Nota del traductor</i> .....	11
1. Introducción .....	13
I. EL SER DEL HOMBRE .....	19
2. <i>nāpās</i> , el hombre necesitado .....	25
3. <i>bāsār</i> , el hombre efímero .....	45
4. <i>rū<sup>ah</sup></i> , el hombre fortalecido .....	53
5. <i>lēb(āb)</i> , el hombre razonante .....	63
6. La vida del cuerpo .....	87
7. El interior del cuerpo .....	93
8. La forma del cuerpo .....	99
9. La esencia del hombre .....	107
II. EL TIEMPO DEL HOMBRE .....	115
10. El concepto de tiempo en el antiguo testamento .....	117
11. Creación y nacimiento .....	129
12. Vida y muerte .....	137
13. Ser joven y envejecer .....	163
14. Vigilar y trabajar .....	175
15. Dormir y descansar .....	183
16. Enfermedad y curación .....	195
17. La esperanza del hombre .....	203

Título original: *Anthropologie des alten Testaments*

Tradujo: Severiano Talavera Tovar

Cubierta y maquetación: Luis de Horna

© Chr. Kaiser Verlag, 1973

© Ediciones Sígueme, 1974

Apartado 332 - Salamanca (España)

Depósito legal: S. 662. 1974

ISBN 84-301-0618-9

Printed in Spain

Gráficas Ortega, Asadería, 17 - Salamanca, 1975

III. EL MUNDO DEL HOMBRE . . . . .	213
18. Imagen de Dios, al regidor del mundo . . . . .	215
19. Marido y mujer . . . . .	223
20. Padres e hijos . . . . .	237
21. Hermanos, amigos, enemigos . . . . .	247
22. Señores y siervos . . . . .	255
23. Sabios y necios (maestros y discípulos) . . . . .	271
24. El individuo y la comunidad . . . . .	281
25. El destino del hombre . . . . .	291
<i>Bibliografía</i> . . . . .	301
<i>Índice de citas bíblicas</i> . . . . .	315
<i>Índice de términos hebreos</i> . . . . .	331
<i>Índice de temas y conceptos</i> . . . . .	333
<i>Índice general</i> . . . . .	337

## PRÓLOGO

*Este libro se ha ido formando en el último decenio. ¡Cuántas cosas han ocurrido en este tiempo!*

*El trabajo comenzó con un seminario sobre los conceptos antropológicos fundamentales en Mainz. En él tomó parte muy intensamente Werner H. Schmidt. El esquema presente fue el resultado del semestre de verano 1971 en Heidelberg. Gerhard von Rad me animó entonces —en el último semestre de su vida— a que lo publicara. El lector debe a este maestro inolvidable mucho más de lo que las citas dejan entrever. Cursos dados en primavera de 1972 en América del Sur y del Norte y series de conferencias dieron lugar a discusiones que enriquecieron lo aquí expuesto.*

*Mi interés se centra en la cuestión siguiente: cómo se ve a sí mismo el hombre en el antiguo testamento. He intentado aprovechar los textos representativos y no dejar de lado ninguna de las ideas fundamentales. Había que hacer un libro que abriera los textos bíblicos incluso a quien sin preparación científica se interesara por los problemas antropológicos. El aprovechamiento de la abundante literatura especializada quisiera hacer progresar la investigación teológica en cosas de detalle y también en aspectos fundamentales. No es raro que una idea se haya seguido hasta llegar al nuevo testamento. Con eso no se hace, a los más, sino un trabajo preparatorio para una antropología bíblica completa. Tales indicaciones no expresan propiamente más que el deseo de completar y corregir a base del nuevo testamento. Pero una antropología sistemática se puede ampliar, promover y profundizar también a base de la investigación exclusiva del antiguo testamento. Propio de la mayoría de los testimonios bíblicos es que interpelan inmediatamente a sus lectores. Espero que mi investigación ayude y no impida el autoconocimiento del hombre.*

La bibliografía utilizada se cita abreviadamente en las notas: el nombre del autor y una palabra del título. Los datos bibliográficos completos se encuentran en las páginas 301 ss. Los principales términos hebreos se transcriben para que pueda leerlos quien no sabe hebreo. Normalmente se acentúa la última sílaba; si no es así, se pone el acento. A los que saben hebreo la transcripción les permite reconstruir exactamente el texto masorético.

*Esta antropología debe todo lo esencial, lo que aclara, lo que significa un progreso al viejo libro en sí y a aquel de quien habla. Esta antropología quisiera despertar en muchos la alegría del descubrimiento propio en el libro de los libros. Soy consciente de que se ha aprovechado solo una partecilla de la abundancia de su material sobre el hombre.*

*Heidelberg, epifanía 1973.*

HANS WALTER WOLFF

## NOTA DEL TRADUCTOR

Los nombres propios se escriben normalmente con la grafía de F. Cantera en la Biblia Bover-Cantera.

El sistema de transcripción del autor para palabras hebreas y demás, se ha respetado íntegramente, exceptuando la *j* que se ha sustituido por *y*, cuando no se trata de títulos. Tenga en cuenta el lector que la *ā* tan frecuente se pronuncia como *e* abierta y que la *ḥ* se pronuncia como *f*.

Al traducir los artículos ante sustantivos hebreos me he acomodado a lo que me parece más corriente en castellano. Fijémosnos en *nāpāš* y *rūḥ*, por ejemplo. Wolff les pone el femenino *die* a ambos. Pero el asunto no es tan claro. En cuanto a *n*. A. Ramírez (*Nociones de gramática hebrea*, Bilbao 1924, 34), lo pone indudablemente entre los masculinos. En cuanto a traducciones tienen *el*: S. de Ausejo (en Haag-Born-Ausejo [cambiando expresamente el *die* del original del Diccionario]), M. García Cordero (en su *Teología bíblica* I), DictBiblVigouroux (âme: *le néfés*). Escriben *la*: EncBiblGarr (J. Collantes), Cosgaya traduciendo la *Teología del nuevo testamento* de van Imschoot, Haag-Born, *o.c.*

A. r. Ramírez (*o.c.*, 107) lo pone en una lista de masculinos; F. Rosenthal (*A grammar of biblical aramaic*, Wiesbaden 1968, 29) escribe: «Is usually fem., but masc. in D (Dt) 2, 35». Pero en el diccionario hebreo-arameo del antiguo testamento de Koehler-Baumgartner s.v. se lee: «Ist meist fem., nicht selten masc.» (La mayoría de las veces es fem., y no raramente masc.). En cuanto a traducciones tienen *el*: EncBiblGarr (J. Goitia), Ausejo (*o.c.*), García Cordero (*o.c.*). Escriben *la*: Ruiz Bueno (J. B. Bauer, *Diccionario de teología bíblica*), Cosgaya (*o.c.* de v. Imschoot), Haag-Born (*o.c.*) (*die*).

El lector comprenda si no elegí a su gusto.

## INTRODUCCIÓN

1. *Cuestiones*

¿Se pondrá cada generación a buscar y a conocer al hombre? Esta tarea puede, sin duda, ignorarse por mucho tiempo, porque el mundo que nos rodea parece ocupar todas las energías en orden a investigarlo. La cuestión del hombre sobre sí mismo se puede soslayar con paños calientes, investigando su pasado y su futuro. ¿Es que el hombre tiene que enfermar primeramente para tener que considerarse como objeto de necesaria investigación? ¿Es que una sociedad humana tiene primero que sentirse acosada por peligros externos para llegar a darse cuenta de que el hombre es lo menos investigado de todos los campos?

¿Por qué conoce el progreso de las ciencias y la técnica no sólo claridades, sino también oscuridades? ¿Por qué toma el mal uso de los conocimientos y métodos científicos formas amenazantes no sólo en la práctica de la ciencia de la naturaleza, sino también en las llamadas humanidades? ¿Por qué prescinden del hombre las ciencias que deberían servirlo, tales como la medicina, la química y la farmacia, la sociología, la psicología y la teología? Problemas acuciantes, oportunidades de ganancias, cuestiones especiales, planes totales, estadísticas, tradiciones deforman la perspectiva del hombre actual. Y de improviso, en medio del consumo masificado de instrumentos y medicamentos, de utopías y psicoanálisis, se despierta un hambre elemental de una antropología que se había descuidado: ¿quién es el hombre? ¿Dónde se le puede conocer en medio de la proliferación de planes prudentes y pasiones desenfrenadas, a lo largo del ardor juvenil que da paso a la edad glacial, entre el placer de atacar y el dolor de la opresión? ¿Qué sabe el hombre de su condición de criatura, de su tiempo y de su puesto en el mundo? ¿Se le ha hecho extraña al hombre su propia esencia en medio de la abundancia de saber?

Es insoslayable la cuestión de cómo se podría solucionar científicamente la tarea de hallar una doctrina segura sobre el hombre. Pues el investigador se encuentra ante el caso límite que supone el que el problema de la no objetivación es en último término insoluble. Así como un hombre no puede ponerse frente a sí mismo y contemplarse por todos lados; así como un adulto no puede saber por sí mismo de quién es hijo, así de cierto es también que el hombre necesita encontrarse con otro que lo examine y se lo aclare. Pero dónde está ese otro a quien el hombre pudiera preguntarle: ¿quién soy yo?

## 2. Trabajos anteriores

Durante y tras el perverso desconocimiento del hombre en el nacionalsocialismo han encontrado los investigadores a ese otro, dialogando con la Biblia. De modo impresionantemente profundo y convincente indicó Karl Barth<sup>1</sup> el lugar en que el hombre se puede saber verdaderamente comprendido y conocer su propia humanidad. Los escritos del antiguo testamento, como preparación, y los del nuevo testamento, como testigos, conducen al encuentro con el Dios que se ha «definido totalmente en Jesús»<sup>2</sup>. La generación joven empieza a sacar las consecuencias de lo dicho por Barth, donde ya está superada la alternativa entre teísmo y ateísmo, metafísica y nihilismo, una alternativa en la que el hombre se quedaba abandonado a sí mismo. En ella se admitía o se negaba a Dios como el «arriba, donde el hombre no aparece»<sup>3</sup>, pero los testimonios bíblicos no conocen un «Dios que prescinda del hombre». Ya en el antiguo testamento prueba Yahvé su divinidad precisamente en su unión con el hombre de palabra y de obra. Es así como aparece en la historia humana el otro que pregunta siempre a cada generación: «Hombre, ¿dónde estás?»<sup>4</sup>, y ante el cual cada generación puede volver a preguntar: «¿Qué es el hombre?»<sup>5</sup>, «¿Quién soy yo?»<sup>6</sup>.

1. Véase ante todo el tomo III/2 de la *Kirchliche Dogmatik* (1948).

2. Véase asimismo para lo que sigue E. Jüngel, *...keine Menschenlosigkeit Gottes...*, Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus: *EvTh* 31 (1971) 376-390.

3. E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (1968) 98, además, E. Jüngel, *o. c.*, 378.

4. Gén 3,9.

5. Sal 8, 5; Job 7, 17.

6. Ex 3, 11; 2 Sam 7, 18; véase Gén 18, 27.

En sus reflexiones bíblicas sobre la antropología se quejaba Karl Barth en 1948 diciendo: «Parece que aún no ha llegado el tiempo de que el teólogo dogmático se pueda referir, con buena conciencia y confianza, a las conclusiones de sus compañeros del antiguo y del nuevo testamento»<sup>7</sup>. Sin duda que desde hace tiempo hay profundas investigaciones sobre antropología bíblica<sup>8</sup>. ¿Ocultaron, según Barth, con sus propias cuestiones o incluso tesis las preguntas de los testigos bíblicos? Los primeros años de la posguerra produjeron al principio breves estudios exegeticos, aparentemente muy poco importantes<sup>9</sup>. Sus autores tenían ante los ojos al contemporáneo, para el que el hombre, por culpa de una deformación deshumanizante, se había convertido en un enigma. Buscando una pauta, aceptaron la normatividad de los datos bíblicos y en especial de las principales ideas del antiguo testamento, sin desconocer su carácter histórico<sup>10</sup>. Pronto siguieron investigaciones más completas. Se acomodaron en general a las líneas propias del pensar del antiguo testamento sobre el hombre<sup>11</sup>, preguntaron por su naturaleza conforme a los conceptos antropológicos fundamentales<sup>12</sup> o intentaron conocer la imagen corporal y espiritual del hebreo y de su vida<sup>13</sup>.

Continuando el curso de una especialización creciente, empezaron a aparecer amplias monografías sobre problemas concretos de la antropología. Se trataron detalladamente conceptos como: alma, espíritu, carne y temas como: la muerte, vivencia de la soledad o el papel de varón y mujer<sup>14</sup>.

Parece que se dispone de los presupuestos para una nueva antropología bíblica de mayor amplitud. Es lo que se está pidiendo. Pues los esbozos teológico-sistemáticos de una antropología tienen que plantearse los problemas de una antropología filosófica

7. K. Barth, *o. c.*, VII.

8. F. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 21861; J. Koeberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des AT*, 1901; J. Pedersen, *Israel - its Life and Culture I-II*, 1927.

9. K. Galling, *Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht*: Mainzer Universitäts-Reden 3 (1947); W. Eichrodt, *Das Menschenverständnis des AT*: *AThANT* 4 (1947); W. Zimmerli, *Das Menschenbild des AT*: *TheolEx N.F.* 14 (1949).

10. Véase K. Galling, *o. c.*, 6 s; W. Zimmerli, *o. c.*, 3 s.

11. A. R. Johnson, *The vitality of the individual in the thought of ancient Israel*, 1949.

12. G. Pidoux, *L'homme dans l'ancien testament*: *Cahiers Théologiques* 32 (1953).

13. L. Kökler, *Der hebräische Mensch*, 1953.

14. Véase las monografías y artículos mencionados cada vez en la primera nota de los siguientes capítulos y además F. Maass, *'adām*, 81 s.

actual: los de la psicología, sociología y politología<sup>15</sup>, sin que los conocimientos exegéticos actuales estuvieran disponibles a este respecto.

### 3. Método

¿Cómo se puede hoy hacer esto? Ni el antiguo testamento tiene una doctrina unánime sobre el hombre, ni nosotros podemos determinar una línea de desarrollo de la idea bíblica del hombre. El hecho de que cada documento presupone una perspectiva determinada del hombre, pudiera animar a realizar una sistemática propia de antropología bíblica. Y al revés, también surge el deseo de aplicar a las fuentes una selección actual o también el «conjunto de posibilidades»<sup>16</sup> de la problemática presente. En ninguno de los dos casos cumpliríamos con el deber de interpretar históricamente los antiguos textos ni lo acuciante de la problemática de hoy. La antropología científica tiene que buscar su punto de partida donde en los textos mismos se pregunta manifiestamente por el hombre. Hay que considerar la total perspectiva de los contextos para conseguir las respuestas específicas. Se verá que los datos esenciales poseen un carácter de diálogo y que es impresionante el acuerdo histórico del testimonio sobre el hombre no obstante la variación de las formas de expresión. El hombre se ve cuestionado ante todo en su conversación con Dios y, al mismo tiempo, examinado y, por lo mismo, no tanto confirmado cuanto más bien llamado a algo nuevo. El hombre es esencialmente todo lo contrario de medida de todas las cosas.

Con lo dicho se ha adelantado ya una característica metodológica fundamental: aquí no se pueden aclarar problemas antropológicos prescindiendo de la teología, sino únicamente abriéndose sin contemplaciones al testimonio de Dios en la Biblia. Corrigiendo una antropologización de la teología que está de moda, el investigador deberá más bien abrirse a una comprensión teológica de los fenómenos antropológicos<sup>17</sup>. Descubre la opor-

15. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, 1962; H. R. Müller-Schwefe, *Der Mensch - das Experiment Gottes*, 1966; H. Gollwitzer, *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, 1970; J. Moltmann, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca 1973, 33, n. 14: bibliografía.

16. L. Köhler, *Mensch 2*.

17. G. v. Rad ha resaltado ya que las ideas de Israel sobre el hombre

tunidad de entablar con el otro un diálogo en el que empieza a comprender el propio ser de hombre.

### 4. Plan

Sólo el examen de los textos aclarará, tanto en general como en detalle, la función de una antropología bíblica. Cuanto mejor se conozcan las cuestiones, ideas y esperanzas de los autores veterotestamentarios, tanto mejor se podrán vencer los actuales peligros de una problemática empobrecida o la solución equivocada a problemas concretos, contribuyendo así a resaltar lo que es esencial en lo humano.

En tres grandes partes esperamos dar todas las respuestas importantes a las cuestiones que se plantean en los mismos textos bíblicos sobre la esencia del hombre, las etapas de su vida y su suerte en el mundo que lo rodea. Primeramente, lo que se dice sobre la creación del hombre nos llevará a investigar los conceptos antropológicos fundamentales del antiguo testamento. Ellos aclaran los diferentes aspectos y los rasgos dominantes del ser humano. La sabiduría, y lo mismo las lamentaciones y acciones de gracias del salterio, se ocupan continuamente de la cuestión del tiempo del hombre en todas las fases principales, del nacimiento a la muerte. En el fondo de muchos textos legales y sentencias proféticas está la cuestión de la suerte propia del hombre en su mundo.

En esta investigación intentamos no dejarnos guiar por cuestiones desconocidas para el antiguo testamento. Solo de esa manera se puede fomentar al mismo tiempo la comprensión de aspectos antropológicos del nuevo testamento y examinar críticamente proyectos antropológicos actuales tanto en su punto de partida como en su realización.

«sólo se (pueden) interpretar desde la singularidad de su fe en Dios», *Teología del antiguo testamento II*, Salamanca 1974, 448. Véase además el esbozo de una antropología cristiana de J. Moltmann, *hombre* como «teología en acción». Ya en la introducción advierte que «el libro sobre "el hombre" se convierte furtivamente en un libro sobre Dios»: 12-13, véase p. 35.



I

# El ser del hombre

Terminología antropológica

### *Advertencias*

Objeto de la investigación son aquí las denominaciones hebreas de los órganos del hombre, de los miembros de su cuerpo y su exterior en general. Partimos de cada concepto. Así obtendremos una terminología antropológica de la Biblia.

Al traducirse los sustantivos más frecuentes casi siempre por: «corazón», «alma», «carne» y «espíritu», se ha dado lugar a graves malentendidos. Estos arrancaron ya de los LXX y llevaron equivocadamente a una antropología dicotómica o tricotómica, en la que el cuerpo, el alma y el espíritu se oponen mutuamente<sup>1</sup>. Hay que examinar cómo una filosofía griega, mediante la misma lengua, ha llegado a suplantar ideas semítico-bíblicas<sup>2</sup>. En este sentido es necesario aclarar el vocabulario del antiguo testamento.

Esta tarea exige llegar a comprender el modo de pensar semítico. Tienen una importancia fundamental dos aspectos que vamos a exponer a continuación.

1. Conceptos tales como: corazón, alma, carne, espíritu y, también: oído y boca, mano y brazo, son intercambiables no raramente en la poesía hebrea. En el paralelismo pueden aparecer alternativamente casi como pronombres designando a todo el hombre:

Anhela y aun desfallece mi alma  
por los atrios de Yahvé;  
mi corazón y mi carne  
claman exultantes a Dios vivo (Sal 84, 3).

Los cambios indican aspectos distintos del único sujeto de un modo apenas perceptible. Así se explica que se puedan sustituir totalmente por pronombres los órganos y miembros del hombre:

La sabiduría penetrará en tu corazón  
y la ciencia deleitará tu alma.  
La prudencia velará sobre ti,  
la comprensión te amparará (Prov 2, 10 s).

1. Véase por ejemplo, sobre la separación de alma y cuerpo en la muerte según el Fedón de Platón las ideas de J. Jungel, *Tod*, 61 ss. 68 ss.

2. Véase provisionalmente J. Hessen, *Platonismus*, 98 ss; Th. Boman, *Denken*, 11 ss; J. Barr, *Bibelexege*, 15 ss.

En Sal 6, 3-5 aparecen en paralelismo: yo-mis huesos-mi alma-yo. Esta realidad se expresa acertadamente con el nombre de «*estereometría* de la expresión ideológica»<sup>3</sup>. «Los maestros piensan poder exponer apropiadamente sus temas... no por el uso de conceptos netamente distintos, sino, al contrario, yuxtaponiendo sinónimos»<sup>4</sup>. Este pensar estereométrico demarca el espacio vital del hombre nombrando órganos característicos y describe de esa forma a todo el hombre:

Un corazón inteligente adquiere saber  
y el oído de los sabios busca ciencia (Prov 18, 15).

Distintas partes del cuerpo, con su función esencial, determinan al hombre de que se habla.

2. Se ve que el pensar estereométrico presupone al mismo tiempo una mirada de conjunto de los miembros y órganos del cuerpo humano con sus aptitudes y actividades. Se trata del pensamiento  *sintético*<sup>5</sup> que se fija en la función de la parte del cuerpo mencionada. El profeta Is 52, 7 grita: «¡Qué bellos sobre los montes los pies del mensajero de paz!», y lo que quiere decir no es que su figura es esbelta, sino que en lo que se fija es en su ágil movimiento: «¡Qué bello es que el mensajero se apresure sobre los montes!».

El hebreo habla de «pies», pero piensa en el acercarse apresurado. En Jue 7, 2 tenemos el temido orgullo de Israel en la expresión: «Mi mano me ha ayudado».

En lo que se piensa es en el propio actuar, la propia fuerza. Se consideran conjuntamente el miembro y su actuación. El hebreo puede y tiene que expresar una gran riqueza de detalles con un vocabulario relativamente reducido mediante el que designa las cosas y también precisamente las partes del cuerpo humano. Consigue expresarse así resaltando por el contexto las posibilidades, actividades, propiedades o experiencias de lo nombrado<sup>6</sup>.

3. B. Landsberger, *Eigenbegrifflichkeit*, 17; G. v. Rad, *Weisheit*, 42 s. Véase además «alma» en paralelismo con «cuello» (Prov 3, 22) o «mano» junto a «garganta» (Sal 143, 6).

4. G. v. Rad, *o. c.*, 75 s.

5. K. H. Fahlgren, *šdaqā* 126 ha calificado de «sintética» ante todo aquella filosofía de la vida que considera la religión, ética, economía no como realidades totalmente independientes, sino como aspectos de una misma cosa.

6. Véase J. Koeberle, *Natur und Geist*, 84 ss. 178 ss; J. Pedersen, *Israel*, 106 ss; A. R. Johnson, *Vitality*, 1 s.

Nuestro estudio de la terminología bíblico-antropológica se ocupará, pues, de sacar a luz la riqueza expresiva de las palabras con que se describe al hombre. Hay que traducir el pensamiento sintético-estereométrico a nuestra lengua analítica y diferenciadora. Ya veremos que la traducción constante de un término hebreo con la misma palabra yerra, la mayoría de las veces, la comprensión. Equivoca con demasiada frecuencia lo que propiamente se dice sobre el hombre. La determinación de la amplitud semántica de los conceptos antropológicos fundamentales es apropiada, por el contrario, para hacer posible un primer contacto con la imagen bíblica del hombre, puesto que junto con los órganos esenciales se aprecian simultáneamente aptitudes y propiedades características del hombre y, por consiguiente, aspectos típicos de lo humano. Pensamos en esta primera parte en la «hominitas como conditio sine qua non para la humanitas»<sup>7</sup>, es decir, la «condición de hombre» como presupuesto de su «humanidad»<sup>8</sup>.

7. H. Plessner, *Anthropologie*, 412.

8. J. Moltmann, *hombre*, 27.

*nāpāš*, EL HOMBRE NECESITADO

Por «alma» traduce normalmente la Biblia tradicional un término fundamental de la antropología del antiguo testamento: *nāpāš*. Como el francés *âme* y el inglés *soul* arranca esa traducción de *psyché* y *anima*, la traducción más frecuente de *nāpāš* en las biblias griega y latina respectivamente. *Nāpāš* aparece en el antiguo testamento 755 veces, de las que LXX traduce 600 por *psyché*<sup>2</sup>. Esta diferencia estadística indica que ya a los antiguos les resultaba clara la distinta significación de la palabra en no pocos lugares. Hoy hemos llegado a la conclusión de que la traducción «alma» acierta con el sentido de *nāpāš* solo en muy pocos textos.

Hay que tener en cuenta que no se puede negar sin más que el término hebreo se usa casi como definición del ser humano. El relato yahvístico de creación, Gén 2, 7, lo usa de este modo:

Yahvé Dios formó al hombre de polvo del suelo y le insufló en la nariz aliento vital; así se hizo el hombre un *nāpāš* viviente.

¿Qué significa aquí *nāpāš*? (desde ahora se cita solo: *n.*). «Alma» ciertamente no. *N.* se debe considerar en todo el conjunto del hombre y en especial en relación con su aliento. El hombre no *tiene n.*, sino que *es n.*, vive como *n.* ¿Qué aspecto del ser humano se designa con ello? Por de pronto el texto citado como definición nos exige tomar en toda su amplitud el ámbito de lo humano que designa *n.*

Si preguntamos por la parte del cuerpo humano con que se puede identificar el ser y actuar humano designado con *n.*, se

1. *Bibliografía*: L. Dürr, *nāpāš*; J. Pedersen, *Israel*, 99-259; J. H. Becker, *Nefesj*; M. Seligson, *nps mt*; G. Widengren, *Review*; G. Pidoux, *L'homme*, 10-19; A. Murtonen, *Soul*; D. Lys, *Néphesh*; W. Schmidt, *Begriffe*, 377-382; A. R. Johnson, *Vitality* 2, 22; J. Scharbert, *Fleisch*.

2. KBL 626; según D. Lys sale (119) 757 veces.

puede ofrecer a nuestro entender analítico un camino que lleva hacia la riqueza expresiva contenida en el pensar sintético<sup>3</sup>. Al examinar los textos tendremos que preguntar metodológicamente, si el contexto hace pensar verdaderamente en un órgano corporal determinado; habrá que ver además dónde resalta el contexto determinadas funciones y propiedades de la parte del cuerpo y cómo el término destaca con más o menos fuerza un determinado aspecto del ser humano en sí considerado. Siempre hay que observar que con ello se esboza nuestro camino tendente a la comprensión y no, por ejemplo, el modelo de una semasiología histórica. La historia del significado puede destacar sólo flexiones especiales para una fase lingüística limitada<sup>4</sup>. En general el pensar estereométrico-sintético considera un miembro corporal junto con sus actividades y capacidades especiales y éstas se presentan a su vez como características de todo el hombre. Hay, pues, que tener siempre presente que el hebreo emplea la misma palabra en casos en que nosotros necesitamos muy distintos términos. Es decisivo el contexto en que se emplea.

### 1. Garganta

Partamos de la imagen de Is 5, 14:

El seol ensancha su *nāpās*,  
abre su boca desmesuradamente.

El paralelismo sinónimo habla de boca y del *n.* se dice que se ensancha, lo que claramente indica que *n.* aquí significa: *garganta, fauces, faringe*. Por eso se puede decir del ladrón en Hab 2, 5:

El ensancha como el seol su *nāpās*  
y es como la muerte, insaciable.

*N.* indica, pues, el *órgano para tomar el alimento* y para saciarse. La gran acción de gracias de Sal 107 habla en su primera es-

3. Véase anteriormente, p. 22.

4. El intento de D. Lys de ordenar los textos con *n.* históricamente y reconocer así una evolución en el significado, no ha tenido un resultado digno de tenerse en cuenta. Prescindiendo de pequeñas variantes aparece un «polisemia» desde los estratos más antiguos a los más recientes del antiguo testamento (194-196).

trofa de los «hambrientos y sedientos, cuya *nāpās* se agotaba» (v. 5) y que deben dar gracias a Yahvé (v. 9),

porque hartó al *nāpās* anhelante  
y colmó de bien al *nāpās* hambriento.

La relación en torno a *n.* menciona su hambre y sed, su fallecer y saciarse, su agotarse y llenarse, indicando con toda claridad que se habla no del «alma», sino de la «garganta».

Qoh (=Ecl) 6, 7 dice:

Toda la preocupación del hombre es por su boca,  
pero el *nāpās* no se sacia.

El paralelo «boca» y el decir que no se sacia (cf. Sal 107, 9) hacen pensar nuevamente en la «garganta», en cuanto órgano que siempre está necesitando y que no puede saciarse con la obra humana. Por eso nos enseña Qoh 6, 9:

Mejor es el ver de los ojos  
que el divagar del *nāpās*,

que quiere decir que el ansia de la garganta es insaciable. Por tanto, si nombrando el órgano se quiere expresar su manera de ser, parece que ante todo se piensa en la ávida *necesidad*. Sal 143, 6 compara el *n.* con la tierra árida. Is 29, 8 habla de un hambriento y de un sediento que sueñan que comen y beben, pero que al despertar tienen su *n.* vacía y seca (cf. Is 32, 6 bβ). En su *n.* experimenta el hombre que no puede vivir de sí mismo:

Yahvé no deja hambrear el *n.* del justo,  
pero rechaza la codicia del malo (Prov 10, 3).

El modo de hablar muestra nuevamente que se piensa en la garganta, pero, al mismo tiempo, que el término se pone en lugar del hombre necesitado en persona. El *n.* saciado del justo puede estar en antítesis con el vientre vacío del malvado Prov 13, 25. ¿Y qué significa *r<sup>e</sup>hab-n*, si «suscita contienda», según Prov 28, 25, mientras que «quien confía en Yahvé es bien alimentado»? Significa las «fauces ensanchadas», que están en lugar del hombre que quiere remediar su necesidad con ansia desmedida (cf. Hab 2, 5). «Su pan (sirve) a su *n.*», esto es, «a su garganta» (Os 9, 4).

*N.* como órgano del hombre necesitado aparece también al llamarla «garganta que se agota», a la que Yahvé refresca y sacia

«como a un jardín regado», Jer 3, 12.15. Aparecen frecuentemente juntas: sed, agua y *n.*:

Agua fresca para garganta sedienta  
es una buena noticia de tierra lejana (Prov 25, 25; cf. Sal 42, 2 s y la «garganta reseca» en Núm 11, 6).

Precisamente como órgano de percepción del hambre y la sed *n.* es también asiento del sentido del gusto:

Un *n.* harta pisotea la miel,  
pero a un *n.* hambrienta todo lo amargo le es dulce (Prov 27, 7).

Naturalmente el *n.* hambrienta, v. 7 b, a la que todo lo amargo le es dulce, la garganta, hay que considerarla junto con la base de la lengua y el paladar como órganos del gusto. Pero «pisotea no la garganta» (v. 7a), sino el hombre, cuya conducta se debe a estar saciada la garganta. El paralelismo de *n.* saciada y hambrienta, posible para el pensar sintético, hay que traducirlo de modo distinto por razón del contenido: «el hombre hartado» se contrapone a la «garganta hambrienta».

Miel son los dichos placenteros,  
dulce para la *n.* y refrigerio para los huesos (Prov 16, 24).

*N.* junto a huesos y con la sensación de lo dulce debe de indicar con claridad el órgano del gusto y, sin embargo, basándose en la comparación de los «dichos placenteros» se ve que en lo que se piensa es en el hombre necesitado en su totalidad, a cuya sensibilidad y vulnerabilidad se alude.

El *n.* gusta no solo lo agradable, sino asimismo lo malo<sup>5</sup>. Israel murmura en Núm 21, 5b:

No hay pan ni agua,  
y nuestro *n.* está hastiado de este alimento miserable.

*N.* indica al hombre con respecto a su hambre y la sensación del gusto. Cf. Zac 11, 8 b β. Es notable en este sentido que cuando se habla del odio de Yahvé se nombre su *n.* (Prov 6, 16)<sup>6</sup>.

5. Sobre Prov 23, 7: «Como “algo malo en la garganta”, así es él (el envidioso, v. 6), y como “algo amargo para el cuello”». Véase la enseñanza de Amenemope c. XI (ANET 423a; AOT 42), G. Widengren, *Review*, 100 s y B. Gemser, *Sprüche*, 86 s.

6. En total el antiguo testamento habla del *n.* de Yahvé sólo 21 veces

Pero *n.* se considera no sólo como órgano para tomar el alimento, sino también de *respiración*. En el ejemplo de la camella joven en Jer 2, 24 se ve esto claramente: «en la avidez de su<sup>7</sup> *n.* sobre el viento».

Repetidamente se encuentra *nph*: soplar, respirar, jadear, hablando del *n.* Jer 15, 9 habla de la jadeante garganta de una madre que desfallece; la «esperanza (de los malvados) es expirar el *n.*», Job 11, 20. Aquí se consideran conjuntamente el órgano de la respiración y el aliento mismo. Igualmente en Job 41, 13, donde el *n.* del cocodrilo enciende carbones<sup>8</sup>.

Cuando en Gén 35, 18 se dice de Raquel moribunda que su *n.* «salió», no puede pensarse sino en el aliento. En 1 Re 17, 21 s el *n.* vuelve al hijo de la viuda de Sareftá, del que en v. 17 se había dicho que ya no le quedaba aliento (*n<sup>e</sup>šāmā*). La garganta designa, pues, para aquella anatomía arcaica, la tráquea y el esófago, sin distinción alguna. Es lo que se dice popularmente: «irle algo por conducto falso», cuando la comida penetra en la tráquea. Si llegan las «aguas hasta el *n.*», hay peligro de ahogarse (Jon 2, 6; Sal 69, 2; cf. Sal 124, 4 s y *šawwār<sup>r</sup>* en Is 8, 8; 30, 28).

Únicamente *n.* como órgano de la respiración hace comprensible el uso de la raíz *npš* (nif.) usada como verbo tres veces. De David dice 2 Sam 16, 14 que estaba extenuado después de una huida agotadora, pero que junto al Jordán «respiró» (*wayyin-nāpēš*), «cobró aliento», «se recuperó». «Respirar» y descansar del trabajo es lo que debe hacer el séptimo día el hijo de la esclava y el extranjero, al igual que, según Ex 31, 17, Yahvé tras los seis de la creación descansó y «tomó respiro». Hay que preguntarse si la raíz *npš* no fue primitivamente biliteral —posteriormente se le habría prefijado *n* como quizá ocurre también en *nph*— y cómo *pš* expresaría plásticamente el respirar fuerte y anhelante<sup>9</sup>.

También en acádico significa *napašu* soplar, jadear, respirar<sup>10</sup> y *napištu* indica en primer lugar la garganta tanto de hombres

(A. R. Johnson, *Vitality*, 8, 1); cuando Yahvé en Am 6, 8 jura por su *n.*, parece percibirse en esta expresión un antiguo rito de juramento, en el que el jurante se tocaba la garganta. Sobre esto H. W. Wolff, BK XIV/2, 326. También en Am 6, 8 se menciona la abominación de Yahvé al hablar de su *n.* Véase más adelante, p. 43.

7. L. (lege) *napšāh* c. (cum) BHS.

8. Véase la relación semejante de 'ap para nariz y jadear: E. Johnson, 'ānāp, 375.

9. Véase W. v. Soden, GAG 73 b y W. Schmidt, *Begriffe*, 378.

10. Véase W. v. Soden, AHW 736 y D. Lys, *Nèphèsh*, 119. Sobre el contenido véase más adelante, p. 37.

como de animales y, además, vida, base vital y ser viviente<sup>11</sup>. En ugarítico *npš* indica también laringe, garganta, faringe y, además, apetito, deseo, ánimo y ser viviente<sup>12</sup>. El árabe *nafsun* puede significar lo mismo aliento que apetito e igualmente: vida, ánimo y la persona<sup>13</sup>. La semasiología del hebreo *n.* señala, además de estos parecidos, abundantes paralelos en las lenguas semíticas de la misma familia.

J. H. Becker, Nefesj (1942) ha discutido la significación fundamental de «garganta» defendida por L. Dürr, *nāpāš* (1926)<sup>14</sup> y ha aceptado —asimismo M. Seligson (1951)— el significado «aliento» como más antiguo. Esta discusión es probablemente baldía, porque para los semitas en la garganta se realizaba el comer, el beber, el respirar. La garganta era, pues, en definitiva el asiento donde se localizaban las necesidades elementales de la vida.

## 2. Cuello

En comparación con los abundantes ejemplos para designar el interior del cuello y las operaciones vitales que en él se desarrollan pudiera ser secundario el significado más raro de *n.* refiriéndose a lo exterior del *cuello*. Es muy fácil el paso para el pensamiento hebreo, como vimos en el uso paralelo de *šawwār* (cuello) y *n.* en las expresiones referentes a las aguas que suben amenazantes<sup>15</sup>. Exclusivamente en el cuello exterior piensa Sal 105, 18:

Oprimieron sus pies con grilletes,  
«en»<sup>16</sup> cepo férreo vino a parar su *n.*

Tanto el uso de «cepo férreo» como el paralelismo con los pies imponen el pensar en el cuello y no en «su alma»<sup>17</sup>. Al decir los verdugos de Israel en Is 51, 23:

Póstrate para que pasemos por encima,

11. AHw 738.

12. Véase J. Aistleitner, WB 211 con C. H. Gordon, UT 446 y G. Widengren, *Review*, 98 ss.

13. A. R. Johnson, *Vitality*, 7.13.

14. Véase anteriormente E. Dhorme, *L'emploi*, 1923, 18 s. Más tarde, ante todo A. R. Johnson, *Vitality*, 4 ss.

15. Véase anteriormente, p. 29 s.

16. S. BHS.

17. Así todavía H. J. Kraus, *Psalmen*, 716.

el *n.* mencionada es la cerviz, mucho más teniendo en cuenta lo que sigue:

Haz como suelo tu espalda,  
como calle para quienes pasan.

En Sal 44, 26 significa *n.* asimismo el «cuello» que está «hundido en el polvo», como se ve por el paralelismo con «el vientre pegado a la tierra». Lo mismo deberá decirse de Sal 119, 25 *n.* =cuello, postrado en el polvo, esto es, el hombre completamente tirado en el suelo, que pide a Yahvé lo reanime según su palabra.

¿Qué representan en Is 3, 20 las «casas del *n.*» al enumerar los adornos de las «hijas de Sión»? No es raro se les dé el nombre de las partes que adornan. Por esa razón se deberá pensar más bien en una especie de gorgueras<sup>18</sup> y no en amuletos. Serían objetos huecos en forma de una pequeña «casita al cuello»<sup>19</sup>. Se adorna lo que está en peligro.

¿Significará la expresión «golpear el *n.* (Gén 37, 21; Dt 19, 6.11; Jer 40, 14 s, etc.) no sólo «herir mortalmente», sino en concreto «cortar el cuello»?<sup>20</sup>. Esto quiere decir sin duda en Jer 4, 10: «Tenemos la espada al cuello». ¿Contendrá la palabra a María en Lc 2, 35 «una espada traspasará tu alma» un semitismo en que *psyché* traduzca a *n.* = cuello?<sup>21</sup>.

Además de la espada, al cuello lo amenaza igualmente el lazo. En 1 Sam 28, 9 pregunta a Saúl la nigromántica de En-dor: «Por qué quieres tender a mí *n.* un lazo para que muera?».

Aunque *n.* se haya podido entender como pronombre personal, la imagen deja entrever aun una parte concreta del cuerpo. Lo vemos asimismo en Sal 124, 7:

Nuestro *n.* se escapó como un pájaro  
de la red de los cazadores (cf. Prov 18, 7b).

18. W. v. Soden, ZAW 53 (1935) 291 s.

19. L. Dürr, *nāpāš* 268. También *maḥmal n.* en Ez 24, 21.25 podría ser un adorno o joya en cuanto «lo que se lleva al cuello». Véase Prov 3, 22.

20. L. Dürr, *o. c.*, 267 que en 264 recuerda a *Enuma eliš* IV, 31, donde Marduk recibe la orden siguiente al vestirlo con la espada: «Ve, corta a Tiamat el cuello» (*a-lik-ma nap-šá-tu-aš pu-ru-š-ma*). El yahvista y el Deuteronomio emplean *hikkā* con doble acusativo: *herir* a uno en la *n.* (Gén 37, 21; Dt 19, 6.11), además Jer 40, 14 s, donde *n.* es precisamente el lugar peligroso para la vida, donde el golpe alcanza a la persona. Son las dos expresiones con un solo acusativo las que interpretan *n.* como «persona» o «vida» (Lev 24, 17 s y Núm 35, 11.15.30; véase más adelante, p. 36); véase J. Scharbert, *Fleisch*, 24.43.64.

21. Véase L. Dürr, 264 y Sal 22, 21a.

Podemos decir que *n.* como cuello del hombre lo presenta como un necesitado de ayuda, oprimido y amenazado.

### 3. Anheló

Al mencionar la garganta o el cuello se tiene frecuentemente la idea de hombre necesitado y amenazado, que ansía precisamente con su *n.* alimentos y conservar la vida. Pero al hablar de *n.*, el pensamiento dominante puede ser un *deseo vital, anhelar, ambicionar o suspirar por*. Esto es especialmente claro cuando el *n.* de un hombre está fuera de su propia persona. En la lamentación de Sal 35, 25 cita el salmista a sus enemigos que dicen de él: «Ea, nuestra *n.*!» y que pronto quisieran gritar: «¡Lo hemos engullido!». Si aquí se dice que un hombre se hizo su *n.* no puede significar su garganta o cuello, sino solo su anhelo o deseo, y concretamente: su «goce». Entonces habrá que pensar otra vez en *n.* como órgano del gusto<sup>22</sup>. Cuando Prov 13, 2 b define el *n.* de los pérfidos como «violencia», *n.* quiere decir igualmente su finalidad y anhelo. Prov 23, 2 enseña:

Te pones un cuchillo al cuello  
si eres un *ba'al n.*

El contexto hace pensar en uno de «extraordinaria avidez», o sea, un hombre cuya conducta está determinada absolutamente por la comezón de la garganta, por el hambre devoradora o por la glotonería.

Con extraordinaria frecuencia aparece *n.* con palabras de raíz *'wh* que en pih. y hith. significa: desear, anhelar, codiciar. Cuando la codicia del *n.* se refiere a los higos tempranos (Miq 7, 1), a comer carne (Dt 12, 15.20; 1 Sam 2, 16) o también a beber vino (Dt 14, 26), entonces puede pensarse al mismo tiempo en la garganta como asiento de ese anhelo. Pero cuando el objeto de los deseos son el mal (Prov 21, 10), el ser rey (2 Sam 3, 21; 1 Re 11, 37), o cuando no se expresa objeto alguno (Prov 13, 4.19), entonces está *n.* por el deseo en sí, la pasión humana como sujeto del anhelo (*'wh*). Algo parecido ocurre con la frase *ns' n.*, «levantar el *n.*». Puede deberse a la conducta del hombre que endereza codicioso su garganta. Esa imagen parece viva en la palabra de Os 4, 8 sobre los sacerdotes:

22. Véase anteriormente, p. 28.

Se alimentan de los pecados de mi pueblo  
hacia su iniquidad alargan el *n.*

Si se piensa en los sacrificios por el pecado y la culpa, entonces el alargar el *n.* puede ser una construcción paralela con «comer» y sería como una descripción del alargar codiciosamente el cuello. Pero normalmente la expresión se refiere al ansiar objetos que no pueden gozarse en sentido estricto, como la tierra (Jer 22, 27), lo frívolo (Sal 24, 4), hijos e hijas (Ez 24, 25), de modo que la expresión *ns' n.* significa casi siempre: desear algo, suspirar por. Por esta razón no aparece en primer lugar el órgano con sus movimientos específicos en comparación con el hombre y su conducta correspondiente. Hablando de Sikem y Diná se dice en Gén 34, 2 s:

La vio, la cogió, cohabitó con ella, la forzó y su *n.* quedó prendada de Diná, amó a la muchacha y le habló al corazón.

El *n.* se «prenda» de ella. Eso significa el deseo impetuoso de unión duradera. También el amor paterno (Gén 44, 30) y de amigos (1 Sam 18, 1) es cosa del *n.*<sup>23</sup>.

*N.* es normalmente el anhelo no saciado que arrastra a la acción. Ello hace posible esta rara sentencia de Prov 16, 26:

El *n.* del trabajador se esfuerza por él,  
pues su boca lo espolea.

*N.* es paralela de boca, la garganta en acción, el hambre que incita al trabajo, Dt 23, 25: «Si entras en la vida de tu prójimo, puedes comer uvas según tu *n.*, hasta que te sacies». La saciedad es el límite del *n.* en cuanto apetito despierto.

El *n.* como tal designa el anhelo ilimitado. Cuando uno se quiere separar de una mujer prisionera de guerra, solo puede despedirla, según Dt 21, 14, «conforme al *n.* de ella» (*l'napšāh*), o sea, según su libre deseo y voluntad. Lo mismo ocurría con los esclavos (Jer 34, 16), a quienes se liberaba «conforme a su *n.*» (*l'napšām*), es decir, según su albedrío. La frase: *'im yēš napš'kām*, esto es, «si os parece bien» (Gén 23, 8; 2 Re 9, 15) indica cuán frecuentemente se usa *n.* en el sentido de libre deseo.

Pero aun con mayor frecuencia designa *n.* al hombre con un ardiente anhelo que responde al suspiro de quien se muere de sed.

23. Véase también más adelante, p. 42.



En Sal 42, 2 s tiene sed el *n.*, lo que equivale al anhelante deseo que tiene de Dios quien se lamenta. Igualmente desahoga ante Yahvé su alma, su anhelo no saciado la estéril Ana en 1 Sam 1, 15. La exhortación deuteronomica (Dt 6, 5, etc.) a amar a Yahvé con todo el *n.*, significa, de acuerdo con lo dicho, que el hombre debe incluir en el amor al único Dios de Israel la vitalidad entera de sus deseos y todo su anhelo ardiente (cf. Mc 12, 30). Lo de Flp 1, 27: «Luchar con una sola *psyché* por la fe en el evangelio» significa que hay que luchar «unánimes».

#### 4. Alma

Un pequeño paso lleva del *n.* como órgano específico y como acto del anhelo a la significación amplia según la cual *n.* es sede y acto de otras impresiones y situaciones anímicas. Ex 23, 9 enseña a Israel:

No atormentarás a un extranjero;  
vosotros conocéis el *n.* del peregrino,  
pues peregrinos fuisteis en Egipto.

Aquí es donde por primera vez se puede traducir *n.* por «alma», pues no se piensa solamente en las necesidades y deseos del extranjero, sino en toda la gama de sus sentimientos, que se da al estar fuera de la patria y por el peligro de la opresión al depender de otros. En el alma se piensa igualmente, en cuanto órgano central del hombre que sufre, al preguntar Job 19, 2 a sus «amigos»: ¿Por cuánto tiempo seguiréis atormentando mi *n.*?

El *n.* es, pues, el órgano típico de la compasión con el necesitado (Job 30, 25). Sobre todo en cuanto alma sufriente y como espíritu atribulado es el *n.* el sujeto concreto de las lamentaciones del salterio. El alma está asustada, 6, 3; desesperada e intranquila (42, 6 s. 12; 43, 5); se siente débil y desalentada (Jon 2, 8), está agotada e indefensa (Jer 4, 31), sufre con apuros (Sal 31, 8; cf. Gén 42, 21), con la tribulación (Is 53, 11). Frecuentemente se dice del *n.* que está amargada (*mar*), sea por esterilidad (1 Sam 1, 10), o por enfermedad (2 Re 4, 27). Está airada porque se la ofendió (Jue 18, 25; 2 Sam 17, 8) o triste por cualquier otra causa (Prov 31, 6). El uso del término «amargada» recuerda indudablemente el *n.* como órgano del gusto (Prov 27, 7, cf. antes p. 28), pero el contexto de los lugares citados y otros parecidos indica claramente que en lo que se piensa es en la situación anímica.

Del *n.* se dicen otras emociones. Ella es sujeto del odio (2 Sam 5, 8, también en Yahvé: Is 1, 14) e igualmente del amor (Cant 1, 7; 3, 1.2.3.4, también en Yahvé: Jer 2, 7). El *n.* siente tristeza y llora (Jer 13, 17), pero asimismo se alegra y se alborozaba en Yahvé (Sal 35, 9) y habrá que preguntarse si en tales casos la sede de las disposiciones y emociones psicológicas se considera, juntamente con la garganta, como asiento de necesidades vitales y sus gemidos, sus fatigas y sus alborozos. La expresión no rara de encogerse (*ḵṣr*) el alma (Núm 21, 4; Jue 16, 16; dicho de Yahvé: Jue 10, 16; Zac 11, 8) y asimismo de su ensancharse (*ʿrk hif*). Job 6, 11 se relaciona ciertamente con el respirar corto y profundo respectivamente, pero es una expresión tan corriente de la impaciencia y de la paciencia, que a nuestro modo de entender tiene que traducir por alma aquí también el sujeto *n.*

Por mucho que con ello se ha ampliado el contenido del significado de *n.*, no va más allá del campo de movimientos emocionales psíquicos. No raramente se ha vislumbrado el recuerdo del órgano corporal y sus funciones especiales.

#### 5. Vida

Este recuerdo es más claro aún en un sector mucho más amplio del uso de *n.* Si *n.* designa el órgano de necesidades vitales sin cuya satisfacción no puede vivir el hombre, para el modo de pensar sintético es claro sin más que *n.* significa ante todo la vida misma. La expresión en sí nos obliga a traducir así Prov 8, 35 s, donde la sabiduría dice:

Quien me encuentra, ha encontrado vida (*ḥayim*)  
y alcanza favor de Yahvé.  
Quien peca contra mí, perjudica su *n.*;  
cuantos me odian aman la muerte (*māwāt*).

En antítesis con lo anterior, *n.* es exactamente sinónimo de «vida» y por paralelismo con el miembro siguiente *n.* representa lo contrario de «muerte». En Sal 30, 4 leemos:

Yahvé, tú has sacado mi *n.* del seol.  
Tú me has llamado a la vida (*ḥiyyitani*).

Y la expresión sinónima dice: «tú me has llamado a la vida» (*ḥiyyitani*).

Esto confirma que *n.* en lo precedente significa nada menos que la vida misma del orante. Tampoco cuadra en Prov 19, 8 ninguna de las traducciones propuestas anteriormente:

Quien adquiere cordura, ama su *n.*  
quien guarda prudencia, «encuentra»<sup>24</sup> lo bueno.

Lo mismo que en Prov 8, 35 la sabiduría se relaciona con la vida misma, considerada como lo bueno en definitiva. Lo mismo se diga de Prov 7, 23:

Como un pájaro se precipita al lazo,  
sin saber que se juega el *n.*

Aquí *n.* no es ya el cuello (cf. 1 Sam 28, 9; Sal 124, 7; Prov 18, 7), sino la vida, puesto que este símil no sirve, en el contexto de la extensa recomendación, sino para llevar a la «vida» (7, 2a) y guardar de la «muerte», v. 27.

La definición de Dt 12, 23: «La sangre, ella es el *n.*» demuestra sorprendentemente que el significado «vida» puede prescindir totalmente, a diferencia del último ejemplo, de la idea del cuello o la garganta. Con la definición dada no se ha hecho sino identificar sangre y vida, como fundamento para prohibir el comer la carne con la sangre, o sea, la vida. Lev 17, 11 lo formula con más claridad aún: «el *n.* de la carne en la sangre está». El código sacerdotal une también el *n.* en cuanto vida, con la sangre en Gén 9, 4 s.

Esta correlación secundaria del *n.*, como vida, con la sangre y no con la garganta hace comprender algunas expresiones difíciles de entender partiendo de la función respiratoria. Esas expresiones hablan de «derramar el *n.*» (*'rh* hif. y pih. Sal 141, 8; Is 53, 12: «hasta la muerte») como si se hablara de un líquido (cf. Gén 24, 20). Se habla asimismo de «arrojar el *n.*» (*špk* hith.; Lam 2, 12: «sobre el regazo de sus madres» han arrojado sus *n.* los niños de Jerusalén, cf. Job 30, 16).

La definición de la sangre probó ya que *n.* significa la vida sencillamente, la animal y la humana (Dt 12, 23; Gén 9, 4 s). Se ve esta correlación en Lev 24, 17 s:

Si un hombre mata el *n.* de hombres,  
hay que castigarlo con la muerte.  
Quien mata el *n.* de animales,  
tiene que reponer.

24. S. BHK.

Las dos cosas se deben al principio fundamental: «*n.* por *n.*» (v. 18b). En este contexto no puede significar otra cosa que: vida por vida, la propia, si se mata un hombre, y un animal vivo por uno que se mató. La praxis jurídica antigua conoce la acepción «vida» para *n.* en la regla del talión<sup>25</sup>, como se ve en el código de la alianza, Ex 21, 23 s:

Si ocurre un daño, tienes que dar  
*n.* por *n.*, ojo por ojo, diente por diente,  
mano por mano, pie por pie.

En la vida militar responde también el guardián con su vida por el hombre, cuya custodia se le confía. En 1 Re 20, 39 (cf. v. 42) se dispone: tu *n.* por su *n.* Dt 24, 6 ordena: no se debe empuñar el molino de mano ni la muela superior, pues sería empuñar el *n.* Quien quita a un hombre los aperos imprescindibles para el sustento diario, le quita la vida misma.

El uso mencionado de *n.* en las disposiciones legales ordenadas a defender la vida responde a un empleo de amplios sectores del lenguaje. Cuando uno pide por su vida o la de otros, lo que hace es rogar por el *n.*: 2 Re 1, 13; Est 7, 3; 1 Re 3, 11. Si se pide la muerte, dice: «Quítame el *n.*» (Jon 4, 3; cf. 1 Re 19, 4). Y surgen expresiones consagradas: «buscar el *n.* de alguien» (*bikḳēš*) quiere decir: atentar contra la vida de alguno (Ex 4, 19; 1 Sam 20, 1; 22, 23; 23, 15; 25, 29; 2 Sam 4, 8; 16, 11; 1 Re 19, 10. 14; Jer 4, 30; 11, 21; 38, 16; Sal 40, 15); *millēṭ n.*: salvar a uno la vida (2 Sam 19, 6; 1 Re 1, 12; cf. Gén 19, 17; 32, 31). Quien a duras penas escapó a la muerte, ha conservado «su *n.* como botín» (Jer 21, 9; 39, 18; 45, 5). Satán sabe (Job 2, 4) que: «Todo cuanto el hombre tiene lo da por su *n.*», es decir, por su vida. Se piensa naturalmente en la vida intacta y con salud. Si Yahvé entrega al poder de Satán hueso y carne de Job, le pone, sin embargo, este límite: «Guarda su *n.*», esto es, su vida nada más. La expresión no rara de «poner su *n.* en la propia mano» (*šim napšō b'eḳappō*: Jue 12, 3; 1 Sam 19, 5; 28, 21; Job 13, 14; cf. Sal 119, 109) indica la disposición de exponer al peligro su propia vida.

Al tratar de este uso tan variado de *n.* en el sentido de vida hay que tener en cuenta que el *n.* tiene la acepción de algo indestructible a diferencia de la vida corporal, algo que separado de ésta podría existir. Cuando se habla de la «salida» —Gén 35, 18—

25. Véase V. Wagner, *Rechtssätze*, 4. En contra está J. Oelsner, *Körperteile*, 13 ss que piensa en «garganta».

del *n.* de un hombre o de su «vuelta» (Lam 1, 11) es porque se tiene en la mente la idea de la respiración que se para y comienza otra vez, como vimos en p. 29 s. Cuando Yahvé hace subir el *n.* del seol (Sal 30, 4; 86, 13), en lo que se piensa es en la vuelta a una vida sana de todo el hombre que estaba ya expuesto al poder de la muerte por su enfermedad<sup>26</sup>. Mucho se habla del *n.* como vida, pero nada de un culto a la vida o la muerte y, por tanto, nada se dice tampoco sobre la suerte del «alma» más allá de la muerte<sup>27</sup>.

Pero los orantes confiesan que el *n.*, en cuanto vida del hombre permanece en el poder de Yahvé y bajo su fuerza liberadora:

Tú no abandonas mi alma en el seol (Sal 16, 10). Sí, Dios librará mi vida del poder del seol; él me recoge (Sal 49, 16).

Con gran patetismo pide Abigail por David en 1 Sam 25, 29:

Que la vida (*n.*) de mi señor sea guardada en la bolsa de los vivos (*š'ror haḥayyim*) junto a Yahvé, tu Dios. La vida (*n.*) de tus enemigos, por el contrario, la lance con la honda.

En la «bolsa» se guardan objetos preciosos como plata (Gén 42, 35 Prov 7, 20). La «bolsa de la vida» preserva de perder el *n.*

## 6. Persona

Otra vez nos encontramos con un sentido nuevo de *n.* al presuponer que el hombre es *n.* y no, como se decía hasta ahora, que tiene *n.*<sup>28</sup>. Con toda claridad nos muestran la diferencia los textos que tratan de la relación entre *n.* y vida (*ḥayyim*). Acabamos de ver adagios donde *ḥayyim* y *n.* aparecen como sinónimos (cf. Prov 8, 35 s y antes p. 35. En Prov 3, 22 leemos:

(...saber y prudencia)  
serán vida (*ḥayyim*) para tu *n.*  
y adorno para tu cuello.

Descartado está traducir *n.* por «vida», puesto que precisamente se le promete «vida». *N.* no indica, pues, lo que uno tiene, sino quién es a quien le pertenece la vida: *ḥayyim*, persona, indi-

26. Véase más adelante, p. 152 s.

27. Véase más adelante, p. 141 ss.

28. Véase J. Scharbert, *Fleisch*, 23.

*viduo*, ser<sup>29</sup>. Textos del código de santidad aclaran esta explicación:

Cualquier varón..., que coma cualquier clase de sangre, (que se aplique que) yo vuelvo mi rostro contra el *n.* que coma sangre (Lev 17, 10).

Aquí hay que traducir *n.* necesariamente por «persona»<sup>30</sup>, si bien hay que notar que la persona se llama *n.* en cuanto que come (17, 15). Pero tal aspecto falta frecuentemente. Lev 20, 6 habla del *n.* como persona que se dirige a los espíritus de los muertos y 22, 4 trata de una «persona impura». En Lev 23, 10 se dice:

Toda *n.* que realice cualquier trabajo en ese día, a tal *n.* la borraré de en medio de mi pueblo.

*N.* se refiere en general a la persona, al individuo, por contraposición a la comunidad (cf. asimismo Lev 19, 8; Núm 5, 6; 9, 13, etc.). No es casual que el israelita haya interpretado *n.* —como garganta que satisface con la comida y la respiración las necesidades vitales de cada uno— en el sentido de ser individual.

Ello posibilita el plural *n'pāsōt* tratándose de un grupo de individuos. Lo encontramos en los textos legales citados:

Para cualquiera que cometa una de estas abominaciones vale que las *n'pāsōt* que obran así deben ser extirpadas de en medio de su pueblo (Lev 18, 28).

Al contar Jer 43, 6 la gente que es llevada a Egipto, el texto habla al principio especialmente de «varones, mujeres, niños, hijas del monarca» y continúa:

También toda *nāpās* que había dejado Nebuzaradán... con Godofías... e igualmente Jeremías y Baruk.

*N.* se usa aquí colectivamente en lugar de todo un grupo de personas, como ocurre en Gén 12, 5, donde el código sacerdotal

29. El concepto paralelo de *n.* -*gargārōt* (cuello) recuerda que al designar al hombre de que se trata como persona con *n.*, se vislumbra aquí para el israelita la significación de «garganta». G. Gerleman, *hjh* 553 hace notar que el concepto de *ḥayyim* «implica un grado mayor de objetivación», es decir, indica una posesión o más bien un don salvífico», mientras que *n.* «se considera como un principio vital inherente, vinculado al cuerpo». Véase además 555 s.

30. Entre otros M. Noth, ATD 6.

cuenta lo que Abrahán se llevó de Jarán a Canaán: Saray, Lot, toda la hacienda y las *n.*, concepto que resume «el personal». Este uso colectivo de *n.* es especialmente claro usado junto con números: los descendientes de Lía son 14 *n.* (Gén 46, 15), los de Zilpá 16 *n.* (v. 18), los de Raquel 14 *n.* (v. 22) y los de Bilhá 7 *n.* (v. 25). El conjunto de los descendientes de Jacob que marcharon a Egipto eran 66 (v. 26) o 77 *n.* (v. 27). La traducción de la Biblia de Lutero, que aquí sigue a LXX y la Vulgata, ha influido para que en las estadísticas eclesiásticas se hable de «número de almas».

El uso colectivo de *n.*, como el del plural, se encuentra sobre todo en la literatura tardía. De las 44 veces que aparece se encuentran 20 en textos del código sacerdotal (Kbl 626). La fórmula de Gén 9, 5:

De vuestra sangre, esto es, de vuestras *nāpāš* pediré cuenta de la mano de cualquier animal,

tiende expresamente a la protección de los individuos (cf. v. 6). Según Núm 19, 18 el agua de purificación de sebe rociar sobre la tienda, «todos los utensilios y todas las *nēpāšōt* que allí se encuentren», o sea, sobre cada una de las personas. Ez 13, 19 distingue las *nēpāšōt* que no deben morir de aquellas que no deben vivir.

Esta expresión indica una sustitución del concepto *n.* por el de vida. El acento recae sobre el ser individual como tal. Desde esta perspectiva es comprensible que se pueda llegar a hablar de un *n. mēt* (Núm 6, 6) que no significa ni un «alma muerta» ni una «vida destruida», sino precisamente una persona difunta, un individuo muerto, un cadáver. A él no se puede acercar un nazareo en todo el tiempo de su consagración. Más llamativo es aún que en algunos casos *n.* pueda significar el cadáver de una persona sin añadirle *mēt* (muerto, Núm 5, 2; 6, 11; cf. 19, 11.13).

Precisamente la posibilidad de este uso de *n.* nos muestra que en la expresión *nāpāš hayyā* el adjetivo no es superfluo. El código sacerdotal llama seres vivientes a los acuáticos (Gén 1, 20 s; también Lev 11, 10.46; Ez 47, 9), a los animales del campo (1, 24), a los animales en general (Gén 9, 10.12.15<sup>31</sup>, los hombres y los animales conjuntamente (Gén 9, 16). Según Gén 1, 30 «en» los animales hay *n. hayyā*, lo que quiere decir aliento vital.

En el relato yahvístico de creación (Gén 2, 7) vimos que se define al hombre expresamente como *n. hayyā*. No lo es por razón

31. En Gén 2, 19 parece que *n. hayyā* ha sido añadido en este sentido al texto yahvístico.

de su formación del polvo de la tierra, sino porque Yahvé sopla en su nariz el aliento de vida. Solo la respiración causada por el creador lo hace *n. viva*, o sea, un ser vivo, una persona viva, un individuo vivo. Desde este punto de vista se define aquí al hombre con mayor precisión. *N. hayyā* no implica en Gén 2, 7 diferencia específica alguna respecto a los animales, pues en ese caso apenas sería posible que en 2,19 se dijera que éstos son *n. hayyā*. Pero el hombre dotado por Dios de aliento vital se distingue como individuo viviente de lo que carece de vida o de un cadáver.

## 7. Pronombre

Si *n.* sin añadidura alguna designa simplemente la persona concreta en los contextos citados, puede muy bien ocurrir que no haga sino el papel de un *pronombre personal* o *reflexivo*. El paso de uno a otro es fácil. El hombre moderno tiende a ver el carácter pronominal donde para los antiguos se tenía el nombre. Hoy se duda en casos que oscilan entre 123 y 223 en dar una interpretación pronominal<sup>32</sup>. Más importante que una determinación exacta me parece el atender a la característica del pensamiento sintético-estereométrico que explica la elevada concordancia entre distintos aspectos del significado.

En el yahvista dice Abrahán a Saray en Gén 12, 13:

Di que eres mi hermana para que me (*li*) vaya bien por tu causa y por ti quede mi *n.* con vida.

El paralelismo de ambas frases hace natural entender «mi *n.*» como variante del pronombre «yo» — «para que yo quede con vida». Si traducimos así, parece ser clara la diferencia de contenido de la expresión hebrea: el yo se resalta mediante *n.* con su centro personal, cuya vida es lo que interesa al yahvista desde la definición de Gén 2, 7<sup>33</sup>. Típico para la trascendencia de *este* pronombre es el cambio por un sencillo sufijo pronominal o un sujeto verbal preformativo o aformativo en las palabras de Lot según el yahvista en Gén 19, 19 s:

Me (*‘immādi*) has mostrado gran favor, conservándome (mi *n.*) la vida;

32. Véase A. R. Johnson, *Vitality*, 15, 3.

33. W. Schmidt, *Begriffe*, 381: «*nepesch* es el hombre como individuo que anhela algo».

pero no puedo escapar al monte...;  
he aquí que esa ciudad está cerca...,  
allí quisiera refugiarme...,  
de modo que yo (mi *n.*) quede con vida.

Donde se habla de vida aparece *n.* como «pronombre». Aún se puede percibir un eco lejano de la idea de garganta sedienta de vida. El ruego: «¡Déjame vivir!» no es casual que en hebreo se diga: «¡Deja que mi *n.* viva!» (1 Re 20, 32). Conforme a esto en el morir de lo que se trata es del *n.* Al derrumbar las columnas del edificio de los filisteos, Sansón grita (Jue 16, 20): «¡Muera yo con los filisteos!», el «yo» es en hebreo «mi *n.*». Balaam concluye su oráculo de esta manera (Núm 23, 10): «¡Muera yo (mi *n.*) la muerte de los justos!», *n.* sustituye a la persona cuya vida está en juego. Desde este punto de vista puede estar *n.* en poesía casi con la misma significación en construcción paralela con el pronombre corriente, como en Sal 54, 6:

Mira Dios me ayuda,  
el Señor es el único que me (mi *n.*) ayuda.  
La boca del necio es su perdición,  
sus labios son su trampa, la trampa de su *n.* (Prov 18, 7).

A pesar de lo dicho, es importante para la lingüística conservar ante los ojos toda la gama significativa que va desde «cuello» (en el lazo, cf. p. 31 hasta «vida» y «persona».

¿Y cómo hay que entender el que en la narración del engaño por parte de Jacob el sujeto de la bendición de Isaac sea continuamente su *n.*?:

Tráeme (el guiso) para que coma y mi *n.* te bendiga antes de que muera (Gén 27, 4).

En v. 19 se dice: ...«para que me bendiga tu *n.*» y lo mismo en v. 25.31. En los significados que se pueden probar nada autoriza a pensar que *n.* implique una fuerza o cualidad especial, reminiscencia de ideas mágicas<sup>34</sup>. Más bien habrá que pensar en el sencillo uso pronominal, como se deduce suficientemente del contexto. En los cuatro lugares se menciona inmediatamente antes la comida del guiso apetecido y después del primer caso se habla de la muerte de Isaac. El yo de Isaac que bendice es el *n.* en cuanto persona que desea y está satisfecha, que vive aún pero que tiene ya ante sí a la muerte. Job 16, 4 dice:

También yo hablaría como vosotros,  
si estuvierais en mi lugar.

Los pronombres del último miembro son: «vuestra *n.* en lugar de mi *n.*», y en ellos se percibe el apuro vital. Habría que preguntarse, pues, por las tonalidades incluidas en cada caso, cuando se usa el pronombre, en expresiones como: Miq 6, 7, donde en vez de «mi pecado» se dice el «pecado de mi (anhelante) *n.*» — «mi vida pecadora» en paralelismo con «mi prevaricación» = *piš'ī*—; en 1 Sam 18, 1 se habla de que Jonatán ama a David «como a sí mismo», o sea, «como a su *n.*»; Is 3, 9 donde en el «¡ay de ellos!» en la forma de «¡ay de su *n.*!» resuena aún el «¡ay de su vida ávida!».

Con extraordinaria fuerza se percibe la acepción de *n.* generalizada en el pronombre personal, donde el término aparece en paralelismo sinónimo con «carne», «espíritu» y «corazón». Pero aun en estos casos se puede observar que del hombre como *n.* se dicen<sup>35</sup>, por ejemplo, cosas específicas sobre el placer emocional (Prov 2, 10) o la nostalgia del necesitado (Sal 84, 3).

Resumamos la amplia perspectiva en la que el *n.* del hombre y el hombre mismo como *n.* son considerados conjuntamente. Hemos visto que ante todo se piensa en el hombre como individuo, que ni ha ganado la vida por sí mismo, ni tampoco puede conservarla, sino que en su ansia de vida es absolutamente dependiente, como lo expresan la garganta en cuanto órgano de la alimentación y la respiración y el cuello como la parte del cuerpo especialmente en peligro. Lo mismo que *n.* presenta ante todo al hombre en su necesidad y ansiedad, así también incluye su excitabilidad y vulnerabilidad emocional.

El elemento de lo vital, común con el animal, ha contribuido esencialmente a que *n.* represente a la persona y al individuo aislado, de lo que sale en un caso extremo el significado de «cá-dáver». El *n.* no es jamás sujeto específico de actividades espirituales.

Es un hecho que *n.* representa sobre todo el aspecto del hombre necesitado, ansioso de vida y, por tanto, viviente, en lo que se parece al animal. Lo confirma el interés de gran parte del antiguo testamento en evitar hablar del *n.* de Yahvé<sup>36</sup>, como es el caso para todos los antiguos estratos del Pentateuco hasta llegar al Deuteronomio. Cuando más tardíamente, sobre todo en el len-

35. Véase anteriormente, p. 22.

36. Sobre la estadística véase anteriormente, p. 28.

guaje profético y poético, se menciona el *n.* de Yahvé, se pretende resaltar su conmoción (Jue 10, 16; Zac 11, 8) por ira y aversión (Is 1, 14; Sal 11, 5; Prov 6, 16; Lev 26, 11.30; Jer 6, 8; 9, 8; 14, 19; Ez 23, 18) o por amor (Jer 12, 7), se indica también su libre decisión (Job 23, 13; Jer 15, 1; 32, 41; 1 Sam 2, 35) o su yo viviente (Am 6, 8; Jer 51, 14; cf. p. 34).

Digamos para terminar que ante Yahvé se inicia el diálogo del hombre con su *n.*, es decir, consigo mismo. En Sal 103, 1 el hombre se anima a sí mismo a la alabanza:

Alaba, *n.* mía, a Yahvé,  
todo mi interior su santo nombre.

Pensando en el órgano de la alabanza y en el contraste con el interior, traduciríamos: «Alaba, garganta mía, a Yahvé».

Si nos fijáramos en el conjunto de la interioridad y miráramos como razón de la alabanza los favores de Yahvé que alcanzan al hombre entero, la traducción sería: «Alaba, vida mía, a Yahvé».

De cualquier forma el conocimiento de las proezas salvadoras de Yahvé ocasiona el que el hombre inteligente encauce su yo vital, emotivo, necesitado, y anhelante hacia un alborozo agradecido.

El diálogo iniciado ante Yahvé entre el hombre, que ve claro, y su yo vegetativo puede tomar la forma del soliloquio en la lamentación:

¿Por qué estás abatida, *n.* mía,  
y gimes en mí?  
Confía en Dios, pues aún quiero alabarlo (Sal 42, 6.12; 43, 5).

Aquí *n.* es el yo de la vida necesitada y que se consume de deseo (cf. 42, 2 s).

El hombre en el antiguo testamento se reconoce ante Yahvé no sólo como *nāpāš* en su necesidad, sino que también conduce su yo a la esperanza y la alabanza.

## *bāsār*, EL HOMBRE EFIMERO <sup>1</sup>

Del *nāpāš* de Dios se habla escasamente en un tres por ciento de los casos en que se usa el término en el antiguo testamento, pero tratándose de Dios no se emplea *bāsār* ni una sola vez. Por el contrario, se habla de la *bāsār* de los animales con muchísima más frecuencia que de su *nāpāš*. De las 273 veces que se emplea *bāsār* <sup>2</sup>, 104 se refieren a los animales <sup>3</sup>, o sea, más de un tercio del total. Por lo dicho se ve con claridad que *bāsār* —en lo sucesivo se escribirá simplemente *b.*— indica algo que el hombre tiene de común con el animal. Por eso conviene empezar metodológicamente con esto.

### 1. Carne

Is 22, 13 describe así la necesidad de Jerusalén:

Mira, alegría y algazara,  
sacrificar bueyes y degollar ovejas,  
comer *b.* y beber vino.  
¡Comamos y bebamos!,  
que mañana moriremos.

Es indudable que *b.* es la carne de los bueyes y ovejas sacrificadas. Is 44, 16 habla de *b.* en cuanto carne que se come asada.

1. *Bibliografía*: G. Pidoux, *L'homme*, 18 s; A. R. Hulst, *kol-bāsār*; Schweizer-Baumgärtel-Meyer, *sarx*; W. Schmidt, *Begriffe*, 382; J. Scharbert, *Fleisch*; D. Lys, *Bāsār*; G. Gerleman, *bāsār*; N. P. Bratsiotis, *bāsār*.

2. D. Lys, *Bāsār*, 18.

3. *Ibid.*, 131. Excepcionalmente se aplica *bāsār* con *nāpāš* una vez al mundo vegetal. Según Is 10, 18 bosque y viña fueron arrasados (*minnāpāš w<sup>e</sup> ad bāsār*), lo que debe significar que se destruye no sólo la vida (verde), sino también el material muerto (la materia).

En primer lugar *b.* indica la carne de animales vivos. Job 41, 15 menciona el *bāsār* del cocodrilo:

Las mamellas de su carne están unidas,  
están fijas en ella e inmóviles.

Cuando con más frecuencia se habla de carne es tratándose de los animales sacrificados en lo referente a prescripciones rituales (Lev 4, 11; 7, 15-21; Núm 19, 5, etc.). Es llamativo en este sentido que en ningún libro aparece tanto *b.*, pero ni de lejos, como en Levítico<sup>4</sup>.

En cuanto alimento se puede hablar de la carne animal y lo mismo de la *b.* humana. Entre las maldiciones sobre un Israel desobediente está Lev 26, 29:

Comeréis la carne de vuestros hijos y tendréis que comer la de vuestras hijas.

De los que abusaron de Israel se dice, Is 49, 26a:

A tus verdugos les doy a comer su carne, beben su sangre como mosto.

El relato yahvístico de la creación de la mujer de una costilla del varón, Gén 2, 21 b $\beta$ , menciona la *b.* como un trozo de carne del cuerpo humano a diferencia de los huesos: «Y cerró el espacio con carne».

En las descripciones de todo el cuerpo humano *b.* es una parte. Se la menciona junto a los huesos (*'äšäm*), en Job 2, 5: «Toca su hueso y su carne». En este caso indica ante todo lo visible externamente a diferencia de los huesos, estructura interna de *b.* Como tercer elemento se nombra especialmente la piel (*'ör*):

Hizo desaparecer mi carne y mi piel,  
quebró mis huesos (Lam 3, 4).

Job 10, 11 añade en cuarto lugar los músculos (*gīdīm*):

Me has recubierto con piel y carne,  
me tejiste con huesos y nervios.

Para describir al hombre viviente se tiene como quinta realidad el aliento como espíritu de vida (*rū<sup>ah</sup>*): cf. Ez 37, 5 s:

4. Según Gerleman, *bāsār* (377) se usa 61 veces.

Yahvé habla a estos huesos...  
os recubro de nervios  
y hago crecer carne sobre vosotros,  
extendiendo piel encima de vosotros  
y os infundo aliento...

Vemos que *b.* en cuanto carne puede indicar una parte del cuerpo humano. Se puede hablar en especial de la «*b.* del precucio» (Gén 17, 11.14).

A la cuestión de si *b.* como «trozo de carne», sin más determinación, puede indicar un órgano determinado o un miembro del cuerpo, hay que responder con la constatación llamativa de que con seguridad sólo se puede admitir para el miembro viril, el pene. Probablemente ya en Lev 15, 2 s. 7<sup>b</sup> designa *b.* el órgano sexual masculino, y en v. 19 se trata consecuentemente del de la mujer. Lev 15, 2 dice:

Si alguien tiene gonorrea en su *b.*,  
es impuro por ella.

Indiscutible es el significado en Ez 16, 26, hablando de Jerusalén, la mujer infiel:

Te prostituiste con los egipcios,  
tus vecinos de robusto miembro (*b*).

Aún más claro está en Ez 23, 20, donde de Jerusalén, la infiel Oholibá, se dice igualmente de su relación con los egipcios (v. 19):

Enloquecía por sus amantes,  
cuyo pene (*b.*) es como el (*b.*) de los asnos y cuya eyaculación se parece a la del semental.

*Zirmā*, para designar la eyaculación (cf. *zārām*: turbión, aguacero), hace seguro que *b.* indica el miembro viril. Un ejemplo más elocuente de la lascivia como señal de «la fuerza de la conspiración política» es apenas imaginable<sup>6</sup>. Obsérvese en lo relativo al ulterior desarrollo del significado, que este empleo

5. Véase K. Elliger, *Leviticus*, 191 ss contra J. Scharbert, *Fleisch*, 49, pero véase Lev 15, 19 donde se habla de *b.* femenino. Véase más adelante, p. 93, n. 5.

6. Véase W. Zimmerli, BK XIII, 547.

eufemístico de *b.* no se usa en sentido positivo para representar la capacidad de engendrar, sino para expresar la infidelidad y la impureza.

## 2. *Cuerpo*

Puesto que *b.* indica ante todo la parte visible del cuerpo, puede designar a todo el *cuerpo* humano<sup>7</sup>. Según Núm 8, 7 en el rito de la ordenación levítica hay que «pasar una navaja por todo su *b.*», o sea, por todo su cuerpo. Y en el mismo sentido dice Elifaz en Job 4, 15: El pelo de mi *b.* se eriza.

Lev 13, 2 ss, indicando el tratamiento de un leproso, distingue con precisión «la piel de su cuerpo» (*‘ōr b<sup>e</sup>šārō*) y «el pelo» (v. 4). Pero en Lev 19, 28 *b.* significa otra vez el cuerpo con su piel:

No haréis incisión en vuestro cuerpo (*b*)  
ni tatuaje sobre vosotros.

(*B.* pierde expresividad al hacerse sinónimo de pronombre personal).

Cuando Sal 102, 6 describe el adelgazamiento diciendo: «Mis huesos se adhieren a mi *b.*», el orante expresa en realidad que es «solo piel y huesos».

Si Ajab, tras rasgar sus vestidos, se pone un saco sobre su *b.* (1 Re 21, 27), es lo mismo que decir que se lo coloca sobre su «cuerpo desnudo».

De todo el cuerpo, y no sólo de lo exterior, se trata en Sal 38, 4 a: «Nada sano hay en mi *b.* por tu cólera» (aquí es sinónimo de «huesos» en v. 4b). Por lo tanto la medicina sirve a todo el cuerpo:

(Las palabras de la sabiduría) son vida «para quien»<sup>8</sup> las encuentra,  
y medicina para toda su *b* (Prov 4, 22).

El paralelismo hace nuevamente que *b.* se acerque al pronombre personal; cf. asimismo Sal 119, 120:

Mi *b.* se estremece de temor ante ti,  
temo tus decretos.

7. Según G. Gerleman, *bāšār* (377) se emplea unas 50 veces.

8. Véase, BHK.

Lo mismo que *nāpāš* también *bāšār* mira, por tanto, al hombre como tal únicamente en el aspecto corporal.

Gén 2, 24 puede decir del varón que se «adherirá a su mujer y se harán una *b.*», es decir, un cuerpo común, una «comunidad de vida»<sup>9</sup>.

## 3. *Parentesco*

Aquí aparece *b.* como «carne» en el sentido de aquello que une a los hombres mutuamente y lo que precisamente puede hacerse término legal de «parentesco». Judá dice de José a sus hermanos, Gén 37, 27: «Es nuestro hermano, nuestra *b.*», esto es, nuestro familiar (más allegado) (cf. Neh 5, 5: «Como la *b.* de nuestros hermanos es nuestra *b.*»). Más frecuente como «fórmula de parentesco»<sup>10</sup> aparece el «mi hueso y mi carne» (Gén 29, 14; cf. Gén 2, 23; Jue 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 13 s)<sup>11</sup>.

Lev 18, 6 resume así la prohibición de toda relación sexual con consanguíneos:

Ninguno de vosotros puede acercarse a la carne (*š<sup>e</sup>’ēr*) de su *b.* para descubrir su desnudez.

Aquí *š<sup>e</sup>’ēr* como concepto fisiológico de la carne sexualmente considerada se distingue claramente de *b.* en cuanto concepto jurídico para designar a los familiares<sup>12</sup>. El círculo de parientes carnales (*b.*) se presenta en Lev 25, 49 como clan (*mišpāhā*), familia grande. En Is 58, 7 se nombra junto al hambriento, al vagabundo, al desnudo también al «que es tu *b.*» y del que uno no se puede desentender, si quiere «ayunar» rectamente. El contexto hace pensar que con *b.* no se piensa únicamente en los familiares en línea recta, sino en los hombres como tal, una especie de parientes. *Kol-bāšār* significa de todas formas en el Deuteronomio 40, 5; 48, 26b e igualmente en Sal 145, 25, «toda la humanidad».

Este es también el caso en el relato sacerdotal del diluvio, como muestra Gén 6, 12 (junto con 6, 5 J)<sup>13</sup>. El código sacerdotal

9. O. H. Steck, *Paradieserzählung*, 95.

10. W. Reiser, *Verwandtschaftsformel*.

11. Por el contrario en el antiguo testamento no se usa *dām* (sangre) como en el acádico (W. v. Soden, AHW 158) para designar el parentesco («de sangre»).

12. Véase E. Dhorme, *L'emploi*, 9.

13. A. R. Hulst, *kol-bāšār*, 29.64.



en Gén 6, 17 y 9, 16 s incluye en *kol-b.* el mundo de los hombres y de los animales, en cuanto alcanzados por la sentencia del diluvio y como socios luego de Dios en la alianza (cf. Núm 18, 15).

El código sacerdotal especifica *b.* como lo viviente «en el que hay aliento» (Gén 6, 17) o como «ser viviente» (9, 16 *nāpās hay-yā*)<sup>14</sup>. *B.* no indica el cadáver, que normalmente se llama *n<sup>e</sup>bēlā* y, no raramente, «huesos», restos (*‘ašamīm, ‘ašāmōt*: Am 6, 10; Ez 6, 5; Gén 50, 25; Ex 13, 19).

Si *b.* subraya la especie de parentesco de todo viviente, se hace comprensible el significado positivo que *b.* tiene en la promesa de Ez 11, 19b (36, 26b):

Quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de *b.*  
—es decir, un corazón de carne.

El corazón de carne se contrapone aquí al de piedra que es claramente el corazón viviente<sup>15</sup>. Este uso de *b.* en el sentido de una valoración positiva de la conducta humana es simplemente único.

#### 4. Debilidad

*B.* caracteriza además la vida humana en general como *débil* y *caduca* en sí misma. Sal 56, 5 confiesa:

En Dios confío, no temo.  
¿Qué puede hacerme *b.*?

En v. 12 está en la misma expresión «un hombre» en vez de *b.* Según eso *b.* describe el ser humano por contraposición al de Dios como sin fuerza y caduco. Job 10, 4 pregunta a Dios:

¿Tienes tú ojos de carne (*b.*)?  
¿Miras tú como el hombre?

Jamás se habla, pues, de la *b.* de Dios. Aparece, por el contrario, *b.* con mucha frecuencia como algo típicamente humano a diferencia del Dios de Israel. Jer 17, 5.7 pone esta antítesis:

Maldito el hombre que confía en el hombre  
y hace de *b.* su brazo...  
Bendito el hombre que en Yahvé confía.

14. Véase anteriormente, p. 40.

15. Véase además más adelante, p. 81.

Incluso del poderoso rey de Asiria, Senaquerib, dice en 2 Crón 32, 8:

Consigo sólo está un brazo de *b.*  
pero con nosotros está Yahvé, nuestro Dios, para ayudarnos.

En estos casos *b.* indica siempre el poder humano limitado y deficiente a diferencia del de Dios, único en el que se puede confiar y superior a todo otro poder.

La «carne» depende de la fuerza vital de Dios, de su soplo. Si se lo quitara a las criaturas, dice Job 34, 14 s:

Desaparecería al instante toda carne (*b.*),  
también el hombre volvería al polvo.

*B.* es de por sí el hombre como caduco en sí mismo (cf. también Gén 6, 3). Precisamente por eso reprime Dios su cólera:

Pensó que no son más que carne (*b.*).

Ante el Dios santo el hombre en cuanto *b.* no es solamente el caduco, sino también el expuesto al pecado que, por esa razón, no puede mantenerse ante la voz del Dios viviente:

¿Quién de entre toda *b.* que oyó la voz del Dios viviente salida del fuego hubiera quedado con vida? (Dt 5, 26).

Bajo el viento abrasador del juicio de Dios se seca toda *b.* como hierba (Is 40, 6). En el código sacerdotal la sentencia del diluvio recae sobre *kol-b.*, porque «toda carne» en cuanto tal «había corrompido su camino sobre la tierra» (Gén 6, 12). Por ello es también «toda carne» la que lleva ante Dios el peso de los pecados (Sal 65, 3 s).

Por lo tanto, en el antiguo testamento *b.* significa no sólo la falta de fuerza de la criatura mortal, sino igualmente su debilidad en la fidelidad y obediencia frente a la voluntad de Dios<sup>16</sup>.

A la fugacidad creada se añade la ética. No son los textos de Qumran, que hablan de la «carne pecadora» (*b<sup>e</sup>šar ‘ašmā*: 1 QM 12, 12) y de la «carne de iniquidad» (*b<sup>e</sup>šar ‘āwāl*, 1 QS 11, 9), no son esos textos los que primeramente se encuentran en camino hacia la idea paulina, de que «no habita en mi carne lo bueno» (Rom 7, 5.18). A esta «carne» se le opone diametralmente el «espíritu» (Is 31, 3) que es también su esperanza (Jl 3, 1).

16. Véase Ez 16, 26 y anteriormente 47 s. También en Pablo designa «la carne» la debilidad humana: 2 Cor 5, 16 s; 11, 18. Sobre la flaqueza ética de *b.* véase N. P. Bratsiotis, *bāsār* 863.

*rū<sup>a</sup>h*, EL HOMBRE FORTALECIDO <sup>1</sup>

Una ojeada a la estadística nuestra que *rū<sup>a</sup>h* se distingue de *nāpās* y *bāsār* por dos razones. En primer lugar *rū<sup>a</sup>h* designa principalmente una fuerza natural, el viento, en 113 casos nada menos de los 389 (378 hebreo, 11 arameo) en que se usa el término <sup>2</sup>. *Rū<sup>a</sup>h* se atribuye, por otra parte, más a Dios (136 veces <sup>3</sup>) que a hombres, animales e ídolos (129 veces), es decir, en un 35 por ciento del uso total, mientras que *nāpās* se refiere a Dios sólo en un escaso tres por ciento del uso total <sup>4</sup> y *bāsār* ni una sola vez. Hago notar como típico que *rū<sup>a</sup>h* no aparece jamás en el Levítico, mientras que *bāsār* en ningún otro libro se usa con tanta frecuencia como en él <sup>5</sup>. Con razón habrá que designar a *rū<sup>a</sup>h* —en adelante se escribirá simplemente *r.*— como concepto teo-anropológico <sup>6</sup>.

1. *Viento*

Para la antropología no deja de ser importante explicar el sentido meteorológico de *r.* No significa el aire como tal, sino el aire en movimiento. En Gén 1, 2 sopla el *r.* sobre las aguas, como el águila revolotea (Dt 32, 11). Como los árboles se estremecen por el *r.* en Is 7, 2, así es el «*r.* del día» en Gén 3, 8 la brisa fresca y vivificante que gustosamente se toma en Palestina tras el

1. *Bibliografía*: J. Koeberle, *Natur und Geist*; G. Pidoux, *L'homme*, 19-22; W. Bieder, *Geist*; J. H. Scheepers, *gees*; D. Lys, *Rûach*; A. R. Johnson, *Vitality*, 23-37.83-87; W. Schmidt, *Begriffe*, 382-383; J. Scharbert, *Fleisch*.

2. D. Lys, *Rûach*, 152; según J. H. Scheepers, *gees*, en 144 casos.

3. D. Lys, *o. c.*

4. Véase anteriormente, p. 28, n. 6.

5. Véase anteriormente, p. 46. Diez veces se refiere *r.* a animales (Gén 6, 17; 7, 15. 22; Ez 1, 12.20 s; 10, 17; Qoh 3, 19.21; Is 31, 3) y tres veces a ídolos (Jer 10, 14 = 51, 17; Hab 2, 19; cf. Is 41, 29).

6. Véase D. Lys, *Rûach*, 336.

sofocante mediodía. El yahvista considera al *r.* ante todo como la fuerza que produce cambios: en Ex 10, 13 el viento solano trae langostas; en v. 19 las sepulta en el mar Rojo un fuerte viento de poniente; en Ex 14, 21 un fuerte viento solano seca el mar Rojo; en Núm 11, 31 trae codornices el viento. En todos los casos el *r.* es un instrumento de Yahvé. También en el código sacerdotal (Gén 8, 1) hace soplar Dios el *r.* sobre la tierra, de modo que decrecen las aguas del diluvio.

Sólo excepcionalmente aparece *r.* en paralelismo con la *bāsār* (mortal) en el sentido de soplo sumamente tenue «que no vuelve» (Sal 78, 39; cf. asimismo Is 41, 29). Lo normal es que Israel en tal caso hable de *hābāl* como soplo pasajero que es nada (Sal 62, 10; 144, 4; Qoh 1, 2, etc.). Es, por el contrario, característico que *r.*, en cuanto lo divinamente fuerte, aparezca en contraste con *bāsār* que es lo humanamente débil (Is 31, 3a; Gén 6, 3). Así se desata, por ejemplo, el *r.* huracanado con lluvia torrencial y granizo, instrumento de la cólera de Yahvé (Ez 13, 13). El profeta es tomado por el *r.*, levantado y llevado a otro lugar (Ez 3, 12.14; 11, 1; cf. 1 Re 18, 12; 2 Re 2, 16).

Retengamos que *r.*, precisamente como viento y a diferencia de *hābāl* y *bāsār*, indica casi siempre un fenómeno poderoso que depende de la disposición de Yahvé.

## 2. Aliento

El «viento» (*r.*) del hombre es ante todo su aliento. Por eso no es raro encontrarlo en paralelismo con *nēšāmā*:

Así habla Yahvé..., que desplegó la tierra..., que da el aliento (*nēšāmā*) al pueblo que hay sobre ella, el *r.* a quienes sobre ella caminan (Is 42, 5; cf. además Is 57, 16; Job 34, 14 y Gén 7, 22).

Yahvé «da» también este «viento» que es fuerza de vida. Es él quien «forma» (*yšr*) el *r.* en el interior del hombre: Zac 12, 1. En el interior de los ídolos de madera o de piedra no hay clase alguna de *r.*, es decir, nada de aliento ni, por tanto, fuerza vital que hiciera posible ante todo un despertar y levantarse (Hab 2, 19; cf. Jer 10, 14 = 51, 17). Sólo cuando Yahvé mete el *r.* como aliento en los huesos revestidos de nervios, carne y piel, se vivifican los cuerpos (Ez 37, 6.8-10.14). Si, como dice Sal 146, 4, «Sale su *r.*, vuelve —el hombre— a su polvo».

Según Qoh 12, 7 el *r.* vuelve al Dios que lo había dado. De Sansón se dice en Jue 15, 19 que se moría de sed hasta que Dios hizo brotar una fuente. Sansón bebió de ella, y «en seguida vol-

vió su *r.* y se reanimó» (cf. 1 Sam 30, 12). Se puede, pues, hablar del salir y volver el *r.* de modo muy semejante a como se dice del *nāpās*<sup>7</sup> (cf. la sinonimia entre *nāpās* y *r.* en Job 12, 10). Aquí se ve la estereometría del pensamiento sintético que mira un fenómeno desde diversas perspectivas. En *nāpās* se miran conjuntamente el órgano de la respiración y el mismo respirar. En *r.* está en primer plano el «viento» que sale de Yahvé y a él vuelve, y que constituye al mismo tiempo el aliento vital del hombre:

Si él hiciera volver a sí su *r.*<sup>8</sup>  
y hacia sí retirara su soplo (*nēšāmā*),  
desaparecería toda carne,  
también el hombre tornaría al polvo (Job 34, 14 s).

Parecido es Sal 104, 29 con la continuación en v. 30: «Envías tu *r.* y son creados».

Por el ejemplo de la camella joven de Jer 2, 24: «Con el ansia de "su" <sup>9</sup> garganta (*nāpās*) sorbe el viento (*r.*)», se ve que *r.* como aire de respiración y *nāpās* como su órgano se tienen que considerar juntos aun distinguiéndose.

Del *r.* dependen vida y muerte. Por eso en la narración sacerdotal del diluvio los seres vivientes se llaman «carne, en los que hay aliento de vida (*r. hayyim*)»<sup>10</sup>. En concreto puede significar el mal olor del aliento del individuo, como cuando Job, gravemente enfermo, se queja en 19, 17:

Mi aliento (*r.*) es repulsivo a mi mujer,  
huelo mal a mis propios hijos.

En el ritmo de la respiración habrá que pensar, cuando el yahvista, en pocas palabras pero con habilidad psicológica, describe el cambio de ánimo de Jacob después de la vuelta de los hijos desde Egipto y tras decirle que José vive:

Su corazón se quedó frío<sup>11</sup>, pues no los creía. Pero al contarle todo y ver los carros que José había enviado para llevarse, el *r.* de Jacob, padre de ellos, se reanimó (Gén 45, 26 s.).

Esto no significa sino que su respiración se hizo otra vez vivaz y se alentó<sup>12</sup>.

7. Véase anteriormente, pp. 28 s y 38.

8. Véase, BHK.

9. Véase, BHS.

10. Gén 6, 17; 7, 15.22. Qoh 3, 19.21 resalta que los animales tienen la misma respiración que los hombres.

11. Sobre esto véase más adelante, p. 67.

12. Véase Jue 15, 19; 1 Sam 30, 12 y anteriormente, p. 54.

3. *Fuerza vital*

Hemos visto que *r.* en cuanto aliento del hombre frecuentemente no puede separarse del *r.* de Yahvé (Job 34, 14 s.; Sal 104, 29 s)<sup>13</sup>. Pero hay que tener en cuenta que el *r.* de Yahvé considerado en su totalidad significa más que el «viento» que da vida y que se hace «aliento» del hombre. Las diferencias son aquí también pequeñas como se ve en Sal 33, 6:

Por la palabra de Yahvé se hicieron los cielos,  
toda su mesnada por el *r.* de su boca.

*R.* aparece como sinónimo de «palabra» en cuanto que ambas salen de la boca. Pero *r.* es más que simplemente aire en movimiento: el aliento de Yahvé es *fuerza vital* creadora. El *r.* de Yahvé en cuanto *fuerza vital* determina la duración de la vida del hombre (Gén 6, 3). El domina además las fuerzas de la naturaleza. En Ex 15, 8 se canta:

Al soplo (*r.*) de tu nariz se agolparon las aguas, las ondas se irguieron cual muralla.

Donde el *r.* de Yahvé viene sobre los jueces consigue, por ejemplo, que Otniel salga a la lucha y salve a Israel (Jue 3, 10); capacita a Sansón para despedazar a un león (14, 6; cf. 13, 25); *šlh* (operar) se dice del *r.* de Yahvé en cuanto fuerza extraordinariamente activa, incluso donde se apodera de Saúl y lo «cambia en otro hombre» (1 Sam 10, 6). Además de esos portentos se deben al *r.* de Yahvé otros dones, ante todo el carisma de la profecía, como ocurre con Balaam en Núm 24, 2 s. Pero esto vale sólo para ciertos estratos narrativos, y no en la profecía clásica preexilica, donde, según Os 9, 7, se burlan del profeta como hombre del *r.*

Cuando Gén 41, 38 dice que el faraón busca «un hombre en el que esté el *r.* de Dios», se está pensando en un hombre «prudente y sabio» (v. 33.39) en sentido político-económico. Con el *r.* de Dios se le da al hombre, por tanto, una *cualidad* extraordinaria. Si el *r.* de Yahvé invade al profeta (Ez 11, 5) se sigue la llamada y la tarea de predicar la palabra de Yahvé; la plenipotencia se da con el «descenso del *r.* de Yahvé» sobre el profeta o, como también se dice, con la «venida de la mano de Yahvé» sobre él

13. Véase anteriormente, p. 53 s.

(1, 4)<sup>14</sup>. Así se puede interpretar la llamada del siervo de Yahvé en Is 42, 1:

Pongo sobre él mi poder (*rūhi*)  
para que traiga a los pueblos mi ley.

Sólo si se percibe el aspecto de fuerza en el *r.* de Yahvé y se piensa (Is 11, 2) en la concesión de poder al retoño de José, al decirse que sobre él descansa ese *r.*, sólo así es como se comprenden las distintas acepciones, en las que no se habla únicamente del *r.* de sabiduría, entendimiento, consejo y ciencia, sino también de fortaleza y de temor de Yahvé, de modo que *r.* se debería traducir en todos los casos por «fuerza» o «autoridad» mejor que por «espíritu». También donde «el buen *r.* de Yahvé» sirve ante todo al entendimiento, hay que traducir preferentemente por «don», una superación de debilidad e impotencia, cosa que ocurre igualmente por el maná y el agua (Neh 9, 20). Con mucha frecuencia se dice que Yahvé «da» (*ntn*)<sup>15</sup> su *r.* a los hombres o que llena (*ml'*, *pih*) a uno con el *r.* de Dios. Esto puede tener como consecuencia aptitudes artísticas (Ex 31, 3; 35, 31; cf. 28, 3). Joel 3, 1 promete que sobre toda carne se derramará el espíritu de Yahvé, es decir, sobre todos en Israel<sup>16</sup>. Eso equivale al anuncio de que se adornará y enriquecerá con dones proféticos a personas de ambos sexos, de todas las edades y clases sociales. El supremo privilegio de conocer a Dios se concederá precisamente a todos los sectores por igual como algo que nadie —en cuanto «carne»— tiene por sí mismo (cf. Gál 3, 28). El concepto, justamente como teológico, se hace al mismo tiempo antropológico. El hombre facultado para algo es incomprensible sin la energía del *r.* de Dios.

4. *Espíritu(s)*

También se puede hablar del *r.* como de un *ser independiente* e invisible que no hay que identificar necesariamente con el *r.* de Yahvé, aunque está por supuesto a su total disposición. En 2 Re 19, 7 dice Yahvé:

14. Véase W. Zimmerli, BK XIII, 244. Según Lc 4, 14 sale Jesús a Galilea «en la fuerza del espíritu».

15. D. Lys, *Rûach* 336 etc. Véase más adelante, p. 61.

16. Véase anteriormente, p. 51 y H. W. Wolff, BK XIV/2, 80, para lo que sigue 78.

Infundiré en él —el rey de Asiria— un *r.*, de modo que oiga un rumor y se vuelva a su país.

En cuanto algo que Yahvé envía y que opera en el hombre ante todo mediante el hablar, el *r.* puede ser también aquel *r.* de mentira que seduce a los profetas de Ajab (1 Re 22, 21-23). *R.* es como un cúmulo de fuerzas que se pueden repartir a muchas personas. En este sentido habla Yahvé en Núm 11, 17 del *r.* que descansa sobre Moisés y del que toma parte para darlo a los 70 ancianos. El éxito consiste en que no solamente ellos (Núm 11, 25) sino también gente que no estaba en el grupo, como Eldad y Medad, caen en éxtasis profético (v. 26). Moisés rechaza la protesta de Josué y desea en v. 29:

¡Ojalá hiciera Yahvé profeta a todo el pueblo!  
¡Pluguiera a Yahvé poner su espíritu sobre todos ellos!

Aquí aparece, pues, el éxtasis como consecuencia del *r.* que descansa sobre Moisés, sin que él mismo fuera extático. La idea de participación del espíritu se debe a círculos en los que también Eliseo puede rogar que se le conceda una doble porción del espíritu de Elías (2 Re 2, 9 s. 15)<sup>17</sup>. La designación de Josué como sucesor de Moisés ocurre en el código sacerdotal con la invocación de quien se llama «Dios de los espíritus de vida (*rūḥot*) de toda carne» (Núm 27, 16; cf. 16, 22). Dios dispone sobre el *r.* como fuerza vital de todo hombre así como de dones y poderes extraordinarios. Lo mismo que han demostrado precisamente los textos que hablan de los *rūḥot* en cuanto seres independientes.

## 5. Animo

Si nos preguntamos por la importancia del *r.* humano, no podemos separar suficientemente entre el «aliento» y el «espíritu», como órgano del conocimiento, la comprensión y el juicio. Junto con el soplo del aliento hay que considerar primeramente el cambio de *ánimo*. Al ver la reina de Sabá la sabiduría de Salomón, el palacio, las comidas, los dignatarios, su vestimenta, los holocaustos en el templo, «se quedó sin *r.*». Esto quiere decir que se paró la respiración, salió fuera de sí, se entu-

siasmó. «La falta de *rū<sup>a</sup>h* caracteriza la situación de desmayo, de admiración ilimitada»<sup>19</sup>. En el *r.* se ve la mentalidad. Elifaz acusa a Job —15, 13— de «que vuelves tu *r.* contra Dios», lo que quiere decir la excitación, el mal humor (LXX: *thymós*). Si el *r.* «se aplaca» (Jue 8, 3) con palabras suaves, entonces la excitación baja. Según 1 Re 21, 5 Jezabel se da cuenta de que el *r.* de Ajab «se vuelve», o sea, de que estaba disgustado. Yahvé «endurece» el *r.* de Sijón (Dt 2, 30), esto es, hizo intransigente su conducta. Así como *nāpāš* y *r.* se encuentran en el fenómeno de la respiración<sup>20</sup>, así también pueden indicarse con ambos términos situaciones emotivas equivalentes. Lo mismo que se habla de acortar y alargar el *nāpāš*, también puede decirse eso del *r.*:

El paciente es rico en inteligencia,  
mas el irascible acrece su necedad (Prov 14, 29).

Aquí se contraponen *kešar* - *rū<sup>a</sup>h*, el de respiración entrecortada por excitación, y el *'ārāk 'appáyim*, que es el de respiración sosegada. Cf. Prov 14, 17; Job 21, 4 —de Yahvé habla Míq 2, 7. Cuando hablando de Israel oprimido en Egipto se dice que es *kešār* —*rū<sup>a</sup>h*, lo que indica ese «*r.* corto» es el desaliento, el desánimo y abatimiento. Pero *r.* representa también otras situaciones del ánimo. Qoh 7, 8 dice: «Mejor es el paciente que el soberbio».

El hombre de «*r.* sosegado» es preferido al de «*r.* acelerado». La «grandeza del *r.*» está muy lejos de ser «magnanimidad», sino que indica más bien la actitud altiva que, según Prov 16, 18, «precede a la caída». Job 7, 11 habla de la «angustia» de su *r.*, es decir, del apuro de su ánimo y a continuación de la amargura, de la preocupación (*mar*) de su *nāpāš*. En Gén 26, 35 se se puede hablar igualmente de la *mōrat r.*, de la amargura de ánimo de Isaac y Rebeca. En Is 26, 9 el anhelante deseo de la *nāpāš* corresponde al afán buscador del *r.* Por esta razón *r.* puede indicar en muchos casos la disposición anímica del hombre. Así, Prov 18, 14:

Una actitud (*r.*) varonil puede soportar la enfermedad, pero un ánimo (*r.*) abatido, ¿quién lo soporta?

Cuando en Is 19, 14 se dice que Yahvé ha causado entre los jefes egipcios un «*r.* de confusión», se piensa en una situación de ebriedad.

17. Véase L. Peritt, *Mose*, 601-3.

18. Véase anteriormente, p. 54 s.

19. J. Koeberle, *Natur und Geist*, 204.

20. Véase anteriormente, p. 55 s.

¿Y qué quiere decir el código sacerdotal al llamar a Josué «hombre en el que hay *r.*» (Núm 27, 18)? ¿Hombre arrojado, enérgico? ¿Capaz y competente? ¿Hombre de espíritu? El código sacerdotal se interpreta a sí mismo en Dt 34, 9 al llamarlo «lleno de *r.* de sabiduría, pues Moisés le había impuesto las manos». El hombre «en el que hay *r.*» indica aquí, por tanto, al que está dotado de la fuerza vital de la sabiduría.

## 6. Fuerza de voluntad

Con lo dicho hemos llegado más allá del sentido de *r.* como postura de ánimo, en cuyo significado la palabra se mostró muy afín a *nāpāš*. Lo específico del *r.* humano se manifiesta en el hecho de que *r.* las más de las veces expresa el fuerte soplar del viento y la actividad vivificante y autorizante de Yahvé. Por eso es *r.* apropiado no sólo para representar movimientos anímicos, sino incluso para ser vehículo de acciones enérgicas de la *voluntad*. Esd 1, 5 habla de aquellos desterrados:

cuyo *r.* Dios había despertado para subir y reconstruir la casa de Yahvé en Jerusalén.

Aquí se ve que *r.* está por voluntad. Jer 51, 11 dice:

Yahvé ha despertado el *r.* del rey de Media, pues su plan se dirige a la perdición de Babilonia, para destruirla.

El *r.* como pasión en el hombre es éticamente neutral. Núm 5, 14.30 habla del *r.* de celo que puede sobrevenir a un hombre. Oseas acusa a Israel por el *r.* de prostitución, ansia seductora que lleva a apartarse de Dios (4, 12) o fuerza subyugante que no permite volver a él (5, 4). El yahvista distingue de la generación rebelde del desierto a Kaleb, en el que «había otro *r.*», de modo que en todo seguía a Yahvé (Núm 14, 24). El hablar de la «otra voluntad» es característico para la neutralidad ético-religiosa del concepto antropológico de *r.* Sal 32, 2b proclama dichoso al hombre, «en cuyo espíritu no hay languidez». Esto presupone que la voluntad puede ser indolente o enérgica. Sal 51 pide ante todo una voluntad fuerte, firme (v. 12 b) y luego libre, generosa (v. 14b). Entre estas sentencias se encuentra la petición de que Dios no quite al orante el *r.* de su santidad, o sea, su incomparable fuerza

vital<sup>21</sup> (v. 13b). Fuerza y libertad de la voluntad humana dependen, por consiguiente, de la actividad de la energía de Yahvé. En la promesa de Ezequiel se encuentra el «*r.* nuevo» (36, 26; cf. 11, 19), el *r.* de Yahvé mismo (36, 27). Lo mismo que en Sal 51, 12 la petición de un corazón puro precede al ruego de que se le conceda una voluntad fuerte, así están unidos en Ez 11, 19; 36, 26 el don del nuevo corazón y de la voluntad nueva (cf. 18, 31). Al hablar de un corazón nuevo se piensa en una orientación limpia de la conciencia<sup>22</sup>, pues al mencionar el *r.* se trata de la permanente fuerza de voluntad. No expresa esto suficientemente la traducción corriente que habla de un «espíritu» nuevo y firme.

Sólo en raras ocasiones corresponde *r.* a lo que llamamos «espíritu»<sup>23</sup>. El contexto pudiera indicarlo en Is 29, 24:

Los de espíritu (*r.*) extraviado, aprenderán el saber, y los murmuradores, la enseñanza.

La meta del saber por el camino del conocimiento hace pensar que *r.* es «espíritu». Igual ocurre en Is 19, 3:

El espíritu (*r.*) de Egipto se trastorna en su interior, su plan de desbarata.

El paralelismo con «plan» remite para *r.* al «espíritu» que conoce y juzga. Pero en ambos casos tampoco se excluye precisamente el aspecto volitivo, como en Is 29, 24 «los hombres de espíritu extraviado» son «los que murmuran» y en Is 19, 3 el espíritu trastornado hace planes.

Ambos textos muestran además, cómo el hombre, en cuanto *r.*, sólo puede ser bien comprendido a partir de la comunicación de Dios con él. Hay que tener claro que *r.* se utiliza dos veces más en el sentido de viento y fuerza vital de Dios que para designar el aliento, el ánimo y la voluntad del hombre. La mayoría de los textos que tratan del *r.* de Dios o de los hombres muestran a Dios y al hombre en una relación dinámica. El que un hombre sea viviente en cuanto espíritu, quiera lo bueno y obre con autoridad, no le viene de sí mismo.

21. Véase anteriormente, p. 57.

22. Véase más adelante, p. 81.

23. Véase anteriormente, p. 60 sobre Dt 34, 9.

lēb(āb), EL HOMBRE RAZONANTE <sup>1</sup>

El término más importante del vocabulario antropológico del antiguo testamento se traduce normalmente por «corazón». En la forma más corriente (*lēb*) aparece en el antiguo testamento hebreo 598 veces y *lēbāb* 258. Hay que agregar el arameo de Daniel: *lēb* una vez y *l<sup>e</sup>bab* siete <sup>2</sup>. En total son, pues, 858 veces y se trata con ello del concepto antropológico más frecuente. Además se refiere casi exclusivamente, a diferencia de los otros conceptos fundamentales, al hombre. *Bāsār* se refiere a la carne animal en un tercio de los casos, mientras que *lēb(āb)* sólo alude a ellos cinco veces, de las que cuatro son por comparación con el corazón humano (2 Sam 17, 10; Os 7, 11; Dan 4, 13; 5, 21) y únicamente una de modo absoluto (Job 41, 16).

*Rū<sup>h</sup>* se refiere más veces a Dios que al hombre y en casi un tercio de los casos significa viento, pero solo 26 veces se habla del corazón de Dios, once del «corazón del mar», una del «corazón del cielo» y otra del «corazón» del árbol <sup>3</sup>. Quedan, por tanto 814 lugares que tratan exclusivamente del «corazón» humano, es decir, más que el uso de *nāpāš* (755 veces).

Pero es de temer que la traducción corriente, «corazón», del término *lēb(āb)* (en adelante sólo se escribe *l.*) haga errar el modo de entender actual. La gran importancia del término para la antropología exige un examen semasiológico a base de la tópica respectiva, esto es, a partir de las relaciones textuales.

1. *Bibliografía*: F. Delitzsch, *Psychologie*, 248-265; J. Koeberle, *Natur und Geist*, 211-228; E. Dhorme, *L'emploi*, 112-128; F. Baumgärtel, *lēb*; F. H. v. Meyenfeldt, *Hart*; G. Pidoux, *L'homme* 24-28; A. R. Johnson, *Vitality*, 75-87; W. Schmidt, *Begriffe*, 383-386; F. Stolz, *lēb*.

2. KBL; véase F. Stolz, *lēb*, 861 según F. H. v. Meyenfeldt, *Hart*.

3. Véase más adelante, p. 66 s.

## 1. Corazón

Para nuestro modo de entender analítico de la concepción sintética es conveniente partir de la pregunta siguiente: qué ideas se encuentran en el antiguo testamento sobre el órgano corporal *l*.

El relato de la muerte de Nabal en 1 Sam 25, 37 s me parece interesantísimo:

Se le paralizó el corazón (*l*.) en su interior, y se quedó como de piedra. Unos diez días después hirió Yahvé a Nabal y expiró.

Las frases desconciertan al lector moderno. Después de oír lo primero, piensa que tras pararse el corazón sobrevino la muerte. Pero luego oye que Nabal vive otros diez días. El *l* muere, pues, diez días antes de morir el hombre. El hombre Nabal sobrevive diez días a la muerte de su órgano *l*. Esto demuestra que el texto no habla de un paralizarse el corazón en el sentido médico actual, pues ello implicaría la muerte fulminante del hombre. El antiguo testamento no da a entender, ni aquí ni en ningún otro lugar<sup>4</sup>, que conozca relación alguna entre el pulso y el *l*. En nuestro texto con la muerte del *l* se relaciona un quedarse yerto. Ello no puede significar —teniendo en cuenta que Nabal vive otros diez días en esa situación—, sino que se trata de una parálisis. Un médico diría que fue un ataque cerebral. Un hombre puede vivir así diez días. El antiguo narrador pensó, pues, en el «corazón» como órgano central que hace posible la movilidad de los miembros. El «palpitar» del corazón es ignorado, lo mismo que para la antigua anatomía israelita eran desconocidos: cerebro, nervios o pulmones. *L*. corresponde en nuestro texto, y en conformidad con su función, a determinados sectores cerebrales. Hay que tener esto en cuenta para cuando preguntamos por las funciones esenciales que el hebreo atribuye con más frecuencia al «corazón».

Es claro que ya 1 Sam 25, 37 sitúa *l*. no en la cabeza sino en el «interior del cuerpo» (*b<sup>e</sup>qirbō*). Más exacto es Os 13, 8 al anunciar como amenaza de su Dios contra Israel:

Los asalto como una osa a quien se le quitaron sus cachorros, y desgarró la tapadera de su corazón.

4. Sobre Sal 38, 11 véase más adelante, p. 65; véase J. Hempel, *Heilung*. De otra manera piensa R. Stolz, *o. c.*, 861.

El término «tapadera» se debe a que las costillas forman una especie de cesto para encerrar el corazón. Claramente determina 2 Re 9, 24 el lugar anatómico del corazón, al decir que la saeta de Jehú alcanza a Joram «entre los brazos, de modo que le sale por el corazón». «Entre sus brazos» equivale a «entre sus omoplatos». En la caja torácica, como contorno del corazón, se piensa en 2 Sam 18, 14, donde se dice que Joab clava tres dardos «en el corazón» de Absalón, mientras que está colgado vivo de la encima, hasta que diez escuderos lo matan. También en otras partes se usa «corazón» por «pecho», por ejemplo, cuando en Ex 28, 29 s se dice que Aarón lleva sobre su *l*. el pectoral del juicio.

Sólo Jer 4, 19 contribuye también a conocer la anatomía del corazón, al hablar de las «paredes del corazón». En el contexto se habla de que el profeta oye un vocerío de guerra que se acerca. Tiene que anunciar una catástrofe que se avecina. Entonces sufre un ataque cardíaco, pues no puede entenderse de otra manera lo que sigue:

¡Mi interior! ¡Mi interior!  
Me retuerzo.  
¡Paredes de mi corazón!  
Mi corazón gime.  
No puedo callarme.

Es indudable que aquí un fuerte dolor o presión en la región torácica ocasiona sentimientos de miedo. Así se describen en medicina las sensaciones de la «angina pectoris». Por ello es posible que al hablar de las «paredes» del corazón que gime no se piense tanto en la caja torácica, sino más bien en el pericardio que parece que va a estallar a causa del angustioso palpitar del corazón.

Siendo así que en el antiguo testamento se habla más de 800 veces del corazón humano, extraña que sólo los lugares citados contribuyan algo al conocimiento de la anatomía del corazón.

Tampoco se nos dice mucho más de lo ya visto sobre la fisiología del corazón. Y lo que leemos es a propósito de lesiones. Jer 23, 9 gime nuevamente bajo el asalto de las palabras de Yahvé:

Mi corazón se rompe en mi pecho,  
tiemblan todos mis huesos.

El verdadero profeta, a diferencia del falso, tiene que exponer incluso su salud (cf. 8, 18). De un enfermo de gravedad es esta queja en Sal 38, 11:



Mi corazón tiembla,  
me abandona la fuerza,  
la luz de mis ojos se me acaba.

El término onomatopéyico *s<sup>e</sup>harhar* es el que describe el «temblor» del corazón que no indica precisamente el palpar normal, sino una aceleración o fluctuación: *shr* qal significa desmanarse. Todo se le vuelve oscuro a quien padece angustias de muerte a causa del latido fuerte y desacompañado del corazón. Israel se ha dado, pues, cuenta, especialmente en las enfermedades, de que el corazón es el órgano vital central y definitivo de la vida (cf. además Is 1, 5; 57, 15; Sal 37, 15).

Pero lo dicho vale igualmente para situaciones de agotamiento. Por eso en hebreo se dice «ayudar al corazón» (Gén 18, 5; Jue 19, 5.8<sup>5</sup>), cuando a un agotado caminante se le da un trozo de pan y con ello se le fortalece. En 1 Re 21, 7 grita Jezabel a Ajab que yace desalentado en cama:

¡Levántate! ¡Come pan para que tu corazón se mejore! (cf. Ag 14, 17; Sant 5, 5; Lc 21, 34).

Siempre se considera al corazón como órgano delicado, oculto en el interior del cuerpo. Sólo desde esta perspectiva es comprensible la imagen relativamente frecuente que habla del «corazón del mar». Prov 30, 18 s dice:

Tres cosas me son inalcanzables,  
cuatro no llego a comprender:  
el camino del águila en el cielo,  
el camino de la serpiente sobre la roca,  
el camino del barco en el corazón del mar  
y el camino del varón en la doncella.

Se nombran cuatro caminos que antes no se han surcado y que, por tanto, tampoco se conocen de antemano. «El corazón del mar» se refiere a alta mar, inexplorado, inmenso (asimismo

5. Una sentencia profética neosiria habla de la «viga del corazón», lo que en acádico es absolutamente desacomunado: «Yo, la señora (=Ištar de Arba'il), hablo contigo. Velo sobre las vigas de tu corazón». Según eso el miedo se debe a que las vigas del corazón se caen y no «apoyan» ya la casa del corazón. El texto (Department of Western Asiatic Antiquities: *The British Museum*, London WC 1: K. 4310 = 4R 68 = 4R<sup>2</sup> 61 II, 16-40) se lo debo a K. Deller, que lo descifra en su trabajo sobre las sentencias proféticas neosirias NASP 1d. Por lo demás el acádico *libbu* tiene una gama significativa semejante al hebreo *l*. Véase W. v. Soden, AHw 549 s.

Prov 23, 34; Ez 27, 4.25-27; 28, 2; cf. Ex 15, 8). A diferencia de la navegación de cabotaje, cuyas rutas se conocen con la ayuda de la visible costa, la de alta mar conduce a lo desconocido, Jon 2, 4 dice: «Me has arrojado al corazón de los mares», pensándose, por añadidura, en la inexplorable «profundidad» de «alta mar» (también Ez 28, 8; Sal 46, 3). Le corresponde «el corazón del cielo» que indica la altura inalcanzable para el hombre. Así hay que entender la experiencia de Moisés en el Horeb, Dt 4, 11:

Vosotros estabais al pie del monte, mientras el monte ardía en fuego hasta el corazón del cielo.

Según 2 Sam 18, 14 Absalón cuelga «del corazón» de la encina, es decir, del espeso ramaje interior. En acádico *libbu* puede designar el «cogollo de la palmera»<sup>6</sup>. «Corazón» indica, pues, en todos estos casos lo inexplorable, lo profundamente oculto.

Numerosas sentencias sobre el hombre suponen esta idea surgida del lugar anatómico del corazón. En la narración de la unción de David (1 Sam 16, 7) se dice, por ejemplo, que Yahvé advierte a Samuel, cuando vio al primero de los hijos de Jesé, Eliab:

No te fijas en su aspecto ni en su estatura elevada. El hombre mira lo que está a los ojos, mientras que Yahvé se fija en el corazón.

A lo exterior se contrapone, pues, el corazón. Por muy oculto que le esté al hombre, es ahí donde se decide lo definitivo de la vida. Prov 24, 12 contrapone *l* como lugar misterioso a la palabra que se percibe exteriormente:

Si dices: «¡Nosotros no sabíamos nada de esto!» ...el que examina los corazones, lo observa.

Únicamente a Dios no se le puede ocultar nada que esté velado a la mirada humana:

Patentes están ante Yahvé incluso el seol y el reino de los muertos, cuánto más los corazones de los hijos de los hombres (Prov 15, 11). El conoce los misterios del corazón (Prov 44, 22; cf. Sal 139, 23; Jer 17, 9 s).

Aun cuando todos estos textos suponen una idea concreta del órgano corporal *l*, todos incluyen, sin embargo —con la sola

6. W. v. Soden, AHw, 550.

excepción del relato de Nabal—, mucho más que el aspecto anatómico y las funciones psicológicas del corazón. Las actividades esenciales del corazón humano en la Biblia son de índole espiritual-psíquica. ¿Qué actos se atribuyen al corazón?

## 2. Sentimiento

Se refieren ante todo a la sensibilidad y emocionalidad y corresponden, por tanto, a lo que nosotros atribuiríamos al sentimiento y al efecto, los estratos irracionales del hombre. Esto se puede aclarar con las situaciones emocionales del corazón enfermo. En Sal 25, 17 ora el paciente:

Alivia las angustias de mi corazón!  
Sácame de mis apuros.

La primera frase (*šārōt l'ēbābī harhēb*)<sup>7</sup> dice literalmente: «¡Ensancha las estrecheces de mi corazón!». Aquí coinciden aún las molestias y miedos provenientes de la angina de pecho. Pero ya Sal 119, 32 prescinde de la idea de la mejoría corporal cuando habla de «ensanchar» el corazón, es decir, de liberar de angustias:

Recorro el camino de tus promesas,  
pues tú ensanchas mi corazón.

*Tarhib libbī* significa aquí en sentido amplio: «Tú me liberas»<sup>8</sup>.

El corazón confiado sirve a la salud total de la vida:

Un corazón confiado es vida del cuerpo,  
mientras que la envidia es carie de los huesos (Prov 14, 30).

*L.* indica aquí el talante, la disposición del hombre, su temperamento. En este sentido exhorta Prov 23, 17:

¡Que tu corazón no envidie a los pecadores,  
sino que permanezca en el temor de Yahvé todos los días!

7. Ver BHS.

8. La expresión incluso quiera decir lo siguiente: «Tú aumentas mi conocimiento», así como 1 Re 5, 9 celebra la «amplitud del corazón» en el sentido de sus vastos saberes y aptitudes; véase más adelante, p. 72. *R<sup>e</sup>hab lēb* significa soberbia, altivez —o sea, *lēb* en cuanto conciencia del propio valer— en Prov 21, 4; Sal 101, 5 —además de «orgullo de los ojos»; véase *r<sup>e</sup>hab nāpās* en Prov 28, 25.

El corazón apasionado es el hombre en cuanto que reacciona emocionalmente, se excita. Se contraponen mutuamente el esfuerzo por la obediencia y el sobrepasarse en algo.

El corazón es además asiento de determinadas disposiciones de ánimo como *alegría* y *preocupación*. En este sentido se habla del ser bueno (*yṯb*) y ser malo (*r<sup>e</sup>*) el corazón, cuando uno está alegre (Jue 18, 20; 19, 6, 9; Dt 28, 47; Prov 15, 15) o triste (Dt 15, 10). Ana tiene, por ejemplo, «el corazón atribulado» por su esterilidad (1 Sam 1, 8), pero se regocija tras el nacimiento de Samuel (1 Sam 2, 1): «Mi corazón exulta en Yahvé» (cf. Sal 13, 6).

El corazón es el asiento de la alegría que el vino causa, Sal 104, 15: «El vino alegra el corazón del hombre» (cf. Zac 10, 7). El día de la boda es «el día de la alegría del corazón» (Cant 3, 11). La disposición del corazón domina todas las manifestaciones vitales, como en Prov 15, 13:

Un corazón contento alegra el semblante, mas el agobio del corazón abate el ánimo (*rū<sup>h</sup>*).

Prov 17, 22 llega a decir:

Un corazón alborozado favorece la salud, pero un ánimo (*rū<sup>h</sup>*) abatido destruye el cuerpo.

También el coraje y el miedo se deben a determinadas emociones del corazón. Si el coraje desaparece, «tiembla el corazón como follaje al viento» (*nw<sup>e</sup>*: Is 7, 2), se ablanda (*rkk*: Is 7, 4; Dt 20, 8), se derrite (*mss*: Dt 20, 8) como cera (Sal 22, 15) o se derrama como agua (Jos 7, 5; cf. Jos 2, 11; 5, 1; Is 13, 7; 19, 1). Cuando el miedo se apodera del hombre, el hebreo dice que su corazón se va (Gén 42, 28), que lo abandona (Sal 40, 30), que se le cae (1 Sam 17, 32). Estas expresiones muestran lo poco que se piensa aun en el órgano corporal y que *l.* ha adquirido precisamente la significación de «ánimo» (cf. 2 Sam 17, 10). Quien confía en Yahvé «fortalece su corazón», es decir, toma ánimo (Sal 27, 14). El yahvista cuenta del corazón de Jacob que tras los relatos de los hermanos de José, «decayó, quedó sin fuerzas» (*pwg* indica la prostración de un desalentado, Sal 38, 9; la debilidad de una mano alzada: Sal 77, 3; cf. Hab 1, 4), o sea, que el ánimo de Jacob languideció<sup>9</sup>.

9. Véase anteriormente, p. 55 sobre Gén 45, 27.

### 3. Deseo

Lo mismo que respecto de la *nāpāš*, también de *l*. se puede decir que *desea* y *ansía*. Sal 21, 3 expresa el agradecimiento del rey:

Le has cumplido el deseo de su corazón,  
no le has negado lo que sus labios pidieron.

Al nombrarse aquí (en vez de *nāpāš*, cf. p. 32 s) el corazón junto con los labios, parece haberse pensado en los deseos internos, ocultos. También Prov 6, 25 piensa en el deseo encubierto de la mujer del prójimo: «No apetezcas su belleza en el corazón».

La fuerza de un corazón anhelante no se debe mantener en tensión:

Esperanza diferida hace enfermar el corazón, pero deseo cumplido es árbol de vida (Prov 13, 12).

Es rara la expresión con que Job 31, 7 niega, en el juramento de que es puro, que alguna vez «su corazón haya corrido tras sus ojos», esto es, que alguna vez su antojo oculto se haya dejado guiar por lo que vio. Así como en esta frase los ojos están en lugar de lo que se ve, así se emplea el corazón en vez del deseo velado (cf. asimismo Job 31, 9). Núm 15, 39 habla de los flecos en los ángulos de los vestidos que tienen para los israelitas el siguiente significado:

Cuando los veáis, os acordaréis de todos los mandatos de Yahvé, para obrar conforme a ellos y no correr tras vuestro corazón y vuestros ojos, si los seguís por infidelidad.

Aquí aparecen los caprichos de las apetencias ocultas —de los corazones— junto a los atractivos visibles —de los ojos—.

Lo mismo que el corazón puede «caer» en el desaliento (1 Sam 17, 32), puede ceder a la soberbia (*rwm*: Dt 8, 14; Os 13, 6; cf. Dan 5, 20-22). El que el corazón «planee cosas grandes» se llama soberbia (*gódāl lēbāb*: Is 9, 8) y la «altivez» del corazón es osadía (*zēdōn lēb*: Jer 49, 16)<sup>10</sup>. Esta terminología forma el trasfondo de algunos lugares neotestamentarios sobre el corazón de Jesús, como en Mt 11, 29: «Soy manso y humilde de corazón».

Los ejemplos contrarios del antiguo testamento de soberbia malvada resaltan el seguimiento de Jesús.

Los grupos de textos analizados en estos apartados no han mostrado aun lo específico del *l*. En cuanto órgano de movimientos emocionales lo hemos visto muy próximo a *nāpāš* y *rūh*. Así como estos términos se pueden tomar como pronombres personales, también es posible expresar sin *l*. ciertos hechos anímicos como enaltecerse, desvanecerse, intranquilizarse<sup>11</sup>. Pero la esteoreometría de la expresión se observa ante todo en el paralelismo de *l*., *nāpāš* y *rūh*. Vimos, por ejemplo, que los deseos y apetencias ocultas se indican más claramente con la expresión: el «deseo del corazón» que si se nombra al «alma» (Sal 21, 3; Núm 15, 39). El *rūh* oprimido que consume el corazón (Prov 17, 22; cf. 15, 13) puede hacer recordar, además del corazón alegre, la fuerza vital que desaparece<sup>12</sup>. ¿Pero qué es lo específico del «corazón», lo que se percibe aún en lo que se dice sobre la alegría y preocupación, sobre el ánimo y el miedo, el anhelo y la altivez, y hasta en las expresiones que no se usan casi sino pronominalmente?

### 4. Razón

En la gran mayoría de los casos se atribuyen al corazón funciones intelectuales, racionales, o sea, precisamente lo que nosotros asignamos a la cabeza, y más propiamente, al cerebro (cf. 1 Sam 25, 37)<sup>13</sup>. Aquí el término se distingue claramente de *nāpāš* *rūh*. Veremos que así como *rūh* significa más bien «fuerza vital» —por oposición a la caducidad de la «carne»— y no «espíritu», *l*. se traduce con frecuencia mejor por «espíritu» que por «corazón». Hay que rechazar la falsa impresión de que el hombre bíblico se guíe más por el sentimiento que por la razón. Esta dirección antropológica errada se funda con demasiada facilidad en una traducción no diferenciada de *l*. La Biblia sitúa al hombre ante alternativas precisas que hay que reconocer. Es altamente significativo que *l*. aparezca con la mayor frecuencia en la literatura sapiencial: sólo en Prov 99 veces, en Qoh 42 veces y 51 en Dt. Se trata, por tanto, de escritos de carácter fuertemente didáctico<sup>14</sup>.

11. J. Hempel, *Heilung*, 253 s; véase, por ejemplo, *nw'* en Is 7, 2 y 29, 9.

12. Véase anteriormente, p. 56 s.

13. G. Pidoux (25) cuenta hasta 400 lugares; véase anteriormente, p. 64 s sobre 1 Sam 25, 37.

14. Véase R. Stolz, *lēb*, 861.

10. Véase anteriormente, p. 59 s.

Con carácter de definición presupone Dt 29, 3 que así como los ojos están para ver y los oídos para oír, así el corazón está puesto para *entender* (*lādā' at*, cf. 8, 5). Falla en su función primigenia, cuando en el endurecimiento no entiende (*bin*: Is 6, 10). La función esencial del corazón en sentido bíblico se describe en Prov 15, 14:

El corazón del inteligente busca ciencia (cf. Prov 8, 5; 18, 15).

Prov 16, 23 dice:

El corazón del sabio hace prudente su boca.

Sal 90, 12 propone como meta de la vida:

Hay que contar nuestros días, y que esto nos enseñe a conseguir un corazón sabio.

En Job 8, 10 Bildad introduce la sabiduría de los padres con estas palabras:

Ellos te instruyen y te hablan,  
de su corazón sacan adagios.

Lo que quiere decir es que los sacan de su capacidad cognoscitiva y del tesoro de su saber y no de sus disposiciones y sentimientos.

Tal abundancia de conocimiento procede de un oír que sabe aprender. Por ello la sabiduría de Salomón consiste en no pedir una larga vida, riqueza o la vida de sus enemigos, sino «un corazón capaz de oír» (1 Re 3, 9-12). El corazón es sabio e instruido precisamente en cuanto dispuesto a oír<sup>15</sup>. Ello lo capacita para la ardua tarea de regir rectamente un pueblo grande y difícil<sup>16</sup> y para «distinguir entre lo bueno y lo malo». Su «corazón» gana así al mismo tiempo la «amplitud» (*rōháb lēb*) con que abarca la abundancia de todos los fenómenos del mundo (1 Re 5, 9-14)<sup>17</sup>.

15. También la sabiduría egipcia sabe de la gran importancia del oído; cf. H. Brunner, *Herz*; id., *Erziehung*, 110 ss. 131 ss; 110: «El egipcio llama corazón al órgano con el que el hombre recibe la sabiduría».

16. Sobre la amplia significación de *špt* véase M. Noth, BK IX, 51.

17. Cf. G. v. Rad, *Weisheit*, 376: «Lo que el sabio ejemplar deseaba para sí no era la razón que da leyes, la que dispone libremente sobre la materia inerte de la naturaleza, la razón de la autoconciencia moderna, sino una razón «receptora», sensibilidad para la verdad, que, procediendo del mundo, habla al hombre»; 377: «El Salomón de 1 Re 3 hubiera podido decir también, mirado objetivamente, que pedía a Yahvé que el mundo no fuera mudo para él, sino que le resultara inteligible».

En nuestro lenguaje hay que poner aquí exactamente «espíritu»<sup>18</sup>, pues le es propia una cultura internacional, un saber amplio (botánica, zoología, derecho, política, pedagogía), acertada capacidad para juzgar y la exquisita destreza del lenguaje poético.

Para designar la razón que aprende aparecen en paralelismo «corazón» y «oído»:

El corazón del inteligente consigue conocimiento, el oído del sabio lo busca (Prov 18, 15).

Es muy frecuente el uso conjunto de oído y corazón: Dt 29, 3; Is 6, 10; 32, 3 s; Jer 11, 8; Ez 3, 10; 40, 5; 44, 5; Prov 2, 2; 22, 17; 23, 12.

En el corazón se realiza el *conocimiento*. El Deutero-Is 42, 25 recuerda la cólera de Dios sobre Jacob que no tuvo efecto:

Prendió en torno a él, pero no lo comprendió, lo abrasó, pero no aprendió.

Literalmente la frase dice: «No se lo puso sobre el corazón», es decir, no lo llevó al conocimiento<sup>19</sup>. En sentido parecido puede hablar el yahvista en Gén 31, 20 del robo del corazón:

Jacob robó el corazón del arameo Labán, ocultándole que quería huir.

«Robar el corazón» (*gnb qal*) significa, pues: quitarle el conocimiento, engañarlo<sup>20</sup>.

En el mismo sentido habla con frecuencia el antiguo testamento de «falta de corazón» (*h<sup>a</sup>sar l.*). La expresión no indica frialdad de sentimiento, sino irreflexión. Así hay que entender Prov 10, 13:

En los labios del inteligente se halla sabiduría, pero la vara le está bien al que tiene poco corazón.

Aquí habría que traducir *l.* exactamente por «conocimiento». La misma expresión se halla en Prov 24, 30:

Pasé junto al campo de un vago,  
y junto a la viña de quien tiene falta de corazón.

18. Véase, por ejemplo, también 2 Re 5, 26.

19. Véase K. Elliger, BK XI, 184 s.

20. Véase, sin embargo, más adelante, p. 80 sobre 2 Sam 15, 6.

Esto lleva a pensar no solamente en el imprudente, sino más bien en el necio, como pide el paralelismo con vago (cf. asimismo Prov 6, 32). *Timhōn lēbāb* (Dt 28, 28) es la turbación de espíritu.

El conocimiento debe llevar a una *conciencia* duradera. La exhortación de Dt 6, 6:

Las palabras que hoy te ordeno  
deben estar sobre tu corazón,

significa que deben «permanecer en la conciencia» del oyente.

Hablando de las palabras de la sabiduría pide intuitivamente Prov 7, 3:

¡Atalas a los dedos!  
¡Escribelas en la tabla de tu corazón!

Hay que conseguir así tenerlas siempre presentes. Al decir Jer 17, 1 que el pecado de Judá está:

Escrito con punzón de hierro,  
grabado con punta de diamante  
en la tabla de su corazón,

es que el corazón se ha convertido en señal constante de imborrable recuerdo. La expresión «subir al corazón» (*'ālāh 'al-l*) equivale a «hacerse consciente». Is 65, 17 acentúa la impresión sobrecogedora del nuevo cielo y de la nueva tierra, diciendo que en su comparación lo pasado ya no se recordará y no «subirá el corazón», esto es, no «llegará a ser consciente»<sup>21</sup>. Lo mismo dice Jer 3, 16 de la tienda de reunión. Algo parecido escribe Pablo de sus fieles corintios, 2 Cor 3, 2 s:

Vosotros sois nuestra carta, escrita en nuestro corazón, que todos los hombres pueden conocer y leer..., una carta de Cristo, ...escrita en tablas de corazón de carne.

El corazón se convierte, pues, en tesorería del saber y de los recuerdos. El que Dan 7, 28 retenga fuertemente las palabras «en su corazón» quiere decir: en el *recuerdo* (cf. Sal 27, 8). En la historia de Sansón lucha Dalila, su mujer, por conocer el secreto de las fuerzas gigantescas de aquel israelita. De la solución de

21. Cuando se habla del corazón altivo hay que pensar en la «arrogancia»; véase anteriormente, p. 71.

esta incógnita hace ella la piedra de toque del amor. En Jue 16, 15, dice Dalila:

¿Cómo puedes decir que me amas  
no estando tu corazón conmigo?  
He aquí que ya te has burlado de mí tres veces  
y no me has dicho por qué tu fuerza es tan grande.

Según esto Sansón dice querer a Dalila, sin que «su corazón» esté con ella. Aquí «tu corazón no está conmigo» no significa, pues: «tú no me amas», sino: «tú no me haces partícipe de tus secretos», «no me das parte en el tesoro de tu saber». Al venirle Dalila a Sansón diariamente con tal acusación, se angustió como de muerte:

Le abrió su corazón diciendole:  
«La navaja jamás pasó sobre mi cabeza...».  
Entonces comprendió Dalila que le había abierto todo su corazón  
(v. 17 s).

Es indudable que «abrirle todo su corazón» significa: comunicarle todo su *saber*.

Al corazón se debe además el *pensar*, considerar, reflexionar y meditar. *Sim 'āt-lēb* 1<sup>o</sup> quiere decir: concentrar su atención en algo o alguien (1 Sam 9, 20; 25, 25; Ag 1, 5). Si en Ex 14, 5 «el corazón» del faraón se dirige al pueblo, lo que se quiere decir es su atención, su interés. Os 7, 2 acusa a Israel en nombre de su Dios:

Ellos no dicen a su corazón  
que yo conozco toda su maldad.

Esto quiere decir que no meditan en ello. En 1 Sam 27, 1 «dice David a su corazón» —y a esta introducción sigue toda clase de consideraciones, se elaboran planes, se hacen reflexiones—:

Algún día seré quitado del medio por Saúl. No me queda otra cosa que huir al país de los filisteos. Luego desistirá Saúl de perseguirme por todo Israel.

Es toda una estrategia lo que se puede elaborar, cuando uno «habla a su corazón». Cf. Gén 24, 45; 27, 41 y en 1 Re 12, 26 s, las consideraciones de Jeroboam que desembocan en su decisión v. 28. De Abrahán, después de habersele prometido el hijo, se de dice en Gén 17, 17:

Cayó sobre su rostro y se rio.  
Pues dijo en su corazón:  
«¿A uno de cien años le va a nacer un hijo?».

En vez de «dijo en su corazón» formularíamos: «Pensando razonablemente se dijo». También el necio piensa sacar sabias consecuencias cuando «dice en su corazón: “No hay Dios”» (Sal 14, 1). En Prov 28, 16 se confronta al corazón, como órgano de las propias consideraciones, con la sabiduría experimental que se ha acopiado:

Quien confía en su propio corazón es un tonto.  
Pero quien camina en la sabiduría está salvo.

Un paso más en el camino de las funciones intelectuales del corazón lleva Os 7, 11 cuando escribe:

Efraín se ha hecho como una paloma  
que se deja engañar, sin corazón.

¿Qué quiere decir «sin corazón» (*'ên lēb*)? Lo aclara lo que sigue:

Llaman a Egipto,  
corren tras Asiria.

El estado de Israel se ha metido en una política de la cuerda floja. Según esto «sin corazón» equivale a sin una *orientación* clara. En Os 4, 11 s el profeta se queja:

El vino quita el corazón a mi pueblo.  
Consulta a su leño.  
Su bastón tiene que revelarle.

Se les ha quitado el corazón a hombres que ponen su esperanza en una práctica de oráculos sin espíritu, esto es, se les ha robado la razón, más exactamente: han perdido la capacidad de juicio y orientación. Y el ladrón es el vino. No quita, ciertamente, el talante, pero sí la razón. Por ello advierte Prov 23, 29 s:

No mires el vino, cómo rojea...  
Al final muerde como una serpiente...  
Tus ojos ven cosas extrañas,  
y tu corazón habla sandeces.

En general en tales contextos «corazón» puede traducirse por «razón» (cf. Qoh 10, 2 s; Prov 19, 8). Job 12, 3 se defiende contra sus sabihondos amigos:

También yo tengo razón (*l.*) como vosotros.  
Yo no os voy a la zaga.

«Los hombres de inteligencia» (*'anše lēb*: Job 34, 10) no son gente, por ejemplo, «animosa», valiente o gallarda, sino que se piensa en los inteligentes. En Job 34, 34 aparecen en paralelismo sinónimo «el hombre sabio» y el «hombre de corazón»<sup>22</sup>.

¿Ha conseguido mostrar esta selección de textos con cuánta abundancia y con qué variedad de grados el término «corazón» indica en hebreo el asiento y las funciones de la *ratio*? Abarca todo lo que nosotros atribuimos a la cabeza y al cerebro: capacidad cognoscitiva, razón, comprensión, ciencia, conciencia, memoria, saber, meditar, juzgar, orientación, inteligencia. Con lo dicho se ha expresado lo propio y central del significado de *l.*

## 5. Decisión

Algunos de los últimos textos, que hablan de un *l.* que juzga y orienta, dan a entender que es muy pequeño el paso de las funciones intelectivas a las de la *voluntad* en el uso de *l.* Difícilmente puede el israelita distinguir entre «conocer» y «elegir», entre «oír» y «obedecer». La dificultad lingüística, que se da en nuestro modo de pensar diferenciado, obedece a la imposibilidad objetiva de la separación entre teoría y praxis. El corazón es, pues, al mismo tiempo órgano del entender y del querer.

Con el planear (*hšb pih*) se indica el paso del ponderar al actuar. Prov 16, 9 enseña su realización y sus fronteras:

El corazón del hombre planea su camino,  
pero Yahvé dirige su paso.

En Sal 20, 5 aparece *l.* en paralelismo sinónimo con «plan» (*'ēšā*):

Que él te dé según tu corazón  
y te colme todo plan.

22. En este sentido se ha formado el verbo denominativo *lbb* nif. en Job 11, 12: hacerse discreto, juicioso, darse cuenta. El corazón es el asiento de la capacidad artística como aptitud humana (Ex 35, 25). Como «talento» se debe al *rūḥ* de Dios (Ex 31, 3); véase anteriormente, p. 57.

En Gén 6, 5 habla el yahvista de la «formación de planes del corazón», malos siempre.

Como los criterios de los planes y del actuar hay que ponerlos en el corazón, además de lo dicho, *l.* tiene el significado de «conciencia», así 1 Sam 24, 6:

Luego le golpeó a David el corazón  
por haber cortado la orla del manto de Saúl.

También en 2 Sam 24, 10 golpea el corazón en cuanto conciencia. La causa del «golpear del corazón» en cada uno de los contextos indica que no es un palpar en sentido fisiológico ni tampoco por razón emocional, sino que se trata de la reacción al juicio ético de la conciencia. En 2 Crón 34, 27 dice la profetisa Juldá al rey Josías:

Puesto que tu corazón se ha ablandado y te has humillado ante Dios,  
al oír sus palabras, y has llorado, por eso he escuchado.

Se habla del ablandarse el *l.*, porque no permanece endurecido, sino que se conmueve. Se interpreta como autohumillación a causa de oír la palabra de Dios. Bíblicamente la conciencia se llama *leb*, porque es un órgano que escucha. Al pedir un «corazón puro» en Sal 51, 12, el pecador espera la nueva creación de una conciencia pura en el sentido de una orientación vital esmerada. Y la petición que sigue de un «espíritu firme» añade el deseo de la fuerza para realizar constantemente lo que en conciencia se reconoce<sup>23</sup>.

El corazón es el lugar de las *decisiones*. En 2 Sam 7, 27 dice David que ha «encontrado su corazón» para orar a Dios. Pero ¿quién entiende la traducción literal? Ciertamente que «encontrar su *l.*» no significa sólo que se atreve a. La frase final que sigue pide el sentido de que ha tomado la decisión de. Y lo hace fundado en su conocimiento. Prov 6, 18 muestra al corazón como órgano que lleva a término los planes que se hicieron. Yahvé odia, entre otras cosas, «un corazón que hace planes perversos y pies que corren presurosos al mal». La razón es que en el corazón se toma la decisión entre la seducción y la exhortación sabia (Prov 4, 20-27) y por ello debe ser custodiado con sumo cuidado, v. 23:

Sobre todo guarda tu corazón,  
pues de él salen las fuentes de la vida.

23. Véase anteriormente, p. 61 s.

Y donde se toman las decisiones, ocurre también el endurecimiento: el corazón se hace empedernido, insensible, inamovible (Ex 4, 21; 7, 3.15; Dt 2, 30; Is 6, 10, etc.).

A este contexto pertenece la frecuente expresión de *dibbār* 'al-*l.*, «hablar al corazón», «convencerlo». Fundamentalmente se encuentra en el lenguaje amoroso. Pero no se refiere a palabras intencionadas, bellas, sino a algo que se pretende alcanzar cambiando la voluntad (Os 2, 16 s; Gén 34, 3). La expresión puede significar también «hablar a la conciencia» (Jue 19, 3; Gén 50, 21)<sup>24</sup>. En cualquier caso se trata de provocar una decisión (cf. Is 40, 2; 2 Crón 30, 22; 32, 6). «Hablar al corazón» significa, pues, en el lenguaje del antiguo testamento: impulsar a decidirse.

No hay mucho desde esta idea hasta llegar a *intención*, considerada como realidad del corazón. Cuando David está sopesando la construcción del templo, le dice Natán, 2 Sam 7, 3: «Ve y haz cuanto está en tu corazón». Lo que quiere decir: haz lo que pretendes. Y un escudero, después de haberle expuesto Jonatán su plan militar, le contesta:

Haz cuanto está en tu corazón. Estoy identificado.  
«Mi corazón es como el tuyo» (1 Sam 14, 6 s)<sup>25</sup>.

Lo dicho equivale a: haz lo que pretendes: estoy de acuerdo con ello. Y el juicio de Is 10, 7 sobre Asiria es: «Destrucción hay en su corazón». El infinitivo final del original, «destruir», quiere decir que está «en su intención». Sal 24, 4 responde a la pregunta de quién puede subir al monte de Yahvé con estas palabras: «El que tiene puras manos y un limpio corazón». Lo que podría significar: quien no ha hecho mal ni lo ha intentado (cf. Sal 17, 3; 139, 23; Prov 21, 2).

Del corazón como *estímulo de la voluntad* habla el código sacerdotal en Ex 35, 21; 36, 2: a los colaboradores en la construcción de la tienda de reunión se les califica de gente «cuyo corazón los inclinaba a ello». Así se describe la disponibilidad. Según el yahvista en Núm 16, 23 Moisés introduce su amenaza contra los rebeldes, Datán y Abirón, con estas palabras:

En esto conocéis que Yahvé me ha enviado a realizar todas estas cosas,  
y que no ocurre por mi corazón.

*Lō' millibbi* significa aquí: no por propio (caprichoso) impulso.

24. Véase J. Vollmer, *Rückblicke*, 87.

25. Según LXX. Véase, BHK.

Los predicadores deuteronomícos dan importancia al hecho de que el amor a Dios procede por impulso propio, al exhortar en Dt 6, 5:

Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu *l.* y con toda tu *nāpāš* y con todas tus fuerzas.

Así como *nāpāš* designa el recto deseo y anhelo, así *l.* significa la entrega consciente de la voluntad (cf. Dt 4, 29; 10, 12; 11, 18, etcétera). Los aspectos de lo consciente y de lo voluntario se han de considerar necesariamente en correlación. Pues la entrega puede ser objeto de examen. Dt 8, 2 recuerda el camino por donde Yahvé condujo a Israel cuarenta años por el desierto:

Para probarte y conocer  
lo que hay en tu corazón,  
si es que cumplirías sus mandatos o no.

«En el corazón» se prueba aquí la *obediencia* a base del conocimiento de los mandamientos. Al decirse que Absalón roba «el corazón de los hombres de Israel» (2 Sam 15, 6: *gnb pih*), lo que roba es su inclinación consciente, su obediencia y seguimiento, que deberían dirigirse más bien a su padre (cf. 1 Re 12, 27). En la entrega de la voluntad piensa asimismo la exhortación de Prov 23, 26:

Dame tu corazón, hijo mío,  
y que mis indicaciones agraden a tus ojos.

Se juzga a los hijos de Israel según que «su corazón esté enteramente con Yahvé» (*lēbāb šālēm 'im yhwē*), como el de David (1 Re 8, 61; 11, 4; 15, 3.14; 2 Re 20, 3). El deuteronomista piensa en la obediencia total e incondicional<sup>26</sup>.

Se expresa este aspecto del corazón en la exigencia profética de circuncidarse para Yahvé y alejar el «prepucio de vuestro corazón» (Jer 4, 4). Ella aclara la nueva conversión a Yahvé, la entrega a él. Dt 10, 16 aclara lo que se espera indicando que así se acaba la dureza de cerviz existente hasta ahora:

26. Véase W. Eisenbeis, *šlm*, 340 s; y 347 s sobre el empleo algo diferente y cronístico. K. Deller me llama la atención en una carta sobre el empleo académico *libbašū gummur* —dar todo el corazón— dicho de los eunucos del rey, sus colaboradores más íntimos y sus vasallos. Por ejemplo, en una carta a Asarhaddon (ABL 620 r. 6) se dice: «Soy un siervo cuyo corazón pertenece totalmente a sus señores (son Asarhaddon y el príncipe heredero Asurbanipal).

Circuncidad el prepucio de vuestro corazón  
y no os mostréis ya duros de cerviz.

Jer 3, 10 contrapone a una conversión engañosa, hipócrita y meramente externa (*b<sup>e</sup>šāḱār*) otra que se hace «con todo el corazón (*b<sup>e</sup>kol-l.*) y que sería una entrega sincera, resistiendo incluso un examen de las intenciones ocultas. También Joel 2, 12 llama a una «conversión con todo vuestro corazón», esto es, a un cambio con clara decisión de la voluntad (cf. Jer 29, 13). En el deuteronomista resuena constantemente la exhortación al temor de Dios y a un servicio sincero «de todo corazón», a una entrega consciente de la voluntad. Así 1 Sam 12, 24.

El profeta Ezequiel reconoce que el hombre mismo no puede renovar su corazón. Y promete en nombre de su Dios en 11, 19 (cf. 36, 26):

Les daré otro (nuevo) corazón (*l.*)  
y en su interior pondré un nuevo *rū<sup>h</sup>*,  
de su cuerpo alejaré el *l.* de piedra  
y les daré un *l.* de carne.

Lo que sigue muestra que *l.* aquí significa conocimiento y orientación, conciencia y aún más, pues en 11, 20 (cf. 36, 27) se lee:

Para que caminen según mis preceptos  
y observen mis leyes y las cumplan.

El corazón de piedra es el que está muerto (cf. 1 Sam 25, 37), está insensible e incapacita para la acción a todos los miembros. El corazón de carne es el que vive, capaz de comprender y, al mismo tiempo, dispuesto a actuar. El nuevo *rū<sup>h</sup>* trae además del conocer y querer del corazón, la nueva fuerza vital que le hace permanecer en la obediencia alegre<sup>27</sup>. Ez 18, 31 tiene esta petición: «¡Hacedos un nuevo corazón y un nuevo espíritu!». Tal ruego se basa en el ofrecimiento de vida que Dios hizo anteriormente (v. 23.31 ss):

No me agrada la muerte del impío.  
¿Por qué queréis morir?

La llamada se interpreta antitéticamente en v. 31a:

Arrojad de vosotros todas vuestras insubordinaciones con las que os rebelasteis contra mí.

27. Véase anteriormente, p. 60 s.



Por contraposición, el llamamiento a hacerse un nuevo corazón exhorta a aceptar la disponibilidad consciente que se ofrece en orden a una obediencia nueva.

Finalmente, «corazón» puede, al igual que los demás conceptos fundamentales<sup>28</sup>, representar el ser mismo del hombre, la persona como tal. Jer 23, 16 pone en guardia ante los falsos profetas:

No escuchéis las palabras de los profetas.  
No hacen sino engañaros.  
Visión de su *l.* es lo que hablan,  
y no de la boca de Yahvé.

«Visión de su corazón» significa simplemente «su propia fantasía», la visión procedente de ellos mismos<sup>29</sup>. Pero también se percibe este trasfondo: es una visión que corresponde a su conocimiento humano o también a la confianza en sí mismos. Sal 22, 27 invita a la comida del sacrificio:

Los oprimidos comerán y se saciarán,  
aclamarán a Yahvé quienes lo buscan,  
«su»<sup>30</sup> corazón vivirá por siempre.

Esto último quiere decir simplemente: «vivirán...».

Incluso donde *l.* no tiene casi sino el valor de pronombre personal, no se debe olvidar el aspecto concreto del hombre, según el cual éste es considerado como «corazón». Hemos visto que *l.* raramente significa ánimo, sino que lo más frecuente es que designe el órgano del conocimiento y juntamente la voluntad, su planear, sus decisiones e intenciones, la conciencia y la entrega consciente y sincera en la obediencia.

La gama significativa del concepto antropológico más frecuente se ha visto que es de las más variadas. Es cierto que abarca los campos de lo corpóreo, emocional, intelectual y de las funciones volitivas, pero no lo es menos que la Biblia entiende por corazón ante todo el centro de la vida del hombre que vive conscientemente. Lo definitivamente propio es que el corazón está llamado a razonar, en especial, a escuchar la palabra de Dios.

28. Véase anteriormente, p. 42.

29. Véase Núm 16, 28 y antes, p. 80.

30. Ver BHS.

## 6. Corazón de Dios

Interesante es lo que se dice del «corazón» de Dios, porque se refiere siempre a la relación con el hombre. Con la mayor frecuencia se menciona el corazón de Dios como órgano de su voluntad precisa, con la que se mide al hombre.

Un hombre de Dios anuncia la palabra de Yahvé al sacerdote Eli en 1 Sam 2, 35:

Me suscitaré un sacerdote fiel,  
que obre según mi corazón y mi aspiración.

*Ka'āšār bil'ēbābī ūb'ēnāpāšī* quiere decir: conforme a mi voluntad y mi deseo. De modo muy parecido dice Yahvé a Jehú en 2 Re 10, 30:

Puesto que has obrado celosamente  
lo que es bueno a mis ojos,  
y totalmente como está en mi corazón,  
se sentarán tus descendientes hasta la cuarta generación  
sobre el trono de Israel.

Acciones totalmente conformes a como se halla «en el *l.* de Yahvé» responden a su voluntad lo mismo que lo que es bueno a sus ojos, que no se pueden engañar. Samuel (1 Sam 13, 14) dice a Saúl:

Tu reinado no permanecerá.  
Yahvé se ha buscado un hombre según su corazón,  
y lo ha puesto de guía sobre su pueblo.

*'iš kil'ēbābō* es el hombre que corresponde a la voluntad de Dios (cf. 3, 15). Por el contrario, el culto en lugares falsos no está de acuerdo con la orden de Yahvé, pues jamás «subió a su *l.*» y no pertenece, por tanto, a las decisiones de su voluntad (Jer 7, 31; 19, 5; 32, 35).

Así como la voluntad concreta con la que se mide al hombre se juzga en relación con el corazón de Dios, lo mismo ocurre con el *plan* de su futuro actuar:

Un día de venganza (hay) en mi corazón (Is 63, 4).

Lo que quiere decir que es una intención inamovible (cf. Jer 23, 20; 30, 24). Lo propio vale de la promesa de Jer 34, 21:

Será una alegría para mí hacerles bien.  
Los plantaré en este país con fidelidad,  
con todo mi corazón y con toda mi alma.

Esta expresión nos es conocida en los predicadores deuteronomistas, que esperan del corazón del hombre una entrega total con un empeño completo de la voluntad<sup>31</sup>. También aquí se habla del *l.* y el *nāpāš* de Dios, para manifestar su clara voluntad y su ardiente deseo, en orden a su plan futuro, al que sirve plenamente su voluntad (cf. 2 Sam 7, 21).

Sal 33, 11 celebra la seguridad absoluta de los planes de Yahvé:

El consejo de Yahvé permanece por siempre,  
los planes de su corazón valen de generación en generación.

Otros textos, hablando del corazón de Dios, testifican la vehemencia de su amistad con los hombres. Lam 3, 33, casi excusando a Dios a la vista de las calamidades del destierro, dice: «No oprime de corazón a los hijos del hombre». La expresión *lo' millibbō* («no de su corazón») corresponde exactamente a la excusa de Moisés en Núm 16, 28<sup>32</sup> y significa: «No por propio impulso», «no según su propia y primera voluntad». Si Yahvé tiene que castigar a Israel, entonces hace su «obra extraña, su obra absolutamente extraña» (Is 28, 21), que provoca el pecado de Israel.

Ya el yahvista en Gén 6, 6 habla de que Dios sufre con la maldad de los hombres. Le pesa a Dios la creación, viendo la maldad de los planes humanos: Y le dolió hasta su corazón.

Su voluntad de creador está profundamente herida. Le entristece hasta lo más íntimo de su ser (cf. asimismo Jer 48, 36 a.b).

Al acabar el relato del diluvio, el yahvista introduce la decisión de Yahvé de no maldecir ya más la tierra, diciendo en Gén 8, 21:

Yahvé habló a su corazón.

También el hombre dice frases así de reflexión, de consideraciones y decisiones<sup>33</sup>. Aquí toma Yahvé la determinación favorable que corresponde a su voluntad creadora original, herida según 6, 6.

31. Véase anteriormente, p. 80.

32. Véase anteriormente, p. 80.

33. Véase anteriormente, p. 75.

La función racional del *l.* se ve con más claridad en Jer 44, 21, donde se dice referente a toda clase de aberraciones actuales: «Yahvé no lo ha olvidado y subió a su corazón». *ālāh 'al-l.* no equivale a tomar algo a pecho, sino a «darse cuenta», «tomar conocimiento de», que aquí está en paralelo con *zkr* = «pensar en»<sup>34</sup>.

Job 7, 17 se extraña de la gran atención que Dios presta al hombre:

¿Qué es el hombre para que en tanto lo tengas  
y hasta pongas tu corazón en él?

Sobre *šit lēb 'āl* cf. p. 75. Job 34, 14 duda de que Dios «dirija su corazón a sí mismo», es decir, que piense en sí mismo. Con su corazón Dios dirige su observar y percibir, su atención y su cuidado a la criatura (Del corazón del Dios «oculto» habla únicamente Job 10, 10).

En este contexto llama la atención una extraña interpretación deuteronomística tardía sobre la presencia de Dios en el templo jerosolimitano. En 1 Re 9, 3 = 2 Crón 7, 16, una palabra de Dios a Salomón tras la consagración del templo dice así:

He consagrado este templo que tú has edificado  
dejando mi nombre allí para siempre;  
también mis ojos y mi corazón estarán allí perpetuamente.

La conocida sentencia deuteronomica sobre el habitar del nombre de Dios en el santuario se aclara y completa con una añadida desconocida en cualquier otro texto. La presencia de los ojos indica el cuidado de Dios sobre cuantos vienen al santuario. En este sentido la palabra dice que la petición de Salomón, 1 Re 8, 29, fue escuchada:

Que tus ojos estén abiertos  
sobre esta casa día y noche.

¿Pero qué quiere decir la promesa totalmente extraña sobre la presencia del corazón de Dios? Sin duda que promete el «interés» y el «afecto» de Dios<sup>35</sup>, es decir, su inclinación más íntima y total (cf. además Sal 78, 72).

34. Véase anteriormente, p. 74; Véase W. Schottroff, *Gedenken*, 116 s. 226 ss.

35. M. Noth, BK IX, 197.

De modo inigualable habla Oseas del corazón de Dios como lugar de decisiones vitales avasallantes. Ni las pruebas de amor ni los castigos de Yahvé han conseguido mover a su pueblo a una conversión duradera (Os 11, 1-7). Parece insoslayable el juicio definitivo. Pero precisamente en esta situación se profiere una de las más formidables palabras del antiguo testamento, que Os 11, 8 s proclama como palabra de su Dios:

Cómo puedo yo abandonarte, Efraín...  
Mi corazón se ha volcado en mí,  
mi pesar arde poderosamente.  
No llevo a cabo el ardor de mi cólera...  
Pues soy Dios y no un hombre...

Aquí Dios se amonesta en primer lugar a sí mismo: «¿...cómo podría yo?». Y acaba con una declaración de que renuncia al castigo. Se razona con que en lugar del vuelco radical del pueblo con la destrucción merecida, ocurre un vuelco en el corazón de Dios. La palabra *hpk* para indicar vuelco hace recordar el relato de Sodoma (Gén 19, 25; cf. Am 4, 11; Dt 29, 22) y se emplea aquí para designar el cambio efectuado en Dios: «Se ha volcado en mí mi corazón».

En lo que se piensa es en un cambio de la decisión definitiva de Dios. La incondicional misericordia de Dios se vuelve contra la resolución judicial. El corazón de Dios, o sea, su libre decisión para el amor, se vuelve contra su resolución encolerizada. Oseas ha prometido de esa forma aquella determinación del corazón de Dios en favor de Israel, determinación sellada en Jesucristo para bien de todos los pueblos. Sin saber del «corazón de Dios» no se puede, pues, comprender la verdadera situación del hombre.

Resumiendo diríamos: en el antiguo testamento se habla del corazón del Dios oculto únicamente en Job 10, 13. Apenas se dice nada de sus disposiciones de ánimo. Algo más se encuentra sobre su atender a las cosas, el considerar y planear. Muy clara y repetidamente se habla de su voluntad normativa, su inclinación decidida y el poder de su resolución en favor de la misericordia <sup>36</sup>.

36. En este apartado se han tratado los 26 lugares que hablan del corazón de Dios en el antiguo testamento.

## LA VIDA DEL CUERPO <sup>1</sup>

La vida se manifiesta al hombre veterotestamentario esencialmente en el aliento (*n<sup>e</sup>šāmā* aparece 24 veces y una vez el arameo *nišmā*) y, con muchísima más frecuencia, en la sangre (*dām* 360 veces). Ambos conceptos se distinguen de otros <sup>2</sup>, porque han conservado casi siempre su significado fundamental sensible y concreto como términos de la fisiología vegetativa.

### 1. Aliento

El *n<sup>e</sup>šāmā* como característica del hombre vivo por contraposición al muerto es claro en Job 27, 3:

Aun está mi aliento (*nišmāti*) en mí,  
y el soplo de Dios (*rū<sup>a</sup>h*) en mi nariz.

Cuando del hijo enfermo de la viuda de Sareftá se dice en 1 Re 17, 17 que su enfermedad se había empeorado tanto que, al fin, ningún aliento (*n<sup>e</sup>šāmā*) quedó en él, se piensa en que había muerto (v. 18 s.). No admira, pues, que la palabra haya llegado a ser indicativo de la vida como tal. En Jos 11, 11 se dice a propósito de la conquista de Jasor por Josué:

«El» <sup>3</sup> hirió a todas las personas (*kol-hannāpāš*) de allí con el filo de la espada, realizando el exterminio. Vida ninguna (*n<sup>e</sup>šāmā*) quedó.

1. *Bibliografía*: J. Koeberle, *Natur und Geist*; E. Dhome, *L'emploi*, 8-11; L. Morris, *Blood*; G. Pidoux, *L'homme* 49-53; H. Graf Reventlow, *Blut*; K. Hoch, *Blut*; A. R. Johnson, *Vitality*, 71-74; G. Gerleman, *dām*.

2. Ante todo de *ḥayyim*; sobre *nāpāš*, véase anteriormente, p. 26 ss; sobre *rū<sup>a</sup>h*, véase anteriormente, p. 53 ss.

3. Ver BHK.

Respecto a la «vida», *n<sup>e</sup>šāmā* es sin duda más concreto que *nāpāš*, pues hace recordar la respiración. Y el paso al significado «ser vivo» es muy fácil. Tal paso se realiza cuando *n<sup>e</sup>šāmā* es objeto del exterminio (Jos 10, 40; cf. 11, 14; Dt 20, 16) o aparece en plural como objeto de la creación de Yahvé (*n<sup>e</sup>šāmōt*: Is 57, 16). Con ello se definen los seres vivos en hebreo exactamente como «seres que alientan». ¿Faltarán este significado fundamental sólo en Prov 20, 27? <sup>4</sup>. Allí se dice:

Antorcha de Yahvé es el *n<sup>e</sup>šāmā* del hombre;  
escudriña todas las intimidades del cuerpo.

Uno se siente inclinado a interpretar aquí *n<sup>e</sup>šāmā* como «espiritu», puesto que facilita al hombre la investigación. Pero este significado sería extraño incluso para *rū<sup>a</sup>h*. Por eso se aceptaría más bien corregir la primera palabra, *nēr* = antorcha, y leer en su lugar <sup>5</sup> *nōšēr*:

Yahvé vigila el aliento del hombre  
y escudriña todos los rincones del cuerpo.

Así se restablece el paralelismo sinónimo que apoya decisivamente la significación fundamental de *n<sup>e</sup>šāmā*. Yahvé es, por tanto, protector y creador del aliento.

El aliento como señal de vida muestra al hombre en unión indisoluble con Yahvé <sup>6</sup>. Todo en el hombre es terreno, aunque lo ha formado Yahvé mismo, pero en cuanto ser vivo el hombre se debe a que Yahvé le inspiró el aliento. Es verdad que el yahvista no habla del «aliento de Yahvé» (cf. asimismo Is 42, 5). Pero hay que darse cuenta que esa es precisamente la fórmula en no menos de otros ocho lugares, aunque tardíos. En Job 33, 4 se afirma:

El aliento del altísimo me ha traído a la vida (cf. 34, 14; 32, 8: hace sabio; 37, 10: hace hielo).

Sin embargo, el aliento de Yahvé no sólo es fuerza creadora, sino que su sopro trae igualmente juicio (Job 4, 9; 2 Sam 22, 16; Sal 18, 16; Is 30, 33). Según Is 57, 16 la cólera de Yahvé encuentra

4. Así piensa J. Koeberle, *Natur und Geist*, 187 s.

5. Con B. Gemser, *Sprüche*; H. Ringgren, *Sprüche* y BHK según Prov 24, 12 y Job 7, 20.

6. Gén 2, 7, véase anteriormente, p. 40 s.

su freno al acordarse precisamente del «ser que respira» creado por él (cf. Gén 2, 7; Is 42, 5 ss). Del aliento animal no se habla jamás expresamente; sólo en el contexto actual de Gén 7, 22 se le puede tomar como incluido. La tarea de todo aliento humano es alabar a Dios:

¡Todo lo que respira alabe a Yah! (Sal 150, 6).

El aliento, como función fundamental de la vida humana, deberá mantener al hombre unido a su creador y conservador, al Dios que se encoleriza y se compadece.

## 2. Sangre

Lo mismo que el aliento tampoco la *sangre* juega en el antiguo testamento papel alguno para la vida intelectual ni para la emocional <sup>7</sup>. Para nuestras categorías mentales es esto —téngase en cuenta que *dām* se emplea nada menos que 360 veces— tan extraño como el hecho de que se la mencione más bien en relación con el *nāpāš* <sup>8</sup> y no con el «corazón» del hombre. Fundamentalmente es la sede de la fuerza vital física como tal. De los malhechores dice Prov 1, 18:

Ponen asechanzas a su propia sangre (*dāmām*),  
a su propia vida tienden lazo (*nāpšōtām*).

La sangre representa la vida del hombre sin más. Sal 72, 13 s pide para el rey justo:

Que salve la vida (*nāpšōt*) de los pobres,  
que su sangre (*dāmām*) sea valiosa a sus ojos.

Así se explica que la sangre derramada y no enterrada grite desde la tierra (Gén 4, 10). Sustituye el grito de la boca a la que se hizo enmudecer (Job 16, 18; cf. Gén 37, 26). La fuerza animística de la sangre, en la que ha salido la vida del asesinado y que clama venganza, sigue actuando en el antiguo testamento porque encuentra en Yahvé quien la escucha. Venganza por la sangre es venganza por la vida que se reclama, Gén 42, 22. El lema:

7. Véase G. Pidoux, *L'homme*, 51.

8. Véase anteriormente, p. 37.

«La vida de toda carne es su sangre» (Lév 17, 14; Dt 12, 23; Gén 9, 4-6)<sup>9</sup> vale tanto del hombre como del animal.

Por eso el pensamiento jurídico-sacro incluye todo derramamiento de sangre tanto en el ámbito cáltico-ritual como en el social. Ambos están supeditados a Yahvé, el protector de la vida. El pensamiento jurídico-sacro referente a la sangre juega un papel extraordinario, como se ve en el hecho de que *dām* donde con más frecuencia aparece es en Levítico (88 veces) y Ezequiel (55 veces)<sup>10</sup>.

En cualquier caso está prohibido el tomar la sangre al comer la carne (Gén 9, 4; Lev 3, 17; 7, 26; 19, 26; Dt 12, 16.23; 15, 23). Cuando el pueblo, después que Saúl derrotó a los filisteos, se lanza sobre el botín de ganado menor, bueyes y terneros, comiendo también la sangre, se interpreta como pecado contra Yahvé, el que el pueblo coma la carne junto con la sangre (1 Sam 14, 32 s; cf. Ez 33, 25). Según Lev 17, 3 ss no se puede dejar la sangre de los animales sacrificados «correr sobre la tierra como agua» (Dt 12, 15 s.22.24), como, por el contrario, era corriente para los animales de caza, ciervos o gacelas, sino que el sacerdote tiene que rociarla sobre el altar de Yahvé (Lev 17, 6). Eso manifiesta con rigor teológico-cultural que al hombre únicamente le pertenece la carne, que se toma de la tierra y a la tierra vuelve, pero que la vida pertenece sólo a Yahvé<sup>11</sup>. Ante Yahvé no es menos grave la violación del precepto ritual que el asesinato de hombres. También esa violación es un homicidio, un pecado de derramamiento de sangre, que se castiga con la muerte (Lev 17, 4; cf. Núm 35, 33).

También Gén 9, 4-6 nombra conjuntamente el comer la sangre animal y el asesinato. El derramamiento de sangre humana se resalta especialmente como pecado contra la «imagen de Dios»<sup>12</sup>. A ello se debe que *dām*, y sobre todo el plural *dāmīm*, sean término ético-jurídico para designar el homicidio, «la sangre ajena derramada violentamente»<sup>13</sup>. Is 1, 15 acusa de esta manera: «Vuestras manos están llenas de sangre (*dāmīm*)».

9. Véase anteriormente, p. 37.

10. G. Gerleman, *dām*, 448.

11. Cf. K. Elliger, *Leviticus*, 226-228. Hay que tener en cuenta que a Yahvé se asigna la sangre solo jurídicamente y no de modo físico, como, por el contrario, se dice de la respiración ante todo en Job (véase anteriormente, p. 57 ss). La idea muy común en Mesopotamia de que la humanidad fue creada de la sangre de un Dios que fue muerto (textos ahora eh F. Maass, 'ādām, 82 s), no tiene cabida alguna en el antiguo testamento.

12. Véase más adelante, p. 221.

13. K. Koch, *Blut*, 406 = 444.

Os 1, 4 amenaza a Jeroboam II con el juicio de Yahvé: «Yo vengo el crimen de Yizreel en la casa de Jehú», y considera el colmo de las infracciones contra el derecho divino en que sigue «un crimen a otro» (4, 2; Nah 3, 1 y Ez 22, 2; 24, 6.9 llaman a Jerusalén la «ciudad del crimen» a causa de su brutalidad política<sup>14</sup>; cf. Dt 19, 10):

Un hombre, oprimido por la sangre de otro (*dam-nāpās*),  
está en huida hasta el sepulcro. ¡No lo apoyéis! (Prov 28, 17).

El profundo ensamblaje entre derramamiento de sangre, crimen y la culpa consiguiente se ha sintetizado en la fórmula jurídica que dice: *damāw bō* —su (culpa de) sangre sobre él, Lev 20, 9; cf. 11-13.16.17, o en la de 2 Sam 1, 16; 1 Re 2, 37: «Tu (culpa de) sangre (*dāmāka*) está sobre tu cabeza». Con ello se expresa la culpa del condenado y la inocencia del que ejecuta la pena de muerte, según lo ordena Yahvé (cf. 2 Sam 16, 8; 1 Re 2, 32 ss)<sup>15</sup>.

Las ordenaciones de Lev 4, 5-34; 16, 14-19; 17, 11 mandan que se rocíe el altar con la sangre como medio expiatorio para los culpables. Esta fuerza la posee únicamente porque Yahvé lo ha mandado, lo mismo que se hace «sangre de la alianza» (Ex 24, 6.8) que Yahvé establece con Israel.

Todo cuando se dice sobre el aliento y la sangre<sup>16</sup> conduce en la antropología del antiguo testamento a un respeto profundo ante la vida. Pero este respeto no se funda en las realidades de la vida misma, sino en que aliento y sangre están ordenados a Yahvé, por lo que no es propiamente vida la que no tenga una constante unión con él ni tenga en él su meta última.

14. En Nah 3, 1 se refiere *a posteriori* a Nínive; véase J. Jeremías, *Kultprophetie*, 29 ss.

15. Cf. H. Graf Reventlow, *Blut* y K. Koch, *Blut*, 400 s. = 437 s.

16. 2 Re 3, 22 dice que la sangre es roja. Gén 49, 11 y Dt 32, 14 hablan de la «sangre de la uva».

EL INTERIOR DEL CUERPO <sup>1</sup>1. *Visceras*

El lugar de los órganos interiores del cuerpo se llama normalmente *kārāb*. En él vimos que se localiza el más importante de ellos: el corazón (1 Sam 25, 37) <sup>2</sup>. El «interior» puede llegar a significar lo mismo que «corazón», como en Prov 14, 33:

La sabiduría reposa en el corazón del inteligente,  
mas en el interior de los insensatos «no tiene fuerza» <sup>3</sup>.

Cf. Jer 31, 33. *Kārāb* comprende fundamentalmente todas las partes interiores del tronco, que se distinguen en cuanto tales de la cabeza y las extremidades (Ex 12, 9 hablando del cordero pascual). *Mē'im*, que en Jer 4, 19 incluye asimismo el corazón <sup>4</sup>, significa ante todo el vientre y las vísceras, así como los órganos sexuales interiores (Gén 15, 4). El vientre considerado como claustro materno se llama con más frecuencia *bātān* (Jue 16, 17; etc., más exactamente *rāhām*) pero *bātān* puede significar también el vientre del varón (Jue 3, 21 s). A él pertenecen los órganos de la generación y el estómago que carecen de nombre propio <sup>5</sup>. Cf.

1. *Bibliografía*: E. Dhorme, *L'emploi*, 109-137; G. Pidoux, *L'homme*, 29 s.; A. R. Johnson, *Vitality*, 73-75; L. Rost, *Leberlappen*; C. Westermann, *kbd*; Freedman-Lundbom, *bātān*.

2. Véase anteriormente, p. 64 s.

3. Con LXX y B. Gemser, *Sprüche*, añadido *lō'* antes de la última palabra.

4. Véase anteriormente, p. 63 s.

5. Las partes genitales exteriores del varón se llaman «pudendas» (*mēbū-šim*), véase *bāsār*, anteriormente, p. 45. Más frecuente es *raglāyim* («piernas») (Ez 4, 25; Jue 3, 24; Is 6, 2); sobre *yād* en Is 57, 8.10 como miembro viril, véase A. Svander Woude, *yād*, 669 s. *Yārēk* (lomo, cadera, muslo) se emplea por miembro genital al hablar de que hijos de un mismo varón son «los que salieron de su *yārēk*» (Gén 46, 26; Ex 1, 5; Jue 8, 30) y en el antiguo ceremonial de juramento «ponen la mano bajo el *yārēk* de uno» (Gén 24, 2; 47, 29).

además de Gén 25, 24 —dice que Rebeca tenía gemelos en su *bâtân*— y Job 19, 17 habla de «hijos de mi *bâtân*». En Prov 13, 25 leemos:

El justo tiene para comer hasta saciarse,  
pero el vientre (*bâtân*) de los malvados padece escasez.

En el *bâtân* se hace la digestión, Prov 18, 8:

Las palabras del cizañero son como golosinas,  
bajan a las interioridades del cuerpo.

*Ĥadrē* - *bâtân* significa aquí el interior del cuerpo oculto al hombre normal. *Ĥādār* indica, por lo demás, el dormitorio (Ex 7, 28; etc.) y también las estancias oscuras interiores del templo (1 Crón 28, 11) y aquí llama al interior del tronco «cámaras oscuras». De ellas dice Prov 20, 27 que Yahvé las escruta<sup>6</sup>. Lo que indica otra vez que tampoco el interior del cuerpo se toma anatómica y fisiológicamente, sino que más bien interesa lo psicológico en el sentido amplio<sup>7</sup>. Como ejemplo citemos únicamente Jer 4, 14:

¿Hasta cuándo se albergarán en tu interior (*kdrāb*)  
los perversos pensamientos?

Además del «corazón» son pocos los órganos internos que se nombran. El antiguo testamento no tiene término propio para designar: pulmones, estómago e intestinos, pero sí para: hígado, hiel y riñones.

## 2. Hígado

El hígado, la mayor glándula del cuerpo humano y animal, es ciertamente conocido. Su peso —cerca de 1'5 Kg. en el adulto— le dio el nombre: *kābēd*, hígado, de la raíz *kbd*, «ser pesado» (cf. acádico *kabattu*, «hígado», *kabātu*, «ser pesado» y el ugarítico *kbd*)<sup>8</sup>. En la literatura acádica el hígado es con el corazón

6. Véase anteriormente, p. 88.

7. E. Dhorme, *L'emploi*, 109 dice que las partes interiores del cuerpo tienen un interés de primer orden para la psicología semítica, pues se trata de órganos que solo conocen un poco más los adivinos y médicos.

8. J. Aistleitner, WB, 144.

el órgano más importante y se le menciona con mucha frecuencia<sup>9</sup>. Por eso es tan extraño que en el antiguo testamento<sup>10</sup> sólo se le mencione 14 veces, de las que 13 se refieren a animales. Se habla del redaña del hígado como parte del sacrificio 11 veces (Ex 29 13.22) y 9 veces en Levítico. Una vez se alude al hígado traspasado del ciervo por la flecha del cazador (Prov 7, 23) y otra se menciona el inspeccionar el hígado (Ez 21, 26), que aparece como una de las prácticas del rey de Babilonia para consultar los oráculos. Esa inspección del hígado alcanzó en el mundo acádico una importancia excepcional, como nos lo demuestran libros sobre la materia y nada menos que 32 modelos de hígado del palacio de Mari, etc.<sup>12</sup>. ¿Se debe la sobriedad del antiguo testamento a la oposición contra la práctica gentil de la adivinación?

Prov 7, 23 compara al varón seducido por la mujer ajena con el ciervo que se enreda en el lazo «hasta que una flecha le atraviesa el hígado». El contexto, v. 22-27, dice que esto significa la muerte. Ello indica que se conoce al hígado como órgano sumamente delicado e importante para la vida. Una sola vez habla del hígado del hombre el texto del antiguo testamento de que disponemos:

Mis ojos se agotan con lágrimas,  
mi interior (*mē'im*) se convulsiona,  
mi hígado se ha derramado por tierra  
por la caída de la hija de mi pueblo (Lam 2, 11).

Es la descripción de un dolor enorme. El cantor no es dueño de sus más íntimos sentimientos a causa de la tristeza. Es su vida misma la que se derrama con el hígado. En Sal 16, 9; 30, 13; 57, 9; 108, 2 quizá hubiera que leer *kābēd*<sup>13</sup> por *kābōd*. Entonces el hígado sería sujeto del alborozo, como ocurre frecuentemente en acádico<sup>14</sup>.

9. Véase E. Dhorme, *o. c.*, 129.

10. En el texto masorético se dice *kābēd*.

11. Véase L. Rost, *Leberlappen*.

12. Véase M. Jastrow jr., *Religion*, 213-415; W. Zimmerli, BK XIII, 490.

13. Así KBL entre otros.

14. E. Dhorme, *L'emploi*, 129 s.

3. *Hiel*

El hígado produce la hiel. Solo el culto poeta de Job menciona una vez la *vejiga de la hiel* (*m<sup>e</sup>rērā*: 16, 13) y dos veces la hiel (*m<sup>e</sup>rōrā*: 20, 14.25), formándose ambas voces de la raíz *mrr* «ser amargo». Sobre el proceso de la digestión y la secreción del hígado en el hombre dice Job 20, 14:

Su pan se cambia en sus entrañas (*mē'im*).  
veneno (hiel) de áspides se hace en su interior (*kārāb*).

Si la vejiga de la hiel es alcanzada por dardos, la vida está en sumo peligro (Job 16, 13; cf. 20, 25).

4. *Riñones*

Los riñones son en el antiguo testamento junto con el corazón el órgano interno más importante. Se alude a ellos 31 veces, 18 como parte de los animales del sacrificio —de las que 16 en Ex y Lev y además Dt 32, 14; Is 34, 6— y 13 veces referidas a hombres. Se habla de los riñones solo en plural (*k<sup>e</sup>lāyōt*), aunque se piense en uno de ellos. Expresamente se alude a «los dos riñones» en Lev 3, 4.10.15, etc.

Sal 139 menciona únicamente a los riñones como hechos por Dios especialmente en v. 13<sup>15</sup>:

Tú eres quien ha formado mis riñones,  
quien me ha tejido en el seno de mi madre.

Cuando Yahvé castiga al hombre, dispara sus flechas a sus riñones (Job 16, 13; Lam 3, 13). La imagen recuerda los punzantes dolores de los cólicos renales. ¿Habla Job 19, 27 del contraerse o del anhelo de los riñones? El significado de *klh* es incierto en el contexto. De todas formas éste sería el último lugar que aludiría al aspecto corpóreo.

Más frecuentemente los riñones son la sede de la *conciencia*. En Sal 16, 7 el orante agradece a Yahvé que le aconseje y que hasta de noche le corrijan los riñones, es decir, que su conciencia

le amoneste. Jer 12, 2 caracteriza ante Dios a los impíos de esta manera:

Sólo de su boca estás cercano,  
pero lejos de sus riñones.

Por supuesto que hablan de Dios, pero éste no influye en sus decisiones íntimas. Cinco veces nada menos se dice que Yahvé es quien examina corazón y riñones (Sal 7, 10; 26, 2; Jer 11, 20; 17, 10; 20, 12).

El orante duramente probado de Sal 73 alude a los riñones junto con el corazón, órganos de los más finos sentimientos:

Entonces se exacerbó mi corazón,  
y sentí mis riñones fuertemente punzados (v. 21).

Pueden también alegrarse como órgano que son del juzgar con rectitud, como en Prov 23, 16:

Mis riñones exultan,  
cuando mis labios hablan lo que es justo.

El interior del cuerpo del hombre es con sus órganos al mismo tiempo sujeto de los movimientos espirituales y éticos del hombre.



## LA FORMA DEL CUERPO 1

1. *Extremidades*

Para las extremidades del hombre vale lo que para los órganos internos, o sea, que la parte concreta del cuerpo es considerada junto con sus actividades y capacidades. Incluso fenómenos espirituales se atribuyen a las extremidades. Según Sal 51, 10 «se alegran los miembros» que estaban quebrantados, cuando Yahvé hace percibir la alegría y el regocijo con el perdón. Un concepto general para todos los miembros parece ser únicamente «*šāmim* (Jue 19, 29; Sal 31, 12; 32, 3; Job 33, 19) <sup>2</sup>.

a) *Rāgāl* designa la pierna y el pie. Al miembro en sí es a lo que se alude, cuando Abraham pide a sus amigos en Gén 18, 4: «¡Lavaos los pies!». Pero cuando el Deutero-Is 57, 7 dice que los pies del anunciador de albricias son amables, en lo que se fija no es en la belleza de su aspecto, sino en lo alegre de la buena nueva <sup>3</sup>. Cuando en Gén 30, 30 Jacob manifiesta a Labán que la riqueza del arameo ha aumentado mucho durante el tiempo que Jacob le ha servido, y que Yahvé lo ha bendecido *l'ragli*, esta expresión no significa «según mi pie», sino «conforme a mi gestión, mis medidas, el progreso que he conseguido».

b) El término para designar el brazo es *z<sup>e</sup>rō<sup>a</sup>*, por ejemplo, al hablar del brazaletes como adorno (2 Sam 1, 10). ¿Pero qué

1. *Bibliografía*: E. Dhorme, *L'emploi*, 19, 42.91-109.137-161; A. R. Johnson, *Vitality*, 39 s. 50-75; L. Delekat, *Wörterbuch* ('*šām*: 49-52); G. Gerleman, BK XVIII, 63-75; H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III/2/1, 120-125; A. Svander Woude, *z<sup>e</sup>rō<sup>a</sup>*. Id., *yād*.

2. L. Delekat se fija en que el plural de «hueso» es la mayoría de las veces «*šāmōt*, mientras que el masculino plural significa casi siempre «miembros».

3. Véase anteriormente, p. 22. Sobre el significado de «partes genitales» para *ragláyim* y *yārēk* (muslo, cadera), véase anteriormente, p. 93, n. 5.

significa un «hombre del brazo» (*'iš z<sup>e</sup>rō<sup>a</sup>*: Job 22, 8)? Un hombre que es «todo brazo» o «no más que brazo», es decir, un hombre brutal. En este sentido se puede hablar del «brazo» de todo un pueblo y estado. Al aludirse a la destrucción del «brazo» de Moab (Jer 48, 25), se piensa en su fuerza para la lucha (cf. v. 14), puesto que es el brazo el que lleva la espada. Cuando Asiria presta su «brazo» a los hijos de Lot, lo que les proporciona es una ayuda (militar) real.

c) El miembro que más se menciona es la mano (*yād*)<sup>4</sup>. En este miembro que coge y agarra se piensa en la ley del talión (Ex 21, 24; cf. Dt 25, 11 s) y en otros muchos lugares. Si uno le da a otro la mano, como Jonadab a Jehú en 2 Re 10, 15, es un gesto de amistad y de que se está dispuesto a ayudarse mutuamente. Yahvé dice a Satanás sobre Job en 2, 6: «Mira, está en tu mano», significando que lo entrega a su «arbitrio». La idea de miembro como tal en el término *yād* desaparece en muchos casos ante el significado de fuerza, unida a la mano considerada como primer medio de poder. Por eso habrá que traducir en Prov 18, 21 la «mano de la lengua» (*yad lāšōn*) de este modo: «Muerte y vida están en poder de la lengua».

La sentencia de Jue 7, 2, en alabanza propia, es comprensible aun traducida literalmente: Mi mano me ha ayudado —«me he salvado con mi propia fuerza»: cf. 1 Sam 25, 26 aß—. Pero es imposible la versión literal para lo que se dice de los habitantes de Ai a propósito del incendio de su ciudad, Jos 8, 20: «No había para ellos *yādáyim* para huir acá o allá». «Manos» significa aquí la «fuerza» o la «posibilidad» de huir. «Levantar» la mano puede llegar a ser el término que indica una sublevación revolucionaria (1 Re 11, 26 s). En Is 1, 12 se lee:

¿Quién exige de vuestra mano (*miyyādkām*) hollar mis atrios?

«Mano» está claramente por la persona referida a la intensidad de una acción<sup>5</sup>.

Se distingue entre la derecha (*yāmim*) y la izquierda (*š<sup>e</sup>mō'el*), por ejemplo, refiriéndose al abrazo de la amada, Cant 2, 6:

Su izquierda está bajo mi cabeza  
y su derecha me abraza.

4. A. Svander Woude, *yād*, 667 da algo más de 1600 lugares.

5. Con esto sobran todas las consideraciones críticas del texto. Véase H. Wildberger, BK X, 33.

Pero también simbolizan la fuerza y la debilidad (Gén 48, 14), la sabiduría y la necedad, la felicidad y la desdicha (Qoh 10, 2).

d) *'āsbā'* se refiere tanto al dedo de la mano como del pie. El gigante de Gat (2 Sam 21, 20) tenía «seis dedos en cada mano y cada pie, veinticuatro en total». Para hacer señas ocultas son más apropiados los dedos que la mano entera. Prov 6, 13 equipara las señas con los dedos a los guiños y a los signos con los pies. Al decirse que los ídolos no sólo son obra de las manos de los hombres, sino que se mencionan los dedos expresamente como contribuyentes a la modelación (Is 2, 8; 17, 8), se pretende presentar esas imágenes no sólo como hechura de la fuerza y aptitud del hombre, sino como producto de su arte modelado con los dedos. La sentencia que celebra los cielos como obra de los «dedos» de Dios (Sal 8, 4) pudiera, pues, equivaler a un llamar la atención sobre la filigrana artística del complicado entretejido de los astros.

e) La cabeza (*rō'š*) es lo que hace que se cuente al hombre en una multitud reunida (Jue 5, 30; cf. Ex 16, 16; Núm 1, 2 que mencionan el cráneo, *gulgōlāt*). Con la cabeza pelagra la vida del individuo (Jue 9, 53). Al guardián se le puede llamar, por tanto, «custodio de la cabeza» (1 Sam 28, 2: *šōmēr l'ro' šī*). Inclinar la cabeza es un acto de humillación (Lam 2, 10) y levantarla indica el final de esa humillación, consolar, reconocer, reponer en el puesto (Gén 40, 20; Sal 3, 4, etc.), si no es que llega a significar soberbia y altivez (Sal 140, 9 s). La cabeza es imagen de todo lo superior (Gén 8, 5; 11, 4; Is 2, 2) y dominante (Jue 11, 8; Is 9, 13; Miq 2, 13).

## 2. Estatura

Cuando se quiere describir la *estatura* completa del hombre, se le considera «desde la planta del pie hasta la cabeza» (*mikkap rāgāl w<sup>e</sup>ad-rō'š* Is 1, 6) o, más exactamente, «hasta la coronilla (*koḏkōd* Dt 28, 25; 2 Sam 14, 25; Job 2, 7). La talla aventajada de un hombre le da prestancia ya a primera vista. Piénsese en Eliab, el hermano mayor de David (1 Sam 16, 7) o en Saúl, que «sobrepasaba a todo el pueblo de hombros arriba» (1 Sam 9, 2; 10, 23).

No parece que el israelita haya sido en general muy alto. Huesos encontrados en una fosa común en Geser hacen pensar

en una estatura media de 1'67 m. para los varones y 1'60 m. para las mujeres<sup>6</sup>. No sólo es David quien tiene ante sí a un gigante, sino que los israelitas se consideran más bajos que otros pueblos. Para Am 2, 9 los primitivos habitantes de Canaán eran «grandes como cedros, robustos como encinas» e Israel los llama en Dt 1, 28 «un pueblo mayor y más alto que nosotros». La diferencia de estatura entre israelitas y cananeos es uno de los temas principales de los exploradores en Núm 13, 32 s al relatar:

Toda la gente que vimos es extremadamente grande. Allí vimos también gigantes —los hijos de Haanaq pertenecen a los gigantes— y nosotros éramos en su comparación como langostas, y así pensarían ellos también de nosotros.

Pero Yahvé no se fija en la estatura del hombre, ni quiere que éste se deje impresionar en su juicio por ella (1 Sam 16, 7; Prov 25, 6). El puede abatir a los altos y encumbrar a los pequeños (1 Sam 2, 7 s; Ez 21, 31; Sal 75, 8). La grandeza de un hombre es solo en segunda línea una cuestión de altura. Quien ignore esto, no conoce de verdad al hombre.

### 3. Belleza

¿Cuándo es un hombre bello? Acrece el interés por la cuestión en el tiempo salomónico. El adjetivo *yāpāh*, usado en el antiguo testamento 28 veces para designar la belleza del aspecto humano, no aparece más que doce veces en las grandes obras literarias de este tiempo: en el yahvista, en la historia de la exaltación y sucesión al trono de David y además once veces en el Cantar de los Cantares<sup>7</sup>. A esto habría que añadir el raro empleo de *tōb* con el significado de «bello» (así Gén 6, 2; Ex 2, 2; 1 Re 1, 6; cf. Gén 24, 16). Precisamente estos escritores que tanto se ocupan del hombre, saben que la atención que se presta a la belleza es sumamente antigua. Ya lo padres de los primitivos gigantes eligen a sus mujeres por la belleza (Gén 6, 2). Las más celebradas mujeres de los orígenes de Israel son siempre bellas para el yahvista: Sara (Gén 12, 11.14), Rebeca (24, 16), Raquel (29, 17). El antiguo narrador no oculta que la belleza femenina ha jugado su papel en la historia de los yerros humanos (Gén 6, 1-4) y que

6. L. Köhler, *Mensch*, 10.

7. G. Gerleman, BK XVIII, 74 s.

puede ser peligrosa para la vida (12, 11-14). Belleza es ante todo una cuestión del aspecto (*mar'āh*: 12, 11; 14, 16) y de la presencia (*tō' ar*: 39, 6), o sea, de los colores y líneas del cuerpo.

Lo dicho vale igualmente de la belleza varonil, como se alaba a José (Gén 39, 6) y especialmente a David (1 Sam 16, 12.18; 17, 42). Las características de la belleza de los coetáneos se examinan con todo detalle. La fama de la incomparable belleza de Absalón se funda en que no había «en él defecto desde la planta del pie hasta la coronilla» (2 Sam 14, 25). Con interés especial se resalta su espesa cabellera:

Quando se cortaba el pelo —cosa que ocurría al final de cada año, pues tenía que cortárselo por pesarle mucho— pesaba el cabello 200 *sākāl* del peso real (unos 2,3 kgs).

La belleza de David radica en especial en sus ojos y su color rojizo-castaño<sup>8</sup> (1 Sam 16, 12; 17, 42), 1 Sam 16, 18 presupone que es el ideal de la perfección. Más que su agradable aspecto (*'iš tō' ar*) se alaba su destreza en tañer, es acaudalado, diestro guerrero y de buen decir. Sólo después de aludir a lo apuesto de su figura es cuando se dice que estaba «Yahvé con él». Sin esto último, que no depende en absoluto del hombre, su ser está incompleto. Si comparamos el ideal de perfección del siglo X con el que se tenía en el siglo II a fines del tiempo del antiguo testamento, como lo encontramos en Dan 1, 4, se ve que también aquí es importante en primer lugar la carencia de defecto y el buen aspecto, resaltándose a continuación: ser diestros para enseñar cualquier ciencia, inteligentes y de buena comprensión, capacitados para el servicio en el palacio real, a los que se debía instruir en la escritura e idioma de los caldeos<sup>9</sup>.

Sobre las características externas de belleza nos informan con toda exactitud las descripciones del Cantar. Cuando la joven describe a su amado en Cant 5, 10-16, su mirada va pasando de la cabeza a los muslos:

<sup>10</sup> Mi amado es albo y colorado, sobresaliente entre diez mil.

<sup>11</sup> Su cabeza es valioso oro fino, sus rizos son cual racimos de dátiles, negros cual cuervos.

8. Habrá que pensar más que en su piel en el color de sus cabellos (véase Gén 26, 25).

9. De Abigail se alaba su profunda inteligencia, además de su hermosa figura (1 Sam 25, 3).

- 12 Sus ojos, como palomas a la vera de riachuelos, bañadas en leche, sentadas junto al estanque.
- 13 Sus mejillas, arriates de balsameras, en los que crecen plantas aromáticas. Sus labios son como lirios destilando mirra líquida.
- 14 Sus brazos son cilindros áureos adornados con crisolitos. Su vientre, un rollo de marfil recubierto de lapizlázuli.
- 15 Sus piernas son columnas marmóreas en soportes de oro. Su figura es cual la del Líbano, egregia cual los cedros.
- 16 Su boca —¿beso?— es la dulzura misma, todo su ser es el mismo encanto. Así es mi amado, mi amigo, hijas de Jerusalén.

Las impresiones de los colores, la estatura, la fuerza y la dulzura completan la imagen del amado. Con colores y formas resaltan en particular: el negro azabache del cabello, los ojos blancos como leche, el color dorado del rostro, de los brazos y las piernas, el vientre claro como marfil. Resaltan igualmente las líneas de los rizos, de los labios caliciformes —como lirios—, los cilindros de los brazos y las columnas de los muslos. Vida rezuman los colores de las mejillas y el movimiento de los ojos que semejan bañarse en leche. La belleza se compara no sólo con los animales y plantas como: palomas, arriates balsámicos y cedros, fenómenos del paisaje: riachuelos, lagunas, el Líbano, sino también con obras de arquitectura y de los joyeros: columnas y basas, trabajos en mármol y marfil, piedras preciosas y labores de orífices<sup>10</sup>.

Son abundantes los cantos amorosos dedicados a la mujer. En Cant 7, 2-6 leemos cómo va subiendo la ojeada del admirador desde los pies al cabello:

- 2 ¡Qué bellos son tus pies en las sandalias, hija de príncipe!  
Las curvas de tus caderas son como ajorcas, obra de las manos de un artista.
- 3 Tu ombligo es cual crátera redonda, ¡qué nunca falte el vino mezclado!  
Tu vientre es montón de trigo rodeado de lirios.

10. Véase G. Gerleman, BK XVIII, 63-72.

- 4 Tus dos pechos semejan dos cervatillos, mellizos de una gacela.
- 5 Tu cuello es como torre de marfil.  
Tus ojos se parecen a lagunas en Jesbón...  
Tu nariz es como torre del Líbano mirando hacia Damasco.
- 6 Tu cabeza se yergue como el Carmelo, y los cabellos de tu cabeza son cual regia púrpura sujeta a las varillas<sup>11</sup>.

Se ve claramente que dominan como cánones en la exposición, además de las comparaciones naturales —montón de trigo rodeado de lirios, mellizos de gacela—, las obras maestras del arte plástico. Al describir cuello y nariz como una torre, se piensa en el exterior, en su postura gallarda, que quizá deba subrayar la virginidad<sup>12</sup>. Cant 6, 5 b-7 muestra con especial belleza lo muy variada que puede ser la imagen de la amada:

- 5 Tu cabellera es como rebaño de cabras que retozan desde Galaad.
- 6 Tus dientes se parecen a un hato de ovejas subiendo del baño, todas con mellizos.
- 7 Tu sien se entreve cual mitad de granada a través de tu velo.

Se ve que la alegría por la belleza de la persona amada lleva a la elegancia lingüística.

Pero la belleza no es lo definitivo. Puede no sólo ser peligrosa (Cant 12, 11 ss) sino hasta engañosa. Prov 11, 22 enseña a mirar más al fondo:

Anillo de oro en hocico de cerda  
es una mujer bella, pero desvergonzada.

Prov 31, 30 encamina hacia lo más importante:

Engañosa es la gracia, pasajera la belleza:  
una mujer sabia, esa ha de ser alabada.

Y del siervo de Dios que «ha llevado nuestras enfermedades, ha cargado con nuestros dolores» dice Is 53, 2 s:

11. Véase G. Gerleman, *o. c.*, 199: dice que se piensa en «dos hilos que corren entre el enjullo y el antepecho del telar».

12. Véase T. Boman, *Denken*, 62 ss.

No tiene apariencia agradable ni belleza  
para que nos fijemos en él,  
ni aspecto en que pudiéramos alegrarnos.  
Fue despreciado, abandonado por los hombres.

La belleza de Jerusalén, que corre pareja con la prostitución, puede llegar a ser objeto de acusación (Ez 16, 14 s). Las hijas de Sión tienen que cambiar en el juicio la belleza por desprecio (Is 3,24)<sup>13</sup>. No se pueden separar mutuamente el aspecto del cuerpo y el diálogo de Dios con el hombre.

## LA ESENCIA DEL HOMBRE <sup>1</sup>

Mucho más importante que la «cabeza» en el antiguo testamento es el «rostro» del hombre<sup>2</sup>, que siempre aparece en plural, *pānim*, lo que recuerda la variada relación (*pnb*) del hombre con su contorno. Los acontecimientos se reflejan en el ceño (así Gén 4, 5), el socio puede sentirse aludido ya por el gesto (así Gén 31, 2.5). En el «rostro», en los *pānim*, que permiten al hombre «dirigirse» a otros, están reunidos los órganos de comunicación entre los que destacan: ojos, boca y oídos. Entre todos los órganos y miembros ¿no serán éstos los que más nos acercan a lo que constituye la esencia del hombre y a lo que lo distingue de todas las demás creaturas?

### 1. Ver y oír

Examinemos textos que puedan servir de ejemplo para ver qué clase de *comunicación* es la que aparece como típicamente humana. Entre las lamentaciones se encuentra en Sal 38 el grito de socorro de un hombre que se acerca a su fin. A toda clase de achaques se añade la pérdida de la vista, v. 11. En la cumbre de la queja se dice (v. 14 s):

Pero soy como un sordo, no oigo,  
como un mudo que no puede abrir su boca.  
Soy como un hombre que ya no oye,  
en cuya boca ya no hay respuesta.

1. *Bibliografía*: A. R. Johnson, *Vitality*, 40-50; F. Maass, *'ādām*; G. v. Rad, *Weisheit*; J. Moltmann, *hombre*, 33-39; 143-146; G. Liedke, *'ōzan*.

2. Véase A. R. Johnson, *o. c.*, 40 s. *Pānim* aparece 2100 veces (KBL) en sus distintas composiciones y, por tanto, más de tres veces que *rō's*.

13. Sobre el texto véase H. Wildberger, BK X, 135 s.

El que está en peligro de quedarse sordo y mudo, tiene que temer por su propia existencia. Oír, oír (v. 14a. 15a) es lo que constituye al hombre y, consecuentemente, poder abrir la boca, contestar (v. 14b.15b).

Desde una perspectiva totalmente distinta reconoce la sabiduría que en el oír radica el verdadero ser hombre. Prov 15, 32 enseña:

Quien desprecia la corrección, rechaza su vida (*nāpās*),  
quien atiende a la amonestación, gana cordura (*lēb*).

Y para Prov 18, 21a vale la sentencia: «Muerte y vida están en el poder de la lengua».

Puesto que la vida humana es vida razonante, los órganos esenciales del hombre son el oído que sabe escuchar y la lengua bien encauzada.

En este sentido la idea central deuteronomica: «¡Escucha, Israel!» (Dt 6, 4) incorpora la antigua llamada a los padres y las voces proféticas, por ser una exigencia que funda y renueva esencialmente la vida humana. Pues por el oído y la boca se realiza no sólo la comunicación específicamente humana entre los hombres, sino también entre Yahvé e Israel, entre la humanidad y su Dios.

Por eso puede ser modelo del hombre el siervo de Yahvé en Is 50, 4 s:

<sup>4</sup> El Señor Yahvé me ha dado lengua de escolar.  
Para que supiera «responder» <sup>3</sup> al cansado,  
suscita él una palabra.

Cada mañana me despierta el oído,  
para que escuche como discípulo.

<sup>5</sup> El Señor Yahvé me ha abierto el oído,  
y no me opuse, ni me eché atrás.

No es raro que se mencionen juntos el ojo y el oído, así en Prov 20, 12 (cf. Sal 94, 9):

El oído para oír, el ojo para ver,  
ambos son hechura de Yahvé.

Para percibir las acciones de Yahvé son necesarios tanto el ver como el oír (Ex 14, 13 s; Dt 29, 1-3; Is 43, 8). El abrir los ojos

se debe a la palabra (Ex 14, 13 s. 30 s; Is 43, 8-13 [12!]; 30, 20 s). No se puede desconocer, por tanto, la prevalencia del oído y del lenguaje para una comprensión verdaderamente humana.

## 2. Oído

Se resalta gustosamente el *oído* adornándolo (Gén 35, 4; Ex 32, 2 s; Ez 16, 12). Hasta un acto jurídico definitivo en orden a la pertenencia de por vida puede estar vinculado a la oreja: si un esclavo ama tanto a su señor y su familia que quisiera quedarse en la casa perpetuamente, en vez de ser liberado a los seis años, «entonces su señor lo colocará junto a las jambas de la puerta y le horadará la oreja con un punzón, y será esclavo para siempre» (Ex 21, 5 s; cf. Dt 15, 17). En Job 4, 12-15 nos hace apreciar Elifaz cómo el hombre se moviliza completamente por el oído:

<sup>12</sup> Una palabra se me ha dado a escondidas,  
mi oído percibió como un susurro,

<sup>13</sup> en las pesadillas de visiones nocturnas,  
cuando un profundo sueño cae sobre los hombres.

<sup>14</sup> Horror y escalofrío me arremetieron,  
y todos mis huesos temblaban;

<sup>15</sup> un soplo se desliza sobre mi rostro,  
los pelos de mi cuerpo se erizan.

Lo mismo que aquí la audición del sabio, partiendo del oído, cambia la situación total del cuerpo, así determina el oír la conducta y destino del hombre en sí (por ejemplo, Gén 3, 8-10). Por eso es un signo fundamental de sabiduría el que Salomón tenga por más importante la petición de un corazón presto a la escucha<sup>4</sup> que una vida larga, riqueza, victoria u honor. «Constitutivo para la humanidad del hombre es el escuchar»<sup>5</sup>. No puede preceder el contestar, según Prov 18, 13:

Quien contesta sin haber escuchado  
es necio y será confundido.

El hombre no se conoce a sí mismo realmente ante un espejo, sino en el llamamiento que recibe y en la promesa que se le hace. Es cierto que Moisés pregunta: «¿Quién soy yo para ir al faraón

4. Véase anteriormente, p. 72.

5. G. v. Rad, *Weisheit*, 399; véase asimismo G. v. Rad, *Predigten*, 1972, 81.

y sacar de Egipto a los israelitas?», pero él no se comprende sino al recibir la tarea y la promesa de Dios (Ex 3, 11 ss). La confesión de Jeremías: «No tengo experiencia», es corregida y superada al ser enviado (Jer 1, 6 s). El autoconocimiento se origina no mirándose al espejo, sino con la perspectiva que se abre al ser llamado <sup>6</sup>.

El hombre que cerrando su oído parte de sí mismo y en sí mismo permanece, no sólo se hace inhumano entre los hombres, sino que se autodivinizaba frente a Dios <sup>7</sup>. Su piedad se hace impía:

Quien mantiene su oído alejado de escuchar la sabiduría,  
hasta su oración es una abominación (Prov 28, 9).

Ese tal desconoce lo que ha entendido el orante de Sal 40, 7:

No quisiste holocaustos y sacrificios, oídos es lo que me formaste.

Los predicadores deuteronómicos hacen a su modo arrancar la vida de la escucha de la palabra de Yahvé, interpretando de un modo nuevo la tradición del maná <sup>8</sup>:

No sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto sale de la boca de Yahvé (Dt 8, 3).

Negarse a la escucha sería renunciar a la vida (Dt 32, 47; cf. Am 8, 11; Is 55, 10 s). A la salvación escatológica pertenece el abrirse de los oídos de los sordos (Is 35, 5).

### 3. Boca

Pero lo que se oye espera a su vez una *respuesta*. Israel prueba que es pueblo de Dios, declarándose dispuesto a escuchar (Ex 19, 7 s; 24, 3.7; etc.) <sup>9</sup>. Si a la llamada no sigue respuesta alguna, cae en el juicio (Is 65, 12). Para el yahvista el privilegio del hombre consiste en definitiva en que puede responder (Gén 2, 18-23), y ello le es posible gracias a la providente palabra de Dios: «No es bueno que el hombre esté solo», y conforme a esa palabra

se le regalan los dones del creador. A hablar comienza dando nombre a las criaturas y respondiendo así a los dones. Merece que se citen sus palabras sólo cuando reconoce jubilosamente la ayuda que le cuadra (2, 23). Con la palabra que es respuesta al regalo perfecto, es como el hombre se hace totalmente hombre. Más tarde se describe al hombre, cuya vida se colma, como quien se alegra en la tora de Yahvé y se la apropia meditándola (Sal 1, 2). Sal 71, 24 ve la plenitud de la vida en que «mi lengua pregona tu justicia durante todo el día».

La boca, que expresa lo que percibieron el oído y el ojo, se hace, pues, el órgano que distingue al hombre de todas las demás criaturas. También el animal tiene oído y ojos. Pero sólo en el lenguaje humano se manifiesta que éstos son verdaderamente humanos <sup>10</sup>.

El antiguo testamento tiene para designar el oído y el ojo un solo término respectivamente. Pero como instrumento del lenguaje aparece toda una serie de miembros. *Päh* es la boca con la que el hombre come y gusta (Ez 3, 3) y ante todo, habla. *Päh* es incluso «el portavoz» (Ex 4, 16: Aarón es el vocero de Moisés. Is 1, 20; 40, 5; Jer 9, 11; Os 6, 5: los profetas son los portavoces de Yahvé). La misma significación tiene frecuentemente *šepätáyim* como, por ejemplo, en Prov 4, 24:

Aleja de ti falsedad de boca,  
y aparta maldad de labios.

*Šāpā* designa el labio en sí (Is 6, 7) y también el lenguaje como tal (Is 19, 18: la lengua de Canaán). Lo mismo vale para *lāšōn* (Zac 8, 23: el lenguaje de los pueblos) que indica la lengua que por la sed se pega al paladar (Lam 4, 4), pero especialmente el hablar verdadero (2 Sam 23, 2; Is 35, 6) o falso (Sal 5, 10; 12, 4; 109, 2; Is 59, 3; Prov 6, 17). Tampoco el paladar (*hek*) es únicamente sede del gusto (Sal 119, 103), sino que es asimismo instrumento del lenguaje (Job 6, 30; 31, 30; Prov 5, 4; 8, 7; cf. Job

10. Véase M. Bierwisch, *Strukturalismus* en J. Ihwe (ed.), *Literaturwissenschaft und Linguistik* I (1971) 71: «Por claros indicios se puede confirmar que el aprendizaje de la lengua está condicionado por disposiciones biológicas no limitadas en modo alguno a los órganos externos, sino que llega a estructuras profundas neurofisiológicas. En primer lugar la aptitud de aprender lenguaje es una propiedad de la especie de los homínidos. Ningún otro ser vivo está en disposición de aprender siquiera ni partes de una lengua natural. La capacidad lingüística está, pues, ligada con características especiales de la naturaleza humana».

6. Véase J. Moltmann, *hombre*, 33 ss.

7. Véase *ibid.*, 143 ss.

8. Véase G. v. Rad, ATD 8, 51.

9. Véase C. Barth, *Antwort*.

33, 2). Mencionemos, por último, la garganta (*gārōn*) con la que el hombre bebe (Jer 2, 25) y que pertenece a los órganos del lenguaje (Is 58, 1; Sal 69, 4; 149, 6). Ninguna actividad humana tiene, pues, tantas designaciones como el lenguaje.

Además, de ninguna otra parte del cuerpo humano se mencionan actividades tan distintas como de la boca junto con: labios, lengua, paladar, garganta considerados como órganos lingüísticos. A ellos se atribuyen el hablar (*dbr pih*), decir (*'mr*), llamar (*kr'*), ordenar (*šwh pih*), enseñar (*lmd*), instruir (*yrh hif*), corregir (*ykh hif*), acusar (*rib*), jurar (*šb' nif*), bendecir (*brk pih*), maldecir (*'rr*), designar como maldito (*kll pih*), cantar (*štr*), celebrar (*hll pih*), alborozarse (*rnn*), confesar (*ydh hif*), rezar (*pll hith*), gritar, quejarse (*z'k, s'k, spd*), murmurar (*hgh*) y otras acciones más. La mayoría de estos verbos no se atribuyen a otras criaturas. Esto parece indicar claramente que en el órgano humano de la lengua radica de una manera especial lo característico del hombre. En la capacidad del hablar consiste la condición definitiva para la humanidad del hombre.

#### 4. Lenguaje

Que esta humanidad del hombre sea una realidad o no, es cuestión de si se usa rectamente el lenguaje:

Si uno no yerra en el hablar, es varón perfecto, capaz de mantener sujeto todo el cuerpo (Sant 3, 2).

¿Qué es la recta palabra para la literatura sapiencial del antiguo testamento?

En primer lugar la que procede del escuchar, cf. p. 109 sobre Prov 18, 13, además 19, 20:

Escucha consejo y acepta advertencia,  
de modo que tu fin sea el de un sabio  
(cf. 15, 32; 13, 18).

Luego la palabra dicha a tiempo, según Prov 25, 11 (cf. 25, 12 s. 20; 15, 23):

Manzanas de oro en bandejas de plata  
es una palabra dicha a tiempo.

La palabra pensada serenamente y con dominio:

¿Ves a uno que habla a la ligera?  
Para un necio hay más esperanza que para él  
(Prov 29, 20; cf. 10, 19; 13, 3).

La palabra ponderada y amable:

Con paciencia se logra convencer a un príncipe,  
y una lengua dulce quebranta huesos (Prov 25, 15; cf. 16, 24).

Finalmente todo hablar acertado, como todo actuar con sabiduría, necesita del temor de Dios (Prov 1, 7; 9, 10; 15, 33). En los labios del inservible hay fuego ardiente (16, 27). Incluso entre la palabra que la prudencia del hombre fragua calladamente y la que luego su lengua expresa está Dios obrando:

Los proyectos del corazón son cosa del hombre,  
pero de Yahvé viene la respuesta de la lengua (Prov 16, 1).

Del Dios que ha empezado a hablar humanamente en Israel, de ese Dios depende el hombre, si no quiere fallar en su esencia propia sea por soberbia sea por pereza.



II

# El tiempo del hombre

Antropología biográfica

## EL CONCEPTO DE TIEMPO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO <sup>1</sup>

Los testigos del antiguo testamento hacen conscientes en gran medida el hecho de que el hombre vive su vida en el tiempo, en tiempos cambiantes. Vamos a intentar primeramente aclarar con ejemplos manifiestos la relación del concepto tiempo con la antropología.

### 1. *El yahvista*

Comencemos con el yahvista. Teóricamente el problema del tiempo no le preocupa todavía. Por eso es aún más llamativo lo que realmente nos dice sobre la vida del hombre. Antes de narrar, al comenzar su obra, la creación del hombre (2, 7), fija el punto en que tiene lugar (2, 4b): «El día en que Yahvé creó tierra y cielo». El «día» no es el tiempo del calendario. No se trata, pues, de un concepto físico. Se toma únicamente como período de un acontecimiento, en realidad, del acontecimiento de una acción divina. A esto hay que añadir un aspecto negativo (v. 5):

Aún no había arbusto ni hierba alguna sobre la tierra, porque Yahvé todavía no había hecho que lloviera sobre la tierra, ni existía hombre alguno que trabajara el campo.

Según esto el tiempo se concibe como una etapa para la acción, en la que sucesos obrados por Dios y los hombres operan cambios. Es, por tanto, con la creación y vivificación del hombre (2, 7)

1. *Bibliografía*: W. Vollborn, *Zeitverständnis*; C. H. Ratschow, *Zeitproblem*; W. Eichrodt, *Heilserfahrung*; J. Muilenburg, *Time*; J. Barr, *Time*; M. Sekine, *Zeitauffassung*, 66-82; T. Boman, *Denken*, 104-133.140-142. 209-212; J. R. Wilch, *Time*; G. v. Rad, *Weisheit*, 182-188.295-306; Delling, *Chrónos*.

como comienzan los tiempos, en los que varían las relaciones. Con un mínimo de conceptualización y un máximo de intuición nos dice el yahvista cómo concibe el hombre primordialmente el tiempo.

En el relato del paraíso el tiempo vital del hombre se llena al principio con el cuidado, la protección y el goce del jardín que se le dio en posesión (2, 15 s). El tiempo se limita, ciertamente, con la pena de muerte en el caso de que sobrepase por desconfianza los límites de la donación paradisíaca (2, 17). Ese supuesto se realiza cuando el hombre altivamente se coloca en lugar de Dios (3, 1 ss). Pero no se habla de la pena de muerte con que se le había amenazado. El hombre tiene que experimentar únicamente la fatiga de quien toma la vida ilimitadamente en su propia mano, haciéndola así algo sin-Dios (3, 15-19). Pero el tiempo de vida determinado por el hecho de ser creado del barro de la tierra (3, 19<sup>2</sup>), un tiempo que él jamás logrará sobrepasar (v. 22.24), ése no se acorta. Es expulsado del jardín (3, 22-24) pero vestido por Dios mismo con una túnica de piel, o sea, mucho mejor protegido que con el ceñidor de hojas de higuera que él mismo se había hecho (3, 21; cf. 7). Desde el punto de vista de la pena de muerte merecida, su vida aparece, pues, como un tiempo que se le regala y se le protege.

Lo mismo le ocurre a Caín. La sangre de su hermano pide a gritos venganza. Teme que lo mate cualquiera que lo encuentre (4, 10.14). Pero el mismo Yahvé asegura la ya arruinada vida del asesino con un signo protector y amenaza con una venganza siete veces más grave (v. 15). Incluso el fratricida recibe un tiempo de vida inmerecido y protegido.

Después del gran diluvio la manera de pensar y obrar del hombre<sup>3</sup> es «mala desde la juventud». La razón de la voluntad de destruir por parte de Dios continúa, pues, inmutable (cf. Gén 8, 21 con 6, 5). Y nuevamente cambia Yahvé su decisión para favorecer al hombre. No quiere destruir toda vida, sino que declara en 8, 22:

En el futuro no faltarán, mientras exista la tierra, siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche.

El cultivo del campo depende de la sucesión del día y las estaciones. A la humanidad se le concede el beneficio del cambio

2. Véase 2, 7 y más adelante, p. 157 s.

3. Véase anteriormente, p. 77.

de los tiempos preestablecidos. Aquí el yahvista se fija fundamentalmente en «todos los días de la tierra». Al igual que los tiempos de la vida del hombre también esos tiempos son donación inmutable del que salva del juicio del mundo. Los tiempos causan invariablemente los cambios que el hombre necesita para trabajar y descansar, para la penosa siembra y la cosecha que alborozan (Sal 126, 6: lágrimas al sembrar y júbilo al cosechar), para la vuelta a casa y la salida al trabajo en el campo.

Además de este cambio constante, cíclico, se fija el yahvista con vivo interés en lo nuevo absolutamente de ahora. Mirada en el conjunto de su exposición histórica, la continuidad de las condiciones de vida pertenece según Gén 8, 22 a estos nuevos comienzos, en cuanto que tal continuidad anula la maldición (8, 21). Y es interesante constatar con cuánta frecuencia nota el «comenzar» (*hll* hif.) de algo hasta entonces desconocido:

Gén 4, 26: «Entonces se *comenzó* a invocar el nombre de Yahvé; Gén 6, 1: «Cuando la humanidad *empezó* a multiplicarse sobre la tierra...»; Gén 9, 20: «Noé *empezó* como labrador a plantar cepas»; Gén 10, 8: Mimrod «*comenzó* a ser poderoso en la tierra»; Gén 11, 6: la construcción de ciudades y torres para seguridad y fama propia, como obra comunitaria del hombre, significa «el *comienzo* de su acción» (cf. 13, 3; 43, 18.20); Núm 25, 1: ya durante la conquista del país *empezó* el pueblo a prostituirse con las moabitas y a adorar al ídolo de Baal-Peor.

La fuerte atención que se presta a los cambios en el decurso del tiempo se designa con la palabra clave «nuevo» (*hādās*) al principio de la historia de Israel, cuando «un *nuevo* rey en Egipto llegó al poder que nada sabía de José» (Ex 1, 8). Sumamente significativa para el interés por los acontecimientos que concurren en su desarrollo temporal es la preferencia por el término *tārām* (todavía no), raro en lo restante del Pentateuco y que ya encontramos en Gén 2, 5<sup>4</sup>. Gén 24, 15: Rebeca apareció cuando todavía no había terminado el siervo de Abraham su oración por el asunto de la búsqueda de novia para Isaac (cf. 19, 4; 27, 4.33; 37, 18; 45, 28; Núm 11, 33).

Sobre todo en el relato de las plagas, preparación para la salida de Egipto, merece atención la comparación de acontecimientos que se suceden mediante el *tārām* (todavía no). En Ex 9, 30 dice Moisés al faraón cuando la plaga de granizo: «Sé que todavía no teméis a Yahvé, Dios». Y cuando la plaga de langostas los servidores preguntan al faraón, Ex 10, 7: ¿Pero todavía no

4. Véase anteriormente, p. 115.

ves que Egipto se pierda? Por último, el pueblo con las prisas de la salida toma la masa aun sin fermentar (Ex 12, 34), cosa muy característica y de grandes consecuencias.

Pero aun sin términos temporales puede exponer el yahvista el formidable decurso de la historia de la humanidad y de Israel con su impronta de cambio y su decisiva transformación. Lo consigue haciendo seguir al comienzo de la historia de Abraham la promesa de bendición para todos los pueblos de la tierra (Gén 12, 3b), después de los relatos del juicio y la paciencia de Dios con los hombres. Esa bendición se realiza luego en una serie de parciales cumplimientos y es proclamada, en general, como *kyrigma* de la esperanza y de estímulo para Israel y el mundo en que se mueve<sup>5</sup>.

La historia es para el yahvista, por tanto, una sucesión de acontecimientos cambiante y cambiante, dirigida hacia una meta determinada. Esa historia considerada como tiempo ofrece al hombre ante todo el don de poder vivir. El yahvista, utiliza, sin embargo, raramente la palabra «tiempo» (*'ēṭ*). Aparece con sentido cronológico en locuciones compuestas: Gén 8, 11; 24, 11 «tiempo de la tarde»; Ex 9, 18 «mañana a esta hora»<sup>6</sup>. Usa el término también —y esto está más en consonancia con su interpretación fundamental del tiempo— en locuciones como: «Tiempo de recoger el ganado» (Gén 29, 7); «tiempo del parto» (Gén 38, 27), teniendo entonces «tiempo» el sentido de ocasión propia<sup>7</sup>.

## 2. El código sacerdotal

Un concepto reflejo y diferenciado de tiempo tenemos en el código sacerdotal. Muestra en primer lugar interés por datos cronológicos de calendario como cuadro histórico. Le da importancia a que Israel vivió 430 años en Egipto (Éx 12, 40 s) y que llega al desierto del Sinaí al tercer mes de la salida (Ex 19, 1). No le pasa desapercibido que Abraham tenía 99 años, cuando se le apareció Yahvé y fue circuncidado (Gén 17, 1.24) y que Ismael tenía 13 años (v. 25) e Isaac solo ocho días (Gén 21, 4) al ser cir-

5. H. W. Wolff, *Jahwist*.

6. M. Sekine, *Zeitauffassung*, 67 s, habla del marco temporal como tiempo externo.

7. J. R. Wilch, *Time*, 164: «The word *'ēṭh* was used in the OT in order to indicate the relationship or juncture of circumstances, primarily in an objective sense and only secondarily in a temporal sense, and to direct attention to a specifically definite occasion or situation»; véase Is 49, 8 y 2 Cor 6, 1 s.

cuncidados. Nota también que Sara murió a los 127 años (23, 1) y Abraham a los 175 (25, 7). Para la estructura del código sacerdotal las genealogías son precisamente el principio de su división: las *tōl'ēdōt* de Adam (Gén 5, 1), Noé (6, 9), hijos de Noé (10, 1), Sem (11, 10), Téráj (11, 27), Ismael (25, 12), Isaac (25, 19), Esaú (36, 1), Jacob (37, 2), Aarón y Moisés (Núm 3, 1)<sup>8</sup>. A todas las preceden, con las mismas palabras introductorias, las *tōl'ēdōt* de cielo y tierra (Gén 2, 4a) en cuanto historia de su origen.

Dentro de este primer apartado de la obra hay otro dato interesante sobre el tiempo. Los astros se crean el cuarto día. Su papel es dividir el día y la noche (1, 14) y determinar las fiestas, los días y los años (v. 14b). Dividen, por tanto, los tiempos y posibilitan la fijación de las fechas, haciendo funciones de calendario. La ordenación del tiempo pertenece a las tareas creadoras de Dios (cf. Sal 74, 16 s; 104, 19)<sup>9</sup>.

Esta interpretación teológica de la división del tiempo hace posible una calificación de las distinciones que de él se hacen. Por esta razón el relato sacerdotal de la creación no sólo ha incluido en el conjunto de los seis días las distintas obras, sino que ha resaltado especialmente el séptimo como el del descanso de Dios<sup>10</sup>. En la revelación del Sinaí está Moisés primero seis días oculto en la nube sobre el monte y sólo al séptimo oye la llamada de Yahvé desde la nube. Y Moisés se queda allí 40 días y 40 noches para recibir de Yahvé instrucciones detalladas (Ex 24, 16-18).

Los tiempos, como regalo de la creación de Dios, ayudan, por lo tanto, al testigo sacerdotal para orientarse en la historia y conocer su calificación.

## 3. El Deuteronomio

Los predicadores deuteronomícos reflexionan profundamente sobre la relación con el pasado y el futuro. Ello no obsta para que se interesen apasionadamente por el «hoy». Sólo en los apartados que sirven de marco a la ley deuteronomíca (4, 44-30, 20) aparece *harryōm* (hoy) 35 veces, *harryōm hazzá* (el día de hoy) 6 veces, y en el cuerpo mismo de la ley (c. 12-26) se usa *harryōm* 9 veces y *harryōm hazzá* una vez. En total el Deuteronomio emplea 58 veces *harryōm* y 12 veces *harryōm hazzá*, o sea, 70 veces «hoy». El

8. Según M. Noth, ATD 7, 31 es secundario.

9. G. v. Rad, *Tag*, 946.

10. Véase Westermann, BK I, 235 y más adelante, p. 187 ss.

término imprime, pues, su impronta al mensaje de Moisés. En 5, 1-3 se dice:

¡Escucha, Israel, las determinaciones y preceptos que *hoy* os hago oír, aprendedlos y poned interés en cumplirlos! Yahvé, nuestro Dios, ha establecido una alianza con nosotros en el Horeb. Esta alianza no la estableció Yahvé con nuestros padres, sino con nosotros, que *hoy* estamos todos vivos aquí.

Con la distinción del tiempo de los padres se acentúa la novedad del hoy. Pero este hoy recibe su especial significación por la actualidad del Dios que hace el pacto. El que «hoy» siga a la palabra cercana significa vida y felicidad para los oyentes (30, 11-20).

Mas para captar la profunda actualidad de la hora presente, el oyente no puede olvidar la historia (9, 7 ss):

Piensa, y no olvides, cómo irritaste a Yahvé, tu Dios, en la estepa, desde el día en que saliste de Egipto...

La generación actual tiene que mantener ante los ojos una historia de rebeldía de Israel, de intercesión por parte de Moisés y de una nueva reconciliación por parte de Dios. Tal historia se valora no como «pasado», sino como algo real, visible, sin que se descuide el escucharlo en la actualidad. El que olvida la reflexión sobre la historia que se ha vivido, se deja escapar el futuro ya en el hoy (8, 19):

Si llegaras a olvidar a Yahvé, tu Dios, totalmente..., os aseguro *hoy* solemnemente que desapareceréis.

Porque es digno de confianza, el Dios de la historia es ya hoy el que domina el futuro. Al proclamar su voluntad de pactar, se conforma lo futuro en el diálogo presente con el hombre (7, 9-11):

Reconoce, pues, que Yahvé, tu Dios, es el verdadero Dios, el Dios fiel, que mantiene la alianza y la misericordia por mil generaciones para aquellos que lo aman y guardan sus mandamientos, pero que paga en la propia persona «al que lo odia»<sup>11</sup> ...Guarda, pues, el mandamiento ...que *hoy* te ordeno que cumplas.

El individuo, como miembro del pueblo de Dios, participa del futuro esplendoroso, que el rebelde abandona en lo referente a

11. Ver BHK.

su persona. La palabra que hoy se anuncia, incluye a la generación presente, de manera directa, junto con las futuras, para las que también vale lo dicho (29, 13 s):

Hago esta alianza y este juramento no sólo con vosotros, sino también con aquellos que *hoy* están aquí con nosotros ante Yahvé, nuestro Dios, lo mismo que con los que *hoy* no están presentes con nosotros aquí.

Según los predicadores deuteronomícos el hombre que vive vigilante en el hoy está, por consiguiente, profundamente ligado al acontecimiento que precedió a su generación y asimismo a lo que suceda en el futuro. Esa solidaridad le es posible en cuanto miembro del pueblo de Dios. Pero atendiendo a la palabra que «hoy» se proclama y reflexionando sobre la historia de los padres, se decide el futuro de su vida. Dt 29, 28 desarrolla y condensa las reflexiones sobre el presente, el «pasado» y el futuro en esta sentencia:

Lo oculto está ante Yahvé, nuestro Dios, y lo manifiesto vale para nosotros y nuestros hijos para siempre.

Lo oculto significa lo futuro y lo manifiesto designa la palabra de promesa y orientación proclamada en la historia que está ante nosotros<sup>12</sup>.

Aquí se percibe otra idea de los tiempos, diferente de la que nos es familiar. Esto se ve aún más claro en un lenguaje corriente en el antiguo testamento. El israelita considera los tiempos anteriores como algo que tiene *delante*, mientras que nosotros pensamos tenerlos *detrás*, en cuanto que ya han pasado. Sal 143, 5 dice:

Recuerdo los días de ante mí (*mikḵādām*), reflexiono en todas tus obras.

Lo contrario ocurre con el futuro. Para el israelita no está «ante» él, sino a su espalda (*'aḥar*). Yahvé dice en Jer 29, 11:

Conozco los designios que para vosotros planeo, son planes de paz y no de desventura, de modo que os dé *'aḥrit* y esperanza.

12. Véase E. Janssen, *Juda*, 74 s.

El 'ah<sup>a</sup>rit designa lo futuro en cuanto se halla detrás y me sigue<sup>13</sup>. Este concepto se conserva algo en nuestros términos «ascendientes» y «descendientes». Se presenta al hombre como un viajero a través de los tiempos que marcha hacia el futuro caminando de espaldas. Alcanza la meta orientándose por lo que está ante él. Esta historia que tiene ante sí le está manifestando al Señor del futuro.

#### 4. El Deutero-Isaías

El Deutero-Isaías significa un progreso en la clarificación de la idea del tiempo. El relaciona de nuevo pasado y futuro:

El que desde el principio anunció el futuro ('ah<sup>a</sup>rit), y con anterioridad (mik<sup>a</sup>kādām) lo aún no ocurrido (Is 46, 10).

El futuro, antes oculto al hombre, se aclara ahora por las promesas proféticas que preceden. Por eso es ahora cuando se puede formar en hebreo el concepto de «futuro»: *habbā'ōt*, lo que viene (así únicamente en Is 41, 22; cf. además 44, 7b)<sup>14</sup>. Los mismos acontecimientos futuros se mueven hacia el hombre. Este no está de por sí avocado a ellos. Solamente quien ha escuchado la promesa se vuelve esperanzado a lo que hasta entonces se hallaba invisible a su espalda. Ahora es cuando se define lo futuro como «lo nuevo» (*h<sup>a</sup>dāšōt*) (42, 9; 43, 19). Se trata de lo oculto hasta ahora, lo desconocido (48, 6), lo que al ser proclamado ahora hace olvidar lo anterior (43, 18 s). La promesa profética hace progresar la interpretación del tiempo, en cuanto que abre la posibilidad de volverse al futuro de lo nuevo.

En este contexto el antiguo concepto 'ōlām adquiere teológicamente una importancia profunda en el Deutero-Is y luego también en los documentos del Trito-Is. El término no significa eternidad atemporal, es decir, tiempo invariable, ni tampoco tiempo oculto

13. Véase E. Jenni, 'hr ('ah<sup>a</sup>rit = lo que viene después). Véase además la discusión entre T. Boman, *Denken*, 128s. 210s y J. Barr, *Bibelexege*, 82 s. En un contexto más amplio merece atención la «meditación bíblico-teológica sobre el recuerdo» de R. Bohren, *Predigtlehre* (1971) 160 ss, que en 163 dice: «El recordar enseña el lenguaje de la esperanza. ¡Recuerdo es entusiasmo por lo antiguo en orden a lo futuro; es leyenda en orden a la predicción, un retroceso hacia adelante!».

14. Véase K. Elliger, BK XI, 184 s.238 s.

en la actualidad, sino que 'ōlām indica ante todo el tiempo más lejano, sea del pasado o del futuro<sup>15</sup>. En Sal 93, 2 se dice:

Tu trono está firme desde siempre (*mē'āz*),  
desde el tiempo más lejano (*mē'ōlām*) existes.

En Gén 3, 22 dice Yahvé que el hombre no vivirá hasta el futuro más distante (*l<sup>e</sup>ōlām*; cf. Gén 13, 15; Ex 14, 13; 19, 9). *L<sup>e</sup>olam* puede significar además el último extremo de la vida humana, la muerte y se convierte entonces en un término jurídico, «definitivo» (Ex 21, 6)<sup>16</sup>. En este sentido puede el Deutero-Is calificar de definitiva (*l<sup>e</sup>ōlām*) «la palabra de nuestro Dios» (40, 8) y lo mismo: su salvación (51, 6), su justicia (51, 8), su fidelidad (54, 8) y su alianza (55, 3). El significado del origen o meta más extremo que se pueda imaginar se aproxima a la idea de tiempo que no acaba. Así como el tiempo en cuanto pasajero no existe sin experiencias dolorosas, así también causa «alegría sin tiempo» la ilimitada fidelidad y la misericordia de Yahvé (cf. Sal 118, 1, etc.; Is 51, 11; 55, 12 s; 61, 7 s)<sup>17</sup>.

#### 5. El Qohelet

La sabiduría tardía se ocupa extensamente del problema del tiempo. Ya el Deutero-Is (40, 6-8) había contrapuesto la fugacidad de toda carne a la perennidad de la palabra de Dios. Job 14, 1 s, se queja de esta manera:

El hombre, nacido de mujer,  
pobre de días, saciado de preocupaciones,  
florece y se aja como una flor,  
huye como una sombra inconsistente.

Pero es a Qohelet a quien la cuestión del tiempo se le hace tema corriente. Subraya en primer lugar que todas y cada una de las cosas tienen tiempo y hora fijadas. Cada «tiempo» ('*et*) y cada «hora determinada» (*z<sup>e</sup>mān*)<sup>18</sup> no indican categorías abstractas,

15. Véase E. Jenni, 'ōlām.

16. Véase anteriormente, p. 109.

17. Véase J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972, 56 s.

18. Véase K. Galling, *Zeit*.

sino las oportunidades para cada acontecimiento e incluso un aspecto del suceso<sup>19</sup>. Ilustra esto Qoh 3, 1-8:

- <sup>1</sup> Para todo hay su hora,  
y cada cosa tiene su tiempo bajo el cielo.
- <sup>2</sup> Tiempo para nacer y tiempo para morir,  
tiempo para plantar y tiempo para arrancar lo plantado,
- <sup>3</sup> tiempo para matar y tiempo para curar,  
tiempo para derruir y tiempo para construir,
- <sup>4</sup> tiempo para llorar y tiempo para reír,  
tiempo para quejarse y tiempo para danzar,
- <sup>5</sup> tiempo para lanzar piedras y tiempo para recogerlas,  
tiempo para abrazar y tiempo para abstenerse de abrazos,
- <sup>6</sup> tiempo para buscar y tiempo para perder,  
tiempo para guardar y tiempo para tirar,
- <sup>7</sup> tiempo para rasgar y tiempo para coser,  
tiempo para callar y tiempo para hablar,
- <sup>8</sup> tiempo para amar y tiempo para odiar,  
tiempo para la guerra y tiempo para la paz.

Este reconocimiento de los distintos tiempos para acciones contrapuestas viene de la experiencia de una limitación del hombre<sup>20</sup>. No le es posible hacer todo en cada tiempo de la misma manera, porque el éxito o el fracaso están subordinados a los diversos tiempos considerados como oportunidades. Tampoco puede el hombre comportarse lo mismo en cada hora, porque incluso a él le ocurren cosas contrapuestas. No es el hombre quien establece los distintos tiempos, sino que se le vienen encima sin que él pueda hacer nada por cambiarlos<sup>21</sup>. Esto lo pone en grandes aprietos (3, 9 s; cf. 8, 6 s). Dios le ha impuesto esta carga (3, 10), pues es él quien ha establecido los tiempos y quien hace al hombre consciente de su cambio. Por eso es extremadamente complicado para el hombre saber aprovecharse del tiempo (3, 11):

19. J. R. Wilch, *Time*, 117s.

20. G. v. Rad, *Weisheit*, 183. Sobre la «individualidad crítica», personalmente comprometida de Qohelet, como «agudo observador y pensador independiente, véase M. Hengel, *Judentum*, 210-240 (214). G. v. Rad, *o. c.*, 305 ha llamado la atención, por el contrario, sobre la pérdida de confianza en Qohelet, con lo que los acontecimientos no sólo «aparecen» de otra manera, sino que se cambian incluso. Al mismo tiempo se ve más claro el límite del conocimiento.

21. Véase W. Zimmerli, *Weltlichkeit*, 54 s. La frecuente fórmula «a su tiempo» significa el tiempo «oportuno», como, por ejemplo, el de la cosecha o la comida (Os 2, 11; Sal 1, 2; 145, 15; etc.).

Todo lo hizo (Dios) bien para su tiempo. También el tiempo más lejano (*hā'olām*) se lo ha dado a conocer (*b'libbām*<sup>22</sup>), pero ocurre que el hombre no puede comprender del principio al fin la obra que Dios hace.

Lo desconcertante está en que Dios le ha asignado a cada hora su papel y así está bien. Pero al hombre le ha impuesto la tarea «de inquirir el pasado y el futuro sobrepasando la hora»<sup>23</sup>. Mas esta capacidad e incluso esta inclinación a pensar más allá de la hora presente es algo muy trabajoso, pues el hombre no puede comprender el total de la obra divina y el sentido del cambio de los tiempos. En esto consiste lo difícil del negociar con el tiempo: en que en la hora presente cavila sobre el antes y el después, sin poder llegar a comprender el contexto total. Y hasta se le escapa la importancia de su hora actual. Oteando la lejanía se hace ciego, incluso como sabio, para el peligro del momento presente y se mete en la red como el pez y el pájaro (9, 11 s; Jer 8, 7 dice que la cigüeña, la golondrina y otras aves migratorias son más inteligentes que los hombres de Israel). Pero aun cuando el hombre comprendiera la hora actual, no puede evitar el destino que implica, como determinado que está desde mucho antes por uno más fuerte (6, 10).

¿Qué consecuencias saca Qohelet? Ni hedonismo nihilista, ni resignación escéptica. El hombre tiene que enfrentarse con los días buenos y malos, sabiendo que las circunstancias son insoslayables (7, 14). El primer sentido de la creación de los tiempos y lo mismo de la conciencia humana es que el hombre debe «temer» a Dios (3, 14), o sea, que tiene que acomodarse a sus determinaciones (7, 14):

Alégrate en el día próspero y en el aciago recapacita,  
que Dios ha hecho éste lo mismo que aquél.

Y aquí nos encontramos con un segundo aspecto: en orden a las horas agradables el hombre debería estar totalmente preparado y abierto a tomar y a dar. Lo expresa bellamente 9, 7-10:

- <sup>7</sup> ¡Arriba, pues, come tu pan con alegría,  
bebe tu vino de buen humor!  
Pues a Dios le agrada siempre que lo hagas así.

22. Véase anteriormente, p. 73.

23. W. Zimmerli, *Prediger*, 172.

<sup>8</sup> Lleva siempre vestidos blancos,  
y que no falte aceite a tu cabeza.

<sup>9</sup> Goza de la vida con la mujer que amas  
todos los días de tu vida fugaz,  
que él te ha dado bajo el sol...

Pues es tu parte en la vida  
y en el trabajo que te impones bajo el sol.

<sup>10</sup> Todo lo que tu mano tenga que hacer  
hazlo, siempre que esté en tu poder.

En el sometimiento a las disposiciones de Dios y en la receptibilidad de las buenas ocasiones ve Qohelet la única posibilidad de que el escéptico inteligente pueda sacar partido de su tiempo. Toma para ello cosas esenciales de la antigua sabiduría, como en Prov 15, 15:

Los días del triste son todos malos.  
Mas un buen humor es fiesta continua.

En medio de las incógnitas que precisamente Dios plantea al sabio con el decurso del tiempo, es sólo Dios quien en definitiva hace posible al hombre efectuar lo necesario, descubrir lo bueno a pesar de todas las contrariedades y gozar alegremente.

En medio del lamento puede un orante consolarse y decir con el Sal 31, 16a:

En tu mano están mis tiempos.

## CREACION Y NACIMIENTO <sup>1</sup>

El tiempo del hombre comienza con la creación y el nacimiento. Además de los relatos sobre la creación en el Génesis, que aclaran el origen de la especie humana, tenemos las confesiones de algunos que reflexionan sobre el propio nacimiento y la actividad creadora de Dios. La relación de unos con otros es parecida a la del primer artículo del credo —«Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» —con la explicación de Lutero —«Creo que Dios me ha creado».

### 1. Creación del hombre en el yahvista

El relato yahvístico de la creación no se refiere para nada al hecho del nacimiento. Incluso en Gén 2, 24, donde se dice que varón y mujer «se hacen una sola carne», no se menciona nada del engendrar y nacimiento de un niño. Probablemente ni siquiera se piensa en ello, pues *bāsār 'āhād* («una sola carne») no se refiere al niño, en el que dos personas se encuentran como en una unidad <sup>2</sup>, sino a la unión corporal de varón y mujer, en la que se manifiesta su total y mutua pertenencia <sup>3</sup>. El interés del yahvista se concentra enteramente en esas relaciones, en las que el hombre desde el principio debe reconocer su ser de tal.

En primer lugar hay que aludir a la relación con Dios. Pues, sean las que sean las situaciones en que el hombre vive, vive como criatura de Dios.

1. *Bibliografía*: L. Löw, *Lebensalter* 42-45; E. Würthwein, *Psalms* 139; O. H. Steck, *Paradieserzählung*; F. Maass, *'ādām*; J. G. Plöger, *'dāmā*; W. Zimmerli, *Weltlichkeit* 20-44; C. Westermann, *'ādām*.

2. Así todavía G. v. Rad, *ATD* 2-4, 59. En Gén 2-3 la añadidura de 3, 20 es la primera que llama a la mujer del hombre, Eva, «madre de todos los vivientes».

3. Véase anteriormente, p. 49 y C. Westermann, *BK I*, 318.



Yahvé Dios formó al hombre... y le insufló en su nariz hálito de vida; así se hizo el hombre una persona viviente (Gén 2, 7) <sup>4</sup>.

Los drásticos antropomorfismos acentúan que el hombre tiene su figura y su vitalidad recibidas de Dios. La materia de su cuerpo es radicalmente terrena (cf. Sal 90, 3; 103, 14). Por sus venas no corre la sangre de un dios inmolado, como en los mitos babilónicos de creación <sup>5</sup>, ni viene el hombre de las lágrimas del dios del sol, como se dice con frecuencia en Egipto desde el temprano imperio medio <sup>6</sup>. El hecho de que de los mitos de creación del antiguo oriente no se tomen más que los motivos manuales, resalta la distancia entre Dios y el hombre y, al mismo tiempo, el concreto interés de Dios por él. Esa vinculación se muestra esencialmente en la palabra de Yahvé al hombre (2, 16 s).

La palabra de Dios se halla igualmente al principio de la segunda relación del hombre, la que tiene con los animales (2, 18):

No es bueno que el hombre esté solo. Le haré una ayuda semejante a él.

La gran cercanía del hombre a los animales se resalta con la expresión que dice que Yahvé Dios los «formó de la tierra» (v. 19), exactamente lo mismo que se dice del hombre en v. 7. Pero no reciben el soplo vital divino. Se le ofrecen al hombre como ayuda, son, intencionalmente, comparables en parte a él. Pero no le cuadran en realidad. Esto se ve en el dar nombres con que el hombre ordena el mundo animal. En ese dar nombre se manifiesta «una primordial autonomía del hombre» dentro de la creación <sup>7</sup>, autonomía debida a un don creacional de Yahvé.

La decisión de mejora por parte de Yahvé llega a su meta con el establecimiento de una tercera relación, que aventaja en importancia a la segunda. Se trata de la existente respecto a otro hombre al crearse la mujer. Su inigualable pertenencia al varón se subraya ante todo por el hecho de que es formada no del suelo, sino de la costilla del hombre mismo, costilla que Yahvé transforma en mujer (v. 21 s). El hombre, sumido en profundo

4. Véase anteriormente, p. 39 s y 88 s.

5. Por ejemplo, AOT, 134.135; véase más textos en F. Maass, 'ādām, 82 s y W. Zimmerli, *Weltlichkeit*, 25 s.

6. S. Morenz, *Religion*, 192; F. Maass, *o. c.*, 84. Ahora especialmente E. Otto, *Mensch*, 338 s. La fórmula parece venir no de un relato mítico, sino del juego de palabras entre los términos: *rmtw* = hombre y *rmyt* = lágrimas.

7. C. Westermann, BK I, 311.

8. Sobre la fórmula de parentesco en el júbilo de novios, Gén 2, 23, véase anteriormente, 49.

sueño, no es espectador de esta creación. La obra acabada lo hace exclamar jubiloso al reconocerla como verdaderamente semejante:

Esta sí que es, por fin,  
hueso de mis huesos  
y carne de mi carne.  
Se la llamará varona,  
porque se la tomó del varón.

La unión íntima se manifiesta en que se la llama 'iššā, derivada de 'iš. Ella hace que el varón deje la casa paterna <sup>9</sup>.

La cuarta relación es la existente entre el hombre y la tierra. En el texto original se aprecia lingüísticamente por el vínculo que hay entre 'ādām (hombre) y 'ādāmā (tierra). Su común etimología parece debe de buscarse en la raíz 'dm, ser rojo, cosa que conviene tanto al calor rojizo-moreno de la piel del hombre como al de la tierra <sup>10</sup>. Esta relación es establecida también por Yahvé y tiene un triple fundamento: el hombre ha sido hecho de la tierra (2, 7; cf. 3, 19.23), tiene que trabajarla (3, 23) y a su muerte vuelve a la tierra (3, 19). Estos dos últimos aspectos enlazan con que fue hecho de la tierra (cf. 3, 19.23 con 2, 7).

Esta múltiple relación: trabajo de la tierra, la condición mortal del hombre, su vida con la mujer y con los animales a los que dio nombre, está determinada por el vínculo fundamental con su creador, que lo es igualmente de todo ser, pero que con el hombre y su mujer entabla un diálogo como no existe con nadie más.

## 2. Creación de la humanidad en el código sacerdotal

La relación del hombre con Dios es el tema dominante y fundamental también en la exposición de la creación del hombre en el código sacerdotal (Gén 1, 26-30). En esa relación se manifiesta la diferencia del hombre frente a todas las demás criaturas. Es cierto que está muy próximo a los animales: es creado el mismo día que los animales del campo (v. 24-31); lo mismo que el hombre, también los peces y los pájaros cuentan para su reproducción con una bendición (v. 22 con 28) y, finalmente, a hombres y animales se les asigna la misma alimentación (v. 29 s). Pero la es-

9. Véase anteriormente, p. 129.

10. Véase KBL<sup>3</sup>, J. G. Plöger, 'ādāmā, 95 y C. Westermann, 'ādām, 41 s.

pecial situación del hombre no es menos clara. Los animales que fueron hechos el día sexto inmediatamente antes que el hombre salen de la tierra por orden divina y Dios los «hace» ('šh) (v. 24 s)<sup>11</sup>, mientras que los hombres en Gén 1 no salen de las profundidades de la tierra<sup>12</sup>, sino que son creados por una decisión absolutamente libre de Dios, única en toda la exposición de la creación en el código sacerdotal (v. 26) sin materia preexistente y sin contribución de la tierra, para lo que es característico el triple *br'* en v. 27<sup>13</sup>.

La palabra de bendición a los hombres en v. 28 se distingue fundamentalmente de la dirigida a peces y pájaros en v. 22, pues los hombres, tras darles el poder de multiplicarse, también cuentan con el señorío sobre la tierra y en especial sobre los animales v. 28b. Esta es la diferencia fundamental entre hombre y animal, basada a su vez en la relación de Dios con el hombre<sup>14</sup>, la cual se muestra ya formalmente en que ninguna otra criatura es distinguida tanto que Dios le hable como al hombre. Es sintomático que al asignárseles a hombres y animales la alimentación respectiva, a aquellos se les habla (v. 29), mientras que a los animales se refiere en tercera persona (v. 30). Notemos finalmente que la humanidad es creada enseguida bisexual y como a tal se le confía el libre dominio sobre la creación restante (v. 27 s).

Los presupuestos y la forma narrativa de los relatos de creación en Gén 1 y 2, distantes siglos el uno del otro, son distintos. Pero es sorprendente el acuerdo de fondo en tres puntos esenciales: a) el hombre está en una proximidad inmediata con el animal; b) al mismo tiempo es incalculablemente distinto de él gracias a la especial relación de Dios con el hombre; c) sólo el varón y la mujer conjuntamente presentan un hombre total y completo.

A diferencia del relato yahvístico el código sacerdotal pone la tarea de multiplicarse hasta llenar y dominar la tierra junto con la creación de la humanidad (v. 28a). Con la creación se ponen, pues, expresamente engendramiento y nacimiento.

11. Sobre la relación de v. 24 y 25 véase W. H. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 124 ss. El que los animales del campo no reciban bendición como los peces y pájaros, se debe sin duda a que la de 1, 22 y 1, 28 incluye esa multiplicación, al decirles que «llenen» el agua y el campo. Pero éste está reservado al hombre (W. H. Schmidt, 147).

12. Pero véase Sal 139, 15 y más adelante, p. 133 s.

13. Véase W. H. Schmidt, *o. c.*, 164 ss.

14. Sobre el hombre como «imagen de Dios» (v. 26 s), véase más adelante, p. 221 s.

### 3. Nacimiento del hombre según Sal 139

Gén 1, 28a incorpora la multiplicación del hombre a la idea de creación. Sal 139, por el contrario, une ideas primitivas sobre la creación a la perspectiva del nacimiento del individuo. Con la ayuda de una biología arcaica se resalta que el creador de la humanidad lo es al mismo tiempo de cada hombre (Is 17, 7). ¿En qué contexto llega el orante a esa conclusión? Parece que está complicado en un expediente de idolatría y él protesta de su inocencia (v. 19-24)<sup>15</sup>. Expone que se sabe absolutamente conocido por Dios. Está cierto de que Dios observa toda su esencia. Para aclarar la certeza de que el hombre no se puede ocultar ante Dios (v. 11), pues alumbra incluso la noche (v. 12), da como razón (*kt* v. 13) la historia de su creación personal:

<sup>13</sup> Tú eres quien ha formado mis riñones,  
me ha tejido en el seno de mi madre...

<sup>15</sup> Mis huesos no se te ocultaban,  
cuando yo empezaba a ser en total secreto,  
tejido en las profundidades de la tierra.

<sup>16</sup> Tus ojos vieron mi figura primera...

En relación con el examen de conciencia es comprensible que el orante mencione como hechos por Yahvé los riñones, el órgano más sensible del reconocimiento de la culpa (v. 13a)<sup>16</sup>. Además, todo lo que creció en el seno de su madre es obra del gran tejedor (*skk*). Como «tejidos» son conocidos la piel y los músculos. Lo que surgió en lo «secreto» (v. 15) no procede de los esbozos y aptitudes del hombre. Sólo Dios que lo creó ocultamente lo conoce en su totalidad desde el principio. Sus ojos vieron ya el embrión<sup>17</sup>, el germen del orante. Llama la atención a este respecto que además del seno materno, como cámara donde se forma el hombre,

15. Véase E. Würthwein, *Psalm 139*, 185-89.

16. Véase Sal 16, 7; Jer 12, 2 y anteriormente, p. 96 s.

17. En el antiguo testamento aparece *gólām* sólo aquí en Sal 139, 16. El término designa el ser «nacabado» (cf. KBL<sup>3</sup>); en Ex 2,22, se designa el feto de la embarazada con el término normal para niño en plural (*y<sup>l</sup>tādīm*). Job 3, 10 habla de las «puertas del seno materno» (*daltē bātān*). Se deduce indirectamente que la duración del embarazo de la mujer es conocido por lo que dice Job 39, 1 s:

¿Sabes el tiempo de parida de las rebecas?

¿Observas el parto de las ciervas?

¿Cuentas los meses que están preñadas?

¿Conoces el tiempo en que paren?

se aluda a las «profundidades de la tierra», en las que el cuerpo que iba surgiendo fue «tejido» (*rkm pih*). Aquí se vislumbra una perspectiva arcaica según la cual el hombre «brotó de la tierra como un grano»<sup>18</sup>. Esta misma idea recuerda en Gén 1, 24 el surgir de la tierra los animales (cf. v. 12 s). Job 1, 21 considera más claramente unidos el seno materno y la tierra, ambos referidos al hombre:

Desnudo salí del vientre de mi madre,  
y desnudo vuelvo allí.

«Allí» significa ciertamente el lugar oculto de la tierra por analogía con el seno materno. La forma de enterrar en postura encorvada en el antiguo oriente puede recordar la posición del embrión<sup>19</sup>. El pensamiento de la salida del hombre de las «profundidades de la tierra» en paralelismo con el estar oculto en el seno de la madre, sirve en Sal 139 para testimoniar el convencimiento del orante de que Yahvé conoce las reconditeces del hombre desde el comienzo mismo de su existencia.

#### 4. Nacimiento del hombre según Job 10

En Job 10, 8-12 se encuentra una profesión personal en la creación parecida a la anterior, pero con nuevas ideas y más precisas sobre generación y nacimiento. Esa profesión se une a las angustiosas preguntas del atormentado Job 10, 3:

¿Te favorece utilizar la violencia,  
rechazar la obra de tus manos?

Job 10, 8 ss expone cómo ha surgido esta valiosa obra, que Yahvé algún día podría echar de menos (14, 15):

<sup>8</sup> Tus manos me formaron, me crearon,  
«luego te volviste»<sup>20</sup> y me ibas a destruir.

<sup>9</sup> Recuerda que me hiciste como arcilla,  
y ahora de nuevo al polvo me haces volver...

<sup>10</sup> ¿No me vertiste como leche,  
y me hiciste cuajar como queso?

18. Así se lee en una exposición asiria del origen primitivo de sabios y héroes: AOT, 135 s.

19. Véase F. Hortst, *Hiob*, 19.

20. S. BHK y F. Horst, *o. c.*, a. l.

<sup>11</sup> Con piel y carne me has vestido,  
me entretejiste con huesos y nervios.

<sup>12</sup> De la vida hicíste me regalo  
y tu cuidado protegió mi aliento.

La formación del hombre del barro y su vuelta al polvo (v. 8 s) recuerda a Gén 2, 7 y 3, 19. La imagen del «revestir» con piel y carne y, ante todo, el tejer y fabricar (*skk* v. 11) con huesos y nervios la vimos en Sal 139, 13-15<sup>21</sup>. Pero es totalmente nueva y singular la idea de v. 10 de la leche vertida que se cuaja como queso. Como analogía ayuda a comprender el derramamiento del líquido seminal en el organismo de la mujer y la aparición de un cuerpo embrional sólido que sigue a la inseminación. La antigua fisiología no sabe nada de la penetración de los espermatozoides en los óvulos que es el fenómeno fundamental y que escapa a la arbitrariedad humana. Por eso es tan importante que no haga depender de la voluntad del padre o de la madre o de ambos lo que conduce al nacimiento, sino que diga: «¿No me vertiste *tú* como leche en otro tiempo...?».

No sólo la creación de la humanidad como tal, sino también la historia del origen de cada uno, e incluso de sí mismo, se atribuye a Yahvé como obra de sus manos. Ningún hombre puede comprenderse totalmente, si no es consciente de que se debe a un acontecimiento en el que «no se le consultó»<sup>22</sup>. Ese convencimiento conduce también al diálogo del hombre con su Dios, diálogo que en Job es de extraordinaria acritud. Al hombre le ayuda el relacionar la fe en la creación en general (Gén 1-2) con su propio nacimiento, sea que discuta con Dios (como en Job 10), sea que se examine o se vea examinado como acusado. La gran diversidad de ideas científico-naturales de Gén 2, Gén 1, Sal 139 y Job 10 anima al hombre moderno a trasponer a la situación de conocimientos biológicos que sea la certeza fundamental de que la humanidad y el individuo deben su origen a la voluntad de Dios. Esa diferencia le anima igualmente a no desaprovechar la llamada al diálogo del hombre con su creador.

21. Véase asimismo Ez 37, 5 s y anteriormente, p. 47.

22. F. Maass, *'ādām*, 92.

VIDA Y MUERTE <sup>1</sup>

El tiempo del hombre es limitado. Se trata de su oportunidad de vida entre nacimiento y muerte, siendo cierto que ha sido creado como mortal (Gén 3, 19.22). En orden a la duración de la vida la pregunta: qué es el hombre, encuentra esta respuesta: un ser pasajero, un soplo (Sal 39, 6.12; 49, 13.21; 82, 7; 89, 48 s). El comienzo de su vida lo ha establecido Yahvé. En cuanto al final se plantean las cuestiones más oscuras.

1. *Palabras de agonizantes*

Observamos en primer lugar la conciencia del hombre veterotestamentario, en el sentido de que en la muerte no le ocurre en absoluto nada extraordinario.

En la obra histórica deuteronomística comienzan Josué (23, 14) y David (1 Re 2, 2) sus despedidas de este modo: «Emprendo el camino de todo el mundo» <sup>2</sup>. La muerte mete incluso a los más grandes de Israel en una comunidad universal que corre la misma suerte. Sin embargo, la voz de los moribundos es importante para los vivos. Los narradores bíblicos cuentan siempre con más interés las despedidas que el acontecimiento de la muerte.

Según un estrato antiguo del Pentateuco, quizá el elohísta, se comunica a Jacob-Israel moribundo que su hijo José con los dos nietos, Manasés y Efraín, lo busca. Gén 48, 1 s dice:

Israel se reanimó y se sentó en la cama.

1. *Bibliografía:* C. Barth, *Errettung*; G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* I, 342-351; II, 450 s; V. Maag, *Tod*; L. Wächter, *Tod*; E. Jüngel, *Tod*; W. Zimmerli, *Weltlichkeit*, 111-124; G. Gerleman, *hyh*.

2. *dārāk kol hā'ārās*, «lo que se hace en toda la tierra» se llama al coito también en Gén 19, 31 (véase Gén 31, 35).

Casi ciego, bendice a los nietos «cruzando las manos» (v. 14) en contra de lo que esperaba José. El menor será más fuerte (v. 19). Luego dice a José en v. 21:

Mira, voy a morir.  
Pero Dios estará con vosotros.  
El os devolverá al país de vuestros padres.

El que muere de debilidad vislumbra los cambios futuros. Al experimentar la propia limitación es testigo de la promesa de Dios. Trastorna la legislación humana según la cual el hijo mayor aventaja al menor. El moribundo enseña a contar con los cambios en el sentido de la promesa. De modo muy semejante —aunque el contenido es totalmente distinto— contiene la bendición de Moisés agonizante, según 33, «palabras creadoras capaces de configurar el futuro»<sup>3</sup>.

Dt 31, 1-6 presenta a Moisés animando a Israel, después de la gran exhortación, con bendiciones y maldiciones a no tener miedo:

Pues es Yahvé, tu Dios, quien sale contigo.  
El no te dejará, ni te abandonará (v. 6).

El que se marcha descubre al mismo tiempo, por la abundancia de lo que enseña la experiencia, las limitaciones de lo humano y la fuerza de las promesas:

Yahvé trata a los enemigos  
como trató a los reyes amorreos, Sijón y Og (v. 4).

Cuando Josué hace «el camino de todo el mundo», recuerda aún con más fuerza el conjunto de las experiencias:

Todo se ha cumplido para vosotros,  
ni una sola promesa ha fallado (Jos 23, 14).

Pero Israel deberá temer ante las amenazas y guardarse de quebrantar la alianza (v. 15 s). La concentración en la promesa de Yahvé abre al moribundo la perspectiva tanto para el conjunto de lo ya cumplido como para los cambios futuros.

La obra histórica deuteronomística muestra también con las palabras de Samuel moribundo (1 Sam 12) y de David agoni-

3. G. v. Rad, ATD 8, 146.

zante (1 Re 2, 1 ss) cómo el hombre, débil en sí, a las puertas de la muerte se convierte en testigo de peso. Esta gran obra histórica ha surgido en el lecho de muerte de Israel en tiempos de exilio babilónico. ¿Qué otro futuro iba a tener ante los ojos si no el de la muerte? En esta situación conoce el portavoz de Israel la verdad de lo futuro. Desde la perspectiva de la agonía de Israel es desde donde hay que interpretar las palabras de los grandes moribundos: Moisés, Josué, Samuel y David<sup>4</sup>.

Las palabras de los agonizantes en el antiguo testamento son un indicio de la importancia fundamental de las de Jesús moribundo en los evangelios, empezando por la cita de Sal 22 en Mc 15, 34 hasta aquel *tetélestai* —¡se ha cumplido!— de Jn 19, 30. El evangelio válido se concentra del modo más resumido y claro posible en aquellos gritos de despedida, que proclaman el comienzo de la salvación de todos en la hora del total alejamiento de Dios.

## 2. El sepulcro

Mucho es lo que el moribundo tiene que decir, pero muy poco lo que significa su sepulcro. Es cierto que en el antiguo testamento se describen duelos y enterramientos detallada y pormenorizadamente, como ocurre en Gén 50 con Jacob. ¿Por qué? ¿Es el largo camino de todos los hijos de Jacob con gran acompañamiento (vv. 7-9) hacia el sepulcro que Jacob se había excavado en Canaán (v. 5) otra cosa que el comienzo esplendoroso que corrobora la promesa que se hizo del país? Los datos locales del enterramiento pueden cambiar en los estratos de la narración. Además de la «era» el este del Jordán (v. 10 s), que pertenece a uno de los relatos más antiguos, alude el código sacerdotal en v. 13 a la cueva de la propiedad que Abraham había comprado en Makpelá al este del Mamré para enterrar a Sara. Con esto se remite a Gén 23, en lo que no se puede dejar de descubrir «un aspecto mediatamente profético»<sup>5</sup>. El dato cambiante del lugar del sepulcro subraya la continuidad de la promesa. El sepulcro mismo tiene una importancia secundaria.

Es cierto que la tradición conoce otros sepulcros como la «Encina del llanto» junto a Bet-El, bajo la que estaba enterrada Débora, la nodriza de Rebeca (Gén 35, 8). A Samuel se le enterró,

4. Véase H. W. Wolff, *Geschichtswerk*.

5. G. v. Rad, ATD 3 (1952) 214.

según 1 Sam 25, 1, «en su casa de Ramá»<sup>6</sup>. Del gran Moisés, por el contrario, se dice expresamente que fue enterrado en el país de Moab, pero que nadie conoce su sepulcro (Dt 34, 6). El, que no debía llegar al país prometido (Dt 3, 23-29), carga con el pecado del pueblo que murmura (Dt 1, 37; 4, 1)<sup>7</sup>. Su sepulcro no será venerado, sino que es la palabra de Yahvé, proclamada por él, la que tiene que ser oída y seguida. Por eso se dice inmediatamente después de su muerte en Dt 34, 9:

Y Josué, hijo de Nun, se llenó del espíritu de sabiduría, pues Moisés le había impuesto las manos. Y los israelitas lo escucharon e hicieron como Yahvé había mandado a Moisés.

También del sepulcro de David se habla solo brevemente y casi con imprecisión, después de haber referido con detalle su última voluntad (1 Re 2, 1-9). La noticia que se da es ésta:

Luego se echó David con sus padres  
y se le enterró en la ciudad de David (v. 10).

Cf. las noticias referentes a Roboam (1 Re 14, 31), Asá (1 Re 15, 24, etc.) y en Samaría sobre Ajab (1 Re 22, 40, etc.). El que uno no reciba un enterramiento normal, es algo horrible, como se ve por el final de Saúl (cf. 1 Sam 31, 10-13 con 2 Sam 21, 1-14).

Sin embargo, las necrópolis son todo menos lugares santos. Es característica la ordenación del diezmo en Dt 26, 14. Según ella al presentarlo ante Yahvé el israelita debe confesar:

No he comido de ello  
estando en duelo...  
Nada de ello he dado para un muerto.

Se piensa en que una parte del diezmo se haya puesto en un sepulcro como comida para el muerto. Esto sería algo aborrecible ante Yahvé, lo mismo que si una parte se hubiera comido durante el duelo<sup>8</sup>. Nada debe rozarse ni aun de lejos con el ám-

6. Lo mismo se dice de Manasés en 2 Crón 33, 20: «en su casa», o sea, bajo el suelo o en un muro. Sobre los diversos tipos de sepulcros normales a modo de cueva fuera de los lugares habitados, véase K. Galling, BRL, 237-252.

7. G. v. Rad, ATD 8, 150.

8. En la necrópolis de Ras esch-schamra se encontraron instalaciones para libaciones, que testimonian el uso de ofrecimientos de bebidas en el antiguo Ugarit (L. Wächter, *Tod*, 184).

bito de la muerte. Lo referente a ella no es santo, sino que hace impuro en gran manera.

Según Is 65, 4 una de las características de pueblo rebelde a Yahvé (cf. v. 2) es que la gente «se ponga en cuclillas» sea para llorar a los muertos, sea para honrarlos o consultarlos<sup>9</sup>. No se debe honrar el sepulcro como ámbito de la muerte. Más tarde resuena el «¡ay!» de Jesús sobre los hipócritas que siendo hijos de asesinos de los profetas les edifican sepulcros a éstos —como capillas— y adornan los monumentos de los justos (Mt 23, 29). La palabra del ángel en Lc 24, 5s rechaza desde el principio enérgicamente que el sepulcro de Jesús se haga lugar de peregrinación:

¿Por qué buscáis al vivo entre los muertos?  
No está aquí.

### 3. Desmitización de la muerte

Israel se muestra ocupado con una desmitización de la muerte que, a la vista del mundo que lo rodea, parece tan difícil como necesaria para la fe en Yahvé. En general el nuevo testamento ve la muerte en todo su gran horror. A su alrededor no se forma nimbo alguno. Lo mismo que el sepulcro, tampoco la muerte recibe carácter alguno que sepa a santo o a divino. Si en la poesía recibe alguna vez un título honorífico, entonces es únicamente el de «rey de los súbitos terrores» (Job 18, 14). En la imagen del mundo de los muertos se aprecian ideas míticas relativamente fuertes, como se ve en la sátira sobre el rey de Babilonia en Is 14, 4 ss:

4 Cómo ha acabado el opresor  
y también su arrogancia.

5 Yahvé rompió el báculo de los impíos,  
el cetro de los dominadores...

9 Abajo, el reino de los muertos se conmueve  
esperando tu llegada.

Por ti hace que se levanten las sombras,  
todos los príncipes de la tierra.  
Hace levantarse de sus tronos  
a todos los reyes de los pueblos.

10 Todos se ponen ahora a decirte:  
Sin fuerza estás también ahora como nosotros,  
te nos has hecho semejante...

9. Véase C. Westermann, ATD 19, 318.

- <sup>11</sup> Sobre larvas estás acostado,  
tu cobertor son gusanos...  
<sup>13</sup> En tu corazón planeabas:  
El cielo escalaré...  
<sup>15</sup> Pero has caído al mundo de los muertos,  
a la más honda de las profundidades...

Como en el ambiente cultural del oriente —piénsese en la epopeya de Gilgamesh— también aquí (v. 5) el mundo de los muertos (*š<sup>e</sup>ōl*) se representa como un gran lugar de reunión en el interior de la tierra<sup>10</sup>, donde los muertos se levantan y hablan como fantasmas. Pero *š<sup>e</sup>ōl* se presenta asimismo como un poderoso que agita a todos los reyes que, sin fuerza ya, reposan en su casa y los mantiene en tensión por la espera del gran rey babilonio (v. 6). Mas este drama del mundo de los muertos no intenta sino explicar drásticamente las consecuencias del juicio de Yahvé sobre el soberano que esclavizaba a Israel (14, 3 s). El reino de las sombras no tiene fuerza ni dignidad alguna propia. Su realidad es una total debilidad (v. 10). Los que verdaderamente rigen allí son las larvas y los gusanos (v. 11).

Teniendo en cuenta la asimilación profética de ideas míticas no se puede hablar ni de lejos de que se glorifique el poder de la muerte o que incluso se llegara a divinizarlo. Más bien se reducen a raras e insignificantes alusiones las ideas que en el antiguo oriente estaban tan extendidas, a propósito del reino de los muertos, como se encuentran, por ejemplo, en el gran mito del viaje de Ishtar a los infiernos<sup>11</sup>. Y mucho menos aún se puede hablar de que se distinga a los muertos con algún símbolo de gloria, ni siquiera los más grandes y piadosos de Israel. En Egipto aparecen con frecuencia eufemismos: «Se va vivo al descanso», «ha llegado la buena suerte», «entra en su horizonte, se aleja hacia el cielo, se une al sol, al mezclarse su cuerpo divino con su engendrador»<sup>12</sup>. Algo así es impensable en el antiguo testamento<sup>13</sup>. La mayoría

10. Tabla 12 de la epopeya de Gilgamesh (AOT 183-186). Véase C. Barth, *Errettung*, 76-91.

11. AOT 206-210. Sobre el trato dado al mito en el antiguo testamento, véase A. Ohler, *Elemente*, 218: «No se toman ya muy en serio los elementos míticos reducidos a meros adornos poéticos... Los elementos míticos se separan de su contexto propio y se les priva de su significado primitivo, haciéndose metáforas del actuar histórico de Dios».

12. Más pruebas en L. Wächter, *Tod*, 78 s. Sobre los textos de las pirámides, sarcófagos y el Libro de los muertos, véase H. Kees, *Pyramidentexte*.

13. Sobre Dan 12, 3, véase posteriormente, p. 151.

de las veces el hablar de bajar al *š<sup>e</sup>ōl*, como reino de los muertos, no indica más que el enterramiento como final de la vida (Gén 42, 38; 44, 29.31; Is 38; 10, 17; Sal 9, 16.18; 16, 10; 49, 10.16; 88, 4-7.12 s; Prov 1, 12)<sup>14</sup>.

Sin embargo, Israel se dejó arrastrar por el ambiente a atribuir a la muerte o a los muertos un poder especial. La lucha de los profetas es la prueba más clara. Is 8, 19 s previene a sus oyentes contra la nigromancia:

Si se os dice:

¡Consultad a los espíritus de los muertos y a los adivinos  
que musitan y susurran!

—¿Es que un pueblo no debe preguntar a su dios?

¿No se puede dirigir a muertos en vez de a vivos?

Isaías llama a los equivocados «a la ley y el testimonio» (v. 20), como él mismo proclama y testimonia en el círculo de sus discípulos (v. 16). Tal exhortación tiene consecuencias políticas. En 28, 15 ss cita Isaías a diplomáticos jerosolimitanos, orgullosos de un pacto hecho con Egipto y que dicen:

Hemos hecho una alianza con la muerte  
y un pacto con el mundo de los muertos.

Con ironía pone el profeta en boca de los políticos que especulaban con el culto egipcio a los muertos estas palabras:

De la mentira hemos hecho nuestro refugio  
y en el engaño nos hemos cobijado (v. 15).

Contra eso dice Yahvé:

En Sión pongo una piedra fundamental...  
Quien cree no se tambalea (v. 16).

Pero el granizo destruirá el refugio de la mentira. Se anularán «la alianza con la muerte» y el «pacto con el mundo de los muertos» (v. 16-18).

14. Véase L. Wächter, *o. c.*, 51 ss sobre el empleo sinónimo de *š<sup>e</sup>ōl* por una parte y de *kābār* (sepulcro), *bōr* (hoya), *šāhat* (hoya) por otra. Normalmente la mención del *š<sup>e</sup>ōl* significa una acentuación de la expresión de la angustia.

También habla el antiguo testamento de una invocación de muertos que tuvo éxito, pero que precisamente por haberlo tenido indica de modo meridiano la absurdidad del intento. Entre las locuras del rey Saúl, ya rechazado, está el que, contra su misma prohibición (1 Sam 28, 3), pide, disfrazado, a la pitonisa de En-dor que consulte al espíritu de Samuel que había muerto, una vez que el silencio de Dios ante la amenaza de los filisteos lo había dejado absolutamente sin saber qué hacer (1 Sam 28, 4 ss). Y Samuel sale de hecho como un fantasma. ¿Pero qué dice? Afea que no lo deje tranquilo y le repite lo que antes había anunciado a Saúl: que Yahvé se había apartado de él y le había dado el reino a David (v. 15 ss). Esta singular narración de una consulta a los muertos en el antiguo testamento indica, pues, que nada se puede esperar de los espíritus que supere lo ya dicho por los mensajeros vivos. Exactamente en esta línea está el rechazo de la petición del hombre rico en la parábola de Jesús. El rico quería que se enviara a Lázaro desde el reino de los muertos a sus hermanos que aún vivían. Y en Lc 16, 27 ss. 29 se dice: «Tienen a Moisés y a los profetas. Que los escuchen».

Ya en el Deuteronomio y en el código de santidad se prohíben todas las prácticas y costumbres que de alguna manera cuentan con la vuelta o el poderío de los muertos (Dt 14, 1 s; 18, 11; Lev 19, 27 s. 31; 20, 6.27). En cuanto podemos observar, la fe en Yahvé se muestra especialmente intolerante contra todas las formas de culto a los muertos. Sería «totalmente falso despreciar el poder tentador que se desprendía de esta esfera y, por otra parte, la fuerza de abstención que Israel tenía que poner a prueba para renunciar a toda comunión sagrada con sus muertos»<sup>15</sup>. Pues los vecinos de Israel la cultivaban, como muestran los cultos de las divinidades que mueren y resucitan. Ez 8, 14 encuentran incluso en Jerusalén mujeres que lloran a Tammuz, el dios de la vegetación estival muerto, originario de Mesopotamia<sup>16</sup>.

Yahvé, por el contrario, aparece únicamente como «el Dios viviente», ante todo en la polémica contra dioses extraños (Jos 3, 10; 2 Re 19, 4; Os 2, 1)<sup>17</sup>. Con más frecuencia aún aparece como el que da la vida y la conserva (Dt 30, 15.19; Sal 64, 2; 103, 4; 133, 3, etc.)<sup>18</sup>.

15. G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* I, 348.

16. Véase W. Zimmerli, BK XIII, 219 s. Sobre el culto egipcio a Osiris véase S. Morenz, *Religion*, 58 etc. Sobre el reflejo del culto fenicio a Adonis en Os 6, 1 s; véase H. W. Wolff, BK XIV/1, 150.

17. Véase H. J. Kraus, *Gott*.

18. Véase G. Gerleman, *hyh*, 554 s.

A esto corresponde el celo con que las leyes veterotestamentarias declaran como «impuro» (*tāmē*) ante Yahvé cuanto de alguna manera está en contacto con la muerte. Núm 19, 11 declara en general:

El que toca a un muerto  
queda impuro siete días.

Y el v. 16 extiende esta prescripción a todo el que

en pleno campo toque a uno muerto a espada,  
huesos humanos o un sepulcro.

La impureza que se desprende de los cadáveres humanos o animales tiene una fuerza infecciosa extraordinaria. Incluso las cosas que tienen contacto con ellos se hacen impuras, por ejemplo, utensilios o vestidos (Lev 11, 32-35). En v. 35 leemos: «Hay que romper el horno o fogón» sobre el que cayera carroña. El hecho de que los muertos son «impuros», y hacen «impuro», los descalifica cúlticamente de tal modo que más no es posible.

Contra la impureza causada por algo muerto no ayudan las purificaciones corrientes. Con la ceniza de una vaca roja intachable hay que preparar un agua purificatoria especial (Núm 19, 1 ss. 17 ss). ¿Podemos acaso vislumbrar la «fuerte lucha... que Israel ha tenido que sostener con ayuda de estas prescripciones culturales»? Ellas muestran «una desmitización radical y una desacralización de la muerte»<sup>19</sup>. Se rechaza decididamente cualquier concesión y mucho más cualquier apariencia de divinización de los muertos y del poder de la muerte. Se excluye, por consiguiente, cualquier incorporación del culto a los muertos en la vida de fe de Israel. El que pertenece a Yahvé no puede raparse el cabello y barba por un muerto ni hacerse incisiones en el cuerpo (Lev 19, 27 s; 21, 5; Dt 14, 11; cf. Jer 41, 5). Tales ritos apotropeicos del ambiente que rodea a Israel obedecen a la creencia en el poder del mundo de los muertos. Tienden a desfigurar a los dolientes y a hacer imposible el que se les encuentre. Tal miedo ante la muerte es imposible en la presencia de Yahvé<sup>20</sup>.

19. G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* I, 349.

20. Véase M. Noth, ATD 6, 123 y K. Elliger, *Leviticus*, 261.



## 4. Definición de estar muerto

¿Cómo se puede definir en el antiguo testamento el estar muerto a la vista de la idea que de la muerte se tiene? El Sal 88 abre quizá la puerta a una determinación más precisa. El que profiere esta queja vive completamente entre la vida y la muerte:

De dolor está saciada mi alma,  
al reino de los muertos está cercana mi alma (v. 4).

Se sabe ya «abandonado entre los muertos», v. 6. A éstos se les presenta en la plegaria a Dios como aquellos

de quienes tú ya no te acuerdas,  
que ya están separados de tu mano.

Con esto se les caracteriza como seres que están fuera del imperio<sup>21</sup> de Yahvé. Y en este sentido sabe Job 7, 21 que incluso para Dios hay un «demasiado tarde»:

Pues ahora me postro en el polvo,  
y tú me buscas, mas ya no existo.

El Sal 88, 11-13 aclara las consecuencias de la separación del muerto respecto de Yahvé a base de preguntas retóricas:

- <sup>11</sup> ¿Quieres hacer maravillas por los muertos?  
¿Se levantan las sombras para alabarte?  
<sup>12</sup> ¿Se cuenta en el sepulcro tu benevolencia?  
¿O tu fidelidad en el reino de los muertos?  
<sup>13</sup> ¿Se entera la tiniebla de tu portento?  
¿De tu ayuda el país del olvido?

Para el que se lamenta es cierto el amargo no. En el reino de los muertos ya no hay lugar para la obra de Yahvé, ni para su predicación, ni para su alabanza. Se encuentra esta idea frecuentemente. Por ejemplo Sal 115, 17:

Los muertos no alaban a Yahvé,  
ninguno de los que bajó al silencio.

21. Sobre la importancia de la «mano», véase anteriormente, p. 100 s.

O la oración de Ezequías (Is 38, 18 s):

El reino de los muertos ya no te celebra.  
Y la muerte ¿te sigue alabando?  
Los que a la fosa bajaron  
ya no esperan tu fidelidad.  
Solo el que vive, el que vive te alaba,  
como hoy lo hago yo.

Aquí tenemos la contraposición de ambas definiciones. El muerto es el que está imposibilitado para alabar a Dios, mientras que el vivo puede celebrar la obra y la palabra de Yahvé<sup>22</sup>. «Vida significa, pues, en el antiguo testamento: tener una relación. Sobre todo: tener una relación con Dios». «Muerte... quiere decir carencia de relación»<sup>23</sup>.

Esta definición de la muerte en el antiguo testamento es de una importancia fundamental para comprender la muerte de Jesús en el nuevo testamento. Jesús sufre una muerte en manera alguna gloriosa, sino más bien radicalmente profanizada. Cualquier clase de nimbo está aquí totalmente ausente. Muere la terrible muerte del hombre y está presente, por tanto, para el hombre en medio de la total lejanía de Dios<sup>24</sup>.

Sin embargo, hay un largo camino hasta llegar desde las ideas de la muerte que hemos visto en el antiguo testamento hasta esta concepción neotestamentaria. En primer lugar aparece un gran problema en el antiguo testamento. Por una parte, la muerte se describe como un lugar de espantosa lejanía de Dios, en el que Yahvé ya no puede actuar. Se corta radicalmente todo intento de establecer la más mínima comunicación entre el mundo de los muertos y Yahvé. Pero por otra parte, se niega asimismo a la muerte cualquier clase de poder independiente y propio frente a Yahvé. Es inconcebible que un soberano autónomo rija en el reino de los muertos<sup>25</sup>.

22. Véase G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* II, 450 s; C. Barth, *Errettung*, 151: «Obsérvese que la alabanza de Yahvé tiene al mismo tiempo la función de señal de estar vivo».

23. E. Jünger, *Tod*, 99. 138; véase igualmente 145 y además H. Gollwitzer, *Holz*, 285 s: «Vida es comunión con Dios».

24. E. Jünger, *o. c.*, 138 s: «Al identificarse Dios con Jesús muerto, se expuso verdaderamente a la agresiva escisión respecto de Dios que la muerte conlleva, expuso su propia divinidad al poder de la negación..., para, de esa forma, defender a todos los hombres.

25. W. Zimmerli, *Weltlichkeit*, 116.

5. *Yahvé y la vaciedad de la muerte*

¿Cómo superan los testigos de la fe de Yahvé este raro *vacío teológico*? En lo referente a este asunto observamos un ir tanteando en la oscuridad.

El primer paso lo dan todos los orantes del antiguo testamento en conjunto. Ante el peligro de la muerte no hay otra posibilidad que la de volverse a Yahvé que es «la fuente de la vida» (Sal 36, 8-10), pues es en su santuario donde hay que esperar ese don <sup>26</sup>.

El mismo Sal 88, 3.14 s grita a Yahvé:

<sup>8</sup> ¡Que mi oración llegue hasta ti,  
e inclina tu oído a mi súplica!

<sup>14</sup> Yahvé, te llamo,  
desde el alba te llega mi súplica.

<sup>15</sup> ¿Por qué me vas a rechazar, Yahvé,  
y tu rostro ante mí ocultarás?

¿Quién podría ofrecer refugio incluso de cara al mundo de los muertos, si no es Yahvé, aunque su poder allí no actúa (v. 6)? El es el único que dispone de la entrada en el reino de los muertos:

Me arrojas a la hoya profunda,  
a las tinieblas, a las profundidades abismales (v. 7).

Una certeza elemental del orante es que, por lo menos, únicamente Yahvé es quien puede disponer o impedir la entrada en la muerte. Lo mismo que fue Yahvé quien al principio de la historia de Israel decidió que siguiera viviendo el niño abandonado que se revolcaba en sangre, así también es él quien en cada caso dispone sobre la muerte de un hombre. Esta seguridad está en el fondo de la escena descrita en Am 6, 9 s:

Aunque queden seis varones en una casa, morirán también. Se toma a su familiar y se le obliga a sacar de la casa los cadáveres. Y si preguntata al que está sentado en el más recóndito rincón de la casa: «¿Hay alguno más contigo?», él dirá: «Nadie», y el otro le contesta: «¡Calla!, pues no se debe llamar a Yahvé por su nombre».

26. Sal 15; 24, 3-6; Ez 18, 5-9, además W. Zimmerli, *o. c.*, 122 s. Es cierto que el nombre de Yahvé no aparece en las lamentaciones que se hacen por los muertos en Israel y que nos son conocidas (H. Jahnou, *Leichenlied*, 56), pero apenas se puede uno imaginar que no estén «destinadas a los oídos de Yahvé». Véase E. Gerstenberger, *Mensch*, 65 ss. 67.

Un progreso en este sentido significa la palabra de Dios en la quinta visión, Am 9, 2, donde se habla de quienes quieren escapar al juicio:

Aunque se escondan en el mundo de los muertos,  
mi mano los sacará de allí.

Aquí Yahvé no es el que entrega a los hombres al reino de los muertos. Más bien se presupone que son los hombres quienes se refugian allí por propia iniciativa, para estar fuera de la intervención de Yahvé (Sal 88, 6.11-13). Pero el nuevo anuncio dice que Yahvé actúa con su poder en el mundo de los muertos. Pa-recida es la certeza que se encuentra en Sal 139, 8:

Si quisiera bajar al mundo de los muertos,  
también allí estás tú.

Si solo Yahvé es Dios, no se puede desconocer que la muerte no puede tener poderío en sector alguno, donde a Yahvé no le sea posible intervenir. No sólo es verdad que ante Yahvé no hay huida, sino que ese convencimiento llega a convertirse en himno en 1 Sam 2, 6:

Yahvé mata y da la vida,  
hunde en el mundo de los muertos y saca de allí.

En el canto de Moisés se une expresamente una promesa parecida con la proclamación de que el señorío de Yahvé es único:

Mirad que soy yo, solo yo,  
y que no hay otro Dios más que yo.  
Mato y doy la vida,  
hiero y soy quien curo (Dt 32, 39).

La confianza de que Dios dispone libremente sobre la muerte y la vida da a Job 14, 13-17 una nueva posibilidad de esperanza:

<sup>13</sup> Ojalá me escondieras en el reino de los muertos,  
y me escondieras hasta aplacarse tu cólera.

<sup>14</sup> Todos los días de mi servicio esperaría  
hasta que llegara mi relevo.

<sup>15</sup> Me llamarías y respondería,  
tendrías nostalgia de la obra de tus manos.

<sup>16</sup> Seguirías contando mis pasos,  
pero ya no atenderías a mi pecado.

De manera totalmente distinta indica Sal 63, 4 cómo la benevolencia de Yahvé trasciende la vida: «Mejor es tu fidelidad que la vida».

La superación de la angustia de la muerte se manifiesta no en una cierta esperanza del más allá, sino en la serena certeza de que la comunión con Yahvé por razón de su fidelidad no se puede acabar con la muerte <sup>27</sup>.

Este aspecto se percibe en la idea del arrebatamiento (*lk̄k̄*) en Sal 49, 16:

Dios salva mi vida,  
él me arranca del poder del mundo de los muertos.

El pensamiento es conocido por las tradiciones de Henoc y Elías (Gén 5, 24; 2 Re 2, 3.5). Ante Yahvé no hay, pues, sólo la alternativa entre vida y el ser aparente en el mundo de los muertos, sino que existe una tercera posibilidad: la unión vital permanente con él. El orante del Sal 73, 23 s es quien habla más claramente de esto:

Siempre estoy contigo,  
tú me mantienes con tu diestra.  
Me guías según tu plan.  
Y luego en gloria me arrebatas.

En la idea del arrebatamiento se incluye la esperanza de una unión con Yahvé que ni la muerte del cuerpo puede romper:

Aunque mi carne y mi corazón se consuman,  
es Dios, con todo, mi porción por siempre (v. 26).

La palabra «porción» (*héläk*) es la interpretación más ajustada. Originariamente significa la porción del campo (Dt 10, 9; Núm 18, 20) por lo que al referirla a Yahvé tiene el sentido general de base para vivir, para mantenerse (Sal 16, 5) <sup>28</sup>. La vida de aquel cuyo sustento es Dios mismo no puede acabar en muerte:

Sí, quienes de ti se apartan, mueren...  
Mas yo en Yahvé he puesto mi refugio (v. 27 s).

27. Véase C. Barth, *Errettung*, 165 s; G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* I, 495 s.

28. Las conexiones históricas de la tradición las ha estudiado G. v. Rad, *Weisheit*, 432 ss = 242 ss; véase también G. v. Rad, *Weisheit*, 263 ss.

Al final de la vida de este orante resplandece, pues, la verdad contra la tesis de la felicidad de los impíos. Es posible que primordialmente no se trate más que de una esperanza individual de piadosos levitas.

Fundamentalmente y en general el pensamiento apocalíptico favorece la certeza de que hay Dios. «Si Dios es todo en todo, en la apocalíptica no puede existir consecuentemente muerte alguna» <sup>29</sup>. En Is 25, 8 leemos esta sentencia fundamental:

El destruye la muerte para siempre.  
Y el Señor Yahvé enjuga las lágrimas de todo rostro  
y hace desaparecer la ignominia de su pueblo en todo el mundo.

Aquí el panorama completo se presenta ante todo como esperanza para Israel. Y lo mismo ocurre en la primera promesa de la resurrección en Is 26, 19:

Tus muertos se levantan otra vez,  
sus cadáveres despiertan de nuevo.

Es Dan 12, 2 quien da el último paso y no limita ya la esperanza a los piadosos del pueblo de Dios:

Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán,  
los unos para la vida definitiva,  
los otros para vergüenza perenne.

Con eso se niega radicalmente que el señorío de Dios permita un caer en la muerte o un evadirse en ella. Aquí existe también una transfiguración de los «sabios» y de los que «han conducido a los muchos a la justicia», tal que Israel no la conocía para el paso al reino de los muertos (Dan 12, 3).

El conocimiento de Yahvé ha superado, por tanto, en distintas etapas el vacío teológico de la muerte sin abandonar, por otra parte, los dos principios que delineaban ese vacío: la muerte está enormemente distante de Dios y no es una potencia independiente.

29. V. Maag, *Tod*, 30 s.

## 6. Grados del morir

Hasta ahora no hemos hecho más que tocar el problema del límite entre muerte y vida. De Nabal leímos que la muerte llegó diez días después de morir su corazón (1 Sam 25, 37 s)<sup>30</sup> y que, por tanto, ya en el antiguo testamento la muerte de un órgano esencial no tiene por qué ser idéntica con la del hombre, pues pueden sobrevivirlo algunos órganos<sup>31</sup>. Considerado biológicamente hay grados en el morir. Hay que definirlos para determinar el límite entre vida y muerte. Para todo el hombre hay una respuesta clara en el antiguo testamento: la muerte se da cuando se acaba la alabanza de Dios<sup>32</sup>. Así como para el hombre moderno esta sentencia teológica incluye un aspecto psicológico, así también biológicamente considerada implica muy distintos grados de muerte.

En Sal 88 oímos la voz de un hombre que es «un agonizante desde la juventud», v. 16, o sea, un herido de muerte. Al decir que estaba «saciado de dolores» (v. 4) no se dice que algún órgano esté muerto y, sin embargo, él se sabe entregado al formidable poder de la muerte y que se le «cuenta entre los que bajan a la fosa, “abandonado”<sup>33</sup> entre los muertos» (v. 5 s). Por más que el corazón y la respiración sigan funcionando, a este hombre hay que considerarlo como atenazado por la muerte. Hay, pues, muertos cuyos órganos les sobreviven. Por eso puede, paradójicamente, hablar un muerto en Sal 38, 14 s:

Soy como un sordo, no oigo,  
y como un mudo que no abre su boca.  
Soy como uno que ya no puede oír,  
y en cuya boca ya no hay respuesta.

En Sal 55 le sobrevienen las angustias de muerte (v. 5) a un hombre expuesto a las persecuciones enemigas (v. 4.10 s. 13 s). En Sal 116 uno que había estado a merced de la injusticia. Y mirando al engaño de los hombres a quienes fue entregado (v. 10 s) puede constatar en v. 3:

Lazos de muerte me cercaron,  
las redes del mundo de los muertos me alcanzaron.

30. Véase anteriormente, p. 64 s.

31. Véase E. Jüngel, *Tod*, 30 ss.

32. Véase anteriormente, p. 147.

33. Así traduce la Biblia de Jerusalén. Sobre el texto véase H. J. Kraus, *Psalmen*.

Y refiriéndose a la liberación experimentada (v. 16) dice a Yahvé en el v. 8:

Estas expresiones de las lamentaciones y acciones de gracia del paso entre vida y muerte no son meras imágenes. Corresponden exactamente a que saben que el hombre que no tiene posibilidad de alabar a Dios está verdaderamente «en la muerte», «en una situación real» de muerte<sup>34</sup>. Al mundo de los muertos pertenecen ya, por tanto, los enfermos graves, los acusados sin defensa ante el tribunal, los perseguidos que se hallan a merced de sus enemigos. Aquí tenemos «la categoría mental de tomar la parte por el todo»<sup>35</sup>.

Por esa razón puede enseñar Elihú en Job 33, 29 s que el hombre pasa varias veces el límite entre vida y muerte:

Tú me has rescatado de la muerte.  
Esto acostumbra a hacerlo Dios al hombre dos o tres veces,  
para salvar su alma de la fosa  
e iluminarla con la luz de la vida.

Además existe también la muerte inalterable y sin vuelta (2 Sam 12, 23). Se la supera únicamente con la victoria final de Yahvé sobre la muerte misma o con una especial comunión de vida con él<sup>36</sup>.

Cuando se habla de un paso múltiple del límite, se piensa siempre en una muerte adelantada. Mientras que la que ocurre en la ancianidad se juzga positivamente. Marca el fin de una vida colmada. En Gén 25, 8 el código sacerdotal dice:

Abrahán murió en buena vejez,  
anciano y saciado de días  
y se reunió con su pueblo.

Esta es la muerte que el hombre *puede* morir y no la que *tiene que* morir<sup>37</sup>. También Isaac, David y Job mueren «colmados de vida» (Gén 35, 29; 1 Crón 29, 28; Job 42, 17). Job 42, 16 dice que él había visto a los hijos, los nietos y bisnietos. Así es como la vida está repleta. Pues «colmado» no alude al que está harto, sino al que se encuentra tranquilo.

34. Así V. Maag, *Tod*, 25; véase C. Barth, *Errettung*, 38 etc.; W. Baumgartner, *Auferstehungsglaube*, 125.

35. C. Barth, *o. c.*, 118: «El que entra en el más mínimo contacto con el poder del seol, se halla de hecho totalmente sometido a ese poder».

36. Véase anteriormente, p. 149 ss.

37. E. Jüngel, *Tod*, 94; véase L. Wächter, *Tod*, 65.

Elifaz mira la muerte del hombre al que Dios no ha rechazado como un maravilloso cumplimiento:

En edad madura baja al sepulcro,  
como a su tiempo se recogen las gavillas (Job 5, 26).

Por encima del herir y vendar de Dios ha experimentado el cumplimiento de la promesa (v. 17 s. 24 s):

Paz es tu tienda.  
Nada echarás de menos en tu morada.

¡Qué poco se parece al Fausto este juicio sobre el final de una vida humana colmada! ¡Cómo se diferencia del dicho de Mefistófeles tras la muerte de Fausto!<sup>38</sup>:

Placer alguno lo sacia, ni le basta dicha alguna,  
y alocado corre tras cambiantes figuras;  
el último momento malo y vacío  
desea conservar el desgraciado.

No sería bueno ser viejo pero no colmado de vida. Pero también es malo lo contrario: colmado de vida, pero no viejo. Sólo en casos de extrema angustia se puede anhelar la muerte. ¿Dónde iba a ocurrir tal cosa sino en Job? En 6, 8-10 se dice:

¡Ah, si a Dios pluguiera aplastarme!  
¡Si levantara su mano y cortara (mi vida)!  
Sería para mí un consuelo!

Y con qué ardor maldice el día de su nacimiento (3, 1 ss; cf. sobre todo v. 20-23). Con desesperación profunda maldice Jer 20, 14-18 al hombre que anunció a su padre el nacimiento:

<sup>17</sup> ¡Ah, si mi madre hubiera sido mi sepulcro!  
¡Si su matriz hubiera quedado siempre con embarazo!  
<sup>18</sup> ¿Para qué tuve que salir del seno materno?  
¿Sólo para ver trabajo y pena?  
¡Para acabar mis días en el oprobio!

Sólo Jeremías se derrumbó tan fulminantemente bajo el peso del servicio profético. Es muy raro el suicidio en el antiguo tes-

38. Goethe, *Fausto II*, acto 5.

tamento<sup>39</sup>. Pero para todos los hombres existe un «¡basta!». Ni siquiera en el tiempo de salvación falta el morir definitivo aunque no sea antes de los cien años (Is 65, 20 ss). Más tarde la fe en la resurrección aumenta la disponibilidad a morir:

Vivir más de 80 años es un tormento<sup>40</sup>.

Pero la muerte adelantada se considera siempre como enemiga de la vida. «Cuanto más temprana es la muerte, mayor es la desgracia»<sup>41</sup>. En Is 38, 10.12 s se queja el rey Ezequías:

<sup>10</sup> En el cenit de mis días  
tengo que pasar las puertas del reino de los muertos,  
se me despoja del resto de mis años.  
<sup>12</sup> Mi tienda es derruida,  
trasladada como la de un pastor.

Más desgarrador sin comparación es el lamento de una madre por su hijo, como lo hace Agar en el desierto:

No puedo ver morir al niño (Gén 21, 16).

De modo indecible sufre David como padre por su hijo, el niño de Betsabé herido de muerte (2 Sam 12, 16 ss). Tratándose de un hombre joven la muerte es un caso desesperado<sup>42</sup>. Son innumerables las expresiones que la describen como «ruina», destrucción, entrada en el país de donde no se vuelve, donde dominan las tinieblas, el silencio y el olvido, de modo que nada se ve, ni se oye, ni se recuerda (2 Sam 12, 23; Job 7, 9 s; 10, 21 s; Sal 94, 17; 115, 17). Aquí nada se disimula ni se embellece. Recordemos otra vez que al Dios de Israel no se le busca en el reino de la muerte, sino sólo en sus límites: él entrega hombres a la muerte o los arranca de ella. Por último se le conoce como a aquel que vence a la muerte.

39. Véase L. Wächter, *Tod*, 89-97.

40. Semachot 3, 8, citado por G. Quell, *Tod*, 37.

41. G. Quell, *o. c.*

42. E. Jüngel, *Tod*, 101.

7. *Pasar y caducidad*

La tirantez entre Dios y la muerte es inseparable de la relación existente entre muerte y *culpa*. Israel conocía esto por el testimonio de todo el antiguo testamento. A Elí se le anuncia el castigo de que en su familia no habrá ya viejo alguno (1 Sam 2, 31 s). Según Job 22, 15 s los inicuos son arrebatados «antes de tiempo». De los malvados dice Job 36, 14:

Mueren en plena juventud,  
su vida acaba en la adolescencia.

El «derecho capital» con su amenaza de muerte pretende preservar de ella <sup>43</sup>. Todo el derecho antiguo divino se puede resumir en Dt 30, 15:

Mira, hoy pongo ante ti  
vida y salvación, muerte y perdición (cf. Lev 18, 5).

Algo parecido es el grito de Yahvé en medio de la fuerte amenaza de muerte en Am 5, 4:

¡Buscadme y viviréis! (cf. Ez 18, 21.28; 33, 14 s).

La sabiduría se interpreta ante todo como la **palabra que lleva a la vida**, como en Prov 13, 14 (cf. 3, 1 s):

La enseñanza del sabio es fuente de vida  
para escapar de los lazos de la muerte.

Esta enseñanza aplicada al ejemplo de prevenir sobre la mujer ajena se formula en Prov 2, 18 s de esta manera:

Su casa se precipita en la muerte,  
al mundo de los muertos van a parar sus veredas.  
Quien se entra en ella, no vuelve a salir,  
jamás alcanza el sendero de la vida.

Lo dicho presupone que el hombre puede hacer algo contra la muerte, en cuando que Dios ha ofrecido algo en contra de ella y a favor de la vida del hombre en el derecho, la profecía y la doc-

43. H. Schulz, *Todesrecht*; véase Ex 21, 12 ss; Dt 27, 15 ss.

trina sapiencial. Si el hombre atenta contra el ofrecimiento de vida, se entrega a la caducidad <sup>44</sup>. Pues el pecado que el hombre comete lleva a la perdición que sufre por su culpa.

Por esta razón pide Salomón un corazón dispuesto a escuchar y no una vida larga (1 Re 3, 11.14) <sup>45</sup>. A la vista de la ira de Dios la muerte se convierte en llamada para conservar la vida:

<sup>8</sup> Ante tus ojos pones nuestra culpa,  
lo más secreto nuestro a la luz de tu rostro.

<sup>9</sup> Todos nuestros días pasan en tu ira...

<sup>11</sup> ¿Pues quién conoce la fuerza de tu ira?

¿Y quién teme el ímpetu de tu furor?

<sup>12</sup> Enséñanos a contar nuestros días  
para volver a casa con un corazón sabio (Sal 90, 8 ss).

De este modo se enseña a conocer la muerte que uno merece, para que el hombre escape a sus lazos.

El investigar el motivo de culpabilidad por parte del mismo interesado parece imprescindible en casos concretos. Pero el hombre se debe guardar de toda exageración también en esto. Los amigos de Job previenen con la mayor energía contra la pasión teológica de buscar relaciones de culpabilidad en el otro.

La mayoría de las veces la relación entre culpa y caducidad queda oculta cuando la muerte ocurre por vejez. En este sentido el antiguo testamento recuerda con más agrado que un morir colmado pertenece a la *condición de ser creado del hombre*. En la historia del paraíso (Gén 2-3) se puede observar ya la distinción entre la muerte que uno ha merecido culpablemente y la que se debe al ser de criatura. La muerte con que se amenaza en 2, 17 para el caso de que coman del árbol de la ciencia no se ejecuta, aunque se ha incurrido en ella por la conversación con la serpiente y haber comido del fruto prohibido. La pena se cambia en tener que llevar una vida llena de trabajos (3, 16 ss). Y la muerte que acaba por llegar se explica expresamente recordando la creación del hombre (3, 19) <sup>46</sup>:

44. Véase E. Jünger, *Tod*, 99: «El pecado... hace perder todo contacto. La muerte es la resultante de esta tendencia a la falta de relación. En este sentido la muerte antropológicamente está presente no sólo y no primeramente al fin de la vida, sino que se halla presente en cada momento como posibilidad activa en esa tendencia a romper toda conexión». Véase también, Ef 2, 1; Jn 5, 24; Lc 15, 24.

45. Véase anteriormente, p. 72.

46. Véase anteriormente, p. 132.

...hasta que vuelvas a la tierra,  
pues de ella fuiste tomado.  
Porque polvo eres  
y al polvo vuelves.

Con eso se alude precisamente a las palabras del relato sobre la creación del hombre del polvo de la tierra en 2, 7 y no a la conminación con la pena de muerte en 2, 17. Posteriormente se recalca en 3, 22 que «vivir para siempre» no es propio del hombre sino cosa de Dios y que el hombre no lo conseguirá ni por arrogancia ni robo. Por eso se le impide acercarse al árbol de la vida expulsándolo del jardín. Así ha visto el yahvista al hombre: como criatura mortal sacada del polvo <sup>47</sup>.

La sabiduría posterior incorpora esta perspectiva y la desarrolla. En Job 30, 23 se llama a la muerte «la casa de reunión de toda vida». Job se queja:

Sé que me llevas a la muerte,  
a la casa donde todos los vivientes se concentran.

Qoh 3, 19 s acentúa que en eso el hombre es igual que el animal:

La suerte de los hijos del hombre  
y la suerte de los animales  
es una y la misma para todos.  
Lo mismo mueren éstos que aquellos  
...Todo va al mismo lugar.  
Todo se hizo del polvo  
y todo vuelve al polvo.

En este pasaje resuena claramente la historia yahvística del paraíso, mientras que el predicador sobrepasa en otro lugar las antiguas ideas bíblicas e incluso las de la sabiduría. Se niega a plantear la cuestión de la culpabilidad (9, 2-4):

47. Pablo incorpora esta idea del hombre creado como mortal en 1 Cor 15, 42 («se siembra en corrupción») y v. 47 («el primer hombre venía de la tierra y era terreno»), véase E. Schweizer, *choikós*, 466 s. Por el contrario, en Rom 5, 12 («como por un hombre ha venido el pecado al mundo y por el pecado la muerte...») contradice lo que se lee en Gén 3 y Sal 90, 8 ss. El intento de K. Barth, III/2, 776 ss fue distinguir el límite de la vida creada de la muerte considerada como enemigo. Sobre esto véase H. Gollwitzer, *Holz*, 286: «Nuestra ansia de no fenecer jamás es una revuelta contra nuestra condición de creaturas».

A todos alcanza la misma suerte,  
al justo y al impío,  
al puro y al impuro,  
al que ofrece sacrificios y al que no los ofrece,  
al bueno lo mismo que al pecador,  
al que jura como al que teme el juramento.  
Sí, para el que está entre los vivos  
hay todavía esperanza.  
Pues perro vivo es mejor que león muerto.

Ahora aparece como únicamente importante la contraposición de muerte y vida, desapareciendo, por el contrario, completamente la diferencia entre culpa e inocencia. Qoh 7, 15-18 refuerza su punto de vista con observaciones propias:

- <sup>15</sup> De todo he visto en mis días vanos:  
hay justos  
que se hundan a pesar de su justicia  
e impíos  
que viven largamente a pesar de su maldad.  
<sup>16</sup> ¡No seas demasiado justo  
ni te comportes como demasiado sabio!  
¿Por qué has de querer hundirte?  
<sup>17</sup> ¡No seas rematadamente impío  
ni necio!  
¿Por qué te empeñas en adelantar la muerte?  
<sup>18</sup> Es bueno que mantengas lo uno  
y no dejar que lo otro se escape de la otra mano.  
Sí, quien teme a Dios  
consigue ambas cosas.

Es cierto que también para este predicador guardan relación en general el temor de Dios y la duración de la vida, pero no faltan excepciones. Por esa razón se rechaza todo intento de alargar la vida por propio esfuerzo y toda amenaza culpable contra ella. Esencialmente la finitud de toda vida se presenta como algo propio de la creación. Por lo mismo hay que apurar el regalo de la existencia creada durante el tiempo de que se dispone (9, 7 ss) <sup>48</sup>.

48. Véase anteriormente, p. 127. Sobre el problema de los sacrificios humanos. Véase Ex 22, 28 con Dt 12, 31; Gén 22 y G. Quell, o. c., 9-11.

## 8. La muerte del uno y la de los muchos

Otros dos textos del antiguo testamento tenemos que citar aquí, en los que se alude a una suerte extraña de los que han muerto.

En el Sal 22<sup>49</sup>, en medio de la queja de un individuo (v. 2-22), se acumulan y acrecientan en primer lugar los sufrimientos que hacen experimentar un padecimiento primitivo universal. Luego, en el canto de acción de gracias (v. 23-32), la salvación de este doliente se hace señal del comienzo del reino de Dios (v. 25-29) que alcanza a todos y celebran agradecidos esta salvación. Se incluye a todo el mundo presente (v. 28 s) pero se piensa también en los que ya «bajaron al polvo». Sorprendentemente ellos también adorarán (v. 30), cosa que antes era totalmente inconcebible<sup>50</sup>. Incluso a las generaciones futuras de los no nacidos se les anuncia que «él lo ha hecho» (v. 32). Las ideas apocalípticas sobre la total superación de la muerte<sup>51</sup> han tomado con ello una nueva forma en un canto de acción de gracias que supera todos los límites hasta ahora conocidos. Tal agradecimiento se incorpora en la representación neotestamentaria de la muerte de Jesús en la eucaristía. Puesto que Jesús sufrió la muerte de la lejanía de Dios, en la acción de gracias del rescatado se incluye a los arrojados a la lejanía de Dios que supone la muerte.

Is 53 habla del sufrimiento inmenso y repulsivo del siervo de Dios. ¿Y por qué sufrió? Nos lo dicen los versos 6b.11:

Yahvé hizo que lo alcanzara la culpa de todos nosotros.  
Con su poder mi siervo justificará a muchos.

En la muerte de este siervo se incluye, pues, no sólo toda vida que padece angustia, sino también la que ha caído en la culpa. Mediante esa muerte es conducida la vida a la libertad. La comunidad neotestamentaria se ha servido de este gran texto para interpretar mejor la muerte de Jesús y su resurrección. Con la suerte de Jesús se ha abierto un nuevo modo de comunión vital con Dios, comunión que se acaba al desaparecer carne y corazón. Ahora se entiende mejor Sal 73<sup>52</sup>:

El Señor es mi porción (Rom 4, 25; 2 Cor 5, 21; Mc 10, 45).

49. Véase para lo que sigue H. Gese, *Psalm 22*.

50. Véase anteriormente, p. 145 s. sobre Sal 88, 11-13 e Is 38, 18.

51. Véase anteriormente, p. 150 s.

52. Véase anteriormente, p. 150.

Los testigos neotestamentarios incorporan los pocos textos que se podían interpretar como promesa hablando de la muerte (piénsese en Sal 22; Is 53) y con ellos explican con más precisión el significado de la muerte de Jesús en virtud del valor típico que poseen. Importante es para el hombre de hoy la total desmitización de la muerte, con la que el antiguo testamento le arrebató todo nimbo de gloria. Jesús sufrió una muerte en la que el horror ha sepultado incluso el último tono de la alabanza a Dios y el anuncio de sus obras. El ha desposeído de poder a este vacío desértico que abre sus fauces hoy más que nunca.



SER JOVEN Y ENVEJECER <sup>1</sup>

El tiempo del hombre pasa por diversas etapas hasta que llega la vejez en contraposición con la juventud.

1. *Promedio de vida*

El término hebreo para designar la duración de la vida (*háläd*) aparece en el contexto de la queja sobre su brevedad (Sal 39, 6; 89, 48; cf. Job 11, 17). ¿Cuál es el promedio de vida en el antiguo testamento? Datos exactos y seguros históricamente sobre la edad referentes a períodos de siglos los encontramos únicamente en la crónica de los reyes de Judá, y sólo para los reyes de la dinastía davídica. La cronología se ha investigado en cierta medida con tanta seguridad que más o menos podemos determinar la edad a que llegaron los 14 reyes de la casa de David entre 926-597 a. C. Según esos datos su edad llegó a ser <sup>2</sup>:

Roboam	56 años	Jotam	40 años
Josafat	55 años	Ajaz	35 años
Joram	38 años	Ezequías	56 años
Ocozías	21 años	Manasés	66 años
Joás	45 años	Amón	22 años
Amasías	38 años	Josías	38 años
Azarías	66 años	Joaquín	35 años

1. *Bibliografía*: L. Löw, *Lebensalter*, 12-20; 119-138; 227-239; 279-351; L. Köhler, *Mensch*, 27-33.48-100; J. Conrad, *Generation*.

2. Calculo las cifras aquí expuestas según A. Jepsen en A. Jepsen, *Chronologie* y A. Jepsen en el apéndice a W. Rudolph, *Hosea*, 271 ss en la comparación con los datos de los libros de los reyes. En la lista de los reyes davídicos tras Salomón faltan únicamente los nombres de Joás, Joaquín y Sedecías por ser desconocido cuánto tiempo vivieron después de su destronamiento y prisión.

El grado de exactitud puede oscilar en uno o dos años. Además, los datos para el tiempo que va desde Amasías hasta Ezequías (825-697?) son especialmente inseguros. Pero para nuestro intento se compensan en general las posibles faltas. Es interesante constatar que las edades oscilan entre 66 y 21 años, lo que da un promedio de unos 44 años<sup>3</sup>. Si se tiene en cuenta que a los príncipes, siendo niños de pecho y luego en la niñez, se les cuidaba de modo especial y que a los reyes, siendo ya adultos, se les protegía más que a los demás miembros del pueblo, entonces el promedio de vida habrá que calcularlo sustancialmente más bajo, sobre todo teniendo en cuenta la elevada mortalidad infantil<sup>4</sup>. Si el hombre llega a los 70 años y solo «en casos de excepcional vigor» (*bigbūrōt*) a los 80, según dice Sal 90, 10, esto quiere decir que se alude a edades extraordinarias, pues ni siquiera uno de los 14 reyes mencionados llegó a los 70. Únicamente David alcanzó los 70, como nos dice 2 Sam 5, 4. Pero hay que contar con que los números se redondean en más tanto al decirse que tenía 30 años al empezar a reinar, como al dar el tiempo que duró su gobierno (40 años). Según 1 Crón 29, 28 los 70 años son «una bonita edad». El dato de Dt 34, 7 de que Moisés murió a los 120 años, corresponde a la era de salvación que se espera, en la cual, según Is 65, 20, el más joven morirá a los 100 años. La misma idea está subyacente en los datos referentes a los patriarcas de los comienzos de Israel. Más de 100 años viven en el tiempo que sigue a Moisés únicamente: Josué (110 años: Jos 24, 29), Job (140 años: Job 42, 16) y el sumo sacerdote Yehoyadá (130 años: 2 Crón 23, 15). En Gén 6, 3 la vida se limita a 120 años, una vez que el hombre ha pasado sus límites (cf. Gén 5). Aquí no valen reglas históricas, sino míticas<sup>5</sup>.

3. L. Köhler, *Mensch*, 30 llegó, partiendo de otros presupuestos, a un promedio de edad de 47 a 48 años.

4. Según *Brockhaus Enzyklopädie* XI (171970) 232, en el decenio 1951-1960 el promedio de vida en las diferentes naciones era: India: 42 y 41 años para varones y mujeres respectivamente; Togo/Africa: 32 y 39, mientras que en la República Federal de Alemania el promedio para varones era de 68 años y para mujeres de 73 (1968).

5. Véase C. Westermann, BK I, 478 s. Es impresionante la escena de Gén 47, 8 s, en la que el anciano Jacob está en el extranjero ante el faraón y a la pregunta por su edad le responde sin amargura que con sus 130 años puede hablar de una peregrinación más corta y más trabajosa que sus padres. Según Gén 25, 7 Abrahán llegó a los 175 años y de Isaac nos dice Gén 35, 28 que llegó a los 180; Véase G. v. Rad, ATD 2-49, 334 s.

## 2. Etapas de la vida

Se distinguen al menos tres fases de la vida: niños (*yōnēq*, niño de pecho: Dt 32, 25; *ná'ar*, adolescente: Sal 148, 12; *tap*, titubeante, no capaz de andar: Ez 9, 6), jóvenes ellos y ellas (*bāhūr* y *b'tūlā*: Dt 32, 25; Ez 9, 6 y Sal 148, 12) y adultos varones y mujeres (*zākēn*: el que tiene barba completa; Ez 9, 6; Sal 148, 12; *'iš sēbā*: el canoso, Dt 32, 25; *'iššā*: Ez 9, 6). En Jer 51, 22 se distinguen cuatro fases: niños (*ná'ar*) y adolescentes (*bāhūr* y *b'tūlā*), jóvenes adultos (casados) (*'iš e 'iššā*) y los viejos (*zākēn*). Y en Jer 6, 11 se distinguen cinco fases: niño (*'ōlāl*), adolescente (*bāhūr*), varón y mujer (*'iš e 'iššā*), anciano (*zākēn*) y el colmado de días (*m'le' yāmim*); aquí se subdivide, pues, el grupo de los más ancianos.

Lo que sabemos sobre los datos de edad en las distintas fases, corresponde al promedio de vida más bajo. Según Núm 4, 3.23 un levita comienza su servicio en el santuario a los 30 años y lo acaba a los 50. Para las diversas tareas de este ministerio necesitaba estar en plena madurez de años y física<sup>6</sup>. Sólo una corrección posterior<sup>7</sup> fija el comienzo a los 25 años, pero no eleva fundamentalmente la edad de jubilación, sino que permite a los que rebasan los 50 hacer sólo oficios auxiliares (Núm 8, 24-26). Quizá se debió esa prolongación del tiempo de servicio a falta de personal, y lo mismo el que se rebajara hasta los 20 años la edad para comenzar (1 Crón 23, 24-27; Esd 3, 8).

Los 30 años se consideraban como la plenitud de la madurez para los menesteres religiosos<sup>8</sup>, mientras que en general a los 20 años se les consideraba como plenamente responsables (Núm 14, 29; 32, 11), como obligados a la guerra (Núm 1, 3.18; 26, 2; 2 Crón 25, 5), a pagar impuestos (Ex 30, 14). A los 60 años se espera un fuerte descenso en las fuerzas de trabajo (Lev 27, 7). En los primeros años de vida se distinguen aun estas etapas: pasado el primer mes, el peligro de muerte para los niños de pecho decrece (Lev 27, 6); no raramente se «daban a luz niños para una muerte repentina» (Is 65, 23). Con el tercer año se acaba el tiempo de la lactancia (2 Crón 31, 16; 2 Mac 7, 27; 1 Sam 1, 21-28, cf. asimismo Is 28, 9; Lam 4, 3 s)<sup>9</sup>. Se cuenta con el trabajo de los

6. Véase en Lc 3, 23 el comienzo de la actividad pública de Jesús con «unos 30 años»; además 1 Crón 23, 3.

7. Véase M. Noth, ATD 7, 63.

8. Según 2 Sam 5, 4 David fue rey a los 30 años.

9. Sobre Os 1, 8, véase H. W. Wolff, BK XIV/1, 23. Los proverbios egip-

niños a partir de los cinco años (Lev 27, 5). A los 13 años empieza la madurez corporal (Gén 17, 25)<sup>10</sup>.

En Lev 27, 1-8 una lista interesante ofrece una perspectiva de la valoración de las edades. Esa lista es un complemento a la ley de santidad y viene de una época en que ya no se ofrecían hombres como dones al santuario, como se hizo, por ejemplo, con Samuel en 1 Sam 1, 11.24 ss, sino que se sustituían por el dinero correspondiente a su capacidad de trabajo<sup>11</sup>:

edad	varones	mujeres
el primer mes de vida	—	—
entre un mes y cinco años	5 siclos	3 siclos
5-20 años	20 siclos	10 siclos
20-60 años	50 siclos	30 siclos
pasados los 60 años	15 siclos	10 siclos

Por tanto, el primer mes hay que esperar si seguirá viviendo o no. Luego hasta los 5 años la utilidad que se espera para después se valora en un décimo de lo que se hará al llegar a la plenitud. Al cumplir los cinco años el valor crece tres o cuatro veces más. A partir de esta edad el niño, como el adolescente, se considera capaz de rendimiento. El valor pleno se espera únicamente en el período de los 20 a los 60 años. Luego decrece con rapidez en el varón (baja 35 siclos) más que en la mujer (20 siclos), pues ésta sigue siendo útil en la gran familia desempeñando el papel de abuela. La muchacha solo tiene la mitad del valor que el joven, mientras que la mujer mayor llega a obtener su mayor valoración, unos 2/3 de la del varón, siendo así que en la plenitud no llega más que a los 3/5.

cios de Ani razonan la exhortación a cuidar de la madre anciana, entre otras, de esta manera: «Tres años estuvo su pecho en tu boca» (AOT 38; ANET 420). El día del destete puede festejarse (Gén 21, 8).

10. Véase J. Conrad, *Generation*, 9 s. La circuncisión era «probablemente en su origen un acto apotropeico al comenzar la pubertad» (K. Elliger, *Leviticus*, 157), pero más tarde se hacía «a los 8 días» (Gén 17, 12; 21, 4; Lev 12, 3; Lc 2, 21).

11. Véase L. Köhler, *Mensch*, 32; K. Elliger, *Leviticus*, 380 ss.386: En mano de determinados grupos clericales que no quieren admitir a ningún extraño entre ellos están desde hace tiempo no sólo los negocios propiamente sacerdotales, sino también ciertos servicios algo bajos (véase Jos 9, 21 ss). Un siclo corresponde normalmente a unos 11'5 kgs. de plata (véase K. Galling, BRL, 187 y A. Strobel, *Masse*, 1167 s).

### 3. Carácter de la juventud

Características de la juventud que se va desarrollando es la inserción en el mundo de los adultos. Del juego de los niños sabemos poco. Ismael juega con Isaac, cosa que disgusta a Sara (Gén 21, 9). Para Zac 8, 5 el que niños y niñas jueguen en las plazas de Jerusalén es una señal del tiempo de salvación. Is 11,8 presupone que a los niños les gusta jugar en los caminos y que atraen su curiosidad los agujeros: el «niño de pecho» coge tierra y piedras arrastrándose (š<sup>3</sup> = chapotear, jugar KBL) y no ve el peligro en el «agujero del áspid». El niño un poquito mayor, el «destetado», alarga su mano al escondrijo de la serpiente y quiere inspeccionarlo. Sólo en los días mesiánicos se acabará para ellos el peligro. A las niñas les gusta jugar con pájaros (atados) (Job 40, 29). Los chicos puede ser que se hayan ejercitado en el tiro al blanco con flechas (Job 16, 11 s; Lam 3, 12).

De la joven hay que alabar ante todo la belleza (Gén 24, 16; Cant 4, 1-7; 7, 2-6, etc.)<sup>12</sup>. Con ella puede entrar en calor un hombre mayor, como le ocurre a David con Abisag la sunamita (1 Re 1, 1-4) que era «de extraordinaria belleza, pero el rey no la conocía». También puede alabarse la belleza de los jóvenes, piénsese en David y Absalón<sup>13</sup>. Pero ante todo consiste «en la fuerza el adorno de los jóvenes» (Prov 20, 29a). Para el futuro del pueblo es especialmente grave si cae en la guerra la flor de la juventud (Os 9, 12 s; Jer 48, 15; Sal 78, 31). La juventud debería ser la época de la alegría y del amor que se sacrifica (Qoh 11, 9; Jer 2, 2; Ez 16, 43).

Típico para la juventud son la indecisión pusilánime (Jue 8, 20) y el titubear ante las empresas (Jer 1, 6), debido ante todo a la poca experiencia (1 Re 3, 7 ss; 1 Sam 17, 33)<sup>14</sup>. No menor es, por otra parte, un rigorismo irreflexivo con dureza rayana en cinismo, como se ve en los jóvenes consejeros de Roboam (1 Re 12, 8 ss). Con ello se oponen al consejo de los ancianos (v. 6 ss. 13 s), pues, de hecho, el desprecio de la vejez es la tentación más común de los jóvenes. Cuando Is 3, 4 s amenaza a Jerusalén con el caos, como juicio de Dios, a esa situación que se anuncia pertenece el que «muchachuelos sean funcionarios» y que «los jó-

12. Véase anteriormente, p. 104 s.

13. 1 Sam 16, 12; 2 Sam 14, 25 s; véase anteriormente p. 100 s.

14. Véase anteriormente, p. 164 y J. Conrad, *Generation*, 11.

venes sean desvergonzados con los ancianos». Por eso la sabiduría previene a la juventud contra el desprecio de los mayores:

No desprecies a la madre porque se hizo vieja (Prov 23, 22).

Y en el código de santidad (Lev 19, 32; cf. Dt 5, 16) se dice:

Te levantarás ante cabeza encanecida,  
honrarás al viejo  
y temerás a tu Dios.  
Yo soy Yahvé.

En el fondo del mandamiento de honrar a los padres en el decálogo hay que ver reflejados problemas reales de atención a los viejos.

#### 4. Caracteres de la vejez

La característica esencial de la vejez es la creciente debilidad. Junto a los niños que juegan «están sentados viejos y viejas en las calles de Jerusalén, cada uno con un bastón en la mano a causa de la avanzada edad» (Zac 8, 4). El ornato de los mayores son las canas, mientras que el adorno de los jóvenes es la fuerza (Prov 20, 29; cf. Os 7, 9; Gén 42, 38). En la única elegía claramente atribuible a un hombre viejo (Sal 71) se nombran las fuerzas que van desapareciendo (v. 9) y los múltiples y fuertes achaques (v. 20). El que se va haciendo viejo teme ser rechazado y quedarse solo (v. 9 ss). Con frecuencia se habla de los ojos débiles que pierden la visibilidad en los viejos: Isaac (Gén 27, 21), Jacob (Gén 48, 10), Elí (1 Sam 3, 2). Merecen una especial mención excepciones como la de Moisés (Dt 34, 7):

Sus ojos no se habían debilitado  
ni había desaparecido su vigor.

Las mujeres sufren la incapacidad definitiva de dar a luz (Gén 18, 13). Los achaques de la vejez se resumen en la maravillosa alegoría de Qoh 12, 1-7, que ahora se presenta como exhortación a los jóvenes, para que se alegren de su juventud pensando en el creador y se hagan conscientes de lo que significa hacerse viejo. Originariamente se interpretaba, sin duda, la alegoría como una adivinanza<sup>15</sup>. Ahí se dice:

15. Véase recientemente G. v. Rad, *Weisheit*, 267.

- 1 Piensa en tu creador en los días de tu juventud, antes de que vengan los días malos y se presenten los años en los que digas: Ya no me alegran.
- 2 Antes de que el sol y la luz, la luna y las estrellas se oscurezcan, y tras la lluvia vengan sólo las nubes<sup>16</sup>.
- 3 En aquel tiempo tiemblan los guardianes de la casa<sup>17</sup>, y se encorvan los hombres fuertes<sup>18</sup>. Se paran las que muelen por ser pocas<sup>19</sup>, y se oscurecen las que miran por las celosías<sup>20</sup>.
- 4 Las puertas de fuera se cierran<sup>21</sup> el ruido del molino se debilita<sup>22</sup>. La voz del pájaro «se calla»<sup>23</sup>, y enmudecen todos los cantos<sup>24</sup>.
- 5 Uno teme también la altura, y en el camino se tiene miedo. Luego florece el almendro<sup>25</sup>, la langosta se mueve lenta<sup>26</sup>, y la alcaparra estalla<sup>27</sup>. Sí, el hombre se marcha a su casa oculta, y fuera dan vueltas los plañidores.
- 6 Antes de que se «rompa»<sup>28</sup> el cordón de plata, y se «quiebre»<sup>29</sup> la bandeja de oro, el cántaro se rompa en la fuente, se haga añicos la rueda en la cisterna,
- 7 el polvo «vuelva»<sup>30</sup> a la tierra, como era, y el aliento vuelva a Dios que es quien lo dio.

Así se expone con sobriedad cómo pasando los años se van debilitando más y más las fuerzas, los sentidos y todas las manifestaciones vitales.

¿No debería envejecer el hombre conscientemente y reconocer a tiempo su limitación? Es preciosa la imagen que se pinta de Ber-

16. Como en el invierno palestino; véase W. Zimmerli, *Prediger*, 246.
17. Los brazos.
18. Las piernas —así W. Zimmerli, *o. c.*; K. Galling, *Prediger*, 122 piensa en las espaldas encorvadas.
19. Los dientes.
20. Los ojos.
21. Los oídos van ensordeciendo.
22. La voz.
23. Véase K. Galling, *o. c.*, a. l.
24. Enmudece el canto.
25. El pelo encanece.
26. El andar se hace trabajoso, el saltar se acaba.
27. Ningún estimulante ni afrodisíaco ayuda ya al anciano.
28. Véase K. Galling, *o. c.*, a. l.
29. Véase *ibid.*
30. Ver BHK.

zil-lay, anciano de 80 años, en 1 Sam 19, 32-38. Como hombre rico había ayudado a David que huía de Absalón. Agradecido quiere ahora David llevárselo a Jerusalén y atenderlo allí regiamente. Pero Barzil-lay respondió al rey (v. 35 ss):

<sup>36</sup> ¿Cuántos años de vida me quedan todavía, como para que yo ahora me vaya con el rey a Jerusalén? <sup>36</sup> Ya tengo 80 años. ¿Puedo aún distinguir lo bueno de lo malo? ¿Toma gusto aún tu siervo a lo que come y bebe? ¿Puedo escuchar todavía la voz de cantores y cantoras? ¿Para qué será una carga tu siervo a mi señor, el rey?... <sup>38</sup> Deja que tu siervo se vuelva, para que pueda morir en mi ciudad junto al sepulcro de mi padre y de mi madre.

Luego le hace la proposición de que sea uno más joven y no él quien vaya con el rey. Así es como sigue sencillo y colmado de días su camino hasta el final uno que con serenidad se da cuenta de su creciente debilidad y que no desearía ser una carga para otros. Pero así como belleza y fuerza son sólo un aspecto de la juventud, así también la debilidad y la sencillez no son más que una cara de la vejez. También Barzil-lay muestra sabiduría<sup>31</sup>. En general debería ser verdad lo de Job 12, 12:

En los ancianos hay sabiduría  
y una vida larga contiene inteligencia.

La generación de los mayores tiene derecho a hablar en la puerta de la ciudad (Dt 21, 2-6.19 s; 22, 15-18; 25, 7-9; Rut 4, 2.4.9.11; Jer 26, 17). Los «ancianos» (*z<sup>e</sup>kēnīm*) son los que llevan barba completa, los varones de la comunidad jurídica que se encuentran en una edad madura. El hombre que se va haciendo viejo en Sal 71 quisiera anunciar a la generación futura la fuerza y la justicia que Dios mismo le ha enseñado a él desde la juventud (v. 17-19). Roboam debería haber escuchado el consejo sabio y amistoso de los ancianos que le exhortaron a suavizar la servidumbre de los israelitas (1 Re 12, 6 ss), en vez de haberse dejado instigar a la dureza por jóvenes demasiado osados. La exposición muestra un vivo interés (cf. v. 6.8, 10.13 s) en contraponer la generación de los mayores —contemporáneos de Salomón (v. 6)— a la de los jóvenes, que eran de la época de Roboam que ya tenía 41 años (v. 8; cf. 14, 21). A los mayores los presenta juiciosos y prontos a responder a las peticiones de los que se sienten recar-

31. H. J. Hermisson, *Weisheit*, 145 remite a modelos de la literatura sapiencial en el discurso del viejo Barzil-lay.

gados (cf. v. 4 y 7), mientras que los jóvenes se muestran duros, fanfarrones, obscenos: «Mi pequeño es más gordo que la cadera de mi padre» en v. 10b se refiere probablemente no al dedo meñique, sino al pene. Están además faltos de juicio en todo, por lo que el narrador los llama siempre «jovenzuelos», *y<sup>e</sup>lādīm* (v. 8, 10.14).

Pero la vejez no siempre es sabia, justa y mansa. Job 21, 7 observa que también los malhechores llegan a viejos y se conservan fuertes y con salud. Las canas, corona de honor, se encuentran por el camino de la justicia, enseña Prov 16, 31.

La experiencia dice, pues, que hay peligros y achaques específicos, cualidades y aptitudes típicas tanto de la juventud como de la vejez.

##### 5. Ruina de las reglas biológicas

Pero la antropología bíblica se distingue por el hecho de que Yahvé toma estas normas de los hombres. No hay regla biológica sin excepción. En sectores importantes de la tradición bíblica de diversos tiempos Yahvé elige a un joven, mientras que se posterga o incluso se rechaza a gente mayor. Ejemplos de ello son: José frente a sus hermanos mayores, Samuel preferido al viejo Elí, el joven David frente a Saúl. Abundantes relatos de las épocas más distantes resaltan expresamente la ventaja que se da al más joven. En Gén 48, 17-19 (E) Jacob antepone a Efraín al primogénito, Manasés, cuando los bendice, aunque José advierte a su padre contra eso. Pero Jacob repuso: «Su hermano menor será mayor que él».

En Jue 6, 15 Gedeón que había sido llamado intenta primeramente dudar de su capacidad para rechazar a los madianitas: «Soy el menor en la casa de mi padre».

En el relato del nacimiento, ofrecimiento y llamada de Samuel en el santuario de Silo se acentúa una y otra vez lo muy joven que es el llamado (1 Sam 1, 24; 2, 21.26; 3, 1.7.19). La narración relativamente tardía sobre la unción de David (1 Sam 16, 1-13) centra todo su interés en que Yahvé ha elegido al más joven que falta todavía y que está guardando las ovejas. En el duelo contra el corpulento filisteo triunfa David, aunque Saúl lo conceptuó como incapaz a causa de su juventud (1 Sam 17, 33) y el filisteo lo despreciaba por la misma razón (v. 42). En éste como en los demás relatos no se intenta decir que, por principio, se prefiere la juventud como tal, uno que es más joven o incluso el menor,

como ocurre en cuentos similares. Lo que enseña la elección del joven como inexperimentado e incompleto es más bien la libertad y la actividad exclusiva de Yahvé en el decurso de la historia <sup>32</sup>. En el relato últimamente mencionado el joven David opone a las pesadas armas de Goliat no más que el nombre de Yahvé (v. 45). Algo variado vuelve a aparecer el tema en la profecía clásica. Al rechazar Jeremías la tarea de Yahvé, porque era joven sin experiencia, le contradice la voz en 1, 6 s:

No digas: Soy demasiado joven.  
Irás adonde te envíe.  
Anunciarás lo que yo te diga.

La sabiduría trata el mismo asunto de una manera propia. En Job exige Elihú con respeto pero con decisión el ser escuchado en el círculo de los sabios mayores que él (Job 32, 6-10):

- <sup>6</sup> Pocos años tengo aún,  
mientras que vosotros sois mayores.  
Por eso me retuve y tenía reparo  
en mostraros mi saber.  
<sup>7</sup> Pensé: La edad es la que tiene que hablar,  
la abundancia de años anunciará la sabiduría.  
<sup>8</sup> Pero hay un soplo en el hombre,  
sólo el aliento del altísimo lo hace inteligente.  
<sup>9</sup> No siempre son sabios los ancianos,  
no siempre entienden los viejos lo que es justo.  
<sup>10</sup> Por eso me atrevo a decir: ¡Escuchadme!  
También yo os quiero mostrar mi saber.

Se ve que el espíritu de Yahvé puede hacer de los jóvenes maestros de los ancianos experimentados (cf. Lc 2, 46-50).

Pero, por otra parte, Yahvé deroga igualmente las leyes derivadas de la vejez, si él quiere. Sal 92, refiriéndose a los justos, celebra el que florezcan como una palmera y crezcan como cedros del Líbano, y sigue diciendo en v. 15 s:

Incluso en la vejez dan fruto,  
permanecen lozanos y verdes,  
para anunciar que Yahvé es justo,  
mi roca y sin iniquidad.

El prototipo es Moisés, el colmado de días según Dt 34, 7, cuyo «vigor» <sup>33</sup> no había desaparecido. El Deutero-Is 40, 30 s

32. Véase J. Conrad, *Generation*, 9.57, etc.

33. *Lēh* viene de la raíz *lhh* estar húmedo, fresco, jugoso.

muestra cuán importante es por ello la relación del hombre con su Dios. Confiando en Yahvé se puede llegar al trueque de las normas naturales:

Jóvenes se cansan y fatigan,  
y hasta guerreros mozos se desploman.  
Mas los que esperan en Yahvé, renuevan su fuerza.  
Tienen alas como de águila.  
Corren y no se cansan,  
andan y no se fatigan.

Del hombre podríamos decir: las reglas de las diversas etapas de la vida son en general claramente determinables, pero el Incomparable es libre para hacer en ella lo extraordinario. Qoh 4, 13 resume el posible trueque de la norma en esta sentencia:

Es mejor un joven pobre pero sabio  
que un rey viejo pero necio  
que ya no sabe dejarse asesorar.

El tiempo del hombre es también tiempo para el trabajo. Es absolutamente cierto que el hombre hubiera malentendido y malusado su tiempo, si se dedicara exclusivamente a él. No habría más que recordar a Qohelet según el cual además de los tiempos para plantar y arrancar, destruir y edificar, los hay asimismo para llorar y reír, abrazar y bailar. El trabajo, con todo, tiene una importancia esencial.

### 1. *El trabajo en el yahvista*

La narración yahvística del paraíso llama ejemplarmente la atención en tres sitios sobre el hecho de que el trabajo pertenece a la tarea fundamental impuesta por el creador a su creatura.

En Gén 2, 5 se expone lo que falta antes del principio de la creación. Se echa de menos, además de las plantas esteparias e hierbas del campo, la lluvia y el hombre. La lluvia basta para la vegetación de la estepa, pero lo que crece en el campo cultivable requiere además al hombre <sup>2</sup>. Como tarea suya se nombra aquí el que «trabaje (*bd*) el campo». Es importante constatar que el trabajo aparece aquí como la única finalidad del hombre y que se le considera exclusivamente en conexión con la creación. Ocurre lo mismo en el código sacerdotal. En Gén 1, 26, cuando Dios decide crear al hombre, se dice que su intento es que domine a los animales. Pero al bendecirlo (v. 28) alude además al sometimiento de la tierra, lo que indica su capacidad y su tarea <sup>3</sup>.

1. *Bibliografía:* W. H. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 194 s. 205-207; 219-221; C. Westermann, BK I, 271-273; 299-302; 367 s.; G. v. Rad, *Weisheit* 92-101; 165-181.

2. Véase C. Westermann, BK I, 272.

3. Véase W. H. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 142, 147. Sobre el punto de vista sacerdotal, véase además más adelante, p. 217.

El yahvista subraya en 2, 15 que el trabajo es cosa del hombre considerado como ser creado. A continuación de haberlo creado y de haber plantado el jardín, Yahvé conduce al hombre allí para que lo trabaje y defienda. Al aludirse aquí al trabajo de servicio (*'bd*) y a la vigilancia protectora (*'šmr*), menciona el yahvista las dos caras de toda actividad profesional del hombre. La trabazón del texto presenta como presupuesto de toda actuación humana el que Dios haga y regale. Al entregar al hombre los dones de la creación se le impone como tarea el cuidarlos y protegerlos <sup>4</sup>.

El quehacer del hombre en el sentido de que «trabaje el campo» se introduce, lo que no deja de ser llamativo, en 3, 26 con palabras de 2, 5, pero ya no se le presenta como sentido y fin de la creación del hombre, sino como lo que se intenta con su expulsión del jardín como consecuencia de su desconfianza contra el creador. Únicamente el contexto precedente habla de la maldición del campo (3, 17) y de las molestias y dificultades de trabajarlo (v. 18 s) <sup>5</sup>. Por el conjunto se ve ahora claro que el trabajo como tal no pertenece a la maldición, sino únicamente la molestia y dificultad que conlleva, consecuencia de las espinas y abrojos del campo.

En la continuación de su obra muestra el yahvista cómo se va ramificando el trabajo humano: junto al realizado en el campo aparece el pastoreo (Gén 4, 2), al lado de los beduinos que habitan en tiendas se ve la construcción de ciudades (4, 17.20), surge la profesión de los músicos (4, 21 menciona a los tocadores de cítara y caramillo) y la de los técnicos (4, 22 alude a los forjadores de cobre e hierro). Más tarde se desarrolla el cultivo de las viñas (9, 20 s) y con los nuevos materiales de construcción se pueden levantar edificios gigantescos (11, 3). La tarea creadora del hombre se desarrolla en este trabajo tan variado. El progreso ocurre como consecuencia de la bendición. Pero la soberbia tropieza por todas partes con «espinas y abrojos».

4. C. Westermann, *o. c.*, 300 s: «Aquí el trabajo se considera, por tanto, un constitutivo esencial del hombre. Una vida sin trabajo no sería una existencia digna del hombre»; véase además O. H. Steck, *Paradieserzählung*, 85 s.

5. Probablemente el relato de la creación y del paraíso se unieron posteriormente, como hace suponer el sufijo de tercera persona femenina en 2, 15 b $\beta$ , que viene bien a *'dāmā* en 2, 5 y 3, 23, pero que ahora se refiere a *gan*; véase W. H. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 206 s; véase asimismo O. H. Steck, *o. c.*, 48.

## 2. La laboriosidad y la pereza en los proverbios

Los sabios de Israel han desarrollado desde Salomón un trabajo científico: la pedagogía para todos los campos de la vida humana, empezando por la educación de príncipes y funcionarios, la política, el derecho y las ciencias naturales (1 Re 3, 8 ss. 16 ss; 5, 12 s) así como la historia escrita. A los sabios les ha ocupado ante todo el problema del trabajo y su éxito. En primer lugar constatan un principio general según el cual a la laboriosidad sigue el éxito, mientras que la pereza se hunde en la pobreza, Prov 10, 4:

La mano indolente empobrece,  
mas la mano de los trabajadores hace rico.

La riqueza no se considera como algo dado, sino como algo que puede adquirirse por las manos del hombre responsable <sup>6</sup>. Las diferencias sociales entre pobres y ricos deben analizarse a la luz de la laboriosidad y de la indolencia, si no se quiere prescindir de la realidad del hombre:

El perezoso anhela pero en balde <sup>7</sup>,  
mas el deseo de los laboriosos se sacia (Prov 13, 4).

Incluso libertad y esclavitud, superioridad y opresión dependen del empeño en el trabajo:

La mano de los laboriosos dominará,  
mientras que la indolencia lleva a la servidumbre (Prov 12, 24).

Otras muchas sentencias contienen parecidas reglas: Prov 11, 16 b; 12, 27; 14, 23; 21, 5 Cf. además Qoh 10, 18:

El maderamen se hunde por pereza <sup>8</sup>,  
por manos indolentes gotea en la casa.

Puesto que los maestros de Israel conocen al hombre, intentan combatir la pereza por todos los medios. Así ocurre en Prov 24, 30-34, donde se presentan experiencias personales:

6. Véase G. v. Rad, *Weisheit*, 166 ss. *Hārūš* (trabajador) aparece exclusivamente en Prov (5 veces); tenemos *'āšēl* (perezoso) 14 veces en Prov y una en Qoh; *'ašlā* y *'ašlūt* (pereza) una vez cada sustantivo en Prov. Estamos, pues, ante un tema totalmente especial de la literatura sapiencial.

7. Ver BHK.

8. Ver BHK.



- <sup>30</sup> Junto al campo de un haragán pasé  
y junto a la viña de un necio.  
<sup>31</sup> Y mira, estaba plagado de maleza,  
su superficie estaba cubierta de abrojos,  
su muro de piedra estaba tirado.  
<sup>32</sup> Vi y recapacité,  
miré y saqué una lección:  
<sup>33</sup> «Un poco dormir, un poco cabecear,  
cruzar un poco los brazos para descansar».  
<sup>34</sup> —y así llega tu indigencia como salteador  
y como un pordiosero tu indigencia.

Lo que se observa enseña que la holgazanería hace perder los regalos de Yahvé. El mal radica en no decidirse a empezar a tiempo. La somnolencia es la aliada de la pereza:

La pereza sume en profundo sueño,  
y el ser negligente pasará hambre (Prov 19, 15).

El consejo de Prov 6, 6-11 prevé el mismo peligro:

- <sup>6</sup> ¡Holgazán, ve a la hormiga,  
observa su conducta y adquiere sabiduría!  
<sup>7</sup> No tiene jefe,  
capataz ni señor.  
<sup>8</sup> Pero en el verano prepara su pan,  
recoge su alimento durante la siega.  
<sup>9</sup> Holgazán, ¿cuánto tiempo vas a seguir echado?,  
¿cuándo te vas a levantar del sueño?  
<sup>10</sup> «Un poco dormir, otro poco cabecear,  
cruzar un poco los brazos para descansar»  
<sup>11</sup> —y así llega tu indigencia como salteador  
y como un pordiosero tu indigencia.

Trabajar inteligentemente significa también: descubrir la oportunidad, no desaprovechar la ocasión. Sin que nadie le empuje, sino por propio impulso, el hombre inteligente deberá ponerse a trabajar a tiempo y no tendrá que avergonzarse ante el animal (cf. Jer 8, 7). El sabio ha estudiado con precisión las características de la pereza. Se las menciona en Prov 26, 13-16:

- <sup>13</sup> El holgazán dice: «¡Hay un leopardo en el camino!  
¡Un león en medio de las plazas!».  
<sup>14</sup> Como la puerta gira sobre el quicio,  
lo mismo el holgazán en su cama.  
<sup>15</sup> El holgazán mete la mano en el plato  
y ya está demasiado fatigado como para llevarla a la boca.  
<sup>16</sup> A sus ojos el holgazán es más sabio  
que siete que responden juiciosamente.

Conforme a lo dicho las propiedades esenciales de la pereza son: excusas tontas y pretextos inventados (cf. 22, 13), dormir demasiado (cf. 6, 9 s; 19, 15; 24, 33), indolencia hasta para comer (cf. 19, 24), pavonearse. El hundimiento del perezoso lo causa el dejarse llevar por el gusto del momento (Prov 21, 25). Desconoce la oportunidad y las posibilidades que se le ofrecen. El trabajo atrae la bendición ya preparada por el creador:

Cada esfuerzo tiene su recompensa,  
mientras que la charlatanería conduce a la carencia (Prov 14, 23).

El hombre se ve, pues, confrontado con dos posibilidades: ganar o desaprovechar, aceptar o despreciar el ofrecimiento del campo:

En el invierno el holgazán no quiere arar,  
y en la siega busca, pero no hay nada (Prov 20, 4).

De este modo exponen los sabios lo que ya el yahvista ha comenzado a enseñar. Si el hombre ha sido llamado a trabajar, debe aceptar el ofrecimiento de su creador. Los sabios presentan además sus experiencias sobre el hecho de que el trabajo lleva a la ganancia y la indolencia, por el contrario, a la penuria.

### 3. *Exito problemático del trabajo*

Pero la regla de su experiencia no es ley. El que quiere ver la realidad humana, tiene que aprender a contar con la libre intervención de Yahvé. De lo contrario desconoce el hecho de que ni la laboriosidad humana lleva de por sí al éxito, ni la riqueza como tal es un valor indudable. La equivocidad de los fenómenos y acontecimientos se ha de tener siempre en cuenta<sup>9</sup>.

A la idea, al parecer indefectible, de que de la laboriosidad se puede deducir el éxito, se contraponen esta sentencia:

Sólo la bendición de Yahvé hace rico,  
el propio esfuerzo nada añade (Prov 10, 22).

La esperanza general de que el trabajo causa ganancia, no se realiza concretamente jamás sin la bendición de Yahvé. Entre la diferencia del querer y el hacer del hombre está actuando Yahvé:

9. G. v. Rad, *Weisheit*, 167 s.

Del hombre dependen los planes de la voluntad,  
pero de Yahvé viene la contestación de la lengua (Prov 16, 1).

A todo afanarse exclusivo de uno le puede corresponder un frío «en vano»:

Si Yahvé no construye la casa,  
en vano se esfuerzan los albañiles.  
Si Yahvé no protege la ciudad,  
el centinela vigila en vano.  
En balde os levantáis antes del día,  
y os esforzáis hasta bien entrada la noche,  
y coméis el pan de la fatiga.  
A su amigo se lo regala él en sueño (Sal 127, 1 s).

También en esto expresa la sabiduría que se basa en la experiencia: la independencia y obstinación del hombre tienen sus límites. Quien no cuenta con el posible en-balde, desconoce al hombre como tal.

Pero no es sólo la laboriosidad la que permanece problemática, sino que también son ambiguas la riqueza y el éxito. Pobreza y estrechez pueden ser más valiosas que las riquezas, según Prov 15, 16:

Es mejor lo poco con el temor de Yahvé,  
que grandes tesoros con falta de paz.

Lo mismo que la laboriosidad nada alcanza sin la bendición de Yahvé, así también es nada la riqueza sin la disponibilidad a la obediencia y la confianza en él <sup>10</sup>:

De nada aprovecha la riqueza en el día de la ira,  
mas la justicia salva de la muerte (Prov 11, 4).

Es fácil que la riqueza lleve a la falsedad (Prov 19, 1) o a la riña (17, 1):

Es mejor un pedazo de pan seco con sosiego,  
que una casa llena de carne sacrificada con riña.

10. Para la interpretación del «temor de Dios» como obediencia y confianza, véase G. v. Rad, *o. c.*, y la literatura allí citada. También se podrían tratar aquí la profecía y su postura ante la pobreza, véase H. W. Wolff, BK XIV/2, 126.200 ss. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III/2/1, 119 dice esto: «Israel fue educado por la profecía y los grandes juicios de destrucción anunciados en ella y cumplidos en una postura existencial constante: La pobreza que, por el juicio de Dios, quita bienes y derechos totalmente y que solo de Dios puede esperar todo derecho y todo bien».

Prov 15, 17 teme al odio:

Mejor un puchero de verduras con amor  
que un buey cebado donde hay odio.

Ante todo a lo que conduce el éxito es a una falsa confianza,  
como en Prov 11, 28:

El que confía en su riqueza, cae,  
pero como verde follaje germinan los justos.

La sabiduría de Israel enseña, pues, la recta interpretación del trabajo. El hombre debe conocer la regla, pero, ante todo, al Señor de la regla. Así se evita que por pereza caiga en un nivel por debajo del animal —piénsese en la hormiga— o que se ponga en lugar de Dios, engañándose a sí mismo.

El tiempo del hombre es, ante todo, un regalo. Si olvida esto, su afanarse se hace inútil y falto de sentido. Verdad es que la sabiduría veterotestamentaria llama claramente a salir de la pereza, pero advierte aun con más fuerza contra el malentendido de que el hombre se enriquece sólo con sus propias manos <sup>2</sup>.

### 1. *El sueño y el descanso*

El sueño puede ser celebrado provocativamente como la oportunidad en la que Yahvé regala a sus amigos con aquel pan (Sal 127, 2b) que los que se afanan exageradamente solo gustan con muchas preocupaciones, sin conseguir sus fines a pesar de trabajar con denuedo (v. 1-2a) <sup>3</sup>. Con más objetividad describe la poesía sapiencial el valor de la sabiduría en la vida, una sabiduría que se encuentra, entre otros sitios, en el sueño reconfortante de aquel que vive con ella. Prov 3, 24 dice al que ha encontrado la sabiduría:

Si te «sientas» <sup>4</sup>, no tienes que temer,  
si te acuestas, duérmete tranquilo.

Qoh 5, 11 resalta que el sueño es agradable cuando está en recta proporción con el trabajo:

1. *Bibliografía:* G. v. Rad, *Ruhe*; A. Alt, *Recht*; A. J. Heschel, *Sabbath*; E. Jenni, *Sabbatgebot*; E. Lohse, *sabbaton*; A. R. Hulst, *Sabbatgebot*; V. Fritz, *Israel*, 42-48; N. E. Andreasen, *Sabbath*; H. W. Schmidt, *Dekalog*; M. Tsevat, *Sabbath*.

2. Prov 10, 22, véase anteriormente, p. 179.

3. Véase anteriormente, p. 180.

4. Ver BHK.

El sueño del trabajador es dulce,  
haya comido poco o mucho;  
a los ricos el estar hartos  
no les deja dormir.

Lo mismo la superabundancia que el demasiado afán roban la tranquilidad (Qoh 2, 23). El sueño apacible es característica del hombre que vive de acuerdo con el regalo y la llamada de Yahvé. En la tranquilidad se muestra el arte de saber vivir, es decir, la sabiduría cuyo principio es el temor de Yahvé<sup>5</sup>. Ella sabe que lo baldío de los afanes inútiles del trabajo ha sido reemplazado definitivamente por la gratuidad del don que Yahvé concede durante el sueño (Sal 127, 1 s)<sup>6</sup>.

Isaías resalta en la profecía la apacibilidad (*šḫt*) como propiedad esencial de la fe. Cuando en 7, 4 exhorta al rey Ajaz a que permanezca tranquilo, lo que le ofrece es la postura que espera las acciones salvadoras de Yahvé que se han anunciado, las contempla y, por tanto, no teme (v. 5-9). Es la misma actitud que Moisés pide a los israelitas en Ex 14, 13 s en la hora de la persecución de que son víctimas por parte de los egipcios junto al mar. Esa calma está indisolublemente unida con la confianza que todo Israel debería encontrar de nuevo convirtiéndose (Is 30, 15; cf. 32, 17). Tal calma debería traducirse políticamente en una estricta neutralidad por parte de Jerusalén. La calma surge de la certeza de que Yahvé actúa<sup>7</sup>.

El Deuteronomio y la historiografía deuteronomística tematizan la calma (*m<sup>e</sup>nūhā*) como el gran bien de salvación prometido al pueblo de Dios. El término indica tanto el descanso después del ajetreado tiempo de peregrinación como también la tranquilidad ante todos los enemigos que lo rodean (Dt 12, 9 s; 25, 19; Jos 21, 43 ss; 2 Sam 7, 1.11; 1 Re 8, 56; Sal 95, 7-11) ve el don del sosiego para los individuos vinculado a la escucha de la voz de Yahvé (cf. Heb 3, 7 ss).

5. Sobre esto véase anteriormente, p. 180.

6. J. Moltmann, *libertad*, 52: «Todo es inútil, dice el nihilista, y se desespera. “Todo es realmente en balde dice el creyente y se alegra de la gracia que se le da de balde, y espera un nuevo mundo en el que todo se da y se tiene gratuitamente. Todos los que estáis sedientos, venid al agua. Y los que no tenéis dinero, venid y comprad sin dinero y de balde vino y leche”, prometían los profetas del antiguo y nuevo testamento (Is 55, 1; Ap 22, 17)».

7. C. A. Keller, *Das quietistische Element*, 89 constata que «según Isaías un aspecto del pecado consiste en una actividad frenética, en un afanarse prescindiendo de Dios»; véase H. W. Wolff, *Frieden*, 18 ss.

De múltiple manera y con distinto lenguaje testifican, pues, los diversos estratos del antiguo testamento que la tranquilidad del hombre es un gran bien y una capacidad no corriente, profundamente unida a la confianza en Yahvé.

## 2. El sábado

Desde esta perspectiva no extraña que el mandato del sábado como día de descanso juegue un papel importante en el antiguo testamento. Se insiste en él más que en cualquier otro precepto, y dentro del decálogo ocupa un lugar destacado. Cada vez de forma distinta se halla en el llamado decálogo yahvístico (Ex 24) y en la formulación más conocida de Ex 20, en el libro de la alianza y en el Deuteronomio, en la ley de santidad y en el código sacerdotal. Hablan del sábado los profetas: Amós y Oseas, Jeremías y Ezequiel. Por último, el día de descanso aparece en diversas narraciones desde el relato de la creación pasando por la historia del maná hasta llegar a la memoria de Nehemías. La estadística confirma la frecuencia mencionada: entre los días de que se habla es «el séptimo» con mucho el que más aparece<sup>8</sup>.

¿Qué dice el antiguo testamento de la observancia del sábado? La forma quizá más antigua del precepto es la de Ex 34, 21a, que dice:

Seis días puedes trabajar,  
pero descansarás el séptimo.

El hebreo ofrece una doble terna con rima consonante final:

*šēšāt yāmīm ta<sup>a</sup>bód | ūbayyóm hašš<sup>e</sup>bt<sup>i</sup> tišbót*

Aquí aparece el término que da nombre al día de descanso en el antiguo testamento: *šbt* = cesar de trabajar, interrumpir la actividad<sup>9</sup>. El sábado hay, pues, que celebrarlo descansando.

¿Pero no tiene ese precepto un matiz positivo en el decálogo? Ex 20, 8 dice:

Acuérdate de santificar el sábado.

8. Véase G. v. Rad, *Ruhe*.

9. E. Jenni, *yōm*, 710.

10. Véase *šbt* en otros contextos: Gén 8, 22; Jos 5, 12; Is 14, 4 y V. Fritz, *Israel*, 44.

Dt 5, 12 cambia ligeramente y amplía:

Guarda el sábado, santificándolo,  
como te ha mandado Yahvé, tu Dios 11.

En ambos textos se llama expresamente al séptimo día: «sábado para Yahvé, tu Dios» (Ex 20, 10; Dt 5, 14). Y si seguimos preguntando cómo se ha de realizar ese «acordarse», «santificar» en el «sábado para Yahvé», la respuesta es clara y escueta:

No harás trabajo alguno.

Es, pues, muy posible o hasta probable que la forma positiva del decálogo arranque de una sentencia categórica de prohibición, como se ve, además de Ex 34, 21a, en el libro de la alianza (Ex 23, 12) y en la ley de santidad (Lev 19, 3). La santificación del séptimo día se realizará en un cese demostrativo del trabajo.

La característica cultual del sábado aparece sólo en prescripciones muy tardías y poco frecuentes a propósito del sacrificio matutino y vespertino, hablando de los dos (Núm 28, 9 s) o tres corderos (Ez 46, 3 s; cf. Núm 28, 3) que se han de sacrificar junto con las oblaciones y libaciones pertinentes. En cuanto esas prescripciones enlazan con las ordenanzas diarias, vienen casi a confirmar que el sábado no tenía normalmente distinción alguna especial en lo referente al culto. «El sábado se caracteriza de por sí simplemente por la prohibición de todo trabajo y nada tenía que ver con el culto positivo a Yahvé en los primeros tiempos de Israel»<sup>12</sup>. Después de seis días se ha de interrumpir toda actividad durante uno completo.

¿Sería quizá el día de descanso característico de la fe en Yahvé? ¿Era este paro periódico de todo trabajo una demostración básica por Yahvé, Dios de Israel? Para aclarar la cuestión analicemos las distintas formulaciones del precepto sabático.

#### a) Profesión de la liberación

Empecemos por la *deuteronomica*. Dt 5, 15 enlaza la orden sabática con la primitiva tradición israelí del éxodo:

11. *L'kadd'sō* pudiera haberse tomado de Ex 20, 8 y ser secundario en Dt 5, 12; véase A. R. Hulst, *Sabbatgebot*, 153 s.

12. A. Alt, *Recht*: BAL 71 s = *KISchr* I, 331 = *Grundfragen*, 256.

Piensa que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé, tu Dios, te sacó con mano fuerte y brazo extendido. Por eso te mandó Yahvé, tu Dios, que festejaras el sábado.

Según esto el día de descanso tiene su razón de ser en la profesión de que fue Yahvé quien liberó de la esclavitud de Egipto, profesión que para Israel es sencillamente fundamental. Cada séptimo día debe recordar Israel que Dios es su libertador, el que venció a los esclavizadores y que seguirá por encima de cualquier poderoso que intente oprimir a su pueblo. ¿No lo interpretó así la primitiva cristiandad, relacionándolo el día de descanso con el recuerdo de la resurrección de Jesucristo? Al libertador del hombre ya no lo vence ni poder ni muerte alguna. Con vistas a la reconciliación obrada por Jesús ya no debe atormentar al hombre exigencia alguna de rendimiento, ni fallo alguno debe acusarlo; tampoco las mediocridades y cosas incabadas de la semana que pasó.

El sentido fundamental del cese del trabajo el séptimo día es, por tanto, según el Deuteronomio, recordar la libertad que se ha recibido. No hay que pensar en deberes culturales, sino en las acciones de Dios en pro del hombre. Eran los padres los que en el antiguo Israel debían repetir encarecidamente esto. Quizá es por ello por lo que en la ley de santidad (Lev 19, 3) se entrelaza la orden de respetar a los padres con la del sábado, como sigue inmediatamente también en el decálogo. La madre y el padre —este es el orden en Lev 19, 3— son los primeros transmisores de la historia de salvación. Por esa razón merecen la atención de los hijos. No habrán sido los predicadores deuteronomícos los primeros que llamaron la atención sobre ello (cf. Dt 6, 20 ss).

El precepto sabático es un claro signo de que los mandamientos fundamentales dados a Israel son sencillamente favores. No son en realidad exigencias, sino que liberan de ellas. En cuando mandamientos son ofrecimientos (*Gebot, An-gebot*). El sábado aclara el regalo del tiempo en libertad. La orden del año sabático para el país, según Lev 25, 1-17, puede dilucidar el tema. La renuncia que se ordena de no cultivar el campo en el séptimo año proclama que el país es un regalo de Yahvé. Lo mismo ocurre con la «interrupción del séptimo día»<sup>13</sup>. Al rechazar el precepto del descanso «el ansioso uso de todo tiempo» y al exigir la «renuncia al aprovechamiento», lo que se hace es presentar a Yahvé

13. Véase W. Zimmerli, *Weltlichkeit*, 80 también para lo que sigue; además M. Tsevat, *Sabbath*, 451 ss.

como señor y dador de todos los demás días. La observancia ejemplar del tiempo libre recuerda que toda la historia de Israel arranca del acontecimiento de la liberación, como lo dice con toda claridad la formulación deuteronomica.

### b) *Alegría por la creación*

El segundo razonamiento importante del precepto sabático se relaciona con el pensamiento del código sacerdotal. En Ex 20, 11 se motiva la orden del descanso con el siguiente razonamiento:

En seis días ha hecho Yahvé cielo y tierra, el mar y todo lo que en ellos hay, y al séptimo día descansó. Por eso bendijo Dios el sábado y lo santificó.

Es decir, el día de descanso debe llamar la atención al hombre sobre el hecho de que ha sido colocado en un mundo que abunda en todo lo necesario y con mucho bello. Las palabras recuerdan el primer relato de la creación (Gén 2, 1-3) que describe de una manera primitiva cómo el primer día de la vida del hombre fue el gran día de descanso. Seis días había trabajado Dios. Ahora su obra está acabada. Sólo después del descanso de Dios, viendo que la creación estaba rematada, será el primer día de trabajo del hombre. La joven cristiandad mostró sabiduría teológica al ordenar que el día de descanso no fuera el séptimo sino el primero de la semana. Para el hombre que Dios ha liberado y enriquecido la semana no se cierra con día de descanso, sino que comienza con él<sup>14</sup>. Los días de trabajo pueden ganar algo más de carácter lúdico y aun de protesta contra el principio y la presión del rendimiento. ¿Qué más puede hacer el hombre en su trabajo que procurar que lo que el creador ha colmado se utilice, se aproveche y no se corrompa, sino que sea protegido del mal uso humano? Sin mirar a la obra precedente de Dios el hombre no encuentra la recta relación ni con el trabajo ni con el descanso.

14. Véase K. Barth, III/4, 51-79. El sábado el hombre prescinde del mundo de la creación y se vuelve a la creación del mundo, dice el exegeta judío A. J. Heschel, *Sabbath*, 10: «The meaning of the Sabbath is to celebrate time rather than space... It is a day on which we are called upon to share in what is eternal in time, to turn from the results of creation to the mystery of creation; from the world of creation to the creation of the world». Is 66, 23 anuncia el sábado —además del día de la luna nueva— como el día de la adoración ante Yahvé.

Ex 20, 11 acentúa expresamente que «Dios descansó» el séptimo día. En Ex 31, 17 al *šābat* se añade: *wayyin -nāpāš*, respiró. Este descanso de Dios significa dos cosas: *puede descansar*, pues está acabada toda la obra, todo lo que el hombre necesita. La añadidura «respiró», «se repuso» indica asimismo antropomórficamente: *tiene que descansar*, se ha agotado en su obra creadora. Se comprende plenamente esto en el «agotamiento» del crucificado: *tetélestai*, «está completo», Jn 19, 30. El Dios de la Biblia ha dado al hombre todo al entregarse a sí mismo.

«Por eso bendijo Yahvé el sábado», prosigue Ex 20, 11, retomando así Gén 2, 3. Antes Dios había bendecido en Gén 1, 22.28 a los seres acuáticos, los pájaros y el hombre, recibiendo así fuerza para la fecundidad y la multiplicación<sup>15</sup>. Pero también se bendice el día de descanso. También él se enriquece con fuerzas vitales, para que de él reciba el tiempo del hombre frescura y fecundidad. Para eso lo «santificó». Es decir, lo separó de los días de trabajo. Esta distinción quiere mostrarse tan bienhechora como la separación entre la luz y las tinieblas.

### c) *Libertad para los sometidos*

En el libro de la alianza ofrece Ex 23, 12 una de las fórmulas más arcaicas del precepto sabático. Aquí se añade una nueva motivación:

Seis días trabajarás y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno y puedan respirar<sup>16</sup> el hijo de tu esclava y el extranjero.

Es muy digno de notarse que la única finalidad que se menciona para el día de descanso es el reponer las fuerzas de trabajo que están al servicio de uno. Es interesante la preocupación por los animales agotados, mencionados en primer lugar. A continuación se alude no a cualquier clase de subordinados, sino «al hijo de la esclava y al extranjero». Son hombres especialmente indefensos contra las órdenes. Puede ser que el señor no se atreva a exigir que trabaje la esclava adulta o el esclavo israelí, pero sí el hijo de la esclava o el extranjero, a los que se considera con

15. Véase anteriormente, p. 132.

16. *We'yinnāpēš* se aplica aquí a un hijo de esclavo necesitado de descanso y del trabajador extranjero, como en Ex 31, 17 se habla del creador: véase anteriormente, p. 188.

demasiada facilidad como excluidos del ámbito de libertad de los preceptos de Yahvé. La formulación de este precepto se ocupa, pues, de casos extremos: el sábado se impuso en especial en favor de los más recargados y dependientes.

Además en el libro de la alianza, inmediatamente antes (Ex 23, 10 s) se da como razón para que queden de barbecho el campo, la viña y el olivo en el año sabático, el que el producto sea para los pobres y el resto para los animales del campo.

Las grandes formulaciones del precepto sabático en las series del decálogo retoman la preocupación por los subordinados y la desarrollan. Ex 20, 10 dice:

Y entonces no harás trabajo alguno tú, ni tu hijo, tu hija, tu esclavo, tu esclava, tu ganado, ni el extranjero, que vive en tu ciudad.

En la enunciación paralela es interesante lo que añade Dt 5, 14 para que tu siervo y tu sierva descansen como tú. *Kāmōkā*, «como tú». El precepto del descanso inaugura una igualdad de todos los hombres ante Dios. Al menos el día de fiesta deben abstenerse los padres de dar órdenes a sus hijos e hijas, cuanto más a sus subordinados. El nuevo testamento incorpora la idea de que el día de descanso debe favorecer ante todo a los miembros débiles de la sociedad. En uno de los pocos lugares en que se menciona el primer día de la semana (1 Cor 16, 2) se dice que debe aprovecharse para recoger y ahorrar dinero para los necesitados en Jerusalén. Y Jesús insiste en que el sábado se hizo para el hombre —necesitado— y no el hombre para el sábado (Mc 2, 27).

#### d) *Supresión de la obligación de rendir*

Las voces de los profetas rechazan abiertamente el negocio en el sábado. El profeta Amós condena a los traficantes de grano que no pueden esperar el fin del sábado, porque nuevamente venden el grano y quieren engañar a los compradores con mala mercancía, falsos pesos y precios exagerados (Am 8, 5). Repárese en que el mismo profeta que polemiza apasionadamente contra las peregrinaciones y otras actividades culturales de sacrificios y oraciones (cf. 4, 4 s; 5, 21 ss) quiere que se observe el sábado. Este es sin duda a su entender un fuerte testigo de que el hombre no vive de sus propias obras, sino de las acciones de Dios.

Una palabra de Jer 17, 21 ss refundida deuteronomísticamente advierte:

Si amáis vuestra vida,  
no trasportéis carga el sábado.

Aunque la sentencia pueda ir ya en la dirección de una casuística algo tardía, sin embargo, obedece aun a la alegría de una vida libre, con que Yahvé ha regalado, pero que se malogra con la preocupación. Muy bellamente muestra esto una palabra del Trito - Is 58, 13 s:

Si retraes tu pie del sábado no realizando tus negocios en mi santo día, si llamas al sábado una delicia<sup>17</sup> y tienes por venerable el santo día de Yahvé, si lo honras no haciendo en él tus viajes, ni realizando tu trabajo y no conversas vanamente, entonces tendrás tu alegría en Yahvé. Te haré remontar las alturas del país y disfrutar la herencia de tu padre Jacob. Pues la boca de Yahvé ha hablado.

Las exhortaciones concretas se refuerzan no con el miedo del castigo, sino con el placer de la alegría. Las palabras proféticas se oponen todas a la tendencia del hombre natural por asegurar o incluso mejorar la vida mediante un trabajo sin descanso.

A este error sale al paso una añadidura del antiguo y breve texto de Ex 34, 21b<sup>18</sup>. El pasaje tradicional dice en forma sintética:

Seis días puedes trabajar,  
pero el séptimo descansarás (v. 21a).

A lo que se añade en v. 21 b: incluso en la arada y en la siega. La fórmula breve, indudablemente antigua, quizá se remonte a los tiempos del nomadismo<sup>19</sup>. La añadidura la aplica a las circunstancias del país cultivado, recordando los tiempos de la vida agrícola en los que apremia y se acumula el trabajo especialmente. El hombre necesita entonces más que nunca el día de descanso.

La historia del maná en Ex 16 critica casi con humor el excesivo afanarse. Los fragmentos yahvísticos que se le han incrustado conocen ya el descanso sabático y hablan de él al parecer como de algo muy antiguo<sup>20</sup>. La trama fundamental que es del código sacerdotal entrelaza extensamente el relato del maná con el motivo del sábado. Dios hace caer cada día pan fresco. Puesto que el de ayer huele, hay que recogerlo diariamente. Pero el día sexto cae doble cantidad. Lo que se destinaba para el séptimo día, «ni olió ni se agusanó» (v. 22-24). Pero hay gente que ni el sépti-

17. *‘ōnag* = una satisfacción, un placer.

18. Véase anteriormente, p. 185.

19. Véase E. Lohse, *sabbaton*, 3 s y W. H. Schmidt, *Dekalog*, 208 s.

20. V. Fritz, *Israel*, 47 s sobre v. 4 a.ba.5.29 s.

mo día puede dejar de ir a coger: «mas no encontraron nada», dice el narrador (v. 27), no sin cierta sorna. El esfuerzo en el sábado se ridiculiza sin más como algo baldío. Con él se desprecia el cuidado de Dios sobre el hombre. Lo que vale es, pues, que el hombre no vive de su ininterrumpido trabajo, sino de la obra de Dios.

Nehemías ha querido insistir igualmente a su modo en este evangelio (cf. Neh 13, 15 ss). En sábado vio a gente que pisaba los lagares, acarreaba cereales, vendía trigo, higos y otros víveres. Los tirios llevan peces al mercado. Entonces reprende a los responsables:

¿Qué acción depravada es ésta...?

Así aumentaron vuestros padres la ira de Dios.

En adelante hace cerrar cada sábado las puertas de Jerusalén. Muchos habrán estimado eso como un perjuicio para su éxito económico. Otros acusan de perezosos a los que observan el sábado, como hizo Tácito con los judíos (Hist. 5, 4). Sin embargo, «el sentido de la vida del hombre es más elevado que la lucha por la existencia. Cada sábado regala a los que están bajo el señorío —de Dios— la libertad de los hijos de Dios, aunque por ahora solo de modo limitado, pero con la promesa renovada de un cumplimiento pleno»<sup>21</sup>.

#### e) Imagen de la libertad definitiva

En el nuevo testamento se presupone que el día de descanso introduce un preludio y alusión a la libertad definitiva y completa. Según Col 2, 17 s los sábados se han de entender como «sombras del futuro», corporizado en Cristo. Dentro del antiguo testamento la proyección del sábado en orden al futuro se abre paso en tiempos del exilio. Aquí se hace no solo señal de confesionalidad, como la circuncisión, sino prenda de la permanente alianza de Dios. Ezequiel fue el primero que vio precisamente también en la violación del sábado la razón del exilio presente (Ez 20, 13.16.24; 22, 8.26; 23, 38). Y él mismo (20, 12.20) resalta el sábado en su calidad de signo:

Santificaréis mis sábados de modo que sean signo entre mí y vosotros, para que sepáis que yo, Yahvé, soy vuestro Dios.

21. W. Vischer, *Nehemia*, 609.

En este sentido el código sacerdotal toma la ordenación del sábado aun con más insistencia e interés (Ex 31, 12-17). Aquí se echa de ver en primer lugar que a los violadores del sábado se les amenaza con la muerte (v. 14; cf. 35, 2), Núm 15, 32-36 relata una ejecución de esa pena. Hay que observar que tampoco el código sacerdotal exige lo más mínimo para la santificación del sábado. Precisamente se santifica con ese no hacer nada, con descansar. Es de esta manera como el israelí proclama que Yahvé está por él. El sábado vale de «signo» de una «alianza» «para siempre» (Ex 31, 13.16 s)<sup>22</sup>. Lo mismo que el signo del arcoiris para Noé (Gén 9) y el de la circuncisión para Abrahán (Gén 17), así también es el sábado para Israel un *b'erit* (31, 16), es decir, una «obligación perpetua» de Yahvé en favor de Israel<sup>23</sup> y naturalmente una promesa «para siempre», «por todas las generaciones» (v. 13.16). Así se regala en esperanza a Israel una libertad que cada israelí puede realizar ya de modo provisional aceptando el ofrecimiento concreto de una orden que tiende a la vida. El que no acepta la promesa de Yahvé y, por tanto, no puede al menos descansar el séptimo día, se entrega a la muerte<sup>24</sup>.

Esto significa, pues, que el sábado se hace ya en el antiguo testamento un acontecimiento escatológico en medio de la provisionalidad del hombre. En el correr del tiempo el hombre puede participar del descanso que hay en Dios<sup>25</sup>. La joven cristiandad ha celebrado el día de descanso el primero de la semana, el de la resurrección de Jesús (Mt 28, 1; Ap 1, 10). Con este recuerdo fundamental ella la esperanza en el mundo nuevo, que está prometido al hombre (Ap 21, 4). Sin esta finalidad el día séptimo no se comprende totalmente en su importancia fundamental para la interpretación del tiempo por parte del hombre.

22. Sobre el uso de *l'olām* (v. 17) en el lenguaje jurídico, véase anteriormente, p. 125.

23. Véase E. Kutsch, *Seben*, 170; id., *Verheissung*, 76.

24. El código sacerdotal ha presentado el séptimo día quizá también como el gran día de la revelación, pues ese documento expone el fundamental acontecimiento del Sinaí de este modo: La gloria de Yahvé permanece seis días oculta en una nube, pero al séptimo llama Yahvé a Moisés desde la nube y la gloria de Yahvé se presenta a los israelitas como un fuego consumidor en la cima del Sinaí. Para el código sacerdotal el séptimo día, es pues, además de día del remate de la creación, también el de la revelación consumada. Véase C. Westermann, BK I, 236 s.

25. Véase G. v. Rad, *Ruhe*, 109 s = 107 s. «The Seventh day is the sign of the resurrection and the world to come» (*Vita Adae et Evae*, 41, 1 citado por A. J. Heschel, *Sabbath*, 114; véase 73 ss.: «The Sabbath is an example of the world to come»).



ENFERMEDAD Y CURACION <sup>1</sup>

El tiempo del hombre está amenazado, en peligro. Se le puede volver a hacer donación de él mediante salvación y liberación. Al peligro por enfermedad corresponde la salvación mediante la curación.

1. *Las enfermedades*

Israel ha sufrido enfermedades en abundancia. La raíz más importante y frecuente para designarlas es *hlh* <sup>2</sup>. Casi siempre <sup>3</sup> designa una situación de debilidad, flojera y agotamiento, o sea, de fuerza vital quebrantada. Se puede indicar también, además de las enfermedades generales, una herida por accidente (2 Re 1, 2), un padecimiento de los pies debido a la edad (1 Re 15, 33) o una situación psíquica excepcional (Cant 2, 5; 5, 8: «enfermo de amor»). Encontramos asimismo la raíz *dwh* que refleja los efectos psíquicos de desfallecimiento por preocupación o por sentirse mal, como es típico de la regla mensual de la mujer (Lev 12, 2; Sal 41, 4). Aparecen asimismo varias expresiones para designar heridas (*makkāh*, literalmente: «golpe», de la raíz *nkh*, 1 Re 22, 35; 2 Re 8, 29; Is 1, 6) y contagios (*maggēpā* 2 Sam 24, 21-25; *nāgūp* Núm 17, 11 s); ambos nombres se forman de la raíz *ngp*

1. *Bibliografía*: L. Köhler, *Mensch*, 33-47; J. Scharbert, *Schmerz*; G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* I, 342-351; J. Hempel, *Arzt*; id., *Heilung*; P. Humbert, *Maladie*; Th. Struys, *Ziekte*; K. Seybold, *Krankheit* (BiKi); id., *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*: BWANT 99 (1973); C. Westermann, *Heilung*; F. Stolz, *hlh*; E. Neufeld, *Hygiene*; T. Collins, *Tears*; V. Hamp, *bākāh*.

2. Según F. Stolz, *hlh*, 568 se usa 110 veces en el antiguo testamento en todas las formas verbales y en varias nominales, de las que la más frecuente es *holi*, 24 veces; véase J. Scharbert, *Schmerz*, 36 ss.

3. Pero no en la expresión *hillā pānīm* = amansar, 15 veces.

= golpear; *nāga* = contacto Dt 24, 8, pero el más frecuente es *dābār* para designar la peste bubónica Ex 5, 3, usado unas 50 veces.

Mucho más extendidas estaban sin duda las más dispares clases de *enfermedades de la piel* como: la lepra, úlceras, dermatitis, eczemas y rasguños enconados. Las historias de enfermedades de individuos que nos son conocidas hablan siempre de úlceras fuertemente dolorosas y peligrosas que cubren todo el cuerpo. En este sentido se habla de Job en 2, 7, de Ezequías en 2 Re 20, 7 (= Is 38, 21), de Naamán en 2 Re 5, 1.6 s. En el nuevo testamento recordemos la parábola de Lázaro en Lc 16, 20 s. En masa aparecen como pestes las enfermedades de la piel si son infecciosas (Lev 26, 25; Dt 28, 21; 2 Sam 24, 13). Puesto que casi siempre son mortales se las designa con el término de *dābār* con frecuencia junto a la espada (Ex 5, 3; Jer 14, 12; Ez 5, 17). Especialmente terrorífica es la descripción de una epidemia en Zac 14, 12:

La carne se pudre, aun estando sobre sus pies, sus ojos se corrompen en las cuencas, la lengua se pudre en «su»<sup>5</sup> boca.

Las *enfermedades de los ojos* eran asimismo muy frecuentes. Unas 30 veces habla el antiguo testamento directamente de ceguera (*'iwwēr*, *'iwwārōn*, *'awwārāt*) y a menudo se dice que ya no puede ver (Gén 48, 10), que los ojos se debilitan (Gén 27, 1), que se apagan (Lev 26, 16). Las listas de maldiciones amenazan con la ceguera (Dt 28, 28 s), que en Lev 26, 16 es consecuencia de la tisis y fiebre, cosas estas mencionadas separadamente en Dt 28, 22.

En Dt 28, 28 se alude junto a la ceguera a *enfermedades mentales*: demencia y turbación de espíritu<sup>6</sup>. Is 1, 5 habla de la *cabeza enferma* y al mismo tiempo del *corazón doliente*. A dolores de cabeza por insolución que acaba en muerte alude 2 Re 4, 18 ss (cf. Sal 121, 6). Jer 4, 17 s describe una angina de pecho<sup>7</sup> y 1 Sam 25, 37 menciona parálisis que siguen a la «muerte del corazón» (apoplejía)<sup>8</sup>. En Prov 26, 7 se lee:

4. Sobre el problema no solucionado de la diagnosis exacta, véase F. Horst, *Hiob*, 26 s; J. Hempel, *Heilung*, 250 s.

5. Ver BHS.

6. *Timhōn lēbāb*. Sobre el significado de *lēbāb*, véase anteriormente, p. 70.

7. Véase anteriormente, p. 60 s. Véase Sal 38, 11.

8. Véase anteriormente, p. 59 s.

Como los miembros colgantes del parálítico, así es un proverbio en boca de un necio.

La parálisis se puede deber a accidentes (2 Sam 4, 4), también a fracturas óseas (Lev 21, 19) o a heridas (1 Re 22, 35) en una guerra.

Lev 21, 18-20 resume los achaques corporales que impiden el acceso al sacerdocio. No puede servir al altar:

Ningún ciego, cojo, ni quien tenga un miembro corporal demasiado corto o demasiado largo, ninguno que tenga la pierna o el brazo roto, ningún jorobado o tuberculoso, ni quien tenga una nube en el ojo, ni un sarnoso o herpético o de testículos aplastados.

La elegía del Sal 38 menciona una larga serie de padecimientos: nada hay sano en carne y huesos (v. 4), heridas supurantes (v. 6), depresión, abatimiento, tormento de corazón (v. 9), palpitaciones aceleradas, debilidad, flaqueza ocular (v. 11), sordera y mudez (v. 14 s). El Sal 88<sup>9</sup> se queja de enfermedad permanente «desde la juventud» (v. 16) y de que ahora se halla en peligro de muerte (v. 4 ss). Padecimientos que desfiguran a un enfermo y lo hacen aparecer «inhumano» y pueden llevar al aislamiento total por repugnancia, desprecio o incluso rechazo (cf. Is 52, 14; 53, 2 s). En el gemido y el llanto no hay que ver sólo un movimiento del ánimo, sino que son fuerzas las que abandonan el cuerpo junto con las lágrimas que salen de fuentes internas y con el estertor de la garganta se debilita la vida (Sal 6, 7; 31, 11; 42, 4; 116, 8; 126, 5; Lam 2, 11)<sup>10</sup>.

## 2. Médico y medicina

¿Qué posibilidades humanas de *curación* de enfermedades conoce el antiguo testamento? A nuestro entender se limitan esencialmente a las heridas. El *rōpā*<sup>11</sup> es, pues, exclusivamente el médico de heridas. La raíz *rp*<sup>12</sup>, usada ahora las más de las veces en el sentido de «curar», significa originariamente zurcir, coser, unir<sup>11</sup>. Las heridas se «exprimen», se rocían con aceite<sup>12</sup> o se ungen con

9. Véase anteriormente, p. 145.

10. Véase T. Collins, *Tears*; también V. Hamp, *bākāh*.

11. Véase KBL y J. Hempel, *Arzt*, 810.

12. Sobre el efecto purificante, curativo y reconfortante del aceite, tal y como se ve en el antiguo oriente, véase E. Kutsch, *Salbung*, 1-6; F. Hesse, *mšh*, 485.

bálsamo<sup>13</sup> y se vendan (Is 1, 6 Jer 8, 22). También se venda un brazo roto (*hbš* Ez 30, 21; 34, 4). El *hōbēš* es lo mismo que el *rōpā'* el médico de heridas (Is 3, 7; Os 6, 1). En general el terapeuta debía «restablecer» al debilitado por la enfermedad (*hzk* pih; Ez 30, 21; 34, 4).

Para otras enfermedades se acude al sacerdote, en especial para las frecuentes enfermedades de la piel. Lev 13 s es muy detallado en las prescripciones. Pero aquí no se trata de curación, sino de constatar si el enfermo es puro o impuro, esto es, si puede participar en la comunidad cultural o hay que separarlo. La separación puede ser por siete o catorce días en plan de prueba o también definitiva según los indicios (cf. Dt 24, 8 y Lc 17, 12-14). El desgraciado Job, con una úlcera maligna desde la planta del pie hasta la coronilla, no puede hacer otra cosa que sentarse en la ceniza, rascarse con un trozo de teja y aceptar de su Dios lo malo, como antes hizo con lo bueno (Job 2, 8-10). Acciones curativas en tales casos las emprendían al parecer, y sólo por excepción, los carismáticos. Eliseo hace bañarse siete veces en el Jordán a Naamán, el jefe del ejército arameo que estaba leproso:

Y su cuerpo quedó tan limpio como el de un niño pequeño (2 Re 5, 14).

Is 38, 21 (= 2 Re 20, 7) ordena al rey Ezequías tortas de higos pasos como remedio contra la úlcera.

El lecho del enfermo se menciona en Sal 41, 4 y Ex 21, 18. Se presupone al hablar de Ezequías enfermo (cf. 2 Re 20, 2 = Is 38, 2 con 1 Re 21, 4). El desequilibrio mental de Saúl, en el que sufría violentos ataques de cólera por melancolía y envidia, hay que mejorarlo tocando David el arpa. La música al servicio de la terapéutica (1 Sam 16, 14-23; 18, 7-9.10 s; 19, 8-10)<sup>14</sup>. Como «medios curativos» para el amor apasionado considerado como «enfermedad» psíquica se piden tortas de pasas y manzanas<sup>15</sup>.

13. Es probable que se elaboren bálsamos también para combatir insectos, véase Gén 37, 25; Ex 30, 23 s; 1 Re 10, 10 y E. Neufeld, *Hygiene* 59-62.

14. Sobre la indicación de Eliseo (2 Re 5, 10 s) nota G. v. Rad, *Naaman*, 299 lo siguiente: «La afrenta total de esta escena se comprende únicamente, teniendo en cuenta que ni el Jordán ni su agua poseían para el antiguo Israel ni un vestigio siquiera de valor sacral». Véase el poder curativo y vivificante de las aguas del santuario en Ez 47, 1 ss (8 s) y Jn 5, 7.

15. Véase W. F. Kümmel, *Melancholie*.

16. Véase G. Gerleman, BK XVIII, 119 remitiendo a paralelos egipcios. Como «enfermos» se consideran, pues, síntomas especialmente fuertes de la vida amorosa, así como los de la menstruación, que para nosotros son indisposiciones absolutamente «saludables». Los fenómenos son decisivos.

Cant 2, 5. La amada desfallecida tras las primeras experiencias amorosas necesita tales reconstituyentes y refrescantes<sup>17</sup>.

Si hay culpa, se determina la reparación a dar a los heridos. En Ex 21, 18 s se presupone que un hombre fue herido por otro en riña con una piedra o el puño de tal manera que tuvo que guardar cama. Entonces el culpable tendrá que indemnizarlo y sufragar los gastos de curación todo el tiempo que el herido no pueda abandonar la casa ni trabajar.

No se puede probar con claridad que Israel dispusiera en el antiguo testamento de una clase médica propiamente dicha<sup>18</sup>. Pero en el siglo II a.C. encontramos a Jesús Sirac (= Eclo) 38, 1-15 hablando con todo detalle del médico y el farmacéutico:

- 1 Honra al médico de acuerdo con su profesión, pues también a él le ha señalado Dios su cometido<sup>19</sup>.
- 2 El médico es enseñado por Dios y del rey recibe regalos.
- 3 La ciencia del médico yergue su cabeza y trata con príncipes.
- 4 De la tierra saca Dios los remedios, y un hombre inteligente no los desprecia...
- 7 Con ellos aplaca el médico el dolor, el farmacéutico prepara la mezcla...
- 9 Hijo mío, no te descuides, ora a Dios, pues él da la salud.
- 10 Huye de la maldad y purifica las manos, limpia tu corazón de todo mal.
- 11 Ofrece incienso y un sacrificio de recuerdo, haz un don todo lo abundante que puedas.
- 12 Pero permite la entrada al médico también, que él no falte, pues también es necesario.
- 13 Pues hay tiempos en que su mano tiene éxito,
- 14 porque también él reza a Dios,

17. Véase W. Rudolph, KAT XVII/2, 131.

18. Otra cosa es en Babilonia y Egipto. En Mesopotamia hay que distinguir a los cirujanos, considerados como artesanos, de los internistas que estudian las listas de plantas medicinales y las tablas de recetas; a ellos pertenecen los sacerdotes. Véase E. Ebeling, *Arzt*. En Egipto probablemente haya que interpretar como escuela médica la «casa de la vida» que se halla en los santuarios más célebres; véase H. Bonnet, RÄRG, 417 s con H. de Meulenaere, *Arzteschule*. El hecho de que en Israel no se desarrollara la medicina interna quizá se deba a dos razones: 1) no se practicaba la disección por no contaminarse con el cadáver (véase anteriormente, p. 144, n. 16) las consecuencias analógicas deducidas del animal y aplicadas al hombre no parecen rotundas, dado su lugar excepcional en la creación (Gén 2, 18-23; 1, 26 s). Véase J. Hempel, *Heilung*, 244 s, además P. Humbert, *Maladie*, 1 ss. 23 ss.

19. Véase G. v. Rad, *Weisheit*, 178.

para que tenga éxito su reconocimiento y la curación para mantener la vida.

<sup>15</sup> Quien peca contra su creador, cae en los dedos del médico.

¡Con qué sencillez se mira aquí la profesión del médico! De Dios recibe su sabiduría y arte lo mismo que los medios curativos que son dones del creador sacados de la tierra. Puede acertar en la diagnosis, aplacar dolores y quizá conservar la vida. Pero sus facultades son limitadas y no dispone de ellas en todo tiempo. Necesita, pues, lo mismo que el enfermo, rezar a Dios. El caer en manos de un médico puede ser también un castigo de Dios. Así de interesante y variada se ve la relación entre Dios y el médico.

### 3. El señor de la enfermedad

Unicamente Yahvé es Señor de la enfermedad y la curación. Esta es la constante certeza bíblica. No se distingue normalmente en el antiguo testamento entre curaciones naturales y milagrosas. Intervengan o no prescripciones y remedios humanos, es esencial siempre que el enfermo en su enfermedad y el que se está curando en su curación encuentren a Dios, que envía mediata o inmediatamente ambas cosas <sup>20</sup>. Mientras que el mismo Esculapio, el colosal dios del arte curativo, tiene que tolerar la concurrencia de Apolo y éste a su vez la de los hijos de aquel, Majaón y Podaleirio <sup>21</sup>, para Israel es Yahvé quien tiene la exclusiva en el trato con la enfermedad. El mismo no enferma ni es herido como los dioses, por ejemplo, Horus en Egipto al que Tot tiene que curar de una mordedura de escorpión <sup>22</sup>.

Según él quiere, mantiene alejadas las enfermedades o las envía (Job 5, 18; Dt 7, 15). Aun cuando el leproso Naamán tenga que ver con Eliseo o el rey Ezequías con Isaías como con sus terapeutas, el diálogo esencial se entabla con Dios, como le ocurre a Job. Naamán reconoce al final: «Ahora sé que no hay Dios en

20. Véase C. Westermann, *Heilung* III. Incluso los arrebatos de locura de Saúl los ha causado «el mal espíritu de Yahvé» (1 Sam 16, 14; 18, 10; 19, 9). Sobre los salmos que tratan de enfermedad y curación, véase K. Seybold, *Krankheit*; sobre 2 Re 5, 6 s véase G. v. Rad, *Naaman*, 298 s.

21. Véase J. Hempel, *Heilung*, 282 s.

22. J. Hempel, *Arzt*, 820.

todo el mundo fuera de Israel» (2 Re 5, 15), y toma medidas para su veneración perpetua (v. 17 ss). Y Ezequías dice en Is 38, 15:

El es quien lo ha hecho.  
Te alabaré todos mis años...

Los procesos de enfermedad y curación no pueden, con todo, aun sin conocimiento personal, ser abstraídos jamás de la acción de Dios. Es cosa del interesado si mantiene la experiencia con Yahvé y la incorpora a toda su vida <sup>23</sup>.

El trato con Yahvé comienza con la oración en la enfermedad, como recomienda Sir 38, 9 y resuena repetidamente en los salmos elegíacos, como Sal 6, 3 (cf. 38, 2 ss; 88, 2 ss):

Apíadate de mí, Yahvé, pues desfallezco,  
cúrame, mis huesos están conturbados.

Con frecuencia la angustia corporal es ocasión para examinarse. El diálogo de Job se aviva así constantemente, aunque para él la cuestión de la culpabilidad no despeja el enigma. La contestación le tiene que venir de Yahvé mismo. Normalmente uno que sufre descubre su falta y descuido anterior (Sal 38, 5; 39, 9.12; 41, 5; etc.). El hecho de haber reprimido y ocultado su pecado consumía sus fuerzas hasta que por fin pudo manifestarse (Sal 32, 3-5; 107, 17-19). La palabra de Yahvé que perdona sirve de introducción a la curación (Sal 32, 5b; 107, 20; cf. Mc 2, 5-12).

La enfermedad puede contribuir tanto a examinar lo pasado como a meditar en el porvenir. En los discursos de Elihú adquiere una función de aviso y educación (Job 33, 19 ss). En Núm 21, 4-9 (E) se une la curación con una prueba de la confianza en la disposición de Yahvé: él ha soltado serpientes abrasadoras contra el pueblo que murmura en el desierto. Muerden al pueblo. Este confiesa su culpa y le pide a Moisés que interceda. Yahvé ordena entonces que se haga una serpiente de bronce: «Cualquiera que esté mordido y la mire, quedará con vida» (v. 8). Quien estando mordido se fía de la orden de Yahvé, es curado del mortal veneno.

Brevemente habla Ex 15, 23-25 de cómo Moisés a indicación de Yahvé hizo dulces las aguas amargas de Mará. A esta antigua noticia añade el deuteronomista una frase condicional que enseña la estrecha relación existente entre obediencia y curación:

23. Véase C. Westermann, *o. c.*, III.

Si obedeces la voz de Yahvé, tu Dios, y cumples lo que es justo a sus ojos, si escuchas sus preceptos y observas todas sus ordenaciones, entonces no te enviaré ninguna de las enfermedades con que cargué a los egipcios. Pues yo, Yahvé, soy tu médico (v. 26).

La frase final que llama médico a Yahvé tiene un sabor pragmático y polémico<sup>24</sup>. La sentencia proclama que la vida humana con todas sus incomodidades encuentra ante Dios su unidad y rechaza la idea de que se pueda ganar el futuro de otro modo que dialogando con él. Quedarse en monólogo consigo mismo o buscar a los médicos *en vez de* a Yahvé (2 Crón 16, 12), siendo así que en todo caso, según Jesús Sira, habría que consultarlos *a causa de* Yahvé<sup>25</sup>, todo eso muestra una irremediable equivocación del hombre.

Los textos enseñan de cuántas maneras se vio atraído Israel a dialogar con Yahvé por razón de la enfermedad y la curación. Cada uno de los interesados debe ponerse a la escucha otra vez. Al final se oye ante todo la alabanza de Yahvé, indicio de una vida sana<sup>26</sup>. Se dan gracias al mismo tiempo por la curación y el perdón (Sal 30, 3.6.12 s; 32, 2-11; 103, 3; cf. Is 53, 4). Una voz profética encamina a los oyentes hacia una Sión futura de la que se dice:

Ninguno de los habitantes dice ya: Estoy enfermo.  
Pues a todo el pueblo que allí habita  
se le ha perdonado la culpa (Is 33, 24).

24. G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento I*, 345.

25. Sir 38, 1.12 ss, véase, con todo, también v. 15a anteriormente, p. 199 s.

26. Véase anteriormente, p. 146.

## LA ESPERANZA DEL HOMBRE 1

Puesto que Yahvé asigna al hombre los tiempos, puede el ojo humano esperar ciertamente el futuro, pero no se lo puede figurar. No es en el hombre o en las circunstancias donde la decisión entre el temor y la esperanza encuentra su razón suficiente, sino en la promesa del Dios que determina el futuro.

### 1. Esperanza del futuro

Esperar en el futuro pertenece a la esencia del hombre, aunque es muy cierto que él como criatura tiene la tarea de contribuir a configurarlo<sup>2</sup>. Ni siquiera las palabras de amenaza contra el hombre que peca cierran el futuro, pues se refieren al nacimiento de los niños (Gén 3, 16), al trabajo y la alimentación (v. 17-19), la promesa de protección contra la venganza temida (4, 14 s), el constante cambio de sementera y cosecha (8, 21 s). El yahvista ha reconocido, pues, al hombre como tal, incluso al que vivió antes de Israel y junto a él, como a un ser que puede vivir conscientemente de cara al futuro. El código sacerdotal ha proclamado en el pacto con Noé, cuyo signo manifiesto es el arcoiris, que, a pesar de todas las amenazas, la destrucción de los seres vivos no es el fin de los caminos de Dios (Gén 9, 14-16).

A lo dicho corresponde la reflexión de Qoh 3, 11 sobre el hombre: «También el tiempo lejano se ha entregado a su conciencia»<sup>3</sup>. El predicador enseña, por tanto, que el contar con el futuro es insoslayable para el hombre, aunque éste no puede abar-

1. *Bibliografía*: C. Westermann, *Hoffen*; Th. C. Vriezen, *Hoffnung*; J. van der Ploeg, *L'espérance*; W. Zimmerli, *Hoffnung* (1966); id., *Hoffnung* (1968); H. D. Preuss, *Zukunftserwartung*; C. Westermann, *yhl*.

2. Sobre Gén 1, 26.28 y 2, 15; 3, 23, véase anteriormente, p. 175 ss.

3. Véase anteriormente, p. 126.

car y comprender la totalidad de la obra de Dios del principio al fin. Puesto que el futuro está amenazado en cada caso, va acompañada la esperanza generalmente por el temor. Qoh 9, 4 dice:

esperanza hay sólo  
para quien aún está entre los vivos.

Por eso se espera el futuro con tensión. Los principales términos hebreos para designar la conducta del hombre de cara al futuro expresan lo mismo. La raíz más frecuente es *kwh* en el sentido de la esperanza del futuro: en total 82 veces: 39 en *pih.*, 6 en *qal*, *tiḳwāh* 32 veces, *miḳwāh* 5 veces. El matiz especial del significado aclara el nombre *ḳaw*, emparentado con la raíz mencionada, que alude al cordel (de medida extendido) (2 Re 21, 13; Is 34, 17). También se explica con esa etimología el *ḳawḳaw* que no aparece más que en Is 18, 2, 7 y designa la fuerza expansiva. *Kiwwāh* indica, por tanto, el esperar en cuanto ocurre con tensión (cf. Is 5, 2, 4, 7). Así es como Is 8, 17b espera en Yahvé que ha ocultado su rostro ahora ante la casa de Jacob. Esa espera es inquieta. El término traduce la postura que v. 17a formula en *pih.*: *hḳh*. Este vocablo (1 vez en *qal* y 13 en *pih.*, pero ningún nombre) indica una espera (Is 64, 3) más bien un tanto vacilante (2 Re 9, 3) o paciente (Dan 12, 12). Más frecuente es *yhl* (en total 48 veces: 24 *pih.*, 15 *hif.*, 2 *nif.*, 6 veces *tōhālāt*, 1 vez *yāhīl*) que entiende la esperanza como un aguardar perseverante. Es típico en este sentido Gén 8, 10, 12, donde Noé «esperó otros siete días» hasta soltar del arca otra vez la paloma. Mencionemos por fin *šbr* usado 6 veces en *pih.* y dos veces como nombre en la forma *šēbār*. Aquí se percibe la idea de examinar en una espera que se mantiene al acecho. En Neh 2, 13-15 *šbr* en *qal* significa investigar y en Sal 145, 15 son los ojos el sujeto de esa espera:

Los ojos de todos están pendientes de ti,  
a su tiempo les das el alimento.

Las posibilidades lingüísticas del hebreo expresan, pues, varias posturas respecto del futuro. La esperanza puede concretarse en un aguardar inquieto (*kwh*), paciente (*hḳh*), un inspeccionar atento (*šbr*), o con perseverancia (*yhl*)<sup>4</sup>. Muy variada es la conducta del hombre cara al futuro, y muy diverso igualmente el éxito, Prov 10, 28:

4. Véase W. Zimmerli, *Hoffnung* (1968) 12 ss; C. Westermann, *yhl*, 727 s.

La esperanza de los justos acaba en alegría,  
y la expectación de los malvados es baldía.

La postura de los justos se califica de *tōhālāt*, es decir, una espera perseverante, mientras que la de los malvados es *tiḳwāh*, o sea, una expectación inquieta —insistente, impaciente sea con seguridad en sí mismo sea con miedo (cf. Prov 11, 23)<sup>5</sup>. Mientras vive, cada uno espera aunque a su modo.

## 2. El futuro está cerrado

Es cierto que el hombre vive en la perspectiva del futuro y está llamado a configurarlo con «tiento», pero *no es menos cierto que no dispone de él*. El hombre hace planes como es su obligación —en eso se distingue del animal—<sup>6</sup>, pero jamás puede estar seguro de que se lleguen a realizar.

El caballo se pertrecha para el día de la batalla,  
pero la victoria está en Yahvé (Prov 21, 31).  
El espíritu del hombre planea su camino,  
pero Yahvé encauza el paso (Prov 16, 9).

El hombre inteligente cuenta ya con la ineludible diferencia entre la planificación del futuro y la realización histórica. Quien no permanece consciente de esa diferencia, corre el peligro de desconocer el ser del hombre y colocarlo en lugar de Dios. No permanece hombre verdaderamente secular, limitado, sino que estabiliza el señorío de la impiedad con alguna fe ideológica. El escepticismo de Qohelet rechaza con toda energía la seguridad de que el hombre es dueño del futuro. No puede serlo por una doble razón. En primer lugar no puede estar seguro de las circunstancias del futuro:

No se sabe lo que vendrá.  
Entonces ¿quién podrá predecir cómo vendrá? (Qoh 8, 7).

Sólo el necio habla mucho de eso:

Ningún hombre sabe lo que va a ocurrir.  
¿Quién le podría anunciar lo que ocurrirá después de él? (Qoh 10, 14).

5. Véase Prov 10, 27: «los días de los impíos están acortados».  
6. Véase sin embargo Prov 6, 8.

Además, y esto es lo principal, ni siquiera sabe de su propio futuro:

Nadie tiene poder sobre el aliento de vida (...),  
y ninguno es señor del día de la muerte.  
No hay licencia en la guerra  
Ni la riqueza <sup>7</sup> salva a su poseedor (8, 8).

Ningún planificador tiene en su mano la propia situación a la hora de realizar los planes:

Si entonces habrá amor u odio,  
el hombre no lo sabe (9, 1b).

Job insiste en que es, ante todo, Dios mismo el que destruye toda seguridad de la esperanza humana (14, 19 s). Y Qohelet, antes de formularlo negativamente (Qoh 9, 1 b) lo dice de forma positiva 9, 1a:

Los justos, los sabios y sus obras están en la mano de Dios.

### 3. *Yahvé, la esperanza*

De ello se sigue para todo el antiguo testamento que fundamental y principalmente es Yahvé la esperanza del hombre. La estadística muestra que de cuanto el hombre puede esperar es Yahvé con mucho al que se dirige o se debiera dirigir la esperanza de Israel. *Kiwwād* se relaciona con Yahvé 26 veces y sólo 19 con todo lo que no es él. *Yhl* pih. y hif. se refiere 27 veces a Yahvé y 15 a otras cosas <sup>8</sup>. Si nos preguntamos por la razón de esta vinculación personal de la esperanza, no podemos conformarnos con examinar el uso de los términos que la designan, sino que hay que conocer el por qué. Israel entiende sus comienzos y toda su historia esencialmente como cumplimiento de las promesas de Yahvé: la configuración como pueblo, la donación del país, su papel en medio de los pueblos, la monarquía y la permanencia de la casa de David, las catástrofes del tiempo de los jueces y de la monarquía y luego, de modo especial, el exilio babilónico, la vuelta, los nuevos comienzos en Jerusalén y ante todo la realización de todas las promesas en la nueva alianza con Israel —al incorporársele todo el mundo— y en la total renovación de éste.

7. Véase BHK y W. Zimmerli, *Prediger*, 216.

8. Según C. Westermann, *Hoffen* (1952-1953) 21 = ThB 24 (1964) 221.

Las esperanzas del individuo tienen también su razón de ser, su base y su fuerza únicamente en que están comprendidas en las promesas a Israel y los pueblos. Pero las esperanzas de todos los cambios mencionados se fundan exclusivamente en la palabra de Yahvé pronunciada como promesa a los padres y, sobre todo, como anuncio de juicio y promesa de salvación a través de los profetas <sup>9</sup>. Los deuteronomistas han resaltado «el funcionamiento de la palabra de Yahvé en la historia» <sup>10</sup> a base de la experiencia adquirida en generaciones.

Se comprende, pues, que la esperanza fundada sea ante todo un aguardar que se apoya en el mismo Yahvé. La misma explicación de su nombre en Ex 3, 14 lo presenta como aquel que «se acredita» <sup>11</sup>. Pero no es sólo la fidelidad de Yahvé lo que funda la esperanza, sino más bien la firmeza de su promesa.

Desde este punto de vista se explica que las manifestaciones explícitas de esperanza por parte del individuo en Israel tengan su emplazamiento apropiado en los salmos individuales de lamento <sup>12</sup>, de modo especial en el elemento que expresa confianza:

¿Qué esperaré ahora, Señor?

Mi esperanza eres tú, tú solo (Sal 39, 8; cf. Is 8, 17; Miq 7, 7; Sal 69, 4; Is 64, 3).

Sal 33, 20 explica cómo es que Yahvé es fundamento de la esperanza:

En Yahvé espera nuestra alma,  
él es nuestra ayuda y nuestro escudo.

Sal 130, 5 s acentúa que la confianza se basa en la promesa y que confía en su realización:

Espero en Yahvé, espero con anhelo <sup>13</sup>,  
espero en su palabra.  
Mi anhelo <sup>13</sup> se dirige a Yahvé,  
más que el de los centinelas hacia la aurora (cf. Sal 119, 81).

9. H. D. Preuss, *Zukunftserwartung* ha expuesto exhaustivamente la razón de la esperanza en el futuro por parte de Israel que es la fe en el mismo Yahvé y no ansia alguna de grandeza o un refugiarse en el futuro a causa de decepciones históricas.

10. G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* I, 422.

11. Véase H. W. Wolff, *Jahweglaube* 59-71; id., *Jahwe* (1969) 399 s = ThB 22 (21973) 420 s; W. v. Soden, *Jahwe*; E. Jenni, *Jhwh*.

12. Sobre lo que sigue véase C. Westermann, *Hoffen*, 39 ss = 237 ss; id., *yhl*, 727 ss.

13. Sobre el significado de *nāpāš*, véase anteriormente, 30 ss.

A lo dicho agrega Sal 130, 7 esta exhortación:

Israel, anhela por Yahvé,  
pues en Yahvé está la fidelidad,  
y abundante liberación hay en él.

Ni aquí ni en ningún sitio le falta a la exhortación el basarla en que Yahvé es de fiar (cf. la reconvencción que el orante se hace en Sal 42, 6.12; 43, 5). Por eso aconseja también la sabiduría esperar en Yahvé, porque esto corrige la propia planificación y es, por tanto, una consecuencia del temor de Dios:

No digas: Pagaré el mal.  
Confía en Yahvé. El te librará (Prov 20, 22).

Sal 147, 11 muestra cómo el temor de Dios y la esperanza en Yahvé pueden ser conceptos paralelos y apoyarse mutuamente:

Yahvé se complace en los que lo temen,  
en los que esperan en su fidelidad.

Con ello el que espera aparece al mismo tiempo como destinatario de una nueva promesa de Yahvé. Is 40, 31 asegura que el esperar en Yahvé supera en sus consecuencias a lo que naturalmente puede calcularse<sup>14</sup>. Uno que tenía perdida toda esperanza (Lam 3, 18) escucha esta sentencia:

Yahvé es bueno para quien en él confía,  
para el alma que lo busca (v. 25).

Tal esperanza en Yahvé se extiende según Deutero-Is 42, 4 51, 5 hasta las más alejadas tierras e islas.

Esta esperanza que se basa en Yahvé tiene como característica que ocupa no solo el lugar que corresponde a la confianza en las lamentaciones<sup>15</sup>, sino que el verbo que indica la confianza (*bṯh*) puede ser paralelo de aguardar (*yhl*), como en Sal 33, 20.21, de esperar (*ḵwh*), así Sal 40, 2.4 s; 52, 10.11) y lo mismo vale de *hsh* (buscar refugio) respecto de *ḵwh* (Sal 25, 20.21). Los LXX entendieron la sinonimia al traducir por *elpizein* 47 veces el *bṯh* y 20 veces *hsh*<sup>16</sup>.

La esperanza no es, pues, un tema secundario en el antiguo testamento, sino que está indisolublemente unido con Yahvé en cuanto Dios de los padres y los profetas, Dios de las amenazas y promesas anunciadas, Dios de los grandes cambios y de la salvación definitiva, y también Dios de los orantes y de los sabios. Así como oír y hablar son caracteres específicos del hombre<sup>17</sup>, así es igualmente la esperanza del futuro una señal específica de la vida humana en el tiempo. En cuanto esperanza fundada, la creencia en el futuro no se puede separar en el antiguo testamento de escuchar a Dios que se ha prometido a Israel y a los pueblos.

#### 4. El don de las esperanzas

Las esperanzas son don de Yahvé, en cuanto que él mismo es la esperanza. De hecho a las promesas de Yahvé se unen también determinadas creencias en el futuro. Recordemos sólo aquellas que partiendo de las experiencias particulares de Israel se hacen universales y abarcan de ese modo a los hombres de todos los pueblos.

En primer lugar hay que mencionar la promesa a Abrahán en el yahvista, según la cual la bendición alcanzará en Abrahán-Israel a todos los pueblos de la tierra (Gén 12, 3b). Tal bendición se concreta en los modos de conducta de los padres de Israel con extranjeros que puede manifestarse en la defensa de los amenazados de desaparecer (Gén 18, 17 ss), disponibilidad para entenderse con los enemigos principales (Gén 26, 28 ss), ayuda económica a los necesitados (Gén 39, 5; 41, 49.57)<sup>18</sup>.

Is 19, 23-25 muestra cómo Israel será, en cuanto tercera fuerza, una bendición para las grandes potencias de Asiria y Egipto.

San Pablo asegura en Gál 3, 8 que la bendición de Abrahán llegará realmente a todos los pueblos del mundo a través de Jesús.

La profecía se ocupa especialmente de la promesa de paz. Is 9, 5 s espera en primer lugar una «paz sin fin», obra de un nuevo descendiente de David. Y no queda limitada a Israel, según Is 2, 2-4. Una peregrinación a Sión tiene como meta que todos los extranjeros oigan la indicación de Yahvé y fundan todo su material de guerra en instrumentos de vida y dejen todas sus

14. Véase anteriormente, p. 172 s.

15. Véase, por ejemplo, Sal 22, 5 s.9 s (37, 3.5) con Sal 39, 8.

16. Véase W. Zimmerli, *Hoffnung* (1968) 17.

17. Véase anteriormente, p. 109 ss.

18. Véase con más detalle H. W. Wolff, *Jahwist*, 88-95 = 361-370.



maniobras bélicas. Yahvé mismo rompe las armas según Os 1, 4 2, 20; Jer 49, 35; Miq 5, 9-13; Zac 9, 10. Por eso canta Israel (Sal 46, 10) al Dios que rompe el arco, hace trizas la lanza y prende fuego a los carros<sup>19</sup>. Al nuevo imperio de paz pertenece no en último lugar la justicia y ayuda para todos los oprimidos, tal y como se las espera de parte del dominador mesiánico (Sal 72; cf. Is 11, 2 ss). Tales cambios en orden a una salvación completa de verdad, en la que se supera toda necesidad, toda violencia y toda injusticia, esos cambios no acontecen sin la actuación del Dios de Israel, lo mismo que en el nuevo testamento están indisolublemente vinculados al envío de Jesús (Ap 21).

De lo dicho hay que sacar consecuencias para la antropología. El que abandona al Dios de la esperanza (*Deus spei*) como sustento de esperanzas en la historia de Israel, en la de sus padres, sus profetas y Jesús de Nazaret, y adora al ídolo esperanza (*Deus spes*) junto con lo humano como algo independiente<sup>20</sup>, ese tal exige al hombre de modo inhumano o relativiza lamentablemente la esperanza del nuevo mundo. La esperanza a cuyo encuentro camina la Biblia promete una nueva creación que trasciende radicalmente las propias posibilidades del hombre. Con ello lo anima a dar los pasos que le sean posibles en orden a esa meta y a dejar los que vayan en dirección opuesta. El que quiera alcanzar el nuevo mundo allende el océano, saldrá hacia el puerto a pie y con los medios de que dispone en este viejo mundo, sabiendo claramente que necesita también otras fuerzas para llegar a ese nuevo mundo y hacerse su ciudadano.

La promesa del Dios de la esperanza es la fuerza de choque contra una doble desilusión: los unos consuelan con el más allá y desilusionan declarando que el presente es irremediablemente incambiable; los otros dicen poder realizar con las propias fuerzas el cielo de la completa bienaventuranza y decepcionan arruinando inhumanamente el presente<sup>21</sup>. Contra ambas posturas el hombre, esencialmente encaminado hacia el futuro, puede, confiando en la promesa, seguir siendo el que espera radicalmente

aunque los pasos sean relativamente pequeños. El no reduce lo totalmente nuevo a pobres novedades, ni recarga al hombre más allá de sus fuerzas con lo que sólo el Inigualable puede hacer. Únicamente el hombre que confía gusta por adelantado el nuevo mundo, siendo escuchador de la promesa. Ese hombre derrama tal gusto en torno a sí.

19. Véase Sal 76, 7 y R. Bach, *Bogen*, 26: «El antiguo testamento ha visto ya en Yahvé al «Dios de la paz» (Rom 15, 33; 16, 20) partiendo de uno de los centros de la fe en Yahvé. Es cierto que el deseo humano de paz ha de tomarse en serio, pero hay que reconocer claramente que, según lo atestigua el antiguo testamento, la voluntad de paz de Yahvé que brota de su santidad celosa, supera a todo humano deseo de paz».

20. Véase la discusión de W. Zimmerli, *Hoffnung* (1968) 163-178 con E. Bloch.

21. Véase J. Moltmann, *hombre*, 59.

III

# El mundo del hombre

Antropología sociológica

## IMAGEN DE DIOS, EL REGIDOR DEL MUNDO <sup>1</sup>

El mundo del hombre es toda la creación de Dios. Así lo dicen los dos relatos del Génesis sobre la creación <sup>2</sup> y expresiones parecidas como Sal 8. El código sacerdotal resume la situación especial del hombre en el mundo diciendo que fue creado a «imagen de Dios» (*šālām 'alōhīm*) y que está protegido (Gén 1, 26 s; 9, 6). ¿Qué significa esa fórmula?

### 1. *El hombre, representación de Dios*

¿En qué sentido es el hombre «imagen de Dios»? La expresión en sí misma considerada indica primaria y fundamentalmente una analogía del hombre con Dios. La manera especial de ser del hombre dentro de la creación hay que entenderla partiendo de su especial relación con Dios. En el contexto sería mejor aún hablar de la relación de Dios con el hombre, en cuanto presupuesto para la comprensión de éste. Pues el concepto aparece primeramente cuando Dios proyecta y decide consigo mismo en 1, 26:

Hagamos al hombre a nuestra imagen,  
a semejanza nuestra.

¿Cómo hay que entender más concretamente la relación analógica entre Dios y el hombre?

1. *Bibliografía*: J. J. Stamm, *Imago*; O. Loretz, *Mensch*; H. Wildberger, *Abbild*; W. H. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*; O. Loretz, *Gottebenbildlichkeit*; C. Westermann, BK I, 197-222; F. Maass, *'ādām*; W. Zimmerli, *Weltoffenheit*, 45-57.

2. Véase capítulo 11 (anteriormente, p. 129 ss) y 14 (anteriormente, p. 175 ss).

a) El hombre procede, según la autodecisión mencionada, de una *palabra* de Dios. Esto no se ha de ver únicamente de una manera formal, mucho menos teniendo en cuenta que la bendición (1, 28) es igual en su primera parte que la que en 1, 22 se dirige a los peces y pájaros. Es especial la continuación de lo que se dice a los hombres. Contiene la tarea que los distingue. Sal 8, 6 lo entiende como «coronación» con gloria y honor. También según el yahvista el creador confirió al hombre, al entregarle las criaturas, tareas de responsabilidad (2, 15-17<sup>3</sup>) y poder de decisión (2, 18-23) en la creación. A la decisión de Dios de hacer al hombre una ayuda semejante a él (2, 18) corresponde la palabra humana que da nombre a los animales y que grita jubiloso al ver a Eva (2, 19 s. 23). El ponerles a disposición los árboles del jardín (2, 16 s) significó no sólo el tema de la primera discusión entre las criaturas (Gén 3, 1 ss), sino que llevó asimismo al primer diálogo entre Dios y el hombre. Los detalles narrativos del yahvístico presentan las implicaciones de Gén 1, 26-28. Conforme a éstas la analogía indicada en la expresión «imagen de Dios» hay que verla en primer lugar en que el hombre corresponde a la palabra que Dios le dirige escuchando y luego obedeciendo y contestando.

b) La finalidad de la decisión divina de crear una «imagen de Dios» se especifica en seguida por cuanto el hombre es puesto en una relación especial con los seres vivos creados antes que él:

Para que <sup>4</sup> dominen sobre los peces del mar, los pájaros del cielo, el ganado, todos los «animales del campo» <sup>5</sup> y todos los reptiles que se arrastran sobre la tierra (1, 26).

También según Sal 8, 7 se entregan al hombre las obras de las manos de Dios. Según el yahvista se le confían para trabajo, alimentación o ayuda (2, 15.16.19). El hombre tiene que vérselas siempre son las criaturas de Dios. Cuando el hombre se relaciona con las cosas del mundo, sea por su trabajo, en la comida o con ocasión de los descubrimientos, tal relación llega a ser siempre con Dios que es su creador y quien le ha confiado las cosas. Por tanto, la analogía implicada en la expresión «imagen de Dios» consiste asimismo en que el hombre se las tiene que ver en el mundo con las mismas cosas que Dios ha hecho.

3. Véase anteriormente, p. 175 s.

4. Sobre la construcción final de la frase, véase 1, 14 s y W. H. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 142 con n. 4.

5. Ver BHS.

c) ¿Pero por qué se expresa esa analogía mediante la expresión «imagen de Dios»? Aquí hay que tener en cuenta la relación especial con las demás criaturas. Según el código sacerdotal esa relación en que Dios pone al hombre al hacer una «imagen de Dios» consiste en el *señorío* (1, 26 b *w<sup>e</sup>yirdu*). En la bendición de 1, 28 se ordena al hombre en general que domine la tierra antes de hablarse de que haga lo mismo con los animales. También Sal 8, 6 s ve el sentido de la coronación del hombre en que «domina» (*mšl*) sobre las obras de la potencia creadora de Dios<sup>6</sup> y se le pone «todo bajo sus pies». El es imagen de Dios precisamente como dominador. En el antiguo oriente la erección de una estatua del rey significa la proclamación de su señorío en el ámbito en que se erige (cf. Dan 3, 1.5 s). Al hacer el faraón Ramsés II en el siglo 13 a.C. que se esculpiera su imagen en la desembocadura del río del Perro en el mar Mediterráneo al norte de Beirut, lo que tal imagen proclamaba era su señorío sobre este territorio. Del mismo modo: el hombre es puesto en la creación como estatua de Dios. El prueba que Dios es el Señor de la creación y practica también el señorío de Dios en cuanto administrador suyo. Realiza esta tarea no caprichosamente y para su gloria, sino como un plenipotenciario consciente de su responsabilidad. Su derecho y deber de señorío no son autónomos, sino participados.

Además de la «imagen de Dios» se habla en 1, 26 de la semejanza (*kidmūtēnū*; cf. 5, 1). Quizá se pretenda con ello evitar el malentendido de que la analogía signifique únicamente identidad y no al mismo tiempo diferencia en la semejanza. Pero puede también subrayar la cercanía y afinidad como en 5, 3, donde la doble expresión —en orden distinto al de 1, 26— dice que Adán engendró un hijo que era «semejante a él, según su imagen». La locución resalta la estrecha relación<sup>7</sup>. En la tarea de dominar el mundo no habrá que olvidar, pues, la especial cercanía de Dios al hombre que se expresa extraordinariamente bien en la conexión de los vocablos. Pero en conformidad con el sentido específico de la estatua del dominador en relación con lo dicho en 1, 26a.b hay que tener claro que la analogía hay que verla en el dominio de la creación restante ejercido por el hombre.

6. Sobre el significado de *yād* = mano = poder, véase anteriormente, p. 100 s.

7. Así O. Loretz, *Gottebenbildlichkeit* 62 ss. Sal 8, 6 expresa al mismo tiempo la cercanía y la diferencia entre Dios y hombre con esta frase: «Lo hiciste poco inferir a seres divinos».

## 2. El hombre y la humanidad

¿En qué sentido es administrador del mundo el hombre en cuanto imagen de Dios? En Gén 1 se ve con absoluta claridad que no se piensa en un individuo extraordinario como, por ejemplo, el rey en Egipto. Así se puede decir del rey Rahotep de la dinastía 17: «Te ha puesto como su imagen»<sup>8</sup>. ¿Pero cómo entender 'ādām en la frase de 1, 26 s: «Hagamos 'ādām a nuestra imagen»?

a) El contexto dice que no se piensa en absoluto en un individuo. La continuación en 1, 26b «(hagamos, 'ādām) para que ellos dominen» indica que se trata de un plural. Indudablemente hay que entender 'ādām colectivamente: Dios quiere hacer una humanidad. El dominio del mundo no se confía a individuos extraordinarios, sino a la comunidad de los hombres. Sal 8 ha visto como coronado con el señorío sobre todas las creaturas precisamente a aquel ante el que, a la vista de las colosales obras celestes de Dios, hay que maravillarse:

¿Qué es el hombre para acordarte de él?  
¿Y el hijo del hombre para ocuparte de él? (v. 5).

Dios ha cuidado y puesto como plenipotenciario suyo precisamente al hombre insignificante<sup>9</sup>. En la humanidad a nadie se debe excluir de tal poderío.

b) Pero Gén 1, 27 responde con más precisión aún a la cuestión de en qué sentido debe ser la humanidad administradora por encargo de Dios:

Y Dios creó al hombre a su imagen,  
a imagen de Dios lo creó,  
macho y hembra los creó.

8. E. Otto, *Mensch*, 345. Allí (342 ss) se hallan también detalles sobre la importancia que Merikare da a la doctrina según la cual los hombres como tal se llaman de modo único «imágenes» de Dios. Con esta expresión parece que en Egipto se pensó en el papel de los dioses, que hacían de sacerdotes en el culto, o también en un estar poseído interior y moralmente por una divinidad, pero jamás se pensó en funciones de dominio, que estaban reservadas al rey como imagen de Dios.

9. 'nōš (en Sal 8, 5a) designa quizá (correspondiendo al acád. *enēšu* = ser débil, caduco) al hombre como ser débil, mortal (Sal 103, 15); véase, con todo, F. Maass, 'nōš 373 s (*N. del T.*: La versión de Cantera al Sal 8, 5a es «linaje humano», o sea, la «humanidad» de que Wolff habla en el texto).

Al doble relato de la realización de la decisión de Dios se añade una aclaración sobre cómo estaba configurada la humanidad creada a imagen de Dios: bisexual. Karl Barth<sup>10</sup> ha calificado la explicación en v. 27b de aclaración «casi definitiva» del texto. Los hombres pueden completarse en el amor. Un presupuesto esencial para el éxito del señorío que se les concede es que vivan así y no en guerra mutua. Precisamente siendo uno los unos con los otros es como son imagen de Dios. Pero esta explicación no es indiscutible, en especial si se expone junto con implicaciones morales que favorecen el conocimiento de la mutua dependencia de los hombres. A lo más lo que se podrá decir es que los hombres cumplirán su tarea en la creación como imagen de Dios únicamente ayudándose y complementándose como varón y mujer.

c) Es indiscutible la explicación que enlaza con la tarea de la procreación en 1, 28:

Procread y multiplicaos,  
llenad la tierra y dominadla.

*A posteriori* se ve aquí claramente por qué son creados los hombres como imagen de Dios como varón y mujer: deben engendrar hijos y aumentar la humanidad. El crecimiento de la humanidad y el dominio de la tierra y los animales están unidos inmediatamente y de una manera recíproca. La administración del mundo se ha confiado a una humanidad grande con la pluralidad de sus miembros. Se presupone así que todos toman parte en el dominio de la creación.

## 3. Señorío sobre la creación

¿Cómo ejerce este dominio la humanidad en cuanto imagen de Dios?

a) Hay que *presuponer* un mundo desmitizado, como lo muestra en general el relato de la creación polemizando en parte contra los mitos del mundo circundante. Presentando como creación de Dios todas y cada una de las cosas que se hallan en el mundo, no hay para el hombre que lo haya entendido ni una tierra, ni animales, ni astros divinos, ni tampoco lo son otros ámbitos

fundamentalmente inalcanzables para el hombre. Todo el mundo desmitizado puede ser el contorno del hombre, su espacio vital que él puede configurar<sup>11</sup>. «Para nosotros, como para la antigüedad, parece una paradoja el hecho de que cuanto más conscientemente se considera al mundo como creación, con tanta mayor razón se puede hablar de su condición de mundo»<sup>12</sup>.

b) El *modo* del dominio humano del mundo es una superioridad incondicionada. Se dice con absoluta claridad en la orden de 1, 28. *Kibšuhā* supone un dominio absoluto de la tierra. *Kbš* puede significar el sometimiento bélico de un país (Núm 32, 22.29), la subyugación de pueblos (2 Sam 8, 1) y en especial de esclavos (Neh 5, 5), así como la violación de mujeres (Est 7, 8). Siempre indica una acción mediante la cual el hombre pone algo a su servicio empleando la fuerza (Jos 18, 1). La humanidad como imagen de Dios ha sido dotada de aptitudes que le posibilitan disponer del mundo.

El otro imperativo (*r<sup>e</sup>dū*) repite la palabra clave del comienzo de 1, 26b. *Rdh* se refiere al dominio de un rey en Sal 72, 8; 110, 2; Is 14, 6; Ez 34, 4. Pero aquí se reconoce a todos los hombres en su pluralidad la dignidad de un dominio absoluto. El significado «dominar» viene quizá del «pisar» que indica *rdh* en Joel 4, 13 describiendo el pisar los lagares. Con esto se señala una actividad con poder para cambiar, como ocurre en el lagar haciendo mosto de las uvas. El hombre está autorizado a cambios igualmente útiles.

c) Como *objeto* del dominio se señala primeramente la tierra en general y luego se fija especialmente en los animales. ¿Por qué se les resalta? Solamente ellos pueden ser rivales del hombre. Usar las plantas como alimento (v. 29) es como un juego de niños comparado con dominar a los animales. El dominio del mundo se muestra para los antiguos en primer lugar en cultivar y domar. En Gén 1 no se piensa quizá en matar, pues como alimento de hombres y animales se señala el mundo vegetal (v. 29 s). Otra cosa es en 9, 1 ss.

Sal 8 incluye también la caza. Aquí se cambia el orden de los animales nombrados respecto a Gén 1. Una gradación muestra en v. 8 s la admiración creciente ante la grandeza del hombre tan pequeño: «El poeta nombra primeramente animales mansos

11. W. H. Schmidt, *Gebot*, 29.

12. G. v. Rad, *Christliche Weisheit?* 151.

y luego, agrandando el panorama, los animales del campo. A los animales del campo siguen pájaros y peces; también éstos son cazados por el hombre con trampas y redes, aunque pertenecen al cielo y al mar, el elemento no menos misterioso. Para subrayar lo maravilloso de este hecho, v. 9b describe los peces más detalladamente. Es casi divino que el hombre domine lo que se mueve en las tan misteriosas sendas de los mares»<sup>13</sup>. Prácticamente «todo se ha puesto bajo los pies» del hombre (Sal 8, 6b). Sólo el hombre es el que no debe ser objeto de sometimiento (Gén 9, 6), puesto que todos los hombres deben administrar y dominar la creación<sup>14</sup>.

Ludwig Köhler ha esbozado bellamente esa tarea del hombre, como se veía en tiempos pretéritos hasta llegar al presente, partiendo de lo dicho en Gén 1, 28:

«Se trata de la *tarea de la cultura*. Afecta a todos los hombres, abarca todos los tiempos; no hay acción humana que no esté incluida. El primer hombre que, expuesto con los suyos al frío helado en desolada estepa, puso un par de piedras unas encima de otras inventando así el muro, clave de toda arquitectura, cumplió esta tarea. La primera mujer que agujereó un fuerte pincho o una espina haciendo pasar por ella un trozo de nervio para poder así juntar unos trozos de piel, inventando así la aguja, la costura, principio de todo arte posterior en este sentido, cumplió ese deber. Hasta hoy toda educación de un niño, cualquier clase de escuela, escritura, libro, técnica, investigación, ciencia y enseñanza con sus métodos, instrumentos e instituciones no es otra cosa que cumplir con esta tarea. Toda la historia, todo esfuerzo humano está bajo este signo, bajo esta sentencia bíblica.

«Esto constituye su aspecto objetivo. Pero existe otro subjetivo. Todo hombre tiene que hacerse con la vida, cometido profundamente propio de su naturaleza. El hombre tiene que intentar dominar lo que venga, sea una pequeña mota que le lastima en el ojo, o una inundación que amenaza su vida y la de los suyos. Nada es demasiado pequeño, ni demasiado grande. El ser del hombre se conoce en el modo como se hace con las cosas»<sup>15</sup>.

Es indudable que el quehacer del hombre aun no ha llegado a su meta. Pero el hombre como imagen de Dios está en peligro, en cuanto que el señorío amenaza con escapársele por desconocer

13. N. H. Ridderbos, *Psalmen*, 139. Sólo en el tiempo final mesiánico se caracteriza la relación de los animales entre sí y también de los hombres con el animal no por dominio y lucha, sino por un juego pacífico (Is 11, 6.8).

14. Véase más adelante, p. 255 ss. La «imagen de Dios» es puesta, por tanto, como señor sólo sobre toda la creación no humana, pero no sobre hombres. Véase F. Herzog, *Menschenbild*, 516. Por otra parte, el hombre como «imagen del Dios creador» no debe precisamente «ser una imagen de la naturaleza sin fuerzas». Véase J. Moltmann, *Zukunft*, 315.319.

15. *Mensch*, 112 s.

las tareas que implica<sup>16</sup>. Los límites que se le imponen los indicó ya esencialmente la fundamentación que se da para prohibir el derramamiento de sangre humana. Como razón se da que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Hoy se deben tener en cuenta al menos dos concreciones:

a) El sometimiento del mundo no debe llevar a poner en peligro al hombre, como de hecho va tomando medidas alarmantes en la contaminación del medio ambiente. El dominio del hombre sobre el hombre falsea la imagen de Dios.

b) El sometimiento del mundo no debe llevar a subyugar al hombre por un mito de la técnica que produce lo técnicamente factible en gracia a la factibilidad en sí misma, sometiendo así al hombre a presiones técnico-económicas.

La carta a los colosenses, que llama a Jesucristo «la imagen del Dios invisible» (1, 15; cf. 2 Cor 4, 4), ve la necesidad de revestirse del hombre nuevo «que se deja renovar para ganar conocimiento conforme a la imagen de su creador» (3, 10, cf. 2 Cor 4, 1-6). Gén 1, 28 recibe «una interpretación totalmente nueva, escatológica»<sup>17</sup> con las palabras del Cristo glorificado en Mt 28, 18 s:

Se me ha dado toda potestad en el cielo y sobre la tierra. Id, pues, y haced a todos los pueblos discípulos míos.

Hay que tener en cuenta cómo la dominación del mundo por parte de la humanidad es salvada de su autodestrucción por el modo de dominio del crucificado y cómo aparece en su libertad primera la imagen de Dios.

16. Véase E. Jüngel, *Grenzen*.

17. M. Hengel, *Mensch*, 125 ss, que en 126 muestra, fijándose en Jer 31, 31 ss, cómo «el antiguo testamento remite más allá de sí mismo», al decir «que el hombre estaba sobrecargado al llamárselo a ser asociado de Dios» y que «el ser imagen de Dios» es una «tarea, en la que el hombre fracasó siempre en la situación concreta». Pero Jer 31, 31-34 «infunde esperanza»; véase también Is 61, 1-3.

El código sacerdotal especificó la «imagen de Dios» en el mundo como constituida por la humanidad bisexual (Gén 1, 27)<sup>2</sup>. ¿Qué dice en particular el antiguo testamento sobre la relación entre marido y mujer? Preguntamos sucesivamente por el orden externo, el ardor interior y las perturbaciones de la relación.

### 1. Líneas fundamentales del derecho matrimonial

Quien se pone a investigar las líneas fundamentales del derecho matrimonial del antiguo testamento queda maravillado en primer lugar de que no conoce un término propio y corriente para designar la institución del matrimonio. Esto es algo sintomático. Marido y mujer están incorporados normalmente al clan familiar: *bēt 'āb* = gran familia, a la que pertenecen por lo general cuatro generaciones<sup>3</sup>. Hay que asegurar la permanencia de la «casa paterna». Regularmente la mujer se incorpora a la comunidad de la familia del marido (cf. Gén 24, 5-8.58 s), aunque parecen posibles igualmente otras ordenaciones (Gén 31, 26-43; 2, 24)<sup>4</sup>.

Jurídicamente el marido es «poseedor» de la mujer (*bá'al 'iššā*; Ex 21, 3.22; Dt 24, 4; 2 Sam 11, 26) y la mujer «posesión»

1. *Bibliografía*: F. Horst, *Ehe*; R. de Vaux, *Lebensordnungen I*, 52-74; J. van Seters, *Childlessness*; R. Goeden, *Sexualität*; U. Nembach, *Ehescheidung*; W. Zimmerli, *Weltlichkeit*, 35-44; N. P. Bratsiotis, 'iš; J. Kühlewein, 'iššā; G. J. Wenham, *b' tūlāh*.

2. Véase anteriormente, p. 218 s. Con ello se ve ya el principio fundamental, según el cual una antropología bíblica sería equivocada sin el trato imprescindible de los componentes sociales; véase capítulos 20-25.

3. Véase K. Elliger, *Leviticus*, 239 sobre Lev 18, 6-17, y también H. Ringgren, 'āb 8 s; Hoffner, *báyit*, 636 s y más adelante, p. 281.

4. Véase sin embargo, C. Westermann, BK I, 317 s.

del marido (*b<sup>e</sup>ūlāt bā'al*: Gén 20, 3; Dt 22, 22). ¿Por qué esta relación jurídica? El varón que quiere ganarse a una mujer tiene que pagar normalmente un dinero (*mōhār*) al padre de la novia (Gén 34, 12; Ex 22, 16; 1 Sam 18, 25). Su importe estaba por lo general determinado y era conocido según Ex 22, 16. Las determinaciones de Dt 22, 19 fijan la suma en 50 siclos de plata. Aquí se trata de una pena con ocasión de matrimonio obligado tras haber violado a una muchacha no prometida. En tal caso el varón puede conceder también a la familia en cuestión que determine la suma que se ha de pagar (Gén 34, 11 s). En Lev 27, 4 s el valor general de una mujer es 30 siclos, si pasa de los 20 años, y 10 siclos, si es más joven<sup>5</sup>. En vez de pagar en plata se pueden hacer servicios en casa del suegro (Gén 29, 15-30). Se habla de casos en los que las exigencias se aumentan con el decurso del tiempo. Jacob se queja de ello ante Raquel: «Vuestro padre ha cambiado el precio diez veces» (Gén 31, 7).

El rey Saúl pide a David por su hija Mikal servicios de guerra, es decir, la entrega de cien prepucios de filisteos (1 Sam 18, 25). Lo mismo que se mueve un joven para adquirir mujer, puede hacerlo por él su padre (Jue 14, 1-3; cf. Ex 21, 9) y también puede buscar marido para su hija (Jer 29, 6; cf. 2 Cor 11, 2 con 1 Cor 4, 15). Con el pago de la dote se consuma la «promesa» y entra en vigor el derecho del novio. El hebreo *'rš pih.*, traducido normalmente por «prometarse», significa «ganarse algo en derecho»<sup>6</sup>.

Claramente se distingue de la «promesa» el acto subsiguiente, el «casamiento», la conducción de la mujer a casa (cf. Dt 20, 7; 28, 30), el «tomarla» (*lqḥ*: Ex 21, 10; Lev 21, 7; Dt 20, 7; 22, 13; Os 1, 2 y 1 Sam 25, 43; cf. Gén 4, 19; 6, 2), también el «poseionarse» (*b'l*: Dt 21, 13; 24, 1) de la mujer (cf. asimismo *bw'*: Gén 29, 21). Por parte de la mujer casarse se dice «pertener al marido» (*hāy<sup>e</sup>tā l<sup>e</sup>'iš*: Núm 30, 7) o «hacerse su mujer» (*hāy<sup>e</sup>tā lō l<sup>e</sup>'iššā*: 1 Sam 25, 43b). Todas las expresiones dan la impresión de que la mujer pertenece a la propiedad del marido. Pero se vislumbra ya una relación amistosa al sustituirse la locución «mi señor» (*ba'īl*) por «mi marido» (*'išī*) en Os 2, 18 (cf. Gén 2, 23). Una fiesta de boda se designa con el término *h<sup>a</sup>tunnā* sólo en tiempos tardíos (Cant 3, 11) y esto para ambientes palaciegos:

5. Véase anteriormente, p. 165 s y Os 3, 2, así como H. W. Wolff, BK XIV/1, 76 s.

6. 2 Sam 3, 14; Os 2, 21 s; cf. BK XIV/1, 64. *B<sup>e</sup>tūlā* no significa necesariamente «virgen» en el sentido estricto, sino la muchacha en edad casadera, como lo ha mostrado G. J. Wenham, *b<sup>e</sup>tūlā*; véase ante todo 331 s, sobre Dt 22, 13-21.

Hijas de Sión, salid y ved al rey Salomón con la corona con que lo ciñó su madre el día de su boda, el día de la alegría de su corazón.

A veces la unión de marido y mujer lleva el nombre de *b<sup>e</sup>rit*. En Mal 2, 14 se llama a la «mujer de la juventud», a la que el marido ha sido infiel, «compañera» (*h<sup>a</sup>bārāt*) y mujer de su (promesa de) alianza (*'ēšāt b<sup>e</sup>ritāka*). Como testigo del pacto matrimonial se aduce a Yahvé. Hay que tener en cuenta que *b<sup>e</sup>rit* puede designar igualmente cualquier obligación amistosa permanente (1 Sam 18, 3). En Ez 16, 8 se describe como alegoría la historia de amor y matrimonio de Yahvé con Israel:

He aquí que tu tiempo había llegado, el tiempo de gozar el amor. Extendí, pues, sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez. A ti me ligué por juramento y contraí contigo una obligación de contrato (*b<sup>e</sup>rit*), dice Yahvé, y fuiste mía.

Extender el borde del manto (cf. Rut 3, 9) representa lo contrario de desnudar a la adúltera (Os 2, 5). La idea de la alianza resume la relación humana considerada como contrato válido. Prov 2, 17 habla de la mujer ajena

que abandona al amigo de su juventud  
y olvida el pacto de su Dios.

Es probable que *b<sup>e</sup>rit 'ālōhāhā* no aluda al pacto matrimonial celebrado ante Dios, sino a la obligación de fidelidad en el matrimonio fundada en el derecho divino proclamado en Israel<sup>8</sup>.

Tras el matrimonio el hombre, conforme a Dt 24, 5, está libre del servicio de guerra y obligaciones similares durante un año. Tiene que poderse dedicar a su familia y a la «alegría de su mujer». En general se cuenta con que la alianza entre la «mujer de la juventud» (Prov 5, 18; Is 54, 6; Mal 2, 14 s) y el «marido de la juventud» (Joel 1, 8<sup>9</sup>) se cumpla en forma monogámica. Concubinas (*pilägās*) y el añadir esclavas por parte de la mujer es algo conocido especialmente en la época de los padres. Gén 25, 6 habla de las concubinas de Abrahán, pensándose sin duda en Agar y Keturá. Según Gén 16, 1 s (Y) fue Sara quien dio Agar a Abrahán. Sara, como esposa, le entregó su esclava con las palabras siguientes:

7. Sobre Os 2, 18, donde se piensa en la relación de Israel con Yahvé, véase N. P. Bratsiotis, *'iš*, 248; sobre Gén 2, 23 véase más adelante, p. 229 s.

8. Véase E. Kutsch, *Verheissung*, 134 ss.

9. Véase H. W. Wolff, BK XIV/2, 34 s.



tes, v. 2: «Yahvé me ha negado los hijos, cohabita, pues, con mi esclava y por ella llegue yo quizá a tener un hijo». De modo parecido habla Raquel a Jacob, Gén 30, 3 (Y): «Aquí tienes a mi esclava Bilhá, cohabita con ella, de modo que para sobre mis rodillas y llegue yo por ella a tener un hijo». Y en v. 4 se dice: «Le dio como mujer (*l'e'iššā*) a su esclava Bilhá».

Jue 8, 30 s justifica el número de 70 hijos de Gedeón notando que «tuvo muchas mujeres». Jue 19, 1 ss. 24 ss; 20, 4 ss narra detalladamente el drama amoroso de un levita con su concubina. 2 Sam 5, 13 dice que David tenía varias concubinas y Salomón poseía, además de 700 «esposas», 300 concubinas (1 Re 11, 3). Se trata de números redondos en los que quizá se calcula la suma de mujeres que habían ido pasando por el harén regio a lo largo de los cuarenta años de gobierno<sup>10</sup>. El gran número forma parte de la importancia del individuo. En gente sencilla durante el tiempo de la monarquía apenas si oímos nada de poligamia. Elcana tuvo, según 1 Sam 1, 2, dos mujeres: Ana, estéril al principio, y Penniná.

Ex 21, 7-11 dice que un varón puede vender a su hija como esclava en orden a la relación sexual. Pero el comprador no puede volverla a vender. De esa forma se evita que sea tratada como mercancía. Si el poseedor se la cede a su hijo, tiene que tratarla como a una hija. Si toma además de la primera una segunda esclava, no puede recortarle «alimento, vestido ni cohabitación». Si no puede dárselo, puede ella marcharse libre<sup>11</sup>.

Lev 18 muestra con cuánto detalle se regula la vida marital dentro de la gran familia<sup>12</sup>. La ordenación del levirato (Dt 25, 5-10), que obliga a los hermanos de uno que murió sin dejar descendientes varones a casarse con la viuda, parte de que los hermanos viven juntos y que sigue existiendo, por tanto, la gran familia y que también en el futuro debe ser así. No debe haber sido poco importante la idea de conservar la propiedad de la familia al rechazar que se introduzca en ella un varón extraño.

En general hemos visto ciertas posibilidades de que los maridos se hicieran con otras mujeres además del matrimonio principal. Para descargo de la sociología matrimonial en el antiguo Israel, hay que tener en cuenta «que originariamente era mejor —teniendo en cuenta que se vivía en un contacto tan estrecho— que cada mujer casadera tuviera una relación normal con un varón

10. M. Noth, BK IX/1, 241.247 s.

11. Véase además más adelante, p. 264.

12. Sobre este asunto K. Elliger, ZAW (1955); id. *Leviticus*, 229 ss.

y no que fuera algo subrepticio, pues en este caso los niños hubieran tenido que pagar las consecuencias, pues nadie se tendría que responsabilizar de ellos»<sup>13</sup>.

En orden a las normas veterotestamentarias hay que considerar que con ellas estaban solucionados los problemas a menudo atormentadores para las mujeres solteras en estos tiempos, así como los de los matrimonios sin hijos y los del varón a veces insatisfecho en el matrimonio. Aunque por otra parte para muchas mujeres tiene que haber sido un tormento el celo de una o varias y de sus hijos metidas en su matrimonio (así 1 Sam 1). También debía implicar problemas serios la subordinación y el derecho a heredar de los diversos hijos, cuando dos mujeres no eran queridas lo mismo por su marido, lo cual sería el caso normal, a esto se debe la ordenación de Dt 21, 15-17. Y, finalmente, a muchas mujeres les debía faltar aquella seguridad permanente que da el matrimonio monogámico estricto. Ello explica el tira y afloja de Ex 21, 7-11.

## 2. La relación amorosa

La relación amorosa entre marido y mujer no es algo secundario ni siquiera en los textos jurídicos, sino que es sumamente importante también en orden a los derechos como lo demuestran la exigencia de una esclava a ser amada (Ex 21, 7-11), o el rechazo de la preferencia de los hijos de una mujer amada frente a los de una postergada (Dt 21, 15-17). Ni faltan descripciones impresionantes de amor apasionado. Jacob amaba a Raquel mucho más que a Lía, Gén 29, 16-18.20:

Así que Jacob sirvió por Raquel siete años. A sus ojos fueron como un día. Tanto es lo que la amaba.

Elcana intenta consolar a Ana, su mujer, estéril, zaherida por Penniná, v. 8:

Ana, ¿por qué estás triste? ¿No valgo yo para ti más que diez hijos?

Al mismo tiempo hay que apreciar aquí que el fin del matrimonio no consiste únicamente en tener hijos.

13. L. Köhler, *Mensch*, 78 s.

El amor puede partir indudablemente también de la mujer. Un detalle constante en la historia del encumbramiento de David lo muestra de modo dramático. 1 Sam 18, 20 comienza con estas palabras: «Mikal, hija de Saúl, se enamoró de David». Pérfidamente Saúl no se la quiere dar sino por cien prepucios de filisteos (v. 21-25). Más tarde Saúl, por odio a David que ha huido, se la da a un cierto Paltí (1 Sam 25, 44). Cuando David, tras la muerte de Saúl, llegó a ser rey exigió que Isbóset, hijo de Saúl, le diera a Mikal, que en justicia le estaba prometida y que lo seguía amando. 2 Sam 3, 15 dice: «Entonces envió Isbóset a que se la quitaran a su marido Paltí». A continuación tiene lugar una escena amorosa impresionante por parte de Paltí, 2 Sam 3, 16: «Pero su marido fue con ella. La siguió llorando hasta Bahurim. Y entonces le dijo Abner: “¡Acaba de marcharte!”. Y él se fue».

Un marido a quien se le quita su mujer se consume de amor y una mujer ardentemente enamorada de un varón encuentra valiente el camino hacia él, después que el odio de su padre lo había separado y la había retenido el amor de otro. El primitivo humanismo israelita es capaz de captar tan profunda humanidad. Puesto que el casamiento se determinaba no raramente por el padre, el amor aparece con frecuencia sólo después de la boda. Un ejemplo de esto lo ofrece la relación de Isaac con Rebeca que le fue traída de lejos, según Gén 24, 67:

Isaac la llevó a su tienda..., tomó a Rebeca y ésta se hizo su mujer.  
Isaac la amó, de modo que se consoló de (la pérdida de) su madre.

La primitiva ordenación israelita tiende, por tanto, con mucha más fuerza que la institución jurídica a la monogamia como matrimonio de amor. Las colecciones de proverbios lo prueban:

- 18 ¡Que tu fuente sea bendita!  
¡Alégrate con la mujer de tu juventud!  
19 La cierva deliciosa, la graciosa gamuza,  
sus pechos te embriaguen siempre,  
en su amor estés borracho continuamente.  
20 Hijo mío, ¿a qué vas a enloquecer por una extraña,  
y vas a abrazar el cuerpo de otra? (Prov 5, 18-20).

¡Cuán inmensamente lejos de toda diabolización de la sexualidad están estas sentencias! ¡Y cómo muestran al mismo tiempo lo absurdo que es cambiar de compañero! Sólo el hacerse viejo con la amada de los años mozos trae un placer verdaderamente creciente en relaciones y circunstancias siempre nuevas. En Prov

31, 10-31, el gran himno a la mujer hábil, se capta paso a paso esta ganancia creciente. De él entresacamos algunas frases:

- 10 Una mujer fuerte, ¿quién la encuentra?  
Su valor sobrepasa con mucho a los corales.  
12 Le hace bien y jamás mal  
todos los días de su vida.  
14 Ella se parece a los barcos de mercader,  
de lejos trae su alimento.  
20 Abre su mano al desvalido,  
sus brazos extiende al necesitado.  
23 Muy estimado es en las puertas su marido,  
cuando se sienta con los ancianos del país.  
26 Con sabiduría abre ella la boca,  
de su lengua procede instrucción amistosa.  
30 Falaz es el encanto, pasajera la hermosura,  
a una mujer sabia es a la que hay que alabar.

El espíritu y la bondad de la mujer experimentada actúan en la vida del marido mucho más allá de la fugaz juventud. Ella puede ganar una importancia preponderante y fundamental en la compañía de dos. Se preocupa ella de por sí de necesidades ocultas y contribuye también al ascendiente público de su marido. Ni siquiera Qohelet, que observa la caducidad de todas las cosas, ni siquiera él excluye el placer del vivir juntos para ninguno de los períodos disponibles, sino que aconseja abiertamente en 9, 9:

Goza de la vida con la mujer que amas  
todos los días de tu vida fugaz  
que él te ha dado bajo el sol.

La narración yahvística del paraíso presupone igualmente una feliz relación amorosa entre marido y mujer. Este aspecto puede mostrarse ininterrumpidamente en varios aspectos: 1) Yahvé constata con claridad que no es bueno que el hombre esté solo (Gén 2, 18a). 2) El compañero se define por adelantado como la ayuda que le conviene al hombre (v. 18b). Esto supone el carácter social de la diferencia sexual<sup>14</sup>. 3) Tal ayuda no se encuentra en el mundo animal, del que el hombre se distingue por ser superior a causa del lenguaje (el dar nombres). En ese mundo el hombre permanece solo (v. 19b). 4) El compañero que verdaderamente corresponde al hombre no se hace de la tierra como

14. N. P. Bratsiotis, 'iž, 243.

el primero (v. 7) y los animales (v. 19), sino de la costilla del hombre mismo. Marido y mujer se pertenecen de manera cualitativamente diversa a como se relacionan con las demás creaturas. Solo conjuntamente marido y mujer constituyen a todo el hombre (cf. 24b: *bāsār 'āhād*)<sup>15</sup>. 5) En esta pertenencia conjunta inigualable están marido y mujer auténticamente el uno frente a la otra. La mujer es formada durante el profundo sueño del hombre (v. 21) y se le presenta solo después de estar perfectamente formada (sobre *bw'* hif. de v. 22b como término para indicar la conducción de la novia, cf. Jue 12, 9)<sup>16</sup>. 6) Mientras que el hombre respecto de los animales no hace sino darles nombre (v. 20), ante el descubrimiento de su mujer llega realmente a expresarse. La primera vez que el yahvista cita el lenguaje del hombre es al mencionar su alborozo de novio. Junto a la fórmula de afinidad<sup>17</sup> está la derivación del nombre 'iššā («mujer») de 'iš («varón») que expresa al mismo tiempo la unidad esencial y la diferencia sexual<sup>18</sup>. El tono de júbilo («ésta sí que») anuncia el cumplimiento de una felicidad largamente deseada. 7) El amor se caracteriza esencialmente por una atracción personal. Se rompen incluso los lazos más fuertes de la familia de que se viene (v. 24a) y al «unirse a su mujer» el varón se realiza nuevamente la unidad corporal original (v. 24b). 8) La vergüenza en cuanto confusión y entorpecimiento se conoce únicamente en la compañía de dos como consecuencia de la desconfianza contra Dios y de la desobediencia contra su palabra (cf. v. 25b con 3, 7-11)<sup>19</sup>.

Las canciones del Cantar de los cantares celebran el carácter único de la relación amorosa. La incomparabilidad del amor corresponde a la del amado:

Única es mi paloma, la única de su madre (Cant 6, 9).

Uno se pertenece al otro de manera mutua y exclusiva:

Yo pertenezco a mi amado y mi amado me pertenece (Cant 6, 3).

La reciprocidad del amor se manifiesta también en que junto a dos descripciones de muchachas jóvenes en el Cantar, tenemos

15. Véase anteriormente, p. 223.

16. N. P. Bratsiotis, *o. c.*

17. Sobre v. 23a, véase anteriormente, p. 48.

18. Véase la formación real de 'ādām del término 'ādām en 2, 7. Véase anteriormente, p. 225 s.

19. Y lo mismo el «señorío» del varón sobre la mujer, véase 3, 16b.

una en la que la amante pinta al joven amado en 5, 10-16<sup>20</sup>. El canto nostálgico de Cant 8, 1-4 puede mostrar la vivacidad erótica, la alegría de la belleza corporal y del placer amoroso:

<sup>1</sup> ¡Ah, si fueras para mí como un hermano alimentado con el pecho de mi madre!

Te encontraría por la calle,  
podría besarte  
y nadie me lo afearía.

<sup>2</sup> Te guiaría, te llevaría  
a la casa de mi madre.

Me enseñarías,  
yo te daría a beber vino aromático,  
mi mosto de granadas.

<sup>3</sup> Su izquierda (me coge) bajo la cabeza,  
su derecha me abraza.

<sup>4</sup> Yo os conjuro, hijas de Jerusalén,  
no despertéis ni estorbéis al amor  
hasta que a ella le guste.

Ningún afán moralizante debe oscurecer la atracción. Lo mismo que el pan y el vino, también pertenecen las alegrías amorosas a los dones de Dios en este mundo imprevisible, dice Qoh 9, 7-9.

### 3. Perturbaciones del amor

Con todo, Israel no era ciego para peligrosas alteraciones de la relación amorosa. El antiguo testamento las ve más claramente que el mundo que lo rodea. En éste la vida sexual, lo mismo que la muerte<sup>21</sup>, había experimentado una mitización amplia. A ello se debe que la vida amorosa se incorporara profundamente a lo cúltico. La apertura del himen se realizaba en el bosque sagrado en relaciones con sacerdotes o con extraños (Os 4, 13 s). Numerosos amantes rodeaban a la amada (Os 2, 4-15)<sup>22</sup>. Para Israel esta conducta es adulterio y prostitución. La unicidad de la relación amorosa de Yahvé con Israel prohíbe por principio el adulterio (Ex 20, 3.14). Ya en las narraciones de los padres se dice a Israel que debía distinguirse de sus vecinos en la ética se-

20. Véase anteriormente, p. 102 s. El antiguo modo de pensar como si fuera posesión (véase anteriormente, p. 224 s) está aquí totalmente superado.

21. Véase anteriormente, p. 140 ss.

22. Véase H. W. Wolff, BK XIV/1, 106 ss.

xual (cf. Gén 12, 10-20; 19, 1-11; 26, 7-11; 34, 1-12)<sup>23</sup>. También la sabiduría previene con todo rigor contra la mujer ajena:

<sup>2</sup> (No prestes atención a una mujer mala)<sup>24</sup>

<sup>3</sup> Pues miel destilan los labios de la ajena,  
y más suave que el aceite es su paladar.

<sup>4</sup> Pero al fin es más amarga que el ajeno,  
cortante como espada de dos filos.

<sup>5</sup> Sus pies bajan a la muerte,  
sus pasos se encaminan al seol (Prov 5, 2-5).

En Prov 7, 4-27 la alusión a sacrificios y votos (v. 44) indica, por una parte, la unión de lo que en Israel se llama prostitución con el uso cultural y, por otra, se observan con viveza las actitudes psíquicas en el seducido:

Lo sedujo con gran palabrería,  
se lo ganó con sus tersos labios.  
La siguió enloquecido,  
como marcha un buey al matadero (v. 21 s).

La vergüenza es señal de la seducción. En Gén 3, 7.11 —después de 2, 25— la vimos provocada por la desconfianza que llevó a hacerse ceñidores con hojas de higuera y a esconderse. ¿Podrá dominar la vergüenza la pasión caprichosa y subyugante de uno frente a otro (cf. 3, 16) en un mundo de desconfianza? Prov 11, 22 presupone que el pudor podría guardar del desmoronamiento de todo el hombre, cuando se halla en peligro de ceder al «bullido del yo por debajo del ombligo»<sup>25</sup>. El lugar citado dice:

Un anillo de oro en el hocico de una puerca,  
así es una mujer bella pero desvergonzada.

Literalmente la traducción de *sārát tām* no sería «desvergonzada», sino «carente de fino sentimiento». De esa manera el hombre está indefenso ante el apetito azuzado. Cam - Canaán, el que descubrió la desnudez de su padre, es maldecido precisamente por haber herido ese pudor (Gén 9, 22-25). Los sacerdotes que suben al altar deben llevar, según prescribe Ex 28, 42 (cf.

23. Es muy interesante para la conciencia israelita de tal distinción la expresión que aparece en los contextos más distintos y que habla de «una abominación en Israel» o de «algo así no se hace en Israel»; véase Gén 34, 7; Dt 22, 21; Jue 20, 6.10; 2 Sam 13, 12; Jer 29, 23.

24. Según LXX y la Vulgata.

25. Véase K. Barth, III/4, 154.

Ez 44, 18), pantalones de lino sin duda «con vistas al peligro que corren los sacerdotes a causa de la santidad, especialmente del altar, que pudiera atacar descendiendo a la parte del cuerpo humano rodeada por fuerzas misteriosas»<sup>26</sup>. Ese carácter aciago habrá que explicarlo también antropológicamente. Una mirada a las partes genitales podría suscitar una pasión falsa en un tiempo y lugar no a propósito y provocar la escisión del hombre.

2 Sam 13, 1-15 puede ser un ejemplo de cómo el pudor debería frenar el desbocamiento de la violencia. Amnón, hijo de Salomón, está locamente enamorado de su media hermana. Su inconcesable anhelo provoca primeramente una doble mentira: se finge enfermo y desearía que le diera de comer ella. Una vez a solas la agarró y espera que cohabite con él (v. 11) a lo que ella responde:

<sup>12</sup> Una cosa así no se hace en Israel. No cometas una abominación de esa clase.

<sup>14</sup> Pero él no quiso escuchar su voz, sino que la obligó, la deshonró y cohabitó con ella.

<sup>15</sup> Pero entonces le tomó Amnón una aversión tan profunda, que esa aversión que hacía ella sentía era más vehemente aún que el amor que le había tenido. Por eso le dijo Amnón: ¡Vete!

De ese modo se describe con maestría el cambio radical y repentino del placer versátil en asco. «Apenas habrá una palabra más profunda de interpretación psicológica de la esencia y la inestabilidad del deseo puramente sensual»<sup>27</sup>. Pasión y asco se siguen sin dilación en el placer indómito. La repugnancia descubre la realidad de la pasión equivocada. Así ocurre cuando al amor le falta la totalidad, cuando se hace uno algo del varón y algo de la mujer, pero no se da el varón en sí ni la mujer en sí, cuando falta el total compañerismo que como tal es exclusivo. «Coito sin coexistencia es algo demoníaco»<sup>28</sup>. En el culto cananeo tal demonismo era una institución.

La ordenación jurídica del antiguo testamento cuenta con la escisión del hombre y, por tanto, del matrimonio (Lev 18, 7 ss;

26. M. Noth, ATD 5, 185 s. Véase en Is 6, 2 los serafines como servidumbre de Yahvé, dos de cuyos seis pares de alas cubren las «piernas», que ante todo hacen pensar en la zona genital (véase anteriormente, p. 93, n. 5).

27. L. Köhler, *Mensch*, 78. El relato del adulterio de David con Betsabé (2 Sam 11) muestra con crudeza ejemplar cómo el ansia meramente corporal (v. 2 s) arrastra junto con el adulterio (v. 4 s) toda una serie de crímenes (v. 6 ss). Véase además Ez 23, 14-17a con 17b.

28. K. Barth, III/4, 148.

20, 10 ss). En la relación mutua de los sexos prevalece incondicionalmente el derecho de la persona contra el de propiedad. Precisamente los miembros más débiles de la sociedad necesitan protección frente al capricho del varón (Am 2, 7), si un varón ha seducido a cohabitar por debilidad a una joven no prometida, tiene que estar dispuesto igualmente a tomarla por esposa para toda la vida (Ex 22, 15). Según Dt 22, 28 ss no puede jamás repudiarla, aunque Dt 24, 1-4 prevé el libelo de repudio por parte del varón. Situaciones debidas a fallos humanos y que se han hecho intolerables no se pueden sancionar. Por otra parte se prohíbe un caprichoso tomar y dejar. Si la divorciada se ha casado de nuevo, se excluye que pueda volver al primer marido. Previsoriamente se coarta un capricho de consecuencias funestas, de modo que la infelicidad humana no siga actuando sin valla. Un amor roto y desilusionado causa dolor incalculable. Una vez vemos a un levita correr tras su mujer que se le había marchado airada, le habla al corazón y la convence para que siga viviendo con él (Jue 19, 1 ss). La exhortación a permanecer en el amor se hace de esa forma acción curativa en las escisiones humanas:

No seas infiel a la mujer de tu juventud (Mal 2, 15).

Un sacerdote no debe desposar a una divorciada, prostituta o joven desflorada (Lev 21, 7).

La soltería se considera como algo vergonzoso, pues impide al hombre realizar toda la vida. Por eso dice Is 4, 1 que en los días del juicio, en el que los varones caerán a montones en la guerra (3, 25) se pegarán siete mujeres a uno y le dirán:

Nos alimentaremos a nosotras mismas y también nos vestiremos, pero déjanos llevar tu nombre, quítanos el oprobio.

Ser desdeñada por un varón significa para una joven una verdadera conmoción que perdura incluso en un matrimonio posterior. Una persona así se considera tan insoportable como un esclavo que llegue a rey o un necio que nade en la abundancia (Prov 30, 21-23). Cuando Jeremías tiene que permanecer soltero como signo para Israel, simboliza con ello la perturbación altamente peligrosa que existe en las relaciones entre Yahvé e Israel (Jer 16, 1 ss; cf. 15, 17).

También se previene contra conductas sexuales perversas como contra escisiones de todo el hombre. Sobre la homosexualidad dice Lev 20, 13:

Si un varón cohabita con otro, como se cohabita con una mujer, ambos han cometido una abominación (cf. Lev 18, 22).

Eso equivale a desconocer la diferenciación sexual y, por tanto, la forma fundamental de llegar a una vida fructífera superando el egoísmo. Se combate asimismo la sodomía:

No tendrás relación con animal alguno, contaminándote con él. Y la mujer tampoco se pondrá ante un animal para copular con él. Eso sería una infamia (Lev 18, 23).

Puesto que la aceptación del propio sexo no es siempre un hecho, se dice también algo contra el travestismo:

Una mujer no se vestirá de varón, ni un varón se pondrá trajes de mujer (Dt 22, 5).

La conducta homosexual no debe introducirse subrepticamente tampoco de esa forma.

Se llaman, pues, por su propio nombre las más dispares perturbaciones y amenazas de la humanidad creada y de la realización amorosa que se basa en ella, y lo mismo se hace respecto al encanto de la total unión de amor. Se trata siempre de la perturbación de la relación con Dios que se manifiesta —de las más diversas formas— en los desconciertos de la vida común de marido y mujer. Es nada menos que el regalo de la totalidad del amor lo que está en juego en la exclusividad preceptiva del amor.

Puesto que en el antiguo Israel la gran familia, el clan y la tribu son los principales grupos sociales, la relación entre padres e hijos tiene una importancia fundamental. Con el problema generacional se cuestiona la realidad del hombre y al mismo tiempo el futuro de Israel.

### 1. *Don de Yahvé*

Los hijos se han de considerar como don de Yahvé, lo que es presupuesto necesario para comprender los múltiples vínculos existentes entre padres y madres, hijos e hijas. La mutua ordenación de marido y mujer tiene en gran parte —ciertamente no de modo exclusivo<sup>2</sup>— su razón de ser en engendrar hijos. Según el código sacerdotal la humanidad sólo puede cumplir su tarea cultural en la tierra multiplicándose<sup>3</sup>. Conforme al yahvista, la promesa a Abrahán de que se hará un gran pueblo precede a lo que es la meta: que en él serán benditas todas las gentes de la tierra (Gén 12, 2 s; cf. 28, 14). Pero aquí y allí la multiplicación es efecto de la bendición de Yahvé (Gén 1, 28; 12, 2). Desde entonces Israel espera hacerse numeroso como las estrellas del cielo y la arena del mar (Gén 15, 5; 26, 4; 22, 17; Os 2, 1). En Gén 24, 60 se despide a Rebeca en la casa paterna con este deseo

Hermana nuestra, que te hagas en miles de miríadas.

1. *Bibliografía*: L. Löw, *Lebensalter*, 130-134; L. Dürr, *Erziehungswesen*; J. Conrad, *Generation*; H. Ringgren, 'āb; E. Jenni, 'āb; J. Kühlewein, 'ēm; id., bēn.

2. Véase anteriormente, p. 227

3. Sobre Gén 1, 28, véase anteriormente, p. 216.

Pero lo mismo que el planear humano no se realiza sin más ni tampoco exento de dificultades, así también se muestra una gran tensión entre el deseo de tener un hijo y su realización en el nacimiento. El hombre no dispone libremente de que el deseo de multiplicarse llegue a ser un hecho. Las historias de los padres testifican con toda claridad que Israel puede comprender su ser-pueblo únicamente partiendo de Yahvé como Señor de esa diferencia. Las madres de donde viene Israel eran estériles. Sara, que por su esterilidad había dado a Abrahán una esclava (Gén 16, 1 s), se ríe cuando se le promete un hijo siendo vieja (Gén 18, 9). La esterilidad de Rebeca desaparece sólo tras una oración especial de Isaac (Gén 25, 21). Raquel, la amada de Jacob, desespera igualmente al principio por su esterilidad. En Gén 30, 1 grita: «Dame hijos o me muero». Altamente significativa es la respuesta de Jacob:

¿Es que estoy yo en lugar de Dios, que te ha negado el fruto de tu vientre? (v. 2).

Más tarde la diezmada generación del exilio ve aumentar otra vez su descendencia por la fuerza de la promesa de Yahvé:

¡Alégrate, estéril, que no pariste,  
jubila y exulta, la que no sentiste dolores de parto!  
Pues los hijos de la solitaria son más  
que los de la casada, dice Yahvé (Is 54, 1).

Los hijos se consideran en general en Sal 127, 3 como don de la herencia de Yahvé y en Sal 128 se les llama una bendición del temor de Yahvé. Sal 113 alaba a Yahvé que regala a la estéril con la alegría de los hijos (v. 9; cf. Sal 144, 12 s). Ellos son para los padres honra y orgullo (Sal 144), alegría (Sal 128) y una visible ayuda (Sal 127, 4 s).

En especial se estima a los descendientes varones (Jer 20, 15; 1 Sam 4, 20; Gén 30, 2). Su fuerza para el trabajo es más valiosa<sup>4</sup>, se quedan en el círculo familiar paterno y lo aumentan. Pero para Qoh 6, 3 tampoco la abundancia de hijos es un valor absoluto:

Aunque un hombre engendrara cien hijos..., pero si no puede saciarse de lo bueno, entonces digo: Más dichoso que él es un aborto.

4. Véase Lev 27, 1 ss y anteriormente, p. 166.

## 2. Educación

La tarea educadora compete a la madre y al padre. Esa actividad de ambos se llama en hebreo *yśr pih*. (Dt 8, 5; Prov 31, 1), lo que designa tanto el adoctrinamiento (Job 7, 3) como el castigo (1 Re 12, 11). En los primeros años es la madre la que principalmente se preocupa de la educación. A ella le está confiado el niño. Ex 2, 3-9 dice que Moisés pierde a su madre a los tres meses, pero que por astucia la recobra como ama de cría. La madre cuida totalmente al niño por lo general hasta el destete, quizá a los tres años (cf. 1 Sam 1, 21-28)<sup>5</sup>. Luego sigue cuidando especialmente a las hijas. Las influencias de la educación conducen a la sentencia proverbial de Ez 16, 44: «Como la madre, así la hija».

El hijo obra prudentemente observando las enseñanzas de la madre además de las del padre (Prov 1, 8 s; 6, 20). Lemuel, rey de Massá, transmite especialmente las exhortaciones de su madre. Ella tiene que decir cosas muy importantes sobre el trato con mujeres, sobre las bebidas alcohólicas y la asistencia a los necesitados (Prov 31, 1-9). La mujer prudente, capaz de aconsejar bien, es alabada especialmente por sus hijos (Prov 31, 26-28). La reina madre ejercía un influjo poderoso como «señora», (*g<sup>e</sup>birā*: 1 Re 15, 13) y «consejera» (2 Crón 22, 3)<sup>6</sup>.

El papel del padre en la educación se hace por lo general tanto más importante, cuanto mayor va siendo el niño. El hijo sigue normalmente la profesión del padre. Educación y formación profesional dependen de una mano, sea que se hagan, como ocurre la mayoría de las veces, agricultores, ganaderos, artesanos o sacerdotes y jueces. Cuando Gén 4, 20-22 nombra al «padre» de los habitantes en cabañas, de los citaristas y tocadores de caramillo, de los forjadores de cobre y hierro, alude más bien a las «agrupaciones familiares» de una profesión y no a los gremios que se conocían en Egipto. Los ejemplos de los hijos de Elí (1 Sam 2, 12 ss) y de los de Samuel (1 Sam 8, 1 ss) muestran que tampoco en las profesiones superiores de sacerdotes y jueces estaba descartado un fallo en la educación.

Los hijos de Elí «no se preocupaban ni de Yahvé ni de sus obligaciones ante el pueblo». Con grandes tridentes cogían lo que se les antojaba de la carne sacrificada que aún se estaba cocinando. Y los hijos de Samuel buscaban como jueces «sus conveniencias, se dejaban sobornar y violaban el derecho». Re-

5. Véase anteriormente, p. 165.

6. Véase J. Kühlewein, 'em, 176 que cita más bibliografía.

petidamente se dice que David falló ante sus hijos. Es cierto que se encoleriza mucho ante la grave fechoría de Amnón contra Tamar<sup>7</sup>, pero no se atreve a contrariarlo (2 Sam 13, 21). Y a la rebeldía de Adonías «no había resistido su padre en su vida diciéndole, por ejemplo: ¿Por qué haces eso?» (1 Re 1, 6).

La capacidad artesana que el padre enseña no se puede separar del trato con las cosas en la ciudad y el campo, con los animales y, ante todo, con los demás hombres y consigo mismo. El hombre joven debe aprender a vivir con buen y mal tiempo, así como con los cambios de días y estaciones, con las normas del derecho y las experiencias dolorosas, con los enigmas insolubles de la vida y con su Dios. La mayoría de los objetos de tal pedagogía se tratan en las colecciones de proverbios. Otros se conservan en narraciones y salmos. En ellos se ve que una buena parte de la educación se realizaba narrando el padre sus vivencias y encuentros (Sal 44, 2 ss; 78, 3 ss; Jue 6, 13). El relato podría suscitarse por las preguntas de la juventud. Estas tomaban pie de cosas como las doce piedras del Jordán junto a Guilgal, recuerdo del paso del río y de la acción salvadora de Dios junto al mar Rojo (Jos 4, 20-24), o se planteaban por el rito de la pascua: «¿Qué significa para vosotros este rito?» (Ex 12,24-27). Las preguntas podían deberse a otras ordenaciones que daban ocasión a que los padres, enlazando con la pregunta de los hijos, relataran las principales acciones de Dios en la historia de la salvación (Dt 6, 20-25; Ex 13, 14 ss). Por supuesto que la explicación puede deberse a la iniciativa del padre (Ex 13, 8; Dt 4, 9; Sal 71, 18).

No es casualidad que al maestro de sabiduría se le dé el título de «padre» (Prov 4, 1), cuyo hijo es el discípulo (Prov 13, 1; 1, 10.15, etc.)<sup>8</sup>. En las tradiciones de Elías y Eliseo encontramos al profeta llamado «mi padre» por sus discípulos (2 Re 2, 12) y por otros (6, 21; 13, 14). Los discípulos de los profetas son sus «hijos» (1 Re 20, 35; 2 Re 2, 3.5.7; 4, 1.38; 5, 22; 6, 1; 9, 1). Bilidad exhorta a Job en 8, 8 s:

Pregunta a la generación pretérita,  
fíjate bien en lo que los padres investigaron,  
pues nosotros de ayer somos y nada sabemos,  
como sombra son nuestros días sobre la tierra.

7. Véase anteriormente, p. 233.

8. Sobre la posibilidad de derivar la exhortación sapiencial (por ejemplo, en Prov 22, 17-24, 21 y 31, 3-9) de un consejo de los padres, en especial de la madre, véase G. Liedke, *Rechtssätze*, 199. Pablo compara su relación de apóstol con la comunidad corintia a la que el padre tiene con sus hijos (1 Cor 4, 14 ss; 2 Cor 6, 13; 11, 2).

Un medio esencial de la educación es mostrar las consecuencias de las acciones a base de lo que la experiencia dice, como muestra la estructura de numerosos proverbios que expresan la relación entre la acción y su resultado<sup>9</sup>:

Comprimir la leche da mantequilla,  
comprimir la nariz hace salir sangre,  
comprimir la cólera causa discordia (Prov 30, 33).

De esa forma se despierta la sabiduría. Pero hay también necesidad de la que sana el castigo corporal:

Vara y corrección dan sabiduría,  
pero un muchacho consentido causa vergüenza a su madre (Prov 29, 15).  
¡No alejes del muchacho la corrección!  
No se muere porque le des con el bastón.  
Es verdad que le das con el bastón  
pero salvas su vida del mundo de los muertos (Prov 23, 13 s; cf. 13, 24; 22, 15).

Lo último que los padres pueden dar a sus hijos es la bendición que atrae de Dios libertad y fecundidad:

La bendición del padre construye la casa de los hijos, pero la maldición de la madre arranca los cimientos.

### 3. Tiranteces

Entre padres e hijos surgen diversas dificultades, y obedecen a varias causas. Pueden deberse a los «pecados de los padres», de los que el antiguo testamento habla con extraordinaria frecuencia, sobre todo desde Jeremías<sup>10</sup> (2, 5; 3, 25; 11, 10; etc.). Ya Os 2, 4 s pide a los hijos que acusen a sus madres adúlteras. El auténtico educador de Israel es Yahvé, tal y como lo proclama Oseas y como también lo enseña la sabiduría<sup>11</sup>. Puesto que los padres no son la instancia suprema, sino que al igual que los hijos están sometidos a la palabra de Yahvé, puede existir un deber de desobedecer por parte de los hijos respecto a las exigencias y costumbres de los padres, como Ez 20, 18 pone en boca de Yahvé:

9. Véase G. v. Rad, *Weisheit*, 165-181.

10. Véase E. Jenni, 'āb, 13.

11. Os 5, 2; 7, 12.15; 10,10 y Prov 3, 11 s; Job 5, 17; 33, 12 ss; Sal 118,

18. Véase H. J. Kraus, *Erziehung*, 268 s y H. W. Wolff, BK XIV/1, 125.



Hablé a sus hijos en el desierto:  
No caminéis según las prescripciones de vuestros padres  
ni sigáis sus usos  
y no os contaminéis con sus ídolos.

El antiguo testamento sabe de la influencia de los pecados de los padres hasta la cuarta generación (Ex 20, 5 s; 34, 6 s; Dt 5, 9 s). Se ve que los hijos sufren por ello, por ejemplo, en el exilio:

Nuestros padres han pecado, pero ya no viven,  
mas nosotros tenemos que cargar con sus culpas (Lam 5, 7).

Entre la gente del exilio corre una «sentencia de cínica rebelión»<sup>12</sup>:

Los padres comieron agraces  
y a los hijos les viene la dentera (Ez 18, 2; Jer 31, 29).

Pero en contra de ello tiene Ezequiel un mensaje que proclamar. En nombre de Yahvé dice Ez 18, 4:

Toda vida es mía, la del padre lo mismo que la del hijo. Son míos.  
Sólo el que peque morirá.

Según eso cada generación responde inmediatamente ante Yahvé en la libertad de la decisión que se le ofrece:

El hijo no cargará con la culpa del padre, ni el padre con la del hijo (Ez 18, 20).

A la nueva generación se le abre la oportunidad de una nueva vida.

Pero hay que hablar asimismo de la culpa de los hijos. Ez 20, 21 oye quejarse a Yahvé: «También los hijos se mostraron rebeldes contra mí» (cf. Jer 5, 7). La sabiduría proverbial dice cómo en la familia un hijo necio entristece a su madre y a su padre (Prov 10, 1; 15, 20; 17, 25; 19, 13). Prov 15, 5.32:

El necio desprecia la advertencia del padre,  
pero inteligente se hace el que atiende a la corrección.  
Su vida tira, el que no hace caso de la advertencia.  
Pero el que atiende a la corrección, adquiere inteligencia.

12. W. Zimmerli, BK XIII, 402.

Dt 21, 18-21 expone un caso extremo. Un hijo es tan rebelde que no escucha ni al padre ni a la madre y no cede a pesar de corregirsele repetidamente. En esta disputa los padres no tienen más poder que las correcciones. Los ancianos como jueces locales deben ocuparse del asunto y los padres deben exponer conjuntamente su queja. Se les retira el derecho sobre el hijo. Su situación y la del hijo pertenece al «mal» que afecta a «todo Israel» (v. 21).

Se puede, pues, llegar a las situaciones más violentas tanto por parte de los padres como de los hijos. Su verdadero fin lo espera Mal 3, 24 sólo con la vuelta del poderoso profeta Elías<sup>13</sup>:

El volverá el corazón de los padres a los hijos y el de los hijos a sus padres, para que yo no venga y consagre el país al exterminio.

Con vistas a la presencia de Cristo en su palabra busca ya Col 3, 20 s la superación de las rivalidades por ambos lados:

Vosotros, hijos, sed obedientes en todo a vuestros padres, pues esto agrada en el Señor. Vosotros padres, no amarguéis a vuestros hijos, para que no pierdan el ánimo.

Tal expresión, «en el Señor», presupone una vida totalmente nueva como agradecimiento por el perdón recibido.

#### 4. Responsabilidad

El antiguo testamento alude a la responsabilidad de unas generaciones para con otras en orden a superar los antagonismos. El papel de los padres no es únicamente contestar las preguntas de los jóvenes, sino ofrecerles un cobijo en el que encuentren naturalmente cuanto necesitan para una vida segura:

Quien teme a Yahvé tiene una seguridad fuerte,  
también sus hijos tienen cobijo (Prov 14, 26).

13. En 1 Re 19, 4 razona Elías, más «cansado de Dios» que de la vida, G. v. Rad, GPM 20 (1966) 290, su ansia de morir con que: «No soy mejor que mis padres». El ardiente Elías tiene miedo (v. 3) y por eso no puede distanciarse de sus padres, mucho menos si con ello se pensara en sus predecesores en el ministerio profético. Sobre el título de «padre» para los profetas, véase anteriormente, p. 240. De entre los «profetas» anteriores el yahvista nos presenta únicamente a Moisés en un desaliento semejante y deseándose la muerte (Núm 11, 15). Sobre las dificultades para explicar 1 Re 19, 4, véase O. H. Steck, *Elia-Erzählungen*, 27.

Por la razón anterior se recomiendan con especial interés los huérfanos a la protección común (Dt 14, 29; Job 31, 17; Prov 23, 10). Tampoco un padre necio puede ofrecer a su hijo ayuda alguna (Job 5, 4). El padre es en la familia el principal responsable, es por lo que en hebreo familia se dice «casa paterna» (*bēt 'āb*; Ex 12, 3; 1 Crón 7, 2). La autoridad del padre tiene peso para el hijo (Mal 1, 6).

Tal autoridad no es para todos en todo tiempo algo indiscutible. El aspecto positivo del cuarto mandamiento del decálogo puede relacionarse con el papel de los padres de narrar las acciones salvadoras de Yahvé. No se razona, como ocurre con el precepto sabático, sino que se le agrega una promesa referente al largo goce del país dado por Yahvé (Ex 20, 12), a lo que Dt 5, 16 añade que irá bien en el país. Según esto, la conducta que se ordena respecto de los padres significa que hay que tomarlos en serio (*kabbēd*). En la ley de santidad (Lev 19, 3), tenemos una formulación más breve. También ésta puede relacionarse con las obligaciones de los padres respecto de la enseñanza religiosa, puesto que está a la cabeza de series breves referentes a la observación del sábado y a la prohibición de dioses extraños e imágenes. Aquí a los hijos se les ordena obediencia (*yr'*)<sup>14</sup>. Y es muy digno de notarse que se nombra a la madre no sólo *junto al* padre, como en todas las formulaciones del cuarto mandamiento, sino *delante de* él.

Tienen un sabor de antigüedad las sentencias de derecho capital en el libro de la alianza que amenazan con la muerte al que pegue al padre o a la madre o de alguna manera los desprecie o los trate como malditos (*kallēl*: Ex 21, 15.17). Pues el que injuria a los padres es reo de muerte (Lev 20, 9). En el decálogo sikemítico de imprecaciones (Dt 27, 16), se maldice a un hombre que se comporte así. Sin duda que en estos últimos casos se refiere no sólo a los jóvenes, sino también a los adultos que viven en la gran familia junto con los padres que van necesitando ayuda.

La sabiduría proverbial indica con claridad cómo tienen que solucionarse los problemas concretos del cuidado de los ancianos<sup>15</sup> en la conducta con los padres. Prov 23, 22.24 s:

<sup>22</sup> Escucha a tu padre, él te ha engendrado,  
no desprecies a tu madre, porque se ha hecho vieja.

14. Véase anteriormente, p. 180.

15. El antiguo Egipto hablaba del «báculo de la vejez», pensando en el papel del hijo que tenía que ayudar al padre que envejecía; véase W. Helck, *Altersversorgung*, 158.

<sup>24</sup> El padre de un justo puede jubilar,  
quien engendra a un sabio, se alegra en él.  
<sup>24</sup> Que tu padre se pueda alegrar en ti,  
y jubile la que te parió.

Cuando los padres envejecen ya no se habla de la obediencia o desobediencia de los hijos, sino de si los estiman o desprecian, si los alegran o los afligen. Prov 10, 1; 15, 20:

Un hijo sabio alegra al padre,  
mas un necio es profundo dolor para su madre.

Los proverbios no ignoran el hecho de que los ancianos pueden ser una carga. Contra el deseo de heredar cuanto antes se dice en Prov 19, 26:

Quien maltrata al padre, arroja a la madre,  
es un hijo vil e infame.

Más frecuente es la tentación de no respetar la propiedad de los padres:

Quien quita algo a su padre o a su madre  
y dice: No es pecado,  
es compañero del destructor (Prov 28, 24).

Incluso, el mirar con desprecio a los padres acarrea desgracia a los hijos:

Ojo que se mofa del padre  
y desprecia a la anciana madre,  
que lo saquen los cuervos de la cuenca,  
y lo devoren los aguiluchos (Prov 30, 17).

De un cuidado especial necesitan la viuda y los huérfanos. A ambos defienden con gran interés los profetas y el Deuteronomio (cf. entre otros Ex 22, 21; Dt 16, 11; 27, 19; Is 1, 17; Jer 7, 6; Ez 22, 7; Zac 7, 10). Miq 7, 6 dice que la vida se hace insostenible cuando:

el hijo desprecia al padre, la hija se rebela contra la madre, la nuera contra la suegra, y se hacen enemigo del hombre los de su misma casa.

Esta situación caótica parece insoslayable donde los hombres — sean de la generación vieja o joven — se consideran como última instancia y se colocan en lugar de Dios, en vez de vivir conforme a su palabra. Con la entrada de Jesucristo en la historia de la humanidad y el consecuente ofrecimiento de una reconciliación incondicional se ha de considerar y tratar cualquier discordia a lo más como una fase pasajera en la relación de las generaciones.

## HERMANOS, AMIGOS, ENEMIGOS <sup>1</sup>

Deberes mutuos y conflictos de los unos con los otros tienen no sólo las diversas generaciones. Hay que resolver igualmente las relaciones recíprocas dentro de la misma generación. ¿Cómo se comporta el hermano con el hermano ('āh) y la hermana ('āhōt), el hombre con su vecino y compañero (rē<sup>a</sup> <sup>2</sup>), con el amigo ('ōhēb) y el enemigo ('ōyēb)? Es decir, ¿cómo ve el antiguo testamento al hombre como prójimo?

### 1. Hermanos carnales

Se definen en la historia de José como «hijos de un mismo varón» (Gén 42, 13), o «hijos del mismo padre» (v. 32). El Deuteronomio, que amplía en general el concepto de hermano, llama al hermano carnal «hijo de tu madre» (13, 7). La historia de José, que tematiza el odio entre hermanos a causa del celo (Gén 37, 3-11), muestra cómo las rivalidades pueden llegar a desembocar en el perdón a base de disposiciones de Dios (50, 15-21). El Deuteronomio ve un peligro extremo de ser seducido a la adoración de dioses extraños precisamente en el círculo de los familiares más próximos (Dt 13, 7-11). Hermano y hermana pertenecen a la parentela más estrecha lo mismo que padre y madre, hijo e hija. Por eso se le permite a un sacerdote «contaminarse» con la preparación de su cadáver para la sepultura (Lev 21, 2 s) <sup>3</sup>.

1. *Bibliografía*: C. H. Gordon, *Fratriarchy*; J. Fichtner, *Nächsten*; F. Maass, *Selbstliebe*; R. de Vaux, *Lebensordnungen* I, 45.72-74.96-98; Th. C. Vriezen, *Liebesgebot*; W. Zimmerli, *Weltlichkeit*, 98-110; H. Ringgren, 'āh; E. Jenni, 'āh.

2. Sobre el significado de la palabra, véase J. Fichtner, *Nächsten*, 24 ss = 89 ss.

3. Véase M. Noth, ATD 6, 134.

En circunstancias especiales, sobre todo por la muerte temprana del padre, se desarrollaron formas de fratriarcado<sup>4</sup>. Se ve en que a los hermanos se les nombra por el hermano y no por el padre (cf. Gén 4, 22=6, 22; 1 Crón 24, 25), como también en el papel desempeñado por Labán en el casamiento de su hermana Rebeca (Gén 24, 29 ss); el padre, Betuel, se menciona sólo en v. 50 junto a Labán y es probablemente secundario. Con menos claridad se aprecia lo mismo en el trato de Sikem sobre Diná con su padre y sus hermanos (Gén 34, 11 s). Isaac pone a Jacob como «señor» sobre sus hermanos (Gén 27, 29; cf. v. 40 y 49, 8). 1 Crón 26, 10 demuestra que el padre puede designar cabeza (*rōš*) de la familia (cf. p. 282) a uno que no sea el primogénito, sobre todo, si éste ha muerto. En general, los vestigios del fratriarcado en el antiguo testamento están supeditados al patriarcado.

En la ordenación del levirato (Dt 25, 5-10)<sup>5</sup>, se ve un deber de los hermanos menores respecto del mayor. Se manda que una viuda sin hijo varón se case con su cuñado (hebreo *yābām*, latín *levir* = hermano del marido). El primogénito de este matrimonio llevará el nombre del hermano difunto. La historia de Tamar, nuera de Judá (Gén 38), nos da una idea de esta práctica. Según ella la obligación pesa sobre el cuñado siguiente, si el matrimonio con el primero fue igualmente estéril (cf. Mt 22, 24-27). Rut, que no tenía cuñado al morir su marido, se casa con el pariente más próximo (Rut 1, 11 s; 2, 20; 3, 12; 4, 4 s.10.17). Por lo demás, la relación sexual con la cuñada está tan rígidamente prohibida (Lev 18, 16; 20, 21) como con la propia hermana (Dt 27, 22; Lev 18, 9; 20, 17).

En el derecho hereditario se distingue al primogénito dándole el doble (Dt 21, 17). Excepto esto, no se pueden hacer diferencias entre los hermanos, aunque el padre prefiera a una de sus mujeres (Dt 21, 15 s). En un tiempo algo más reciente las hijas heredan sólo si no tienen hermanos (Núm 27, 1-8). Si un varón muere sin hijos, le heredan sus hermanos (v. 9), si no los tiene, le pertenece a los hermanos de su padre, y así siguen los demás parientes (v. 10 s). La existencia de un derecho más reciente se desprende quizá del hecho de que las hijas de Job heredan lo mismo que sus hermanos (Job 42, 15)<sup>6</sup>. En Prov 17, 2 se cuenta entre los hijos de su señor a un esclavo inteligente en orden a heredar y se le incluye en el círculo de los hermanos:

Un esclavo inteligente se hace señor del hijo vil y recibe herencia en medio de los hermanos.

Esto indica claramente que en el ámbito más íntimo de la familia hay vínculos más fuertes que los que se desprenden de la hermandad carnal y la consanguinidad<sup>7</sup>.

## 2. Hermandad del pueblo de Dios

Israel aprendió a interpretarse como una hermandad del pueblo de Dios. Es cierto que en el antiguo oriente los reyes aliados de los distintos pueblos se llamaban «hermanos», como Iram, rey de Tiro, a Salomón (1 Re 9, 13). Los pactos con estados extranjeros se denominaban «pactos fraternos» (Am 1, 9)<sup>8</sup>. Israel consideraba en especial como pueblo hermano a los edomitas (Núm 20, 14; Dt 2,4.8; 23, 8; Abd 12) y miró a los respectivos patriarcas, Jacob y Esaú, como hijos de Isaac y, por tanto, aliados en cuanto hermanos (Gén 27 s). Pero las tribus de Israel, como pueblo de Yahvé, se sentían unidas de modo especial, sobre todo por razón de la historia de salvación comúnmente compartida y de la proclamación de la voluntad de Yahvé (Jos 24). Como «hijos de Israel» formaban un pueblo de hermanos que procedía de doce hermanos, sus patriarcas (Gén 29 s)<sup>9</sup>. La palabra «hermandad» (*'ahawā*) aparece una sola vez en el antiguo testamento (Zac 11, 14) designando la amenazada unión de los estados de Judá e Israel.

La interpretación fundamental de Israel como pueblo de hermanos tenía consecuencias para la relación humana entre cada uno de sus miembros. Lo prueban ya las antiguas colecciones jurídicas. De manera colosal e incluso precisa terminológicamente es el Deuteronomio, sin embargo, el primero que enseña cómo se debe comportar un israelita con otro. Se observa que no incorpora determinaciones anteriores del libro de la alianza sin llamar «hermano» cada vez expresamente al compatriota de que se

7. Véase anteriormente, p. 247 sobre Dt 13, 7 ss.

8. Más textos en H. W. Wolff, BK XIV/2, 193 s.

9. También los medios hermanos se consideran como hermanos, y así habla Amnón de su «hermano» Absalón en 2 Sam 13, 4, aunque tenían distintas madres, según 2 Sam 3, 2. Del mismo modo uno como hermanos el padre común, Jacob, a los hijos de Lía, de Raquel, Zilpá y Bilhá. Sobre la tesis de la ficción de M. Noth y su negación por otros, véase R. Smend, *Amphiktyonie*.

4. C. H. Gordon, *Fratriarchy*; véase R. de Vaux, *Lebensordnungen* I, 45.

5. Véase anteriormente, p. 226.

6. R. de Vaux, *o. c.*, 97.

trata<sup>10</sup>. Todo prestamista tiene que ver en su deudor a su<sup>11</sup> hermano y, por tanto, remitirle la deuda cada siete años (Dt 15, 1 ss). Respecto del compatriota pobre dice v. 7:

No cerrarás tu corazón ni tu mano ante tu hermano.

La antigua prohibición de cobrar intereses, que se formula en favor del pobre en el libro de la alianza, entra en vigor aludiendo a la hermandad para con todos los compatriotas (cf. Dt 23, 20 s con Ex 22, 24). Este hecho aparece asimismo en otros estratos del antiguo testamento y distingue a Israel de su ambiente que conocía en parte intereses muy altos: hasta un cuarto o un tercio de lo prestado<sup>12</sup>. Por el contrario, en el pueblo de Dios nadie debe enriquecerse por la necesidad de otro. Se puede exigir interés únicamente del extranjero. Digno de especial mención y de importantes consecuencias es que se incluye en la hermandad también a las personas que se hallan en los límites extremos de la antigua sociedad israelita. El Deuteronomio habla, por una parte, del esclavo y, por otra, del rey como de hermano entre hermanos.

El derecho de esclavos reconoce a los miembros más indefensos de la sociedad no sólo un título sin contenido, sino que inculca una conducta verdaderamente fraterna (Dt 15, 12-18)<sup>13</sup>. Por otra parte, el rey «no engreirá su corazón sobre sus hermanos» (17, 20)<sup>14</sup>. «Todo Israel», desde el rey hasta los esclavos, vive en la «heredad» común, el país que Yahvé les ha regalado (Dt 12, 9; 15, 4; 19, 10; etc.)<sup>15</sup>. Por eso uno es hermano del otro. La relación que se funda en Yahvé tiene preferencia sobre la hermandad carnal (Dt 13, 7 ss; cf. Ex 32, 29).

### 3. Amor al prójimo

Otros estratos del antiguo testamento se fijan en la hermandad como fenómeno humano general. El yahvista lo expone con toda

10. Véase G. v. Rad, *Gottesvolk*, 12 s. Véase además Ex 21, 2 con Dt 15, 12; Ex 21, 16 con Dt 24, 7; Ex 22, 4 con Dt 23, 20 s.

11. El Deuteronomio subraya la unión de los miembros del pueblo de Dios normalmente añadiendo a 'āh un sufiño, casi siempre en la forma de «tu hermano».

12. Véase Lev 25, 36 s; Ex 18, 8.13.17; 22, 12; Sal 15, 5 y W. Zimmerli, *Weltlichkeit*, 102.

13. Véase 21,2-6 y más adelante, p. 265 s.

14. Véase más adelante, p. 260.

15. Véase G. v. Rad, *Gottesvolk*, 50.

energía en la narración de Caín y Abel en Gén 4, 1-16. Allí aparece la palabra clave «hermano» siete veces (v. 2.8a.b. 9a.b. 10.11)<sup>16</sup>. El problema universal del convivir humano se ejemplariza en los hijos de una misma madre, que viven en dos profesiones totalmente distintas: labrador y pastor, y que pertenecen, por tanto, también a estructuras sociales distintas. El que se siente perjudicado se hace enemigo número uno y asesino de su hermano. Se le pregunta por él y lo rechaza preguntando a su vez, si es que él es guardián de su hermano. El asesino es lanzado del campo de donde sube el grito de la sangre del hermano y vive errante. Pero también el fratricida cuenta con una señal de Dios que lo protege de la venganza incontrolada.

El tema humano de hermanos enemistados se desarrolla además y con muchas ideas nuevas refiriéndose a los padres de Israel: Esaú y Jacob (Gén 27 ss), José y sus hermanos (Gén 37.39 ss). El Génesis muestra claramente que Israel moralmente no era mejor que los otros pueblos.

Pero se escucha una palabra señera que sobrepasa el ámbito estricto de Israel. Lev 19, 17 s dice:

No odiarás a tu hermano en tu corazón. Puedes corregir esmeradamente a tu compatriota, pero no lo cargarás con la culpa de un pecado<sup>17</sup>. No te vengues y no guardes rencor a tus compatriotas, sino ama a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy Yahvé.

Y el v. 34 añade:

El extranjero que es vuestro huésped será para vosotros como uno de los del país, y lo amarás como a ti mismo, pues también vosotros fuisteis extranjeros en el país de Egipto. Yo Yahvé, vuestro Dios.

Cada uno de estos párrafos lucha con el Caín presente en todas partes, con Jacob y Esaú, con José y sus hermanos, con todo odio incipiente, con toda hambre de acusación, de venganza o de rencor. Estos párrafos empujan hacia el mandato del amor al prójimo que, en la forma actual, no tenía paralelo en el mundo circundante<sup>18</sup> y gana una importancia central en el nuevo testamento. En la formulación citada se incluye ya en una añadidura al no israelita que vive en Israel como ciudadano al que hay que

16. Véase C. Westermann, *Erträge*, 49 s. 53 s; id., BK I, 381 ss.

17. Esta es la traducción que da M. Noth, ATD 6, v. 17 bß.

18. J. Fichtner, *Nächsten*: WuD 40 = *Gottes Weisheit*, 103.

proteger<sup>19</sup>. La única razón es que Yahvé se ha manifestado a Israel como el santo y el propicio, ante todo, cuando eran extranjeros en Egipto. ¿Está bien traducida la última palabra *kāmōkā* en la frase clave «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»? No falta una exégesis judía moderna que querría traducir: «(Amarás a tu prójimo) él es como tú»<sup>20</sup>. Pero estudios diversos han mostrado que la frase no pretende comparar al extranjero con aquel a quien la sentencia se dirige, sino que la comparación es entre el amor al prójimo y el de sí mismo<sup>21</sup>. Con ello no se supone que el amor propio esté mandado, sino que sirve para «describir la medida del amor»<sup>22</sup>. El pensar en los propios deseos incita al actuar amoroso con el otro y consecuentemente, con vistas a la acción de Yahvé para con Israel, incita a superar el amor propio<sup>23</sup>. Quizá se dirija este «como a ti mismo» incluso contra el amor propio considerado como «poder funesto», «como tentación peligrosa de infidelidad a Yahvé»<sup>24</sup>. De cualquier modo aquí se supera toda regla legal de la vida con los demás hombres y se fundamenta una hermandad personal con cercanos y lejanos.

Además del mandamiento singular del amor al prójimo en la ley de santidad se encuentra en el ámbito de la literatura sapiencial un interés continuo con cuestiones diarias de la vida con los otros. Entre las cosas que Yahvé odia está, según Prov 6, 19, «sembrar discordia entre hermanos» que tienen que vivir en armonía dentro del clan, si es que su vida ha de prosperar con la bendición de Yahvé (Sal 133). Pero el hermano pobre es rechazado fácilmente:

Todos los hermanos de un pobre lo odian,  
cuánto más se alejarán de él sus amigos (Prov 19, 7).

El proverbio sigue presuponiendo que los hermanos están más próximos al hombre que no otros compatriotas. Diferente es Prov 27, 10 b:

Mejor es un vecino cercano que un hermano lej os.

19. Para el extranjero que va de paso vale la obligación de la hospitalidad (Gén 18, 1 ss; 19, 1 ss; Jue 19, 11 ss).

20. L. Baeck, *Judentum*, 211; véase M. Buber, *Claubensweisen*, 69 = 701: «...como si se tratara de ti mismo».

21. Véase J. Fichtner, F. Maass, Th. C. Vriezen.

22. J. Fichtner, *Nächsten*, 41 = 104.

23. Véase Mat 7, 12 y Karl Barth, I/2, 426 s.

24. F. Maass, *Selbstliebe*, 113.

Pero aun estando igual de cerca vale lo de Prov 18, 24b:

Hay amigo que es más adicto que un hermano.

Con más precisión distingue Prov 17, 17:

El amigo ama en todo tiempo,  
pero un hermano se nos ha dado para la desgracia.

La sabiduría aconseja ser precavido aun con el mejor amigo y con el vecino más cercano según Prov 25, 17:

No entres mucho en la casa de tu prójimo,  
de lo contrario se harta de ti y te odia.

Vecindad y amistad pueden significar mucho más que la hermandad carnal. La más bella imagen sobre este tema nos la ofrece el antiguo testamento en la amistad entre David y Jonatán. Entre ellos el uno ama al otro «como a sí mismo» (1 Sam 18, 1). Pueden llorar juntos y guardar secreto. Para lo que hablan entre sí Yahvé sirve de testigo (1 Sam 20, 41 s). Al final David se lamenta de la muerte del amigo:

¡Siento pena por ti, hermano mío!  
¡Jonatán, tú me eras sumamente querido!  
Tu amor era para mí maravilloso  
más incluso que el amor a las mujeres (2 Sam 1, 26 s).

A esa cumbre llega la amistad entre hombres que no son hijos de un mismo padre.

#### 4. Amor al enemigo

¿Sobrepasa el antiguo testamento el amor al hermano, al prójimo, al amigo hasta llegar al amor al enemigo? Sobre esta cuestión hay que fijarse al menos en dos textos. Ya la antigua alianza ordena en Ex 23, 4 s:

Si encuentras perdido el buey de tu enemigo o su asno, se lo llevarás obligatoriamente. Si ves que el asno del que te odia cae bajo la carga, guárdate de dejarlo abandonado, más bien le ayudarás obligatoriamente<sup>25</sup>.

En el contexto se trata de un pobre indefenso y aquí de un animal falto de ayuda. Con el peligro que este corre, amenazan a su amo perjuicios importantes. El derecho divino quiere que la necesidad del animal sea más importante para la actuación de todo israelita que la enemistad con el dueño. Tiene que reconciliarse con él a propósito de la desgracia que amenaza.

Un paso adelante da Prov 25, 21 s, donde es el enemigo mismo el que está en una situación difícil y necesita ayuda inmediata:

Si tu enemigo tiene hambre, dale pan a comer.

Si tiene sed, dale agua a beber.

Entonces amontonas carbones encendidos sobre su cabeza y Yahvé te pagará.

La necesidad del enemigo es aquí la ocasión de superar la enemistad. De textos egipcios se desprende que en un ritual de penitencia se ponían realmente carbones encendidos sobre la cabeza como signo de la vergüenza y arrepentimiento de uno que era culpable<sup>26</sup>. El sabio que empieza a ejercitar el amor al enemigo necesitado puede, pues, esperar que la enemistad le pese igualmente al que lo odia y que se muestre dispuesto a la reconciliación. Y de Yahvé puede esperar que «complete» (*šlm pih.*) su acción<sup>27</sup>. Pablo incorpora esta sentencia del antiguo testamento en Rom 12, 17-21.

El antiguo testamento nuestra con una claridad sin compromisos las rivalidades entre los hombres. Ve también cómo el hombre se equivoca y se destruye, si no progresa en la superación del odio, pues el Dios de Israel ha empezado ya con ello y ha prometido la consecución final. Solo siguiendo ese camino no se perderá el hombre en el laberinto de sus afectos y encuentros. El hombre es un ser llamado a la hermandad.

26. S. Morenz, *Kohlen*.

27. Véase K. Koch, *Vergeltungsdogma*, 4 s. 7 = 134 s. 137 s.

## SEÑORES Y SIERVOS 1

El antiguo testamento conoce todo el rigor de la contraposición entre dominadores y dominados, explotadores y oprimidos. Los ricos y en especial los reyes aparecen como quienes disponen libremente de sus súbditos. Los subalternos y sobre todo los esclavos tienen con frecuencia casi el valor de una cosa en propiedad. Se les considera como dinero (Ex 21, 21). Pueden heredarse como si de hacienda se tratara (Lev 25, 46).

Israel vive en esta contraposición como en la atmósfera del propio ambiente. Pero ya en las tradiciones arcaicas del antiguo testamento se critica fuertemente esta realidad. Se agría en la profecía clásica y se continúa hasta un cambio fundamental del modo de pensar. Se puede hablar de una revolución en la relación de señores y siervos. Tal hecho pertenece a los presupuestos de la cristología y antropología del nuevo testamento. Si se la escucha con honradez, tiene que demostrarse como una intranquilidad motriz en la historia de la humanidad, hasta que llegue a la meta. Vamos a examinar esta partida del antiguo testamento en sus motivos, formas y fines.

Se toca aquí el problema antropológico de la libertad del hombre bajo el hombre. Qoh 8, 9 lo formula con exactitud:

Todo esto vi, cuando apliqué mi entendimiento a cuanto ocurre bajo el sol, cuando el hombre domina sobre el hombre (*šālaṭ ḥā'ādām b'ādām*) para su desgracia.

Precisamente este dominio del hombre sobre el hombre lo vimos excluido con la enseñanza sacerdotal sobre el hombre co-

1. *Bibliografía*: J. Hempel, *Ethos* 124-135; A. Alt, *Anteil*; A. Jepsen, *Amab*; K. H. Bernhardt, *Königsideologie* 114-177; N. Lohfink, *Sicherung*; W. H. Schmidt, *Königtum*; J. P. M. van der Ploeg, *Slavery*.

mo imagen de Dios<sup>2</sup>. En los dos ejemplos extremos de la monarquía y la esclavitud hay que ver cómo se realiza, no obstante, ese dominio y cómo es superado.

### 1. Crítica de la monarquía

Los grandes imperios del antiguo oriente se derivan de una monarquía que bajó del cielo o fue engendrada en el panteón divino. A Israel, por el contrario, le es totalmente extraña la monarquía como dato primigenio mítico-cósmico. Los vecinos de Israel, emparentados con él sociológica y etnológicamente: edomitas, moabitas, amonitas y arameos, introdujeron la monarquía mucho antes que Israel. Las antiguas ciudades-estado cananeas y los filisteos llegados por el Mediterráneo tuvieron desde siempre una institución dinástica. El antiguo Israel, por el contrario, conoce la monarquía en los primeros siglos de su historia a lo más como una tentación.

#### a) Fábula de Jotam

Está en Jue 9, 8-15 y muestra esta crítica ejemplarmente. Se trata de un documento antimonárquico de gran antigüedad aplicado en el actual contexto literario al primer intento de implantar la monarquía en Israel, el de Abimélek en Sikem<sup>3</sup>. Esta sátira política no tiene otra semejante. Su tenor es el siguiente:

Una vez fueron los árboles a ungir sobre ellos un rey. Y le dijeron al olivo: ¡Sé nuestro rey! Pero el olivo les respondió: ¿Voy a dejar mi untuosidad, para que me honren dioses y hombres, y marchar a mecerme sobre los árboles?

Entonces los árboles se dirigieron a la higuera: ¡Ven, y reina sobre nosotros! Pero la higuera les contestó: ¿Voy a dejar mi dulzura y mis buenos frutos e ir a mecerme sobre los árboles?

Luego los árboles hablaron a la vid: ¡Ven, y sé nuestro rey! Pero la vid les respondió: ¿Voy a dejar mi mosto que alegra a dioses y hombres, para ir a mecerme sobre los árboles?

Entonces todos los árboles propusieron al cambrón: ¡Ven, y reina sobre nosotros! Y el cambrón respondió a los árboles: Si de verdad me queréis ungir por rey vuestro, venid y cobijaos bajo mi sombra. De lo contrario, saldrá fuego del cambrón y destruirá a los cedros del Líbano.

2. Véase anteriormente, p. 209.

3. Véase H. J. Boecker, *Beurteilung*, 27, véase 98.

Esta fábula expone a la monarquía al más despiadado ludibrio. ¡Qué ironía se percibe al alabar el cambrón su sombra y amenazar al mismo tiempo a los cedros que la proporcionan sumamente reconfortante! El de por sí nada tiene para ofrecer y quiere destruir a los que pueden dar mucho. Esto quiere decir que la monarquía la ambiciona «no más que un rufián, sólo quien en nada puede contribuir realmente al bienestar del todo»<sup>4</sup>. Motivo de la crítica es el ansia de dominio de la monarquía, ansia que destruye lo mejor de la vida. La forma de exposición es la sátira y la meta el impedir la monarquía para que las fuerzas que benefician la vida se puedan desarrollar libremente.

Aquí se manifiesta concretamente el punto de arranque específico de la primitiva historia israelita. Israel deriva su historia no de una monarquía celebrada míticamente y probada en la política, sino de un grupo de esclavos liberados de Egipto. Es notable que en los primeros tiempos el título de rey ni siquiera es típico para Yahvé, al que se debe esta liberación<sup>5</sup>. Yahvé es considerado principalmente y siempre como el libertador de Egipto. La principal profesión de fe, y la más importante, es que Yahvé ha sacado a Israel de Egipto<sup>6</sup>. Ya por el hecho de que Yahvé desde el principio se identifica como libertador con los esclavos, no se le puede comparar con un rey del antiguo oriente. Por eso es tan significativo que la polémica contra la monarquía sea en Israel más antigua que su institución y que esta diferencia específica respecto del mundo circundante esté indisolublemente unida con la fe en Yahvé<sup>7</sup>.

#### b) Roboam

La monarquía comienza únicamente con Saúl y David y esto sobre todo como defensa contra el peligro cada vez mayor de los filisteos. Se critica ya el reinado de Saúl (1 Sam 10, 27; 13, 7-15), el de David (2 Sam 12, 1 ss; 15, 1 ss; 24, 1 ss<sup>8</sup>) y, por último, con toda acritud el de Salomón. La dinastía de David cae en su crisis ya en la segunda generación, lo que lleva a la descomposición del gran reino.

4. G. v. Rad, *Weisheit*, 63 s.

5. Sólo en tiempo tardío adquiere una importancia limitada en una teología polémica dirigida contra el mundo circundante. Véase ante todo los Sal 47.93.96-99 que hablan de Yahvé rey y la tradición recogida en Is, 6, 5.

6. Véase K. Galling, *Erwählungstraditionen*, 5 ss; M. Noth, *ÜP*, 50 ss.

7. Véase K. H. Bernhardt, *Königsideologie*, 116 ss.

8. Véase también L. Delekat, *Tendenz*.



La revuelta se desata a causa de la dura prestación personal exigida por Salomón a los varones de la casa de José (1 Re 11, 26 ss). Es dominada por el momento con amenazas a su jefe, Jeroboam, que huye a Egipto. Mas tras la muerte de Salomón, Roboam no sigue el consejo de los ancianos que exhortan a que aligere las prestaciones personales. El relato en 1 Re 12, 7 dice que llegan a recomendarle que sea «un 'ābād (esclavo) para este pueblo», que se le «somete» y «les preste oídos», cf. Mc 10, 43 s. Pero Roboam escucha más gustosamente a los osados jóvenes de su edad y declara en 1 Re 12, 10 s:

Mi pequeño es más gordo que la cadera de mi padre...  
 ...Haré aun más pesado vuestro yugo.  
 Mi padre os castigó con azotes,  
 pues yo lo haré con escorpiones<sup>9</sup>.

El pueblo se rebela y contesta en Sikem:

¿Qué tenemos que ver con David?  
 ¡A tus tiendas, Israel! (v. 16).

Y se nombra rey de las diez tribus a Jeroboam, vuelto de Egipto, el hombre que acaudillaba a los oprimidos con las prestaciones personales. Roboam no conserva más que la tribu de Judá. De este modo se diezma el señorío de los descendientes de David precisamente por esclavizar a los varones libres de Israel. El gran reino de David se rompe porque el rey no respeta la libertad de los varones de Israel.

### c) *Ajab*

Pero tampoco al reino del norte se le ahorran críticas. Estas aumentan a medida que se acomoda al derecho regio del mundo circundante. El rey Ajab se encuentra especialmente tentado por su matrimonio con Jezabel, hija del rey fenicio. Sus exigencias se oponen al primitivo derecho israelita a la tierra<sup>10</sup>. 1 Re 21

9. Todo el contexto del relato 11, 26-28.40; 12, 1ss se debe sin duda a ambientes jerosolimitanos —«¿de los ancianos?»— «que han mirado con disgusto el curso real de los acontecimientos bajo David y sus sucesores, aun aceptando en principio el reino de David, y han expresado también sus reparos»; M. Noth, BK IX, 271. Sobre la explicación del texto, véase anteriormente, p. 171.

10. A. Alt, *Anteil*, 356 ss = 375 ss.

cuenta que la viña de Nabot lindaba con el palacio real para invierno en Yizreel. El rey quisiera para sí la viña como huerto de hortalizas, compensándole convenientemente. Mas Nabot responde: «¡Libreme Yahvé de cederte la heredad de mis padres!».

La frase es un documento colosal de la independencia de un labrador israelita frente al rey. Esta libertad se funda en la donación de Yahvé a los padres. El rey, que conoce esta característica de Israel, se marcha colérico sin poder hacer nada. Pero su mujer, educada como princesa fenicia, aplica los cánones absolutistas de los cananeos y le dice con ironía (v. 7): «¿Y tú eres ahora rey de Israel?».

Ella se da maña para quitar del medio a Nabot, diciendo que ha maldecido a Dios y al rey. Con ello provoca inmediatamente la palabra condenatoria del profeta Elías. Este anuncia el fin de la dinastía. La monarquía se mide con el canon de la libertad que se concede a los liberados de Yahvé. En adelante la monarquía continúa ininterrumpidamente criticada por los profetas de Yahvé, cosa que en el reino del norte hace especialmente Amós. Pero en sus violentas acusaciones contra los opresores y en su amenaza con el juicio de Yahvé (cf. 2, 6-8; 4, 1.5.11 s) no incita ni él ni ninguno de los demás profetas a que los oprimidos se revelen. Los culpables son atacados siempre directamente (cf. 1 Cor 7, 20-24).

### d) *Joaquim*

De la historia de la dinastía davídica mencionemos únicamente el ejemplo de la sentencia profética de Jer 22, 13-19 contra el rey Joaquim:

¡Ay de aquel que edifica su casa a base de injusticia, que hace trabajar de balde a sus compatriotas!... Tu padre ayudó mucho al oprimido y al pobre. ¿No significa esto conocerme? Pero tu ojo y tu corazón no atienden sino a tu provecho.

Quitarle al trabajador su jornal por ansia del propio lucro y por ambición egoísta de placer, en vez de ayudar a liberarse a los oprimidos y a los que nada tienen, es desconocer el único oficio legítimo de rey ante Yahvé en Israel. Contradice al derecho de Yahvé que protege la libertad de todos y quiere liberar de toda esclavitud. Por eso recuerda Jeremías a Joaquim el ejemplo de su padre, Josías. Proclama el derecho divino nuevamente en forma de acusación y amenaza de un entierro deshonoroso para el explo-

tador (v. 18 s). Quien roba la libertad a su prójimo, le quita lo ganado justamente y lo atormenta, aunque lo haga el mismo rey, ese tal se priva del futuro y de la honra<sup>11</sup>.

#### e) *El derecho real deuteronomico*

De la crítica profética contra la monarquía surge en los teólogos reformadores deuteronomicos una imagen que se concreta literariamente en el derecho real de Dt 17, 14-20. Se exhorta al rey en primer lugar a que mantenga reducida la fuerza de carros de combate y que «no haga volver al pueblo a Egipto» (v. 16). Se ve indudablemente el peligro de que se anule la liberación de Egipto por Yahvé, haciéndose dependientes de esa nación (Is 30, 1 ss) o incluso enviando soldados israelitas a Egipto a cambio de carros y caballería (cf. 1 Re 10, 26-29)<sup>12</sup>. Se prohíbe, además, que el rey tenga un gran harén (v. 17a). Salomón es un ejemplo de cómo un regente se aparta de Yahvé por las muchas mujeres (1 Re 11, 1-13). El rey no puede, por último, acrecentar su tesoro real (v. 17b). Con esto se piensa sin duda en las fuertes «cargas sociales que significa para el pueblo un exagerado lujo de la corte»<sup>13</sup>. Conforme a lo dicho, al rey israelí no debe interesarle precisamente lo que fundamenta el poder y el prestigio de un soberano oriental.

Su atención debe dirigirse más bien al estudio de la torá. Debe leerla «todos los días de su vida» (v. 19a). En dos cosas hay que fijarse. Por una parte, para el estudio diario de la torá debe procurarse una copia. El original está y continúa en manos de los sacerdotes levíticos que en este sentido están por encima del rey (v. 18). En segundo lugar, la finalidad del estudio de la torá es la propia conducta del rey (v. 19b) y no, por ejemplo, la jurisprudencia real en Israel.

La importancia de estas normas se comprende totalmente, teniendo en cuenta cómo se considera a la monarquía en conexión con los poderes directivos<sup>14</sup>. Se puede interpretar Dt 16, 18-18, 22 «como un proyecto compacto de constitución». Es interesante constatar que las funciones no se desarrollan partiendo del rey, sino que se le quitan atribuciones típicamente regias (cf. 1 Sam

11. Véase W. H. Schmidt, *Königtum*.

12. Véase G. v. Rad, ATD 8, 85 s.

13. H. J. Boecker, *Beurteilung*, 30.

14. Para lo que sigue me guió por N. Lohfink, *Sicherung*.

8, 20): la jurisprudencia se confía al «juez» elegido de entre los sacerdotes levíticos (17, 8-13; 16, 18-20) y los asuntos bélicos a la junta del ejército con los sacerdotes (20, 1 ss). La viva interpretación de la torá compete a los profetas, sucesores de Moisés (18, 15 ss).

¿Y qué queda para el rey? No tiene que ser más que un israelí ejemplar (17, 19b), su «representante». Ha sido elegido «de en medio de los hermanos» (v. 15) y «no engrairá su corazón sobre ellos» (v. 20). El verdadero Señor en Israel es Yahvé mediante su torá. Los sacerdotes la custodian, los profetas la explican y los jueces la aplican. Y el rey debería ser como hermano entre los hermanos, un israelita ejemplar que vive conforme a la voluntad de Yahvé. El señorío de la torá escrita de Yahvé está asegurado con la división de poderes expuesta. ¡Qué reforma de la monarquía a base de desmontar el poder normal que poseía por la elevación indirecta de los compatriotas a ser hermanos del rey! Es una visión revolucionaria de la monarquía.

#### f) *Salmo 72*

La innovación de la imagen del rey en Israel se muestra también desde otra perspectiva. En la oración por el rey —¿el día de la entronización?— en Sal 72 se expresan grandes esperanzas. Es cierto que se aguarda la abundancia universal de la bendición de su soberanía, pero especialmente significativo es lo concreto que se presenta la exigencia general de justicia. La preocupación por todos los oprimidos (v. 2-4) aparece como la tarea prevalente del rey (v. 4):

Que haga justicia a los oprimidos del pueblo,  
ayude a los hijos de los necesitados  
y aplaste al opresor.

El rey, que debe administrar la justicia de Yahvé en Israel (v. 1), es juzgado precisamente por su compromiso en favor de aquellos que más necesitan de su ayuda. O es un rey para los más débiles o no es el que necesita Israel.

#### g) *El siervo de Dios*

Un último grupo de textos atestigua la intranquilidad que siembran en los ambientes de poderío establecidos los documentos veterotestamentarios. Se trata de los cantos del siervo de Yahvé

en el Deutero-Isaías. En ellos se ve que el verdadero soberano es el que ofrece su espalda a los que golpean, su mejilla a los que mesan la barba (50, 6), el que es despreciado, abandonado de los hombres, un varón de dolores que sabe lo que es el sufrimiento (53, 3), dominado por la opresión y el juicio, de cuyo caso nadie se preocupa (53, 8), al que se da sepultura entre los impíos (v. 9). El soporta los sufrimientos por los otros:

Por nuestra salvación fue él castigado.  
Sus heridas nos traen curación (53, 4 s).

Este varón no es, pues, únicamente hermano entre hermanos (cf. Dt 17), ni sólo al lado de los oprimidos (cf. Sal 72), sino que realiza el cambio de papeles: se pone en lugar de los otros, soporta el castigo y la angustia, y ellos son liberados. Precisamente así es como el profundamente humillado, el que no cuenta para nada (v. 3), llega a ser aquel ante quien al final los reyes de la tierra cierran su boca. El último canto comienza con estas palabras: «Mira, mi siervo triunfa» (52, 13).

¿Por qué? No se trata de una paradoja vacía de contenido al anunciar que el siervo enormemente humillado es el verdadero Señor. Se cumple lo que se dice. El es a quien Yahvé ha abierto el oído, el que no se rebeló contra las consecuencias de su voluntad (50, 5), ni quebró la caña cascada, ni apagó la mecha humeante. De esa manera ejerció fielmente el derecho de la misericordia de Yahvé (42, 3), exponiéndose a la afrenta y a los salivazos (50, 6). Al que como siervo no buscó su propio derecho, lo ha hecho Dios señor y lo manifestará en esa condición. ¿Quién podría dejar de relacionar estos cánticos con Flp 2, 5-11? La crítica explícita e implícita a la monarquía en el antiguo testamento alcanza aquí su cima más alta.

Quizá habría que añadir cómo aplica a la vida diaria del hombre el predicador solitario y casi desalentado una sabiduría en cierta medida semejante:

Si la cólera del que manda se levanta contra ti,  
no abandones tu puesto,  
pues la calma hace tranquilizarse  
grandes excesos.

La victoria callada sobre la cólera de los grandes procede de que se conocen los profundos yerros del poderío:

<sup>5</sup> Hay un mal que vi bajo el sol:  
una equivocación procedente del gobernante.

<sup>6</sup> El necio es colocado en puesto encumbrado,  
y los que descuellan quedan en la humillación.

<sup>7</sup> Vi a siervos cabalgando  
y príncipes iban a pie como siervos (Qoh 10, 5-7).

La fe en el Dios de Israel provoca un pensamiento inmensamente variado en la crítica a la monarquía.

## 2. Crítica del derecho de esclavos

Por el lado opuesto hay que observar ahora mediante ejemplos señeros la controversia del antiguo testamento sobre la institución de la esclavitud. A la estructura social del antiguo próximo oriente pertenece también la esclavitud. Tiene fundamentalmente dos raíces: la primera es que gran número de esclavos fueron traídos como prisioneros en las guerras y, en segundo lugar, existe el número más pequeño de aquellos que tenían deudas en el propio país y que, por tanto, tenían que vender cuerpo, vida, y capacidad de trabajo. Lev 25, 6 cuenta cuatro clases de trabajadores dependientes: el esclavo (*'ābād*), la esclava (*'āmā*), el jornalero (*šākīr*) y el trabajador extranjero (*tōšāb*). Hay que mencionar además una segunda clase de esclavas, la *šiphā*, muchacha aun no desflorada que está ante todo al servicio de la señora<sup>15</sup>, mientras que la *'āmā* está sometida al señor.

### a) Liberación del esclavo

El derecho de esclavos en Ex 21, 2-6 piensa en el caso del que tuvo que venderse por razones económicas. Tras seis años hay que considerar su deuda como saldada. Hay que libertarlo (v. 2). El código de Hammurabi § 117 prevé la liberación a los tres años<sup>16</sup>. Si el esclavo vino casado, hay que dejar marchar a la mujer con él (v. 3). Si fue el señor quien se la dio de entre las esclavas de la casa y tenía hijos, éstos se quedan con ella en la casa (v. 4), los hijos se quedan con la madre. La diferencia entre un esclavo y la propiedad del señor se ve claramente en v. 5 s, un caso en el que un esclavo declara:

Amo a mi señor, a mi mujer y a mis hijos. No quiero ser liberado.

<sup>15</sup> Véase Gén 16, 1. 6; Sal 123, 2; Prov 30, 23; Is 24, 2, además A. Jepsen, *Amab.*

<sup>16</sup> AOT 392; ANET 170 s.

Entonces el señor puede horadarle la oreja en las jambas de la casa y sellar con este acto jurídico arcaico que el esclavo permanece para siempre en la casa. Los conceptos de libertad y amor en v. 5 anuncian la inclusión de lo humano en la idea de propiedad.

#### b) *Herir a un esclavo*

Más claro se ve en las disposiciones referentes a las heridas de esclavos. En Ex 21, 20 s se dice:

Si uno pega con el bastón a su esclavo o a su esclava y muere a su mano, tiene que purgarlo (*nākōm yinnākēm*; Sam.: *mōt yūmat!*). Pero si vive todavía uno o dos días, no será castigado, porque es su propiedad (*ki kaspō hū!*)

Ambos casos tratan de bastonazos. El bastón presupone que se intenta castigar y no matar. Sólo si muere enseguida es cierto que el señor fue demasiado lejos. Entonces se piensa que se intentó la muerte o al menos se debió a negligencia. Se pide la muerte del asesino. Probablemente es la comunidad que juzga la que tiene que ejecutar la pena. Según esto la vida del esclavo no es por principio de menos valor que la del señor. Si el esclavo muere más tarde, no se supone que intentó matarlo. El señor soporta la pérdida, pues ha perjudicado el propio capital (*kaspō*). Aquí vale la antigua idea del derecho de propiedad.

De otra manera habla Ex 21, 26 s:

Si uno golpea a su esclavo o a su esclava en el ojo y se lo destruye, lo dejará libre como compensación por el ojo.

Lo mismo vale si únicamente le partió un diente. Aquí prevalece el derecho personal sobre el de propiedad. La incapacidad del señor para tratar humanamente con los esclavos puede haber motivado la determinación de que lo libere. En esto el libro de la alianza va mucho más allá que el código de Hammurabi en favor de los esclavos. Según § 199 el amo tiene que pagar la mitad del precio de compra, si le rompió un hueso o le sacó un ojo. Pero de liberación ni se habla y mucho menos que tuviera que concedérsele por un diente que se le partió. En Israel el derecho de propiedad del señor sobre un esclavo acaba claramente, donde se trata de lesiones corporales.

#### c) *Los derechos de la esclava*

En Ex 21, 7-11 se tiene aun más en cuenta la humanidad refiriéndose al derecho sobre la esclava. No se piensa por principio en su liberación tras seis años, como es el caso para el esclavo, v. 7. ¿Se piensa que es más propiedad para siempre o se resalta más la vinculación y obligatoriedad personal? Más probable es lo segundo. Pues v. 8 continúa partiendo del supuesto de que el señor se cansa de la esclava. Entonces lo que puede ocurrir es que la rescate el clan de donde procede ella. Pero a un extraño no puede ser vendida. Es claro que prevalece la vinculación personal. Como alternativa aparece en v. 9 el darla al hijo y entonces la que fue esclava tiene que ser tratada conforme al derecho de las hijas. Se presupone además en v. 10 que la esclava era hasta entonces la única en la casa, pues se alude al caso de que el señor adquiriera una segunda. Entonces no puede recortarle a la primera ni comida, ni vestido, ni cohabitación. Si no puede dar lo necesario a las dos, puede liberarse a la primera sin compensarla. En general puede, pues, decirse que se presupone una relación íntima, en manera alguna falta de amor, sino más bien hasta una preocupación por el porvenir. Sin duda que es por eso por lo que la esclava no puede ser liberada como el esclavo al cabo de seis años. La relación varón-mujer se estima prevalentemente como durable incluso con la esclava. Las determinaciones de excepción piensan todas en los intereses de la esclava y no en los de su señor.

#### d) *Derecho deuteronomico sobre la esclavitud*

El Deuteronomio aporta ideas totalmente nuevas sobre el derecho de esclavos, lo mismo que sobre la monarquía, como vimos anteriormente. En Dt 15, 12-18 se ordena que después de seis años al «hermano»<sup>17</sup>:

No se le despidas con las manos vacías. <sup>14</sup> Lo aprovisionarás abundantemente de tu rebaño, de tu era y tu lagar. Le darás conforme a la bendición con que Yahvé, tu Dios, te bendijo (v. 13 s).

No se debe, pues, determinar la conducta a observar con el esclavo por la obligatoriedad de la ley, sino por la recepción de los dones de Dios. Además al señor se le inculcan dos cosas más,

17. Véase anteriormente, p. 250 s.

para que no le parezca absurdamente duro el liberar a un trabajador, v. 18 a: El amo debe pensar, en primer lugar, que él mismo fue esclavo en Egipto y que Yahvé lo libertó (v. 15b). La solidaridad con los padres constituye, por tanto, simultáneamente la plena solidaridad con el esclavo. En segundo lugar el amor tiene que pensar en esta cuenta que es clara: seis años de servicio en esclavitud igualan al sueldo de un jornalero (v. 18a)<sup>18</sup>. Y el autor añade otra vez (v. 18b): «Además Yahvé, tu Dios, te bendice en cuanto haces».

De este modo el predicador defiende no una obediencia fría, sino una clara decisión de conciencia y un acuerdo íntimo por agradecimiento y decidida identificación con el esclavo ante Yahvé.

Aludamos brevemente en este contexto a la formulación deuteronomica del precepto sabático<sup>19</sup>. Se recalca repetidamente que deben tener descanso ante todo el esclavo y la esclava. La razón es otra vez el recuerdo de la esclavitud en Egipto (Dt 5, 14 s). Ahí se dice literalmente que:

tu esclavo y tu esclava deberán descansar como tú (*l'ma'an yānū'h 'abd'kā wa'māt'ka kāmōkāl*).

Esto constituye uno de los primeros impulsos hacia la idea de la igualdad para superar las contraposiciones sociales.

Demasiado poco ha llamado la atención hasta ahora la determinación deuteronomica sobre esclavos huidos:

<sup>16</sup> No entregarás a su señor al esclavo que ha buscado refugio en ti huyendo de él. <sup>17</sup> Contigo podrá quedarse en el lugar que le agrade de entre tus pueblos. No podrás forzarlo en manera alguna (Dt 23, 16 s).

En cuanto conocemos, esta ley es única en el antiguo oriente<sup>20</sup>. En todos sitios es regla indiscutible la entrega de esclavos huidos, cf. asimismo 1 Sam 30, 15. Pero el israelí libre que se acuerda de las acciones salvadoras de su Dios, debe simpatizar con el esclavo escapado más que con su amo. Aquí se aprecia no solamente la tendencia a la observancia de un trato humano para el esclavo —cosa que ya pudimos observar en el libro de

18. *Mišnā* no significa lo doble, sino lo equivalente. Así piensa G. v. Rad, ATD 8, 77.

19. Véase anteriormente, p. 186.

20. J. P. M. van der Ploeg, *Slavery*, 83.

la alianza<sup>21</sup>, sino que se ve claramente una tendencia creciente hacia la equiparación del esclavo con los libres y, por tanto, hacia su liberación.

El recuerdo permanente de la liberación de la esclavitud en Egipto por Yahvé lleva, pues, a consecuencia claras: el esclavo debe ser liberado una vez que se le haya obsequiado abundantemente y debe participar de esa manera de la «bendición» del libre; debe descansar «lo mismo que tú» y uno que huyó no debe ser sometido a presión alguna.

En el juramento de que es puro (Job 31, 13.15) se encuentra otra razón de la igualdad de esclavos y señores, especialmente ante el tribunal<sup>22</sup>:

Si yo he despreciado el derecho de mi esclavo (*mišpaṭ 'abdt*) y a mi esclava, cuando me acusó (*b'ribām*<sup>23</sup> *'immādt*).

¿No lo ha creado a él el que me creó en el seno de mi madre? ¿No nos preparó él mismo en el seno materno?

Aquí es la fe en la creación la que suscita la idea de igualdad.

#### e) El esclavo en la ley de santidad

La ley de santidad adelanta algo más respecto del Deuteronomio. Lev 25, 39 s saca otra consecuencia de la profesión de fe en la liberación de los esclavos de Egipto:

<sup>39</sup> Si uno de tus hermanos empobrece junto a ti y se te vende, de ninguna manera le harás realizar un trabajo de esclavos (*lō' ta''bōd bō''bōdat 'ābād*), <sup>40</sup> (sino que esté contigo como un jornalero (*sākīr*), como un trabajador extranjero (*tōšāb*).

En v. 42 se da la razón siguiente:

Pues son *mis* esclavos, a los que he sacado del país de Egipto. No pueden ser vendidos como esclavos».

Y v. 43 saca esta consecuencia psicológica:

No te señorearás de ellos con dureza, sino que temerás a tu Dios.

21. También en el código de Hammurabi, véase anteriormente, p. 264 s.

22. Véase sobre esto las advertencias que se hacen al juez en el libro de la alianza: no torcer el derecho ni por la masa (Ex 23, 2 s) ni por los ricos (v. 6-8).

23. Quizá haya que leer con BHK *b'ribāh*.

La imperiosa necesidad de esclavos se puede solventar comprándolos en los pueblos vecinos, incluso con los niños de los trabajadores extranjeros (*tōšābīm*) y sus descendientes nacidos en el país<sup>24</sup>.

#### f) *El jornalero*

También el jornalero (*šākīr*) goza de protección. Su jornal le debe ser pagado con toda normalidad y puntualmente. Jer 22, 13 le echó en cara al rey Joaquín que escatimaba al jornalero su salario<sup>25</sup>. Dt 24, 14 s ordena que hay que pagar el salario al jornalero pobre y necesitado, sea compatriota o extranjero, el mismo día antes de que el sol se ponga:

Pues es pobre y lo ansía ardientemente. De lo contrario grita a Yahvé contra ti y cargas con culpa.

El predicador deuteronómico se sitúa nuevamente en la *psyché* del necesitado. Lev 19, 13 b previene categóricamente contra la retención del sueldo del trabajador hasta la mañana siguiente. Una conducta así está en el contexto al mismo nivel del engaño y el robo (v. 13a). El momento de la paga puede en sí ser indiferente, el legislador piensa, con todo, en la necesidad del trabajador.

#### g) *La gran liberación*

El mensaje de libertad encuentra en la ley de santidad en Lev 25, 8 ss una forma notable cuando llama a celebrar un gran año de liberación (*dʿrōr*). Se trata del que hace el número 50, en el que tras siete veces siete años cada uno debe volver a su clan, pudiendo reclamar otra vez la posesión de sus tierras. Es el gran año de la remisión, que se llama jubilar, porque hay que abrirlo con el toque del cuerno (*yōbēl*). Como garantía de la libertad es, precisamente como ordenación utópica, un signo de que Israel debe considerar y soportar toda esclavitud como algo pasajero.

24. Véase la regulación semejante sobre la subida de los intereses en Lev 25, 35 ss; Dt 23, 20 s, véase anteriormente, p. 251.

25. Véase anteriormente, p. 259 s.

La esperanza de libertad se abre paso continuamente en formas nuevas, incluso en tiempos del mayor y más generalizado aprieto como en el exilio babilónico y después de él. Is 61, 1 ss anuncia al vocero de albricias, que predica liberación a los esclavos y proclama el año de gracia de Yahvé, para consolar a todos los tristes. En Joel 3, 1 s la efusión escatológica del espíritu, que posibilita un conocimiento de Dios inmediato y libre, comprende no solo a jóvenes y viejos, mujeres y varones, sino también a esclavos y esclavas lo mismo que a los libres. Finalmente, en los salmos elegiacos el concepto de pobre y oprimido (*ʿānī*) adquiere cada vez más el carácter «precisamente de una exigencia jurídica a Yahvé»<sup>26</sup>, porque ha jurado defenderlos especialmente (cf. Sal 22, 25; 12, 6, etc.). ¿No tiende aquí todo hacia la meta, en la que Cristo Jesús ha suprimido la contraposición entre esclavos y libres (Gál 3, 28)?

### 3. *En camino hacia la libertad*

En dos observaciones de signo contrario hemos descubierto impulsos críticos en la concepción de monarquía y esclavitud en la predicación veterotestamentaria. Hay que resaltar las líneas fundamentales siguientes en la interpretación del hombre en medio de las relaciones de dependencia:

a) La equiparación de señores y esclavos se funda en el conocimiento del Dios de Israel como liberador de los esclavos de Egipto y de paso también en la creencia en un solo creador de todos los hombres (Dt y Job 31).

b) Normalmente no existe la idea de una revolución político-económica, considerada como un simple cambio de las situaciones de dominio. La separación del reino del norte de la dinastía davídica bajo Roboam; Jeroboam (1 Re 12) es una excepción. Muestra que en el reino de los rebeldes aparecen los mismos problemas que bajo el dominio que se rechazó (1 Re 21 y Amós). El hombre que se quiere reafirmar a sí mismo no puede realmente verificar su propia liberación.

c) Para un verdadero cambio es fundamental la idea de que cada individuo es esclavo, liberado por la acción de Dios. En el conocimiento del corazón del esclavo se funda la doble revo-

26. G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento* I, 489.

lución que viene de arriba: en la postura nueva respecto a la *psyché* del esclavo y en el cambio de sus situaciones externas (Dt y ley de santidad).

d) El verdadero señor de todos los señores es el hermano ejemplar (Dt 17), el soberano que libera a los oprimidos (Sal 72), el siervo que carga con el peso de los demás (Deutero-Isaías).

e) Es característica del antiguo testamento la yuxtaposición de medidas concretas y de esbozos utópicos (cf. por ejemplo, las leyes sobre esclavos y el modelo de jueces descrito en el libro de la alianza con la ley sobre la monarquía en el Deuteronomio y la ordenación del año jubilar en la ley de santidad). No se excluyen mutuamente, sino que se complementan, las mejoras relativas y pasajeras y la esperanza de la libertad total <sup>27</sup>.

f) En general los distintos esbozos del antiguo testamento quieren introducir cambios en las situaciones heredadas en conformidad con el señorío liberador de Dios que se realiza haciéndose esclavos suyos. El anuncio de las acciones de Dios pasadas y futuras infunde movilidad a la situación imperante.

g) Meta es la comunidad de señores y siervos liberados por la efusión del espíritu de Dios. Pues ambos necesitan la liberación a base del conocimiento inmediato de Dios (Joel 3, 1 s; Mal 3, 23 s; Gál 3, 28; Col 3, 22-4, 1).

Así es como ve el antiguo testamento en medio de las tensiones sociales y en camino hacia la libertad, entre los anuncios de las anteriores obras salvadoras de Yahvé y los referentes a las futuras que predice la profecía.

## SABIOS Y NECIOS (MAESTROS Y DISCIPULOS) <sup>1</sup>

El hombre camina hacia la libertad mientras es aprendiz. Durante toda la vida hay que adquirir la sabiduría que se requiere para el trato con el mundo y los hombres. La educación acontece no sólo entre padres e hijos <sup>2</sup>. Ahora preguntamos dónde se adquiere sabiduría en Israel y cómo se relaciona con la conducta del individuo, con el poder público y el temor de Dios.

### 1. La escuela

En cuanto el sabio es un hombre disciplinable y capaz, la sabiduría presupone la escuela. El antiguo testamento solo nos deja suponer cómo era en Israel. Con frecuencia se llama sabio el que domina determinados oficios: técnica de la fundición (1 Re 7, 14) orfebrería y escultura (Ex 31, 3), hilandería (Ex 35, 25), navegación (Ez 27, 8; Sal 107, 27), política y arte bélico (Is 10, 13). Para la mayoría de las profesiones la «escuela» ha debido ser «la casa paterna» <sup>3</sup>.

Pero Israel usa la designación de «sabio» (*hākām*) también para el maestro. Jer 18, 18 lo menciona junto a los estamentos de sacerdotes y profetas. Como transmisores de ciencias hallamos alusiones a maestros al comienzo de colecciones proverbiales (Prov 22, 16; 24, 23). De Prov 25, 1 se deduce que esta clase de «sabios» tenía su escuela en la corte, pues ahí se atribuye una colección de proverbios de Salomón a «los varones de Ezequías,

27. Véase anteriormente, p. 264 ss. Véase en el nuevo testamento Flm, 1 Cor 7, 21-24; Col 3, 22-4, 1; Ef 6, 5-9; 1 Tim 6, 1 s; Tit 2, 9 s; 1 Pe 2, 18 ss. Además E. Schweizer, *Sklavenproblem*; E. Eichholz, *Paulus*, 278-283.

1. *Bibliografía*: M. Noth, *Bewährung*; U. Skladny, *Spruchsammlungen*; H. H. Schmid, *Weisheit*; G. Fohrer, *Weisheit*; H. J. Hermisson, *Spruchweisheit*; G. v. Rad, *Weisheit*; M. Saebø, *hkm*; N. C. Habel, *Wisdom*.

2. Véase anteriormente, p. 238 ss.

3. Véase anteriormente, p. 239 s.

rey de Judá». Estos sabios son, pues, primariamente «escritores» (Prov 22, 20; Qoh 12, 10), además «investigadores» de las tradiciones patrias (Job 8, 8), pero que también indagan las relaciones causales (Qoh 8, 1.5.17; 12, 9). Por eso son «maestros» (Prov 8, 10; Job 15, 18; Qoh 12, 9) y «consejeros» (Jer 18, 18; 2 Sam 16, 20.23; 17, 1-24). Sus oyentes son, pues, no sólo «discípulos» (*limmūd*) que «escuchan» cada mañana y aprenden la respuesta adecuada (Is 50, 4), sino también reyes (2 Sam 14, 2 ss), príncipes (2 Sam 16, 15 ss), funcionarios regios (2 Sam 20, 16) y toda clase de hombres necesitados de un consejo (2 Sam 20, 22).

La cuestión de las escuelas en Israel en el tiempo de la monarquía se ha de aclarar a base de los paralelos egipcios y babilonios, mas también fijándose en abundantes alusiones en el antiguo testamento. En la corte jerosolimitana había una escuela para príncipes, funcionarios e hijos de gente importante, que probablemente existía en el tiempo postexílico como escuela agregada al templo<sup>4</sup>. Y de las colecciones de proverbios se deduce que el trabajo de los maestros no se refería exclusivamente a los círculos cortesanos y sacerdotales<sup>5</sup>, sino que en principio alcanzaba a todos<sup>6</sup>. Por eso hay que preguntarse si no probaron su condición de «sabios» también en la formación general de la juventud y aconsejando al pueblo, al menos en ciertas ciudades de Israel aquellos ancianos que administraban justicia a la puerta<sup>7</sup>. Dondequiera que sea, se puede decir que: sólo habitando con la sabiduría se hace inteligente el hombre sin experiencia, el seducible, el simple (*pātt*; Prov 9, 4.16). Prov 13, 20 enseña:

El que trata con sabios, se hace sabio,  
el que se mezcla con necios, a ese le va mal.

Con los maestros se aprende, pues, mucho más que lo estricto de una profesión.

4. Este es el resultado de las investigaciones de H. J. Hermisson, *Spruchweisheit*, 113-136.

5. U. Skladny, *Spruchsammlungen*, 66 ve en Prov 28 s un «modelo de regentes».

6. Véase G. v. Rad, *Weisheit*, 112.

7. H. J. Hermisson, *Spruchweisheit*, 88 ss; G. v. Rad, *Weisheit*, 31 ss.

## 2. La conducta

La sabiduría comprende toda la conducta. Sabiduría y camino (*dārāk* = conducta, proceder) son inseparables<sup>8</sup>. En todos los estamentos sociales se encuentran sabios y necios. En Prov 14, 8 se dice:

La sabiduría del inteligente consiste en meditar su camino,  
mas la estupidez de los necios es engaño.

Esa sabiduría de la vida no se alimenta sólo del propio saber:

Necio es quien confía en su inteligencia,  
pero se salva quien camina en la sabiduría (Prov 28, 26).

El inteligente no renuncia a la corrección de los experimentados:

Los labios del justo apacientan a muchos,  
mas los necios mueren por falta de inteligencia (Prov 10, 21).

Aquí se llama justos a los sabios. Esto corresponde a una característica fundamental de la vieja colección (Prov 10-15), donde el justo aparece constantemente como sabio<sup>9</sup>. Pues, como nos dice 10, 8:

Quien tiene un corazón sabio, acepta preceptos,  
pero cae quien tiene labios necios.

Y en Prov 14, 16 se lee:

El sabio teme y evita el mal,  
pero el necio se descuida y se siente seguro.

La posesión de esta sabiduría de vida es precisamente «más cosa del carácter que del entendimiento»<sup>10</sup>. Afecta a la vida toda. Cualquier actuación irresponsable y precipitada en este asunto es sospechosa: Prov 19, 2b:

El que se apresura en sus pasos, yerra.

8. Véase N. C. Habel, *Wisdom*, 135 ss.

9. U. Skladny 7-13; véase O. Plöger, *Sentenzensammlungen*, 404 s.

10. G. v. Rad, *Weisheit*, 89.



Se desconfía, por ejemplo, de la riqueza adquirida con rapidez:

Riqueza «adquirida con rapidez»<sup>11</sup> acaba mal, pero quien acopia poco a poco, multiplica (Prov 13, 11; cf. también 21, 5; 28, 20.22).

Mucho menos conviene al hablar el apresuramiento, Prov 29, 20. El sabio es parco en palabras:

Hablando mucho no falta pecado, pero quien domina sus labios, obra prudentemente (10, 19).

La sabiduría se muestra siempre con la mayor exactitud en la palabra apropiada. El que tiene las ideas claras puede hablar con brevedad:

Quien habla sobriamente, tiene clara inteligencia, el hombre de talento tiene espíritu sereno (Prov 17, 27).

El necio se prepara, por el contrario, la perdición con el parloteo:

Ruina trae al necio su boca, sus labios le son una trampa para su vida (Prov 18, 7).

Junto con el cuidado y el comedimiento es igualmente la amabilidad en el hablar una característica y un favor del sabio:

Un panal de miel son las palabras amistosas, dulces al alma y curación para los huesos (Prov 16, 24).

Precisamente en la palabra del sabio o del necio se juega la salvación o la perdición, la vida y la muerte de todo el hombre<sup>12</sup>. El que quiera hacerse hombre y seguir siéndolo, debería atender con cuidado a su camino y a su lengua y, ante todo, a las palabras de la sabiduría que es un arte práctico de vivir. La relación de las sentencias con la vida se muestra incluso en que con frecuencia alegran inmediatamente con su forma y divierten con sus comparaciones a veces chistosas, piénsese en Prov 26, 11:

11. Ver BHK.

12. Véase anteriormente, p. 156 s.

13. Véase G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento I*, 515.

Como un perro que vuelve a su vómito es el necio, que repite su necesidad.

O Prov 27, 15:

Como un techo malo gotea en día de lluvia, así es una hembra quisquillosa<sup>13</sup>.

### 3. Sabiduría y poder

La sabiduría tiene una importancia pública. Es el verdadero poder en la sociedad y supera a la violencia y la riqueza. Cf. Prov 24, 1-6:

<sup>1</sup> No estés celoso de los hombres de la maldad, no ansies estar con ellos.

<sup>2</sup> Pues violencia planea su entendimiento, y sus labios hablan maldición.

<sup>3</sup> Con sabiduría se construye una casa, y con inteligencia se reafirma.

<sup>4</sup> Con conocimiento se llenan las cámaras de todo bien valioso y deseable.

<sup>5</sup> Un sabio es más poderoso que un fuerte, un inteligente más que un hombre vigoroso<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> Pues con el arte de dirigir haces la guerra, y la salvación viene por los muchos consejeros.

A estos puntos de vista se debe el que la sabiduría israelí no conoce educación alguna en orden a las «virtudes» y prestaciones propias de soldados, ni instrucción alguna para la actividad bélica<sup>15</sup>. Por el contrario, quiere favorecer el convencimiento de que todos los actos de violencia son despreciables y absurdos:

Mejor es un paciente que un héroe guerrero, y el que se domina a sí mismo que el que conquista una ciudad (Prov 16, 34).

La infravaloración crítica de lo bélico no se recluye, sin embargo, a una interioridad privatizante. Más bien está convencida de que así alcanza mejor las metas públicas:

Un sabio escala una ciudad de héroes y destruye el bastión en que confiaban (Prov 21, 22).

14. Sobre el texto véase BHK.

15. G. v. Rad, *Weisheit*, 115.

Las verdaderas victorias se consiguen siempre únicamente mediante «sabias» soluciones políticas y jamás por intervenciones militares. Esto vale asimismo para la economía doméstica:

Conseguir sabiduría es mejor que oro,  
adquirir conocimiento vale más que plata (Prov 16, 16).

Así como una casa no debe su consistencia a la magnitud de las piezas de sillería, ni a la fuerza de los trabajadores, sino a la estática del arquitecto y a la capacidad de los albañiles (Prov 24, 3), de la misma manera presupone toda economía primeramente conocimiento de lo que se puede almacenar sabiamente y sin pérdida de valor (24, 4) y también parar el trabajo un tiempo:

En la casa del sabio hay tesoro valioso (y aceite),  
pero un hombre necio lo disipa (Prov 21,20).

La pericia de José en economía fue una bendición para Egipto y para todo el mundo (Gén 41, 39 ss). El sabio conoce la fuerza constructiva de lo bueno y la violencia destructora de lo malo. «Es bueno lo que hace bien»<sup>16</sup>. Por eso tiene una importancia social grande para elegir lo mejor la decisión del prudente.

Por eso deben adquirir los gobernantes, ante todo, la prudencia de los sabios<sup>17</sup>. El derecho y la justicia son el pedestal de su trono (Is 9, 6). Así como el labrador diestro separa en la trilla paja y trigo, así también, dice Prov 20, 26:

Un rey sabio avienta a los malvados  
y hace pasar sobre ellos la rueda<sup>18</sup>.

A la paradoja de la sabiduría pertenece que el trono de un rey lo aseguran no los fuertes y ricos, sino los débiles y los pobres, con tal de que el rey los defienda:

Un rey que honradamente hace justicia a los pequeños,  
su trono se afianza para siempre (Prov 29, 14).

16. *Ibid.*, 106.

17. Véase sobre el arte de gobernar de Salomón 1 Re 3 y anteriormente p. 72. Proponerse enigmas no es únicamente un juego regio. La reina de Saba prueba con cuestiones enigmáticas (*hidôt*), si la sabiduría de Salomón corresponde a lo que de él se cuenta.

18. Véase Is 28, 27 y G. Dalman, AuS III, 88 s.

¿No introducen así los maestros de las escuelas de la corte un componente precisamente mesiánico en el arte de gobernar?<sup>19</sup> Saben que la sabiduría es siempre algo actual en la política. Es cierto que el territorio propio de la sabiduría de Yahvé es el «corazón» considerado como entendimiento y voluntad<sup>20</sup> del individuo, y precisamente así actúa en lo definitivo de la historia. El autor del relato de la sucesión al trono de David sabe exponer este fenómeno<sup>21</sup>. Las voces de mujeres sabias se incorporan al acontecimiento (2 Sam 14, 2 ss; 20, 16 ss). La frustración y fracaso de David y sus hijos se enjuicia a la luz de categorías sapienciales: el adulterio clantestino de David tiene consecuencias en la gran política (2 Sam 11 s) y lo mismo ocurre con sus debilidades en la educación de sus hijos, Amnón y Adonías (2 Sam 13, 21; 1 Re 1, 6<sup>22</sup>) y la altanería de Absalón y Adonías (2 Sam 15, 1; 1 Re 1, 5). Absalón se aconseja de dos sabios, Ajitófel y Jusay, en la lucha contra el padre (2 Sam 16, 20; 17, 12). La sabiduría se realiza en lo más íntimo, sin duda, siendo, precisamente así, el corazón del dominio del mundo que se ha confiado al hombre.

Si el hombre quiere manifestarse como imagen de Dios y como un buen administrador de la creación y la historia, necesita rechazar las maldades de la torpeza y la necedad. Le hace falta asimismo la iluminación de una sabiduría que penetra todas las decisiones de la vida. Pero en medio de tal conocimiento surge una oscuridad. Según 2 Sam 17, 14 Absalón y los varones de Israel se deciden por el consejo de Jusay, porque Yahvé hizo fracasar el mejor parecer de Ajitófel, para traer perdición sobre Absalón. Es así como Yahvé puede también equivocar la extraordinaria sabiduría de los consejeros del faraón (Is 19, 11-14). El descubrimiento de que «Yahvé lo amaba» (1 Sam 12, 24) puede decidir sobre el futuro político de Salomón más que toda la inteligencia de sus concurrentes juntos. Pero tales oscuridades inexplicables no están fuera de la sabiduría de Israel.

#### 4. *Conocimiento y temor de Dios*

Según una experiencia hecha con frecuencia, el principio de la sabiduría es el temor de Dios (Prov 1, 7; 9, 10; 15, 33; Job 28,

19. Véase anteriormente, p. 260 s sobre Sal 72; véase Is 11, 3 s.

20. Véase anteriormente, p. 71 ss.

21. Véase para lo que sigue H. J. Hermisson, *Weisheit*, 137-148.

22. Véase anteriormente, p. 239.

28; Sal 111, 10). Esto vale para la actitud profesional, para una conducta inteligente, así como para decisiones en el campo social y político. El que quiera juzgar rectamente al hombre en lo referente a sus posibilidades, tiene que medir la importancia que el temor de Dios tiene para sus ideas.

¿Cómo puede ocurrir esto? El punto de partida para los maestros de Israel era la certeza de que las realidades del conocimiento, o sea, todo el mundo del hombre es creación de Dios. Pero en esta creación rigen ordenaciones que revelan sus reglas al hombre que sabe escuchar, Sal 104, 24:

Todas tus obras las has hecho con sabiduría (Sal 104, 24; cf. Sal 145, 10-12):

<sup>10</sup> Todas tus obras te alaban, Yahvé,  
tus fieles te bendicen.

<sup>11</sup> Hablan del resplandor de tu reino  
y celebran tu fuerza,

<sup>12</sup> para dar a conocer a los hombres «tu» <sup>23</sup> fuerza,  
el esplendor y la grandeza de «tu» <sup>23</sup> reino.

El temor de Dios como principio de la sabiduría despierta, por tanto, en primer lugar una confianza para abrirse a la enseñanza y la llamada del mundo de los fenómenos (Prov 8; Job 28; 12, 7-9) <sup>24</sup>.

Objetivamente se funda en el mundo como creación el hecho de que el conocimiento del mundo puede hacerse sabiduría para el hombre.

Pero el temor de Dios es principio de la sabiduría también subjetivamente:

Pues Yahvé concede sabiduría,  
de su boca vienen conocimiento e inteligencia (Prov 2, 6).

¿De dónde si no de su palabra sacaría el hombre la conciencia de que el mundo es su creación? ¿De dónde conseguiría el coraje para aceptar las reglas que aquí aprende? ¿Quién le concedería

23. Con LXX entre otros.

24. G. v. Rad, en la parte central de su libro, *Weisheit in Israel*, ha enseñado a ver que el mundo despiere de sí una verdad y que la sabiduría del sabio consiste en saberse dejar guiar por las ordenaciones incluidas en las cosas, puesto que puede confiarse en ellas al misterio de la creación. De la obra citada véase 189-228: «La autorrevelación de la creación», y 376 s. 382 ss. 404 s. Remito allí con gran interés, pues aquí nos tenemos que contentar con generalidades.

la apertura para la realidad que le sale al encuentro y el deshacerse de todas las necesidades inveteradas? La capacidad de conocimiento es una creación de Yahvé como lo son todos los objetos conocibles.

El temor de Yahvé convence al mismo tiempo al hombre de los límites de su conocimiento (Job 38 s); en Prov 25, 2 se lee:

Es gloria de Dios encubrir una cosa.

Quien no repara en los oscuros contornos de la realidad y en las impenetrables envolturas de las relaciones, ha cambiado el mundo real por un engaño que se ha fabricado. Job es en este sentido el maestro de todos los sabios. Job 26, 12-14 confiesa:

<sup>12</sup> Con su fuerza encrespa los mares,  
y con su conocimiento abate a Ráhab.

<sup>13</sup> Con su viento barre el cielo,  
y su mano atraviesa la serpiente huidiza.

<sup>14</sup> Pero esto no es más que los bordes de sus caminos.  
Un susurro, no más, oímos de él.

El trueno de sus obras ¿quién lo entiende?

El temor de Dios es el principio de la sabiduría, porque es en primer y último lugar, sabiduría de Dios de la que el hombre participa a base de pocas palabras percibidas como susurros. Junto con Job es Qohelet el que sabe de los límites impuestos al sabio: el futuro le está cerrado (8, 7), no se puede descubrir el contexto total de cada uno de los sucesos del principio al fin (3, 11), ni puede saber lo que es obra de Dios en todo lo que ocurre bajo el sol (8, 16 s). El verdaderamente sabio está, pues, cercado por el «incógnito de Dios» y es al mismo tiempo un «cantor de los secretos divinos» <sup>25</sup>:

<sup>1</sup> Me he esforzado con Dios,  
me he esforzado con Dios,  
para llegar a comprenderlo.

<sup>2</sup> Pues soy más torpe que nadie  
y no tengo inteligencia humana.

<sup>3</sup> No he aprendido la sabiduría,  
de modo que tuviera conocimiento de lo santo.

25. G. v. Rad, *Weisheit*, 372 s, véase además 146: «El temor de Dios capacitaba precisamente no sólo para el conocimiento, sino que poseía igualmente una función eminentemente crítica, manteniendo alerta en el conocedor la conciencia de que la capacidad cognoscitiva se aplica a un mundo en el que domina el misterio».

4 ¿Quién subió al cielo y volvió a bajar?  
 ¿Quién recogió el viento en sus puños?  
 ¿Quién ató las aguas en un manto?  
 ¿Quién determinó los límites de la tierra?  
 ¿Cuál es su nombre y el de su hijo?  
 ¿Lo sabes tú? (Prov 30, 1-4).

La humildad es la compañera imprescindible de la sabiduría:

Antes de caer está orgulloso el corazón del hombre,  
 mas el honor lo precede la humildad (Prov 18, 12).

El narrador del relato de la sucesión al trono presenta también a David, huyendo de Absalón, como un hombre humilde (2 Sam 15, 25 ss. 30; 16, 10-12<sup>26</sup>) que resulta al fin el vencedor. Absalón y Adonías<sup>27</sup> hacen ver, por el contrario, la verdad de lo que dice Prov 16, 18:

A la ruina la precede la soberbia,  
 y antes de la caída está la arrogancia.

El orgullo es gemelo de la necesidad. Pues la soberbia que hace desaparecer el temor de Dios priva al hombre al mismo tiempo de su futuro. Sólo el humilde, a quien la sabiduría encamina mediante el temor de Yahvé, puede permanecer siendo hombre<sup>28</sup>.

26. H. J. Hermisson, *Weisheit*, 140 s.

27. Véase anteriormente, p. 277.

28. Véase K. Barth, IV/4, 31: «No hay amigo alguno más íntimo de la sana razón humana que el Espíritu santo, ni una norma más profunda para el hombre que la del encuentro con su obra». Sobre esto véase H. Gollwitzer, *Holz*, 361: «El escuchar la palabra de Dios preserva la libertad de la razón de las dogmatizaciones que siempre amenazan a partir de las necesidades insatisfechas de la fe. La preserva igualmente de las exigencias excesivas de la ciencia e impide que el hombre espere de ella más de lo que puede dar».

## EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD<sup>1</sup>

En el antiguo Israel el individuo vive fuertemente anclado en la asociación familiar y, por tanto, en la del pueblo. Si se le separa o se le aísla, es porque ocurre algo desacomunado o hasta amenazador, también quizá algo necesario para la humanización del hombre.

### 1. *El individuo en la organización comunitaria de Israel*

En una somera sociología del antiguo Israel preguntamos primeramente por los círculos sociales en los que el individuo está inmerso. En la narración del robo de Akán vemos de modo intuitivo cómo Josué da con el culpable poco a poco echando suerte dentro de toda la comunidad. Para empezar hace que todo el pueblo

de Israel se acerque por tribus y la suerte cayó en la tribu de Judá. Entonces hizo que se acercaran los «clanes»<sup>2</sup> de Judá y «se sacó»<sup>2</sup> el clan de Zéraj. Luego hizo que se acercara el clan de Zéraj según «familias»<sup>2</sup> y se sacó la «familia»<sup>2</sup> de Zabdí. A continuación hizo acercarse a la familia de este varón por varón y la suerte cayó en Akán, hijo de Karmí, hijo de Zéraj de la tribu de Judá (Jos 7,16-18).

El texto aclara la distribución.

a) El individuo es miembro de su familia llamada «casa» (*bayit*) o «casa paterna» (*bēt 'āb*) (Gén 24, 38.40). Jos 7, 17 s indica de ese modo que se piensa en la gran familia, pues no es

1. *Bibliografía*: L. Rost, *Vorstufen*; L. Wächter, *Gemeinschaft*; R. de Vaux, *Lebensordnungen*, 20-107; H. Seidel, *Einsamkeit*; H. J. Zobel, *bādād*; Hoffner, *báyit*; E. Jenni, *báyit*.

2. Ver BHK.

el padre de Akán, Karmí, sino el abuelo, Zabdí, el que da nombre a la «casa». El es la «cabeza» (*rōš*) de la gran familia (cf. 1 Crón 24, 31; Núm 25, 15). Puesto que Akán se debe considerar como adulto, puede que tenga hijos, de modo que en la gran familia viven cuatro generaciones. A los varones se agregan las mujeres que desposaron y las hijas solteras, los esclavos y esclavas, los que no tienen derecho de ciudadanía y los trabajadores extranjeros<sup>3</sup>. Teniendo en cuenta que el número de hijos era grande, que un israelí era fácilmente padre a los 20 años, abuelo a los 40 y bisabuelo a los 60<sup>4</sup> y que los hermanos menores del jefe de familia con sus descendientes podían pertenecer a la gran familia, se comprende fácilmente que contribuyera ésta con «cincuenta» al grueso del ejército, 1 Sam 8, 12<sup>5</sup>.

b) Las grandes familias son miembros de un clan (*mišpāhā*) lo mismo que en Jos 7, 17 la «casa» de Zabdí pertenece al clan de Zéraj. Como un clan contribuía al ejército con mil hombres (Miq 5, 1; 1 Sam 8, 12; cf. Am 5, 3; 1 Sam 10, 19), deben de haber compuesto el clan sobre unas 20 grandes familias. El clan habita junto, como lo hace en Belén el de Efratá al que pertenece David, de la gran familia de Jesé (Miq 5, 1). La dirección está en manos de los ancianos que también administran justicia (1 Re 21, 8 ss).

c) Los clanes se agrupan y forman la tribu (*šēbāt*, luego *maṭtā*)<sup>6</sup>. El clan de Zéraj (Jos 7, 16 s) pertenecía, lo mismo que el de Efratá (Miq 5, 1) a la tribu de Judá y el clan de Matrí, que era el de Saúl, a la de Benjamín (1 Sam 10, 21; cf. Núm 26, 5s.57 s). Las tribus formaban en el tiempo seminómada una comunidad peregrinante, como muestra el traslado de la tribu de Dan desde las colinas entre los montes y la costa al oeste de Jerusalén al territorio de las fuentes del Jordán<sup>7</sup>. Las tribus habitan con sus clanes en una región, que a veces daba el nombre a la tribu, como ocurre con Judá, que se denominó así probablemente por la parte sur de los montes del Jordán occidental y Efraín se llamaría así por su parte central<sup>8</sup>. Al frente de cada tribu estaba un jefe (*nāši'*:

Núm 7, 2; 31, 13; Ex 22, 27). Su nombre recuerda quizá la función de portavoz de la tribu, el que «levantaba la voz (*nš' ḵōl*)<sup>9</sup>.

d) La comunidad de tribus se llama «Israel» o «casa de Israel». Forma una unidad como «pueblo de Yahvé» (Jos 24, 9 s. 31; Jue 5, 11; 2 Sam 1, 12)<sup>10</sup>. El guerrear parece haber sido cosa de cada tribu o grupos dentro de las tribus en los primeros tiempos, mientras que «Israel» esencialmente se aglutinaba como pueblo de Dios por la profesión común de las proezas salvadoras de Yahvé (Jue 5, 11) y por la proclamación del derecho divino. Al frente de la asociación de tribus estuvo antes de ser estado probablemente el «juez de Israel» (Miq 4, 14), que era elegido por el senado de portavoces de las tribus quizá de modo rotatorio de entre las tribus siguiendo la lista de los llamados «pequeños jueces» en Jue 10, 1-5; 12, 7-15<sup>11</sup>. El «juez de Israel» tenía que solucionar casos probablemente difíciles, aun no determinados por el derecho transmitido y también preocuparse de la proclamación periódica del derecho de Dios en Israel (cf. Dt 31, 9-13; 1 Sam 7, 15-17). Pero estos hechos no son aclarables con exactitud histórica.

e) En el tiempo en que Israel fue *estado* parece que el rey se hizo cada vez más la instancia suprema jurídica (2 Sam 15, 2 ss; Jer 26, 10 s. 20 ss). Pero la tradición enseña que en el tiempo de la monarquía fue ante todo una serie de profetas los que hicieron oír el derecho divino como acusadores, también y precisamente en contra de los reyes (Os 7, 3 ss; 8, 4 ss; Is 1, 21 ss; 3, 13 ss; Jer 22).

f) En el tiempo postexílico se constituye Israel como «comunidad» (*'ēdā*)<sup>12</sup>. Además de los procuradores puestos por el imperio ocupante dirigen la comunidad el sumo sacerdote (Ag 1, 1) y el senado de ancianos (Joel 1, 2).

En cada uno de los períodos de la historia de Israel como en los grandes cambios del tiempo monárquico antes de ser estado, así como durante el exilio babilónico y después de él, la suerte de cada israelí era esencialmente la de su pueblo. Es carac-

9. Así piensa M. Noth, GI, 95; véase id., *System*, 151 ss y L. Rost, *Vorstufen*, 69 ss.

10. Sobre el problema del número de tribus que oscila entre diez, (Jue 5), y doce y, ante todo, sobre la cuestión de la función de la alianza de las tribus, véase R. Smend, *Jahwekrieg*.

11. Véase M. Noth, *Richter*. Para lo que sigue véase G. Ch. Macholz, *Gerichtsverfassung*, 180 s.

12. Véase L. Rost, *Vorstufen*, 32 ss.

3. Véase Hoffner, *báyit*, 636 y E. Jenni, *báyit*, 7.

4. Véase L. Köhler, *Mensch*, 48 ss.

5. Véase M. Noth, GI, 103.

6. A partir del código sacerdotal, véase L. Rost, *Vorstufen*, 41 ss.

7. Véase Jue 1, 34 s; 18, 2.27 ss y M. Noth, GI, 66 s. 150 s.

8. Véase M. Noth, GI, 56 s. 60 s.

terística la profesión que hace en el templo el labrador al entregar las primicias de los frutos (Dt 26, 5-10). El cambio del yo al nosotros y la vuelta al yo es típico para el hecho de que la historia del individuo coincide con la del pueblo de Dios en su peregrinación, en el apuro y la ganancia:

Un arameo errante era *mi* abuelo. Bajó a Egipto... Los egipcios *nos* maltrataron y oprimieron... Entonces *gritamos* a Yahvé, el Dios de *nuestros* padres... y Yahvé *nos* sacó de Egipto... El *nos* trajo a este lugar y *nos* dió este país... Y *yo* ofrezco ahora las primicias de los frutos del país que tú, Yahvé, *me* has dado.

Siempre ocurrió algo extraordinario, cuando un individuo se buscó y fue resaltado en especial de entre el pueblo, la tribu, el clan, la familia. Podría tratarse de una desgracia especial, como cuando se busca al malhechor Akán (Jos 7, 10-18). Puede acontecer una elección especial de Yahvé, como al echar suertes para la elección de Saúl como rey (1 Sam 10, 17-24). Hay que tener en cuenta ambas posibilidades de separación de un individuo del conjunto o para el conjunto.

## 2. El individuo como repudiado

El hombre como rechazado aparece primeramente donde peca, como Akán, contra los principios del derecho divino y comete «una abominación en Israel» de la que se puede decir: «Una cosa así no se hace en Israel»<sup>13</sup>. También es característica la frecuente expresión del Deuteronomio en el sentido de que Israel debe «extirpar lo malo de en medio de él», por ejemplo, Dt 17, 12:

El hombre que se comportara con soberbia y no oyera al sacerdote que ejerce allí el ministerio de Yahvé, tu Dios o al juez, ese tal morirá. Así extirparás lo malo de Israel.

En el lugar que Yahvé elige (17, 8 ss) se trata de decisiones supremas del tribunal central que no se podían tomar por parte de la justicia local (16, 18 ss; cf. además Dt 13, 6; 17, 7; 19, 10; 22, 22; etc.). Para defender a toda la comunidad, hay que descubrir y separar al individuo que con su mala acción la pone en peligro. El derecho divino se ha referido al individuo ya en sus formulaciones más antiguas, como en el decálogo de maldiciones (Dt 27, 15-26).

13. Véase anteriormente, p. 232, n. 23.

Pero también existe el aislamiento por acusación falsa. El orante del Sal 25 que se ve rodeado de enemigos (v. 2.19) que niegan su inocencia en un asunto determinado, tendiéndole lazos por ello (v. 15.21), grita a Yahvé en estos términos:

Mis ojos se fijan siempre en Yahvé,  
pues él saca mis pies del lazo.  
Vuélvete a mí y apiádate de mí,  
pues estoy solo y triste (v. 15 s).

El término «solo» (*yāhid*) significa la angustia de la separación y el aislamiento<sup>14</sup>, que indica miseria y tristeza, pues la soledad como algo ansiado y que hace feliz es absolutamente desconocida para el antiguo testamento. Estar solo y sin nadie junto a sí implica peligros que conoce especialmente el fugitivo. Cuando David, perseguido por Saúl, entra en casa del sacerdote Ajimélek en Nob, le pregunta éste:

¿Por qué estás solo y no tienes a nadie contigo? (1 Sam 21, 2).

«Solo» (*l'bad*) significa aquí tanto como separado, arrancado, pues *bad* es el trozo separado del todo<sup>15</sup>. El aislado es fácilmente vulnerable. Por eso el consejo de Ajitófel a Absalón es que ataque a David de noche con 12.000 hombres, de modo que los acompañantes de David huyan presos del pánico:

Entonces mataré yo al rey solo (*l'baddō*) (2 Sam 17, 2b).

Las elegías hablan con frecuencia de la angustia de la soledad. Con gran patetismo reza en Sal 102 un enfermo grave (v. 24) del que se burlan los enemigos (v. 9), diciendo en v. 7-8:

Me parezco al grajo<sup>16</sup> en el desierto,  
soy como lechuza en ruinas.  
No consigo dormir y «me quejo»<sup>17</sup>  
como un pájaro solitario (*bōdēd*) en el tejado.

14. Véase H. Seidel, *Einsamkeit*, 32.

15. Véase KBL<sup>3</sup>; H. J. Zobel, *bādād*, 511 s.

16. El término hebreo sigue inexplicado. Quizá se refiera a un «pájaro impuro del desierto», véase H. J. Kraus, *Psalmen*, 694.

17. Ver BHK.

El pájaro, las ruinas, el pájaro solitario representan la existencia en abandono total. Esa es la suerte impuesta legalmente a los leprosos, según Lev 13, 46:

Mientras le dure el contagio, es impuro. Puesto que es impuro, tiene que vivir separado (*bādād*); su morada es fuera del campamento.

Aunque jamás se alaba la soledad, ni se busca para la meditación o la ascesis, el hombre que confía en Yahvé encuentra un sí a tal angustia. Lam 3, 28 se refiere al solitario con las mismas palabras con que Lev 13, 46 habla del leproso (*yēšēb bādād*). Y de él se dice en Lam 3, 25-33:

<sup>25</sup> Bueno es Yahvé para quien confía en él,  
para el alma que lo busca.

<sup>26</sup> Es bueno «esperar callando»<sup>18</sup>  
la ayuda de Yahvé.

<sup>27</sup> Es bueno al varón que soporta  
un yugo en su juventud.

<sup>28</sup> Que se sienta solo (*yēšēb bādād*) y calle  
porque él se lo impone.

<sup>29</sup> Ponga su boca en el polvo.  
Quizá hay esperanza.

<sup>31</sup> Pues el Señor no rechaza por siempre.

<sup>32</sup> Si aflige, se apiada nuevamente  
según la abundancia de sus obras salvadoras.

<sup>33</sup> Pues él oprime no de corazón<sup>19</sup>  
ni así aflige a los hijos de los hombres.

En Sal 42-43 habla uno que es conducido a la lejanía (42, 7). En su abandono echa de menos especialmente los servicios religiosos de la comunidad (42, 5). Sintiendo «sediento» de Dios en la soledad (42, 2 s), lo que se quiere decir en concreto es que desearía tomar otra vez parte en las peregrinaciones al santuario, para cerciorarse allí del Dios de su alegría (43, 3 s). Esperando alabar allí un día a su Dios, puede animarse a la confianza en medio del tormento del desamparo (42, 6.12; 43, 5). La confianza se abre paso al fin también en la oración de Sal 4, 9:

En paz me duermo cuanto que me acuesto,  
pues tú, Yahvé —aunque estoy solo (*l<sup>o</sup>bādād*),  
me haces vivir en seguridad<sup>20</sup>.

18. Véase H. J. Kraus, *Threni*, 51.53.

19. Sobre *millibbō*, véase anteriormente, p. 84.

20. Véase H. Seidel, *Einsamkeit*, 29 s.

De esta manera muestra el antiguo testamento la soledad como aislamiento debido a acusaciones justas o falsas, a persecuciones o enfermedades. La soledad significa siempre angustia. Pero Yahvé es alcanzable también para los desterrados, separados, aislados. Con él se puede sobrellevar y superar la soledad.

### 3. El individuo como llamado

La elección puede conducir igualmente a la soledad. Entonces aparece Yahvé como autor de la separación. Este tema adquiere una importancia excepcional en el antiguo testamento.

El yahvista pone el mandato de una triple separación por parte de Yahvé a Abrahán al comienzo de la historia de los padres y, por tanto, de la relación de bendiciones para Israel:

Sal de tu país,  
de tu parentela,  
de la casa de tu padre hacia el país que te mostraré (Gén 12, 1).

Esta separación no sólo no es maldición alguna, sino que se acompaña con una múltiple promesa de bendición y se corresponde finalmente con la de que en este Abrahán «pueden alcanzar bendición todas las familias de la tierra» (v. 2 s). El tema se repite en noticias aisladas de otra —¿elohística?— procedencia: en Gén 15, 2 se queja Abrahán de que se va solo y sin hijos (*“riri*) y bajo el cielo estrellado oye que su descendencia será numerosa como las incontables estrellas (v. 5). Incluso los dispersos en el exilio se acordarán de la historia de Abrahán en medio de su soledad y abandono:

Lo he llamado como al único,  
lo he bendecido y lo he multiplicado (Is 51, 2b)<sup>21</sup>.

La historia de Jacob habla también de una gran soledad en la que «se quedó aislado» (*l<sup>o</sup>baddō*, Gén 32, 25a) separado de sus dos mujeres, de sus siervos y sus once hijos en la noche junto al vado de Jaboq, para ser al mismo tiempo herido (v. 26) y bendecido (v. 30b) por el gran desconocido que lo atacó (v. 25b).

Vemos que toda historia de elección es primeramente una historia de aislamiento, lo mismo que todo llamamiento y reve-

21. Sobre Is 54, 1, véase anteriormente, p. 238.

lación lleva primero a la soledad. Ex 24, 2 resalta en el contexto de la revelación del Sinaí lo siguiente:

Moisés solo (*l<sup>e</sup>baddō*) se acercará a Yahvé.  
Los demás no deben acercarse.

El que recibe la revelación no sólo es apartado lejos del pueblo, sino que es separado incluso de aquellos que al principio suben con él al monte: Aarón, Nadab, Abihú y los 70 ancianos, como relata el contexto actual (v. 1).

La transmisión de un mensaje revelado a uno, a quien se encomienda una tarea especial, puede acontecer también en la más estricta soledad. 1 Re 11, 29 narra cómo el profeta Ajiyyá de Siló se acerca a Jeroboam, «cuando marchó Jeroboam una vez de Jerusalén... y los dos estaban solos (*l<sup>e</sup>baddām*) en el campo». Ajiyyá rompe en la soledad su manto en doce trozos y le da a Jeroboam diez indicando que tendrá el señorío sobre las diez tribus de Israel que Yahvé arrancará de la casa de David (v. 30 ss).

Jeremías se queja del modo más conmovedor de cómo la llamada de los profetas clásicos se realizaba no sólo en la soledad de acontecimientos extraordinarios, sino que conducía incluso a un aislamiento tenso. Con su predicación se ha hecho la irrisión y la burla de sus oyentes (20, 7 s). Le ahogan sospechas y persecuciones (20, 10; 15, 10 s.15). En 15, 17 se ve expulsado de toda asamblea:

Jamás me siento alegre en el grupo de los que ríen.  
Bajo el ímpetu de tu mano me siento solitario (*bādād yāšabtī*).  
Pues me has llenado de tu furor.

La expresión *bādād yāšabtī* recuerda la expulsión del leproso<sup>22</sup>. Pero la angustia del llamado a profeta es más terrible que la del enfermo aislado que puede volverse a Yahvé<sup>23</sup>. Pues el profeta grita a su Dios (15, 18b):

Te muestras para mí cual torrente engañoso,  
como aguas engañosas<sup>24</sup>.

Ezequiel se ve también desde el principio enfrentado por la orden de Yahvé con un Israel rebelde, con una «casa de obstinación» (Ez 2, 3-5). Uno solo no puede sino aterrarse ante tal

22. Sobre Lev 13, 46, véase anteriormente, p. 286; véase Lam 3,28.

23. Véase las expresiones de confianza en las lamentaciones, anteriormente, p. 207 s.

24. Sobre esta imagen, véase Job 6, 15-20.

cometido, pero a Ezequiel no debe pasarle eso (v. 6 s). Donde el Dios de Israel hace mensajeros a hombres, se levanta el individuo solo en medio de un orden comunitario compacto. Este fenómeno se ve incluso en una consecuencia literaria. La colección de sentencias proféticas lleva por primera vez a una escritura que ya no es anónima, sino que se transmite bajo el nombre de un único profeta.

Pero los profetas no están como individuos únicamente frente al pueblo. Ellos reúnen oyentes para formar una nueva comunidad que se distingue de la natural. La proclamación del juicio por Isaías ha reunido ya en una fase temprana de su actuación un discipulado al que podía confiar la palabra por él anunciada (Is 8, 16). Alrededor de él se formó un grupo oposicional en franca contradicción con los círculos oficiales de Jerusalén. El profeta tenía que prepararlos contra las opiniones esparcidas en el pueblo<sup>25</sup>:

<sup>11</sup> Así me habló Yahvé cuando la mano me cogió y me impidió seguir el camino de este pueblo:

<sup>12</sup> No llaméis atentado a todo lo que este pueblo llama atentado.  
No temáis lo que él teme  
ni os asustéis.

<sup>13</sup> «Llamad-atentador» a Yahvé Sebaot  
El sea vuestro miedo y vuestro espanto (Is 8, 11-13).

De esa manera fortifica el profeta un grupo que se congrega alrededor del signo del Immanuel —«Dios está con nosotros»: Is 7, 14; cf. 8, 19 s—. Del juicio saldrá un «resto» (Is 7, 3; cf. 4, 2 ss) purificado (1, 25 ss)<sup>26</sup>.

Ante la palabra de Yahvé se hace individuo no sólo el profeta, sino también sus oyentes. Tal individualización es clara, por ejemplo desde Jeremías:

Circuncidaos para Yahvé y alejad el prepucio de vuestro corazón (4, 4)

Con más precisión resalta la responsabilidad de cada uno Ez 18, 30:

Juzgaré a cada uno de vosotros según su conducta,  
dice Yahvé.

25. Sobre el texto y el «círculo de confidentes» que hay que tomar como destinatarios, véase H. Wildberger, BK X, 335 ss.

26. Sobre la distinción «comunidad como pueblo y comunidad de fe en la antigua alianza», véase el artículo con ese título de H. W. Wolff.



La entrega personal se hace programática en la exhortación deuteronomica (Dt 6, 4 s):

¡Escucha, Israel! Yahvé es nuestro Dios.  
Yahvé solo. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con todo tu anhelo, y con todas tus fuerzas <sup>27</sup>.

Al hablar a los individuos los predicadores deuteronomicos están trabajando por una comunidad reformada. ¿Pero se realiza la comunidad verdaderamente nueva de otro modo que no sea por la fuerza de la promesa? Un cierto excepticismo en comparación con el optimismo reformista deuteronomico parece haberse introducido en Jer 31, 33 s donde como promesa de Yahvé se proclama:

Pondré mi ley en vuestro interior y la escribo en vuestro corazón...  
Entonces no necesitan ya enseñarse unos a otros ni decirse uno a otro:  
¡Conoced a Yahvé! Pues todos me conocerán, pequeño y mayor, dice Yahvé. Pues perdono su pecado y no hablo más de su falta.

Es así como el antiguo y compacto pueblo de la alianza se convierte en una nueva comunidad por el camino del cambio total. Con ello se realiza ya en el antiguo testamento algo así como «la liberación del individuo de la sugestión del colectivo, de la polis, de la gens, mediante su confrontación con la voluntad de Dios: el amor de Dios que se le dirige, la exigencia que se le hace y la invitación a la fe. Si omnes, ego non —aunque todos, yo no— dirá con valentía» <sup>28</sup>. No es ciertamente la contribución más pequeña de la Biblia a la antropología, el que el hombre se comprenda a sí mismo solamente cuando se individualiza sacado de determinadas ataduras por la llamada de la voz incomparable y es convocado a una nueva alianza.

Con el mensaje de Jesucristo se realiza la promesa de que hombres de todos los pueblos toman parte en esa humanización del hombre (Gén 12, 3b; Is 45, 14 s; 52, 10; Zac 8, 23) <sup>29</sup>.

27. Sobre la importancia de «corazón» y «alma», véase anteriormente, p. 80.

28. H. Gollwitzer, *Holz*, 300.

29. E. E. Hölscher, *Vom römischen zum christlichen Naturrecht* (1939) 87: «Este hecho —cualquiera que sea la postura que se adopte ante las enseñanzas de Cristo y su iglesia— significa el único cambio verdaderamente radical de la estructura de la humanidad, porque con él ha llegado al mundo la doctrina de la dignidad humana individual». En lo que Hölscher piensa es en la liberación del individuo que es «la mayor cesura de la historia de la humanidad, y hasta quizá la única», citado por H. Gollwitzer, *o. c.*

## EL DESTINO DEL HOMBRE 1

No pocos textos del antiguo testamento se ocupan de la cuestión del destino propio del hombre. Las respuestas decisivas van en la misma dirección. Hay que tomar este hecho como una aparición extraordinaria en el orden histórico del espíritu, en especial a la vista de la evolución lingüística, de las diferencias en el modo de enfocar las cosas y de la multitud de géneros literarios dentro de la literatura veterotestamentaria de un milenio <sup>2</sup>. Precisamente porque nada es más extraño al antiguo testamento que una antropología sistemática, es seductor e iluminante encontrar tendencias parecidas en sus distintos estratos.

El de dónde del destino humano es incuestionable bíblicamente, aunque pueda discutirse en otros sitios si decide sobre ello una lucha entre dioses, el ciego destino o el propio yo. Las distintas formas de pensamiento teológico no dejan lugar a duda de que es Yahvé, el Dios de Israel, el que determina. «Yahvé, nuestro Dios, Yahvé únicamente» (Dt 6, 4). Es esta una idea constante desde los antiguos himnos, ordenaciones jurídicas y relatos del hombre primitivo, pasando por la profecía, el estadio deuteronomico y la gran historiografía hasta las tentaciones de Job, el excepticismo de Qohelet y la escatología apocalíptica. Yahvé, como salvador y juez de Israel, como creador y protector del hombre no ha dejado oscuro mediante sus mensajeros humanos, a qué está destinado el hombre.

1. *Bibliografía*: A. Alt, *Weisheit*; H. J. Stoebe, *demütig*; G. v. Rad, *Weisheit*; F. Maass, *'ādām*.

2. F. Maass, *'ādām*, 91.

1. *Para vivir en el mundo*

Su destino es vivir y no caer en la muerte. Claramente ve la primitiva historia yahvística la amenaza de la muerte, pero es indudable que presenta a Yahvé, que ha creado al hombre como «ser vivo» (Gén 2, 7), ocupado incansablemente en salvar al hombre de una muerte temprana mediante advertencias (2, 17), señales protectoras (4, 15), conservándolo misericordiosamente (6, 8). A la gran destrucción del diluvio se decide sólo con dolor (6, 6) y excluye para siempre una repetición, aunque el hombre sigue invariablemente malo (8, 21 ss). El hombre está destinado a vivir.

En la historia de José, totalmente diferente a la anterior, se arranca de pronto de lo oscuro la relación tensa entre José y sus hermanos y se coloca en una clara perspectiva, al decirles José, en Gén 45, 5:

Ahora no os aflijáis ni os acuséis por haberme vendido para aquí, pues Dios me ha enviado delante de vosotros para salvaros la vida.

Al final declara con más nitidez aún en 50, 20:

Lo malo que vosotros planeasteis contra mí, lo ha trocado Dios en bueno para realizar lo que ahora está a la vista: conservar la vida a un gran pueblo.

Las frases finales son incontrovertibles: a pesar de las oposiciones humanas, Israel tiene como destino la vida.

Dt 30, 15-20 resume la tendencia de todos los preceptos de Yahvé. Con ellos Israel tiene ante sí vida y salvación, muerte y perdición. Pero la idea es «elegir la vida, para que tú y tus descendientes quedéis con vida» (v. 19).

La literatura sapiencial, tan distinta por el interés predominante y el modo de argumentación, apunta en último término a la misma meta, al proclamar su intento con esta frase final de suma precisión:

La doctrina del sabio es fuente de vida, para que escape a los lazos de la muerte (Prov 13, 14).

O en 15, 24:

La senda de la vida encamina hacia arriba al cuerdo, para que escape al mundo de los muertos de abajo.

En la profecía se echa de ver ya en el más tétrico anunciador del juicio, Amós, que en medio de su mensaje sobre el fin de Israel resplandece esta sentencia de Yahvé:

Buscadme para que viváis (Am 5, 4).

Is 28, 21 manifiesta que todo juicio es «la obra extraña» de Yahvé. Y Amós ha escuchado que Yahvé ha retirado (v. 8) la sentencia de muerte dictada contra Israel, hijo rebelde, en 11, 1-7; el verso 8 dice:

¿Cómo podría abandonarte, Efraín?  
¿Cómo podría entregarte, Israel?

Ezequiel no propone a sus oyentes con indiferencia muerte y vida. Yahvé declara que no le agrada la muerte, sino que lo que quiere es la vida. Ez 18, 32 escribe:

Convertíos y viviréis.

Hasta sobre el campo lleno de huesos resuena el grito de 37, 14:

Pongo mi fuerza de vida<sup>3</sup> en vosotros, para que reviváis.

Donde, como ocurre en las elegías, veíamos a orantes en peligro extremo, se observaba que Yahvé y la muerte están sumamente alejados<sup>4</sup>. La confianza se abre paso:

Tú no abandonas mi vida al mundo de los muertos, ni permites que tu fiel vea la fosa (Sal 16, 10).

Es cierto que en el antiguo testamento el problema de la muerte queda fundamentalmente insoluble, pero no es menos clara por ello la tendencia que presenta como destino del hombre el vivir. Es indudable que la dirección principal se encamina hacia el mensaje de vida en el nuevo testamento. En un mundo en el que el sobrevivir amenaza con hacerse cada vez más improbable, la idea bíblica afirma nueva esperanza en el destino del hombre.

¿Más para qué vivir? Del antiguo testamento no hay que esperar más respuestas que las referentes a la mundanidad de esta vida.

3. Sobre *rūh* véase anteriormente, p. 54 ss.

4. Véase anteriormente, p. 145 ss.

## 2. Para amar al otro

El hombre está destinado a amar y superar todo odio. A esta meta tiende la relación del hombre con el otro. El dominio del hombre sobre el hombre no responde a su destino, sino que es su perdición, como ha dicho Qoh 8, 9. El yahvista ha delineado la justa relación del hombre con el hombre al describir el descubrimiento de su mujer. Con el júbilo amoroso del varón se acaba la soledad que es mala. Y la ayuda que le viene bien ha encontrado su realización de creatura (Gén 2, 18-23). Pero pronto se ve qué difícil es al hombre no dejarse arrebatar su destino a la ayuda y al amor por medio de los poderes de la seducción (Gén 3) o de la envidia (Gén 4).

Para que el hombre no equivoque su destino entre sus semejantes, es encaminado Israel con indicaciones siempre nuevas a tratarlos bien, hasta llegar al culmen de Lev 19, 17 s<sup>5</sup> que ordena amar al prójimo como a sí mismo, aunque sea extranjero (v. 34) sin excluir al enemigo (Ex 23, 4 s; Prov 25, 21 s)<sup>6</sup>. El amor tiene cabida hasta en la relación entre señores y esclavos (Ex 21, 5)<sup>7</sup> hasta llegar a una solidaridad completa (Dt 15, 12-18; 23, 16 s)<sup>8</sup>. Auténtico rey en Israel es únicamente el que defiende a los más pobres (Sal 72, 2-4.12-14)<sup>9</sup>. Es lapidaria la sentencia de Miq 6, 8:

Se te ha indicado, hombre, lo que es bueno y lo que Yahvé te exige: nada que no sea hacer justicia, amar la bondad y caminar con cuidado con tu Dios<sup>10</sup>.

Lo dicho constituye al mismo tiempo el fundamento de todas las acusaciones proféticas contra la vida social. Ven que el hombre se hace un monstruo si niega a su semejante el reconocimiento, el derecho y la bondad. Con sobriedad constata la sabiduría proverbial (Prov 15, 17) que:

Mejor un puchero de verduras con amor  
que un buey cebado donde hay odio.

5. Véase anteriormente, p. 251 s.

6. Véase anteriormente, p. 253 s.

7. Véase además Ex 21, 7-11 y anteriormente, p. 265 ss.

8. Véase anteriormente, p. 266 ss.

9. Véase *ibid.*, p. 261 s.

10. Véase H. J. Stoebe, *demütig*. De modo semejante resumen las palabras proféticas de Os 4, 1 s; 6, 6; 12, 7; Is 1, 17; Zac 7, 7-10.

La meta última del trato humano abarca ya en el antiguo testamento todos los pueblos del mundo. Todos ellos deben acabar, por indicación de Yahvé desde Sión, con el oficio de la guerra (Is 2, 2-4)<sup>11</sup>. Desde los puntos de partida más dispares se determina la dirección de la vida humana con los semejantes: el amor es la meta. Pero el hombre tiene que ver no sólo con su semejante.

## 3. Para dominar la creación

Su destino en la creación no humana es igualmente claro: dominar. Del modo más patente lo ha expresado el código sacerdotal, al decir que la intención de crear al hombre a imagen de Dios es que rija la tierra y, en especial, a los animales que son los primeros concurrentes del hombre (Gén 1, 26.28)<sup>12</sup>. Y el yahvista había expresado antes, con su estilo narrativo, la alegría por las aptitudes humanas para el dominio del mundo: el hombre puede construir instrumentos músicos y aprender a tocar la cítara y la flauta (Gén 4, 21). El hombre puede obtener y trabajar bronce y hierro (v. 22). Como labrador el hombre ha aprendido a cultivar viñas y ha experimentado la fuerza arrolladora del vino (Gén 9, 20 s). Inventó materiales de construcción que le hicieron posible levantar edificios enormes (11, 3 s).

¿Pero no vio ya este antiguo narrador el peligro de que el hombre fuera dominado por las posibilidades de la creación que él tenía que subyugar? Eso ocurrió, por ejemplo, a Noé a quien el vino lo entregó inconsciente a la desvergüenza de su hijo (9, 21 s). Ese fue el caso también cuando la técnica insospechada de la construcción arrastró al hombre por una parte a la embriaguez de la propia fama (11, 4a) y, por otra, a proyectos debidos al miedo (v. 4b). Dondequiera que el hombre es sojuzgado por las cosas que él mismo debe dominar, surge un monstruo.

En la sabiduría de Israel el dominio de la naturaleza se hace una ciencia arcaica. 1 Re 5, 10 habla de la sabiduría de la naturaleza que Salomón poseía. Consta que en la corte de Jerusalén se estudiaban en especial la botánica y la zoología:

los árboles desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que crece en la pared, los animales del campo y los pájaros, los reptiles y los peces.

11. Véase además anteriormente, p. 209 s.

12. Véase anteriormente, p. 221 s.

La sabiduría de Israel se distinguía de la ciencia enciclopédica a base de listas en Egipto y Mesopotamia que no hacía sino recopilar los nombres de los fenómenos naturales. La de Israel, por el contrario no sólo enumeraba los animales y plantas, sino que los describía en composiciones poéticas<sup>13</sup>.

Job 28, 1-11 celebra el triunfo de la técnica humana en minería, donde los hombres excavan lo más íntimo de la tierra, lo iluminan, se cuelgan de cuerdas en pozos y allí, donde no penetra ni el ojo del azor, obtienen los más valiosos metales y piedras preciosas. Dice el texto citado:

<sup>1</sup> La plata tiene, ciertamente, su yacimiento  
y el oro el lugar donde se lava.

<sup>2</sup> De la tierra se saca hierro,  
de piedras fundidas se obtiene el cobre.

<sup>3</sup> Se acaba con las tinieblas,  
se investiga la roca oculta en la noche<sup>14</sup>.

<sup>4</sup> Gentes con lámpara excavan la mina,  
se balancean sin tener pie en firme,  
están colgados muy lejos de los hombres.

<sup>5</sup> El trigo brota de la tierra,  
pero bajo ella se hace saltar con fuego.

<sup>6</sup> El lugar del zafiro es su roca,  
allí se encuentra igualmente polvo aurífero.

<sup>7</sup> ¡Qué senda! No la conoce el buitro,  
ni la vislumbra el ojo del azor.

<sup>8</sup> Jamás la pisa fiera alguna,  
ningún león la ha paseado.

<sup>9</sup> Se aplica la mano a las rocas,  
se revuelve a los montes en la raíz.

<sup>10</sup> En rocas se abren galerías,  
y el ojo contempla cosas valiosas.

¿Y para qué se describe aquí tan bellamente el dominio del mundo por el hombre? Para que se vea con más claridad que el hombre no puede descubrir en sus tareas investigadoras la sabiduría, «el sentido metido en la creación»<sup>15</sup>. Job 28, 23 dice: «Sólo Dios conoce el camino que a ella lleva». De este modo asegura la fe en la creación la objetividad del dominio del mundo que lleva al temor de Dios —28, 28—, y que se aparta totalmente, al mismo tiempo, de una interpretación sacral del mundo<sup>16</sup>.

13. Véase 1 Re 5, 12 y A. Alt, *Weisheit*.

14. El texto es inseguro también en lo que sigue.

15. G. v. Rad, *Weisheit*, 193.

16. G. v. Rad, *o. c.*, 402.

El Sal 8 ha cantado de otro modo el destino dominador del hombre sobre toda criatura no humana<sup>17</sup>. El ofrece el conocimiento último, decisivo y completo en este sentido, al resaltar que la coronación del hombre como administrador del mundo no es en absoluto algo natural ni se funda en él mismo (v. 4 s), sobre todo mirando su pequeñez en el universo y su debilidad tan necesitada de cuidados.

#### 4. Para alabar a Dios

El hombre está destinado para alabar a Dios. El hombre del Sal 8 que descubre su superioridad en el mundo, no puede traducirla en alabanza propia, sino sólo ensalzando a Dios:

Poco de divino dejaste que le faltara,  
lo has coronado de gloria y grandeza.  
Le das el dominio sobre las obras de tus manos,  
todo se lo has puesto a los pies (v. 6 s).

Y todo el salmo está enmarcado por la siguiente antifona:

Yahvé, Señor nuestro,  
qué ilustre es tu nombre  
en todo el mundo (v. 2.10).

El destino de alabar a Dios y, por tanto, de entablar un diálogo agradecido con el creador no es desbordado en el Sal 8 por una autofascinación del hombre a causa de sus aptitudes, pues éste no pierde de vista sus limitaciones:

¿Qué es el hombre para acordarte de él?  
¿Y el hijo del hombre para ocuparte de él? (v. 5).

A la vista de las acciones de Dios proclamadas en Israel no puede desconocer este otro aspecto de su ser.

La salvación junto al mar (Ex 14), fundamento de la fe de Israel en Yahvé, tenía que llevar a este himno primitivo de Ex 15, 21:

Aclamad a Yahvé pues es grandioso,  
al mar arrojó caballo y caballero.

17. Véase anteriormente, p. 221 s.

Israel comprendió la proclamación profética del juicio en sus últimas intenciones sólo cuando pudo responder a ellas con doxologías (piénsese en Am 4, 13; 5, 8; 9, 5 s) o con cantos de agradecimiento, como los que aparecen en Is 12, al final de la primera colección de las palabras del profeta (c. 1-11). Donde falta la alabanza de Dios, es que el hombre ha errado en la apreciación de la tensión existente entre su debilidad y sus aptitudes. Y entonces el monstruo vuelve a no estar lejano.

El salterio, tal y como se nos ha transmitido, como «el libro de las alabanzas»<sup>18</sup>, ha comprendido bien el último destino del hombre: alabar a Dios. Podemos recordar aquí solamente la multitud de invitaciones que el hombre recibe para realizar ese cometido, cuando penetra en el santuario con sus experiencias de la historia y de la creación y honra al único misericordioso incluso con la queja expuesta a Dios. Aludamos por vía de ejemplo y para terminar a los Sal 145 y 148.

El Sal 145 descubre la relación existente entre las obras de la creación, que el hombre descubre, y su destino a la alabanza en v. 5 s:

Quiero contar tus maravillas.  
Elas hablan del poder de tus temerosas obras.  
Tu grandeza quiero narrar.

Las obras de Dios que el hombre examina hablan un lenguaje que lo estimula a cantar un himno, v. 10-12<sup>19</sup>. De esa forma, conocimientos incompletos llegan a constituir en la alabanza una unidad y totalidad junto con los misterios aún inexplorados, que amenazan continuamente los conocimientos más fundados<sup>20</sup>. En el elogio se manifiesta, pues, no sólo el destino último de la vida —«lo que vive, lo que vive te alaba»—, sino también el del dominio del mundo.

El Sal 148, finalmente, muestra cómo pueden constituir una comunidad de loor los hombres, desde los reyes de la tierra hasta

18. Así traduce M. Buber el título canónico *r<sup>o</sup>hillim*. Este título incluye también lamentos. Ellos suponen la «ténue música de acompañamiento» de los himnos. En ellas se acoge al Dios testificado el hombre que no puede cambiar su angustia. Ellas documentan, no menos que las alabanzas, la resistencia contra la tentación de rechazar a Dios (Job 2, 9). Véase E. Gerstenberger, *Mensch*, 64.72.

19. Véase anteriormente, p. 278 s.

20. G. v. Rad, *Weisheit*, 256. Según Flp 2, 10 s la exaltación del crucificado lleva a las criaturas a esta profesión de alabanza: Jesucristo es Señor, abarcando las cosas celestes, terrestres e infraterrestres.

el coro de los niños (v. 11-13) junto con las obras de la creación, desde los astros hasta los gusanos (v. 3-10). El destino de todos los hombres, tan profundamente distintos y con frecuencia separados entre sí, a conjuntarse en el amor se realiza en la unión para alabar a Dios:

- <sup>11</sup> Reyes de la tierra y de todos los pueblos,  
príncipes y todos los jueces de la tierra,  
<sup>12</sup> los jóvenes y las jóvenes,  
viejos junto con los niños:  
<sup>13</sup> alabarán el nombre de Yahvé,  
pues sólo su nombre es grandioso.

En ese encomio halla su verdadera realización humana el destino del hombre para vivir en el mundo, amar a sus semejantes y dominar la creación no humana. De no actuar así el hombre, ídolo de sí mismo, se convierte en tirano o pierde su libertad al encerrarse en la mudez.

## BIBLIOGRAFIA

- J. Aistleitner, WB  
*Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, ed. O. Eissfeldt (1967).
- A. Alt, *Anteil*  
*Der-des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda* (1955): KISchr III 348-372 = *Grundfragen* 367-391.
- A. Alt, *Grundfragen*  
— *der Geschichte des Volkes Israel*, ed. S. Herrmann (1970).
- A. Alt, KISchr  
*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I (1959) II (1959) III (1959).
- A. Alt, *Recht*  
*Die Ursprünge des israelitischen — s*: BAL Phil.-hist. Klasse 86/1 (1934) = KISchr I 278-332 = *Grundfragen* 203-257.
- A. Alt, *Weisheit*  
*Die — Salomos*: ThLZ 76 (1951) 139-144 = KISchr II 90-99.
- N. E. Andreasen, *Sabbath*  
*The old testament* —. A traditio-historical investigation. Diss. Vanderbilt (1971): Dissertation Abstracts International 32 (1971/1972) 2781 A.
- R. Bach, *Bogen*  
»... der — zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt«: PbTh 13-26.
- L. Baeck, *Judentum*  
*Das Wesen des — s* (1926).
- H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* III/2/1  
—. Eine theologische Ästhetik: III/2 Theologie; 1 Alter Bund (1967).
- J. Barr, *Bibelexegese*  
— *und moderne Semantik* (1965).
- J. Barr, *Time*  
*Biblical Words for —*: StBTh 33 (1962).
- C. Barth, *Antwort*  
*Die — Israels*: PbTh 44-56.
- C. Barth, *Errettung*  
*Die — vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947).

- K. Barth, I/2  
*Die kirchliche Dogmatik I (Die Lehre vom Wort Gottes). Zweiter Halbband* (1938).
- K. Barth, III/1, III/2, III/4  
*Die kirchliche Dogmatik III (Die Lehre von der Schöpfung): 1 (1945); 2 (1948); 4 (1951).*
- K. Barth, IV/4  
*Die kirchliche Dogmatik IV (Die Lehre von der Versöhnung): 4 (1967).*
- F. Baumgärtel, *leb*  
—, *lebáb im Alten Testament: ThWNT III (1938) 609-611.*
- W. Baumgartner, *Auferstehungsglaube*  
*Der — im Alten Orient: zum Alten Testament und seiner Umwelt (1959) 124-146.*
- J. H. Becker, *Nefesy*  
*Het Begrip — in het Oude Testament (1942)*
- K. H. Bernhardt, *Königsideologie*  
*Das Problem der altorientalischen — im Alten Testament: VT Suppl 8 (1961).*
- W. Bieder, *Geist*  
— *im Alten Testament: ThWNT VI (1959) 357-366.*
- E. Bloch, *Atheismus*  
— *im Christentum (1968).*
- H. J. Boecker, *Beurteilung*  
*Die — der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches: WMANT 31 (1969).*
- T. Boman, *Denken*  
*Das hebräische — im Vergleich mit dem griechischen (1968).*
- H. Bonnet, RÄRG  
*Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (1952).*
- N. P. Bratsiotis, *'is*  
— : ThWAT I 238-252.
- N. P. Bratsiotis, *bāsār*  
— : Th WAT I 850-867.
- H. Brunner, *Erziehung*  
*Altägyptische — (1957).*
- H. Brunner, *Herz*  
*Das hörende — : ThLZ 79 (1954) 697-700.*
- M. Buber, *Glaubensweisen*  
*Zwei — (1950) = Werke I (1962) 651-782.*
- T. Collins, *Tears*  
*The physiology of — in the old testament: CBQ 33 (1971) 18-38.185-197.*
- J. Conrad, *Generation*  
*Die junge — im Alten Testament: AzTh I/42 (1970).*
- G. Dalman, AuS  
*Arbeit und Sitte in Palästina I-VII (1928-1942).*
- L. Delekat, *Tendenz*  
— *und Theologie der David-Salomo-Erzählung: Das ferne und das nahe Wort. Festschr L. Rost: ZAW Beih 105 (1967) 26-36.*
- L. Delekat, *Wörterbuch*  
*Zum hebräischen — : VT 14 (1964) 7-66.*
- F. Delitzsch, *Psychologie*  
*System der biblischen — (1861).*

- Delling, *chrónos*  
— : ThWNT IX (1972) 576-589.
- E. Dhorme, *L'emploi*  
— *métaphorique des noms de parties du corp en hébreu et en akkadien (1923; nueva edición 1963).*
- L. Dürr, *Erziehungswesen*  
*Das — im Alten Testament und im antiken Orient: MVAG 36/2 (1932).*
- L. Dürr, *nāpāš*  
Hebr. — = akk. *napištu = Gurgel, Kehle: ZAW 43 (1925) 262-269.*
- E. Ebeling, *Arzt*  
— : RLA I (1928) 164s.
- G. Eichholz, *Paulus*  
*Die Theologie des — im Umriss (1972).*
- W. Eichrodt, *Heilserfahrung*  
— *und Zeitverständnis im Alten Testament: ThZ 12 (1956) 103-125.*
- W. Eichrodt, *Menschenverständnis*  
*Das — des Alten Testaments: AThANT 4 (1947).*
- W. Eisenbeis, *šlm*  
*Die Wurzel — im Alten Testament: ZAW Beih 113 (1969).*
- K. Elliger, BK XI  
*Jesaja II: — (1970ss).*
- K. Elliger, *Leviticus*  
— : HAT I/4 (1966).
- K. Elliger, ZAW 1955  
*Das Gesetz Leviticus 18: ZAW 67 (1955) 1-25 = Kleine Schriften zum Alten Testament: ThB 32 (1966) 232-259.*
- K. H. Fahlgren, *š<sup>e</sup>daqā*  
— *nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament (Diss. Uppsala 1932) 1-32.44-54; citado en K. H. Fahlgren, Die Gegensätze von — im Alten Testament: KKoch, Vergeltung, 87-129.*
- J. Fichtner, *Nächsten*  
*Der Begriff des »-« im Alten Testament: WuD N. F. 4 (1955) 23-52 = Gottes Weisheit (1965) 88-114.*
- G. Fohrer, *Weisheit*  
*Die — im Alten Testament: ZAW 115 (1969) 242-274.*
- Fredman-Lundbom, *bātān*  
— : ThWAT I, 616-620
- V. Fritz, *Israel*  
— *in der Wüste: Marburger Theologische Studien 7 (1970).*
- K. Gallig, *Bild vom Menschen*  
*Das — in biblischer Sicht: Mainzer Universitäts-Reden 3 (1947).*
- K. Gallig, BRL  
*Biblisches Reallexikon: HAT I/1 (1937).*
- K. Gallig, *Erwählungstraditionen*  
*Die — Israels: AZW 48 (1928).*
- K. Gallig, *Prediger*  
*Der — : HAT I/18 (1969) 73-125.*
- K. Gallig, *Zeit*  
*Das Rätsel der — : ZThK 58 (1961) 1-15.*
- B. Gemser, *Sprüche*  
— *Salomos: HAT I/16 (1963).*

- G. Gerleman, *bāsār*  
— *Fleisch*: ThHAT I (1971) 376-379.
- G. Gerleman, BK XVIII  
*Ruth* — *Das Hohelied*: — (1965).
- G. Gerleman, *dām*  
— *Blut*: ThHAT I (1971) 448-451.
- G. Gerleman, *hyh*  
— *leben*: ThHAT I (1971) 549-557.
- E. Gerstenberger, *Mensch*  
*Der klagende* —: PbTh 64-72.
- H. Gese, *Psalm 22*  
— *und das Neue Testament*: ZThK 65 (1968) 1-22.
- R. Goeden, *Sexualität*  
*Zur Stellung von Mann und Frau, Ehe und — im Hinblick auf Bibel und Alte Kirche*: Diss. Göttingen (1969).
- H. Gollwitzer, *Holz*  
*Krummes — aufrechter Gang*. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens (1970; 51972).
- C. H. Gordon, *Fratriarchy*  
— *in the old testament*: JBL 54 (1935) 223-231.
- C. H. Gordon, UT  
*Ugaritic textbook*: AnOr 38 (1965).
- N. C. Habel, *Wisdom*  
*The symbolism of — in Proverbs 1-9*: Interpretation 26 (1972) 131-157.
- V. Hamp, *bākāh*  
—: ThWRT I (1972) 638-643.
- W. Helck, *Altersversorgung*  
—: LÄ I (1972) 158 ss.
- J. Hempel, *Arzt*  
»*Ich bin der Herr, dein* —«: ThLZ 82 (1957) 809-826.
- J. Hempel, *Ethos*  
*Das — des Alten Testaments*: ZAW 67 (1938).
- J. Hempel, *Heilung*  
— *als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum* (21965).
- M. Hengel, *Judentum*  
— *und Hellenismus* (1969).
- M. Hengel, *Mensch*  
»*Was ist der —?*«: PbTh 116-135.
- H. J. Hermisson, *Spruchweisheit*  
*Studien zur israelitischen —*: WMANT 28 (1968).
- H. J. Hermisson, *Weisheit*  
— *und Geschichte*: PbTh 136-154.
- F. Herzog, *Menschenbild*  
*Befreiung zu einem neuen —?* Anthropologische Überlegungen zum Problem der Lebensqualität: EvKomm 5 (1972) 516-520.
- A. J. Heschel, *Sabbath*  
*The —, its meaning for modern man* (1951/1952).
- F. Hesse, *mšh*  
— *und māš<sup>h</sup> im Alten Testament*: ThWNT IX (1972) 485-500.
- J. Hessen, *Platonismus*  
— *und Prophetismus* (21955).
- Hoffner, *báyit*  
—: ThWAT I 629-638.

- F. Horst, *Ehe*  
— *im AT*: RGG<sup>3</sup> II (1958) 316-318.
- F. Horst, *Hiob*  
—: BK XVI/1 (1968).
- A. R. Hulst, *kol-bāsār*  
— *in der priesterlichen Fluterzählung*: OTS 12 (1958) 26-68.
- A. R. Hulst, *Sabbatgebot*  
*Bemerkungen zum —*: Studia Biblica et Semitica. Festschr. Th. C. Vriezen (1966) 152-164.
- P. Humbert, *Maladie*  
— *et médecine dans l'ancien testament*: RHPPhr 44 (1964) 1-29.
- H. Jahnou, *Leichenlied*  
*Das hebräische —*: ZAW 36 (1923).
- E. Janssen, *Juda*  
— *in der Exilszeit*: FRLANT 69 (1956).
- M. Jastrow, jr., *Religion*  
*Die — Babyloniens und Assyriens II/1* (1912).
- E. Jenni, *'āb*  
— *Vater*: ThHAT I (1971) 1-17.
- E. Jenni, *'āh*  
— *Bruder*: ThHAT I (1971) 98-104.
- E. Jenni, *'hr*  
— *danach*: ThHAT I (1971) 110-118.
- E. Jenni, *báyit*  
— *Haus*: ThHAT I (1971) 308-313.
- E. Jenni, *yhwh*  
— *Jahwe*: ThHAT I (1971) 701-707.
- E. Jenni, *yōm*  
— *Tag*: ThHAT I (1971) 707-726.
- E. Jenni, *'ōlām*  
*Das Wort — im Alten Testament*: ZAW 64 (1952) 197-248; 65 (1953) 1-35.
- E. Jenni, *Sabbatgebot*  
*Die theologische Bedeutung des -es*: ThSt Zürich 46 (1956).
- A. Jepsen, *Amāb*  
— *und Schiphchab*: VT 8 (1958) 293-297.
- A. Jepsen, *Chronologie*  
R. Hanhart, *Untersuchungen zur isr.-jüdischen —*: ZAW Beih 88 (1964)
- J. Jeremias, *Kultprophetie*  
— *und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*: WMANT 35 (1970).
- La Biblia de Jerusalén*
- A. R. Johnson, *Vitality*  
*The — of the individual in the thought of ancient Israel* (1949; 21964).
- E. Johnson, *'ānāp*  
—: ThWAT I 378-389.
- E. Jüngel, *Grenzen*  
— *des Menschseins*: PbTh 199-205.
- E. Jüngel, *...keine Menschenlosigkeit*  
— *Gottes...* Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus: EvTh 31 (1971) 376-390.
- E. Jüngel, *Tod*  
—: Themen der Theologie 8 (1971).



- H. Kees, *Pyramidentexte*  
—, *Sargtexte und Totenbuch*: HdO I, I 2 Aegyptologie. Literatur (21970) 52-68.
- C. A. Keller, *Das quietistische Element*  
— in *der Botschaft des Jesaja*: ThZ 11 (1955) 81-97.
- K. Koch, *Blut*  
*Der Spruch »Sein — bleibe auf seinem Haupt« und die israelitische Auffassung vom vergossenen —*: VT 12 (1962) 386-416 = K. Koch (ed.), *Vergeltung* 432-456.
- K. Koch (ed.), *Vergeltung*  
*Un das Prinzip der — in Religion und Recht des Alten Testaments*: WF 125 (1972).
- K. Koch, *Vergeltungsdogma*  
*Gibt es ein — im Alten Testament?*: ZThK 52 (1955) 1-42 = *Vergeltung*: WF 125 (1972) 130-180.
- J. Koeberle, *Natur und Geist*  
— *nach der Auffassung des Alten Testaments* (1901).
- L. Köhler, *Mensch*  
*Der hebräische —* (1953).
- H. J. Kraus, *Erziehung*  
*Geschichte als —*: PbTh 258-274 = *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 66-83.
- H. J. Kraus, *Gott*  
*Der lebendige —*: EvTh 27 (1967) 169-200 = *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 1-36.
- H. J. Kraus, *Psalmen*  
—: BK XV (31966).
- H. J. Kraus, *Threni*  
—: BK XX (31968).
- J. Kühlewein, 'ēm  
— *Mutter*: ThHAT I (1971) 173-177.
- J. Kühlewein, 'iššā  
— *Frau*: ThHAT I (1971) 247-251.
- J. Kühlewein, bēn  
— *Sohn*: ThHAT I (1971) 316-325.
- W. F. Kümmel, *Melancholie*  
— *und die Macht der Musik*. Die Krankheit König Sauls in der historischen Diskussion: *Medizinhistorisches Journal* (Hildesheim) 4 (1969) 189-209.
- E. Kutsch, *Salbung*  
— *als Rechtsakt*: ZAW 87 (1963).
- E. Kutsch, *Sehen*  
— *und Bestimmen*. Die Etymologie von b'rit: *Archäologie und Altes Testament*. Festschr. K. Galling (1970) 165-178.
- E. Kutsch, *Verheissung*  
— *und Gesetz*: ZAW 131 (1973).
- B. Landsberger, *Eigenbegrifflichkeit*  
*Die — der babylonischen Welt* (1965).
- G. Liedke, 'ōzān  
— *Ohr*: ThHAT I (1971) 95-98.
- G. Liedke, *Rechtssätze*  
*Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher —*: WMANT 39 (1971).

- L. Löw, *Lebensalter*  
*Die — in der jüdischen Literatur*: *Beiträge zur jüdischen Altertumskunde* 2 (1875).
- N. Lohfink, *Sicherung*  
*Die — der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Aemtergesetzen des Buches Deuteronomium*: *Testimonium Veritati*: *Frankfurter Theologische Studien* 7. Festschr. W. Kempf (1971) 143-155.
- E. Lohse, *sabbaton*  
—: ThWNT VII (1964) 1-35.
- O. Loretz, *Gottebenbildlichkeit*  
*Die — des Menschen* (1967).
- O. Loretz, *Mensch*  
*Der — als Ebenbild Gottes*: *Anima* 19 (1964) 109-120 = L. Scheffczyk (ed.), 114-130.
- D. Lys, *Bāsār*  
*La chair dans l'ancien testament «—»* (1967).
- D. Lys, *Nèphesh*  
— *Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel au sein des religions proche-orientales*: EHPPh 50 (1959).
- D. Lys, *Rûach*  
—: *le souffle dans l'ancien testament*: EHPPh 56 (1962).
- V. Maag, *Tod*  
— *und Jenseits nach dem Alten Testament*: SThU 1964, 17-37.
- F. Maass, 'ādām  
—: ThWAT I 81-94
- F. Maass, 'anōš  
—: ThWAT I 373-375.
- F. Maass, *Selbstliebe*  
*Die — nach Leviticus 19, 18*: *Erlanger Forschungen A* 10. Festschr. F. Baumgärtel (1959) 109-113.
- G. Ch. Macholz, *Gerichtsverfassung*  
*Die Stellung des Königs in der israelitischen —*: ZAW 84 (1972) 157-182
- H. de Meulenaere, *Aerzteschule*  
—: LAE I (1972) 79 s.
- D. H. von Meyenfeldt, *Hart*  
*Het — (leb, lebab) in het oude testament* (1950).
- J. Moltmann, *libertad*  
*Sobre la —, la alegría y el juego*, Salamanca 1972.
- J. Moltmann, *hombre*  
*El —*. *Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca 1973.
- J. Moltmann, *Zukunft*  
*Hoffnung und die biomedizinische — des Menschen*: EvTh 23 (1972) 309-326.
- S. Morenz, *Kohlen*  
*Feurige — auf dem Haupt*: ThLZ 78 (1953) 187-192.
- S. Morenz, *Religion*  
*Ägyptische —*: *Die — en der Menschheit* 8 (1960).
- L. Morris, *Blood*  
*The biblical use of the term «—»*: JThSt 3 (1952) 216-227; 6 (1955) 77-82.
- H. R. Müller-Schwefe, *Mensch*  
*Der — das Experiment Gottes* (1966).
- J. Muilenburg, *Time*  
*The biblical view of —*: HThR 54 (1961) 225-271.

- A. Murtonen, *Soul*  
*The living* —: A study of the meaning of the word *naefes* un the old testament hebrew language: StudOr XXIII/1 (1958).
- U. Nembach, *Ehescheidung*  
 — nach alttestamentlichem und jüdischem Recht: ThZ 26 (1970) 161-171.
- E. Neufeld, *Hygiene*  
 — conditions in ancient Israel: BA 34 (1971) 42-66.
- M. Noth, ATD 5  
*Das zweite Buch Mose: Exodus*: — (41968).
- M. Noth, ATD 6  
*Das dritte Buch Mose: Leviticus*: — (21966).
- M. Noth, ATD 7  
*Das vierte Buch Mose: Numeri*: — (1966).
- M. Noth, *Bewährung*  
*Die — von Salomos »göttlicher Weisheit«*: VT Suppl 3 (1955) 225-237 = *GesStud II*: ThB 39 (1969) 99-112.
- M. Noth, BK IX  
*Könige*: —/I (1968).
- M. Noth, GI  
*Geschichte Israels* (71969).
- M. Noth, *Richter*  
*Das Amt des »-s Israels«*: Festschr. A. Bertholet (1950) 404-417 = *GesStud II*: ThB 39 (1969) 71-85.
- M. Noth, *System*  
*Das — der zwölf Stämme Israels*: BWANT 52 (1930).
- M. Noth, ÜP  
*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948).
- J. Oelsner, *Körperteile*  
*Benennung und Funktion der — im hebräischen Alten Testament* (Diss. 1960).
- A. Ohler, *Elemente*  
*Mythologische — im Alten Testament* (1969).
- E. Otto, *Mensch*  
*Der — als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*: PbTh 335-348.
- W. Pannenberg, *Mensch*  
*Was ist der — ? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (1962).
- J. Pedersen, *Israel*  
 —, *its life and culture I-II* (1927).
- L. Perliitt, *Mose*  
 — als Prophet: EvTh 31 (1971) 588-608.
- G. Pidoux, *L'homme*  
 — dans l'ancien testament: Cahiers Théologiques 32 (1953).
- H. Plessner, *Anthropologie*  
 — II. Philosophisch: RGG I (31957) 410-414.
- J. van der Ploeg, *L'espérance*  
 — dans l'ancien testament: RB 61 (1954) 481-507.
- J. P. M. van der Ploeg, *Slavery*  
 — in the old testament: VT Suppl 22 (1972) 72-87.
- J. G. Plöger, "dāma  
 —: ThWAT I 95-105.

- O. Plöger, *Daniel*  
*Das Buch* —: KAT XVIII (1965).
- O. Plöger, *Sentenzensammlungen*  
*Zur Auslegung der — des Proverbienbuches*: PbTh 402-416.
- H. D. Preuss, *Zukunftserwartung*  
*Jahweglaube und —*: BWANT 87 (1968).
- G. Quell, *Tod*  
*Die Auffassung des -es in Israel* (1925; nueva edición 1967).
- G. v. Rad, ATD 2-4 (9)  
*Das erste Buch Mose. Genesis Kap. 1-12, 9*: ATD 2 (1949; Kap. 12, 10-25, 18: ATD 3 (1952); Kap. 25, 19-50, 26: ATD 4 (1953). — (91972).
- G. v. Rad, ATD 8  
*Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*: — (21968).
- G. v. Rad, *Christliche Weisheit?*  
 —: EvTh 31 (1971) 150-154.
- G. v. Rad, *Gerechtigkeit*  
 »—« und »Leben« in der Kultsprache der Psalmen: Festschrift Alfred Bertholet (1950) 418-437 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*: ThB 8 (41971) 225-247.
- G. v. Rad, *Gottesvolk*  
*Das — im Deuteronomium*: BWANT 47 (1929).
- G. v. Rad, *Naaman*  
 — eine kritische Nacherzählung: Medicus Viator (Festschrift RSiebeck 1959) 297-305.
- G. v. Rad, *Ruhe*  
*Es ist noch eine — vorhanden dem Volke Gottes*: ZdZ 11 (1933) 104-111 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*: ThB 8 (41971) 101-108.
- G. v. Rad, *Tag*  
*Der —« im AT*: ThWNT II (1935) 945-949.
- G. v. Rad,  
*Teologia del antiguo testamento, Salamanca I* (21973), II (31974).
- G. v. Rad, *Weisheit*  
 — in Israel (1970).
- C. H. Ratschow, *Zeitproblem*  
*Anmerkungen zur theologischen Auffassung des -s*: ZThK 51 (1954) 360-387.
- W. Reiser, *Verwandtschaftsformel*  
*Die — in Gen. 2, 23*: ThZ 16 (1960) 1-4.
- H. Graf Reventlow, *Blut*  
 »Sein — komme über sein Haupt«: VT 10 (1960) 311-327 = K. Koch (ed.), *Vergeltung* 412-431.
- N. H. Ridderbos, *Psalmen*  
*Die —*: ZAW 117 (1972).
- H. Ringgren, 'āb  
 —: ThWAT I 1-19
- H. Ringgren, 'āh  
 —: ThWAT I 205-210.
- H. Ringgren, *Sprüche*  
 — W. Zimmerli, *Prediger*: ATD 16/1 (1962) 1-122.
- L. Rost, *Leberlappen*  
*Der —*: ZAW 79 (1967) 35-41.

- L. Rost, *Vorstufen*  
*Die – von Kirche und Synagoge im Alten Testament*: BWANT 24 (1938; nueva edición 1967).
- W. Rudolph, *Hosea*  
 –: KAT XIII/1 (1966).
- W. Rudolph, KAT XVII/1-3  
*Das Buch Ruth; das Hohelied; die Klagelieder*: – (1962).
- M. Saebo, *hkm*  
 – *weise sein*: ThHAT I (1971) 557-567.
- J. Scharbert, *Fleisch*  
 –, *Geist und Seele im Pentateuch*: Stuttgarter Bibelstudien 19 (21967)
- J. Scharbert, *Schmerz*  
*Der – im Alten Testament*: BBB 8 (1955).
- J. H. Scheepers, *gees*  
*Die – van god en die – van die mens in die oud testament* (1960).
- L. Scheffczyk (ed.), *Mensch*  
*Der – als Bild Gottes*: WF 124 (1969) 49-68.
- H. H. Schmid, *Weisheit*  
*Wesen und Geschichte der –*: ZAW 101 (1966).
- W. Schmidt, *Begriffe*  
*Anthropologische – im Alten Testament*: EvTh 24 (1964) 374-388.
- W. H. Schmidt, *Dekalog*  
*Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des – s*: VT Suppl 22 (1972) 201-220.
- W. H. Schmidt, *Gebot*  
*Das erste –*: TheolEx 165 (1969).
- W. H. Schmidt, *Königtum*  
*Kritik am –*: PbTh 440-461.
- W. H. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*  
*Die –*: WMANT 17 (21967).
- W. Schottroff, *Gedenken*  
 »–« *im Alten Orient und im Alten Testament*: WMANT 15 (21967).
- H. Schulz, *Todesrecht*  
*Das – im Alten Testament*: ZAW 114 (1969).
- Schweizer-Baumgärtel-Meyer, *sarx*  
 – *usw.*: ThWNT VII (1964) 98-151.
- E. Schweizer, *choikós*  
 –: ThWNT IX (1972) 460-468.
- E. Schweizer, *Sklavenproblem*  
*Zum – im Neuen Testament*: EvTh 32 (1972) 502-506.
- H. Seidel, *Einsamkeit*  
*Das Erlebnis der – im Alten Testament*: Theologische Arbeiten 29 (1969).
- M. Sekine, *Zeitauffassung*  
*Erwägungen zur hebräischen –*: VT Suppl 9 (1963) 66-82.
- M. Seligson, *nps mt*  
*The meaning of – in the old testament*: Stud Or XV/2 (1951).
- J. van Seters, *Childlessness*  
*The problem of – in near eastern law and the patriarchs of Israel*: JBL 87 (1968) 401-408.
- K. Seybold, *Kranken*  
*Das Gebet des Kranken im Alten Testament*: BWANT 99 (1973).

- K. Seybold, *Krankheit* (BiKi)  
 – *und Heilung*. Soziale Aspekte in den Psalmen: BiKi 20 (1971) 107 bis 111.
- U. Skladny, *Spruchsammlungen*  
*Die ältesten – in Israel* (1962).
- R. Smend, *Amphiktyonie*  
*Zur Frage der altisraelitischen –*: EvTh 31 (1971) 623-630.
- R. Smend, *Jahwekrieg*  
 – *und Stämmebund*: FRLANT 84 (1963).
- W. v. Soden, AHW  
*Akkadisches Handwörterbuch* (1965ss).
- W. v. Soden, GAG  
*Grundriss der akkadischen Grammatik*: AnOr 33 (1952).
- W. v. Soden, *Jahwe*  
 – »Er ist, Er erweist sich»: WO 3 (1966) 176-187.
- J. J. Stamm, *Imago*  
*Die – Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*: Antwort. Festschr. KBarth (1956) 8-98 = LScheffczyk (ed.), *Mensch* 49-68.
- O. H. Steck, *Elia-Erzählungen*  
*Überlieferung und Zeitgeschichte in den –*: WMANT 26 (1968).
- O. H. Steck, *Paradieserzählung*  
*Die –*. Eine Auslegung von Genesis 2, 4b–3, 24: BiblStud 60 (1970).
- F. J. Stendebach, *Mensch*  
*Der –*, *wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah* (1972).
- H. J. Stoebe, *demütig*  
*Und – sein vor deinem Gott* (Micha 6, 8): WuD 6 (1959) 180-194.
- F. Stolz, *hlh*  
 – *krank sein*: ThHAT I (1971) 567-570.
- F. Stolz, *leb*  
 – *Herz*: ThHAT I (1971) 861-867.
- A. Strobel, *Masse*  
 – *und Gewichte*: BHHW II (1964) 1159-1169.
- Th Struys, *Ziekte*  
 – *en genezing in het oude testament* (1968).
- M. Tsevat, *Sabbath*  
*The basic meaning of the biblical –*: ZAW 84 (1972) 447-459.
- R. de Vaux, *Lebensordnungen*  
*Das Alte Testament und seine – I* (21964).
- W. Vischer, *Nehemia*  
 –, *der Sonderbeauftragte und Statthalter des Königs*: PbTh 603-610.
- W. Vollborn, *Zeitverständnis*  
*Studien zum – des Alten Testaments* (1951).
- J. Vollmer, *Rückblicke*  
*Geschichtliche – und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*: ZAW 119 (1971).
- Th. C. Vriezen, *Hoffnung*  
*Die – im Alten Testament*: ThLZ 78 (1953) 577-587
- Th. C. Vriezen, *Liebesgebot*  
*Bubers Auslegung des – s Lev 19, 18b*: ThZ 22 (1966) 1-11.

- L. Wächter, *Tod*  
*Der — im Alten Testament*: AzTh II/8 (1967).
- L. Wächter, *Gemeinschaft*  
*— und Einzelner im Judentum*: Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 16 (1959)
- V. Wagner, *Rechtssätze*  
*— in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht*: ZAW 127 (1972).
- G. J. Wenham, *b'tūlah*  
*— »a girl of marriageable age«*: VT 22 (1972) 326-348.
- V. Wessetzky, *Alter*  
*—*: LAE I (1972) 154-156.
- C. Westermann, *'ādām*  
*— Mensch*: ThHAT I (1971) 41-57.
- C. Westermann, ATD 19  
*Das Buch Jesaja Kap. 40-66*: — (1966).
- C. Westermann, BK I  
*Genesis*: — (1966ss).
- C. Westermann, *Erträge*  
*Genesis 1-11*: — der Forschung 7 (1972).
- C. Westermann, *Heilung*  
*— und Heil in der Gemeinde aus der Sicht des Alten Testaments*: Zehntes Seminar für christlichen ärztlichen Dienst III/Februar 1971 I-VI.
- C. Westermann, *Hoffen*  
*Das — im Alten Testament*: Theologia Viatorum 4 (1952/1953) 19-70 = *Forschung am Alten Testament*: ThB 24 (1964) 219-265.
- C. Westermann, *yhl*  
*— pi./hi. warten*: ThHAT I (1971) 727-730.
- C. Westermann, *kbd*  
*— schwer sein*: ThHAT I (1971) 794-812.
- G. Widengren, *Review*  
*— M. Seligson, The Meaning of nps mt in the old testament*: VT 4 (1954) 97-102.
- J. R. Wilch, *Time*  
*— and event* (1969).
- H. Wildberger, *Abbild*  
*Das — Gottes*: ThZ 21 (1965) 245-259.481-501.
- H. Wildberger, BK X  
*Jesaja*: —/1 (1972).
- H. W. Wolff, BK XIV/1  
*Hosea*: — (21965).
- H. W. Wolff, BK XIV/2  
*Joel und Amos*: — (1969).
- H. W. Wolff, *Frieden*  
*— ohne Ende*: BiblStud 35 (1962).
- H. W. Wolff, *Geschichtswerk*  
*Das Kerygma des deuteronomistischen -s*: ZAW 73 (1961) 171-186 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*: ThB 22 (1964 = 21973) 308-324.
- H. W. Wolff, *Jahwe*  
*— und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie*: EvTh (1969) 397-416 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*: ThB 22 (21973) 418-441.

- H. W. Wolff, *Jahweglaube*  
*— und Selbstverständnis Altisraels: Wegweisung*. Vorträge zum Bibelverständnis (1965) 54-77.
- H. W. Wolff, *Jahwist*  
*Das Kerygma des -en*: EvTh 24 (1964) 73-98 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*: ThB 22 (1964 = 21973) 345-373.
- H. W. Wolff, *Volksgemeinde*  
*— und Glaubensgemeinde im Alten Bund*: EvTh 9 (1949/1950) 65-82.
- A. Svander Woude, *z'rōā*  
*— Arm*: ThHAT I (1971) 522-524.
- A. Svander Woude, *yād*  
*— Hand*: ThHAT I (1971) 667-674.
- E. Würthwein, *Psalm 139*  
*Erwägungen zu —*: VT VII (1957) 165-182 = *Wort und Existenz*. Studien zum Alten Testament (1970) 179-196.
- W. Zimmerli, BK XIII  
*Ezechiel*: — (1969).
- W. Zimmerli, *Hoffnung* (1966)  
*Der Mensch und seine — nach den Aussagen des Alten Testaments*: Studia biblica et semitica. Festschr. Th. C. Vriezen (1966) 389-403.
- W. Zimmerli, *Hoffnung* (1968)  
*Der Mensch und seine — im Alten Testament*: VR 272 S (1968).
- W. Zimmerli, *Menschenbild*  
*Das — des Alten Testaments*: TheolEx N. F. 14 (1949).
- W. Zimmerli, *Prediger*  
H. Ringgren, *Sprüche* —: ATD 16/1 (1962) 123-253.
- W. Zimmerli, *Weltlichkeit*  
*Die — des Alten Testaments*: VR 327 S (1971).
- H. J. Zobel, *bādād*  
*—*: ThWAT I 511-518.

## INDICE DE CITAS BÍBLICAS

<b>GÉNESIS</b>	2, 16: 216	3, 18 s: 176
1: 132, 135	2, 16 s: 130, 216	3, 19: 131, 135, 137 157
1, 2: 53	2, 17: 118, 157 s, 292	3, 20: 129
1, 8 s: 220	2, 18: 130, 216	3, 21: 118
1, 9b: 221	2, 18a: 229	3, 22: 125, 137, 158
1: 14: 121	2, 18b: 229	3, 22-24: 118
1, 14b: 121	2, 18-23: 110, 119, 216, 294	3, 23: 131, 176, 203
1, 20: 134	2, 19: 40, 41, 216, 230	3, 26: 176
1, 20 s: 40	2, 19b: 229	4: 294
1, 22: 189, 216	2, 19 s: 216	4, 1-6: 251
1, 24: 40	2, 21: 230	4, 2: 176, 251
1, 26: 175, 217 s, 295	2, 21b $\beta$ : 46	4, 5: 107
1, 26b: 217 s, 220	2, 21 s: 130	4, 8a: 251
1, 26-28: 216	2, 22b: 230	4, 8b: 251
1, 26-30: 131	2, 23: 49, 130, 216, 224 s	4, 9a: 251
1, 26 s: 199, 203	2, 24: 49, 129, 223	4, 9b: 251
1, 27: 218, 223	2, 24a: 230	4, 10: 89, 118, 251
1, 27b: 219	2, 24b: 230	4, 11: 251
1, 28: 175, 189, 203, 216 s, 222, 237, 295	2, 25: 232	4, 14: 118
1, 28a: 133	2, 25b: 230	4, 14 s: 203
1, 29 s: 220	2-3: 157	4, 15: 229
1, 30: 40	3: 158, 294	4, 17: 176
2: 132, 135	3, 1 s: 118, 216	4, 19: 224
2, 1-3: 188	3, 7: 232	4, 20: 176
2, 3: 129, 189	3, 7-11: 230	4, 20-22: 239
2, 4a: 121	3, 8: 53	4, 21: 176, 295
2, 4b: 117	3, 8-10: 109	4, 22: 176, 248, 295
2, 5: 117, 119, 175, 176	3, 11: 232	4, 26: 119
2, 7: 25, 40 s, 88 s, 130 s, 135, 158, 230, 292	3, 15-19: 118	5: 164
2, 15: 118, 176, 203, 216	3, 16: 203, 232	5, 1: 121, 217
2, 15b $\beta$ : 176	3, 16b: 230	5, 3: 217
2, 15-17: 216	3, 16 s: 157	5, 24: 150
	3, 17: 176	6, 1: 119
	3, 17-19: 203	6, 1-4: 102
		6, 2: 102, 224

6, 3: 51, 54, 56, 164  
 6, 5: 78, 118  
 6, 6: 84, 292  
 6, 8: 292  
 6, 9: 121  
 6, 12: 49, 51  
 6, 17: 50, 53, 55  
 6, 22: 248  
 7, 15: 53, 55  
 7, 22: 53 s, 89  
 8, 1: 54  
 8, 5: 101  
 8, 10: 204  
 8, 11: 120  
 8, 12: 204  
 8, 21: 84, 118 s  
 8, 21 s: 292  
 8, 22: 118 s, 185  
 9: 193  
 9, 1 s: 220  
 9, 4: 90  
 9, 4-6: 90  
 9, 4 s: 36  
 9, 5: 40  
 9, 6: 40, 215, 221  
 9, 10: 40  
 9, 12: 40  
 9, 14-16: 203  
 9, 15: 40  
 9, 16: 40, 50  
 9, 20: 119  
 9, 20 s: 176, 295  
 9, 21 s: 291  
 9, 22-25: 232  
 10, 1: 121  
 10, 8: 119  
 11, 3: 176, 295  
 11, 4a: 295  
 11, 4b: 295  
 11, 6: 119  
 11, 10: 121  
 11, 27: 121  
 12, 1: 287  
 12, 2 s: 237, 287  
 12, 3b: 120, 209, 290  
 12, 5: 39  
 12, 10-20: 232  
 12, 11: 102 s  
 12, 11-14: 103  
 12, 13: 41  
 12, 14: 102  
 13, 3: 119  
 13, 15: 125  
 14, 16: 103  
 15, 2: 287  
 15, 4: 93  
 15, 5: 238, 287  
 16, 1 s: 225, 238, 268  
 16, 2: 226  
 16, 6: 263  
 17: 193  
 17, 1: 120  
 17, 11: 47  
 17, 12: 166  
 17, 13: 193  
 17, 14: 47  
 17, 16: 193  
 17, 17: 75  
 17, 24: 120  
 17, 25: 166  
 18, 1s: 252  
 18, 4: 99  
 18, 5: 66  
 18, 9: 238  
 18, 13: 168  
 18, 17 s: 209  
 18, 21 s: 203  
 19, 1-11: 232  
 19, 1 s: 252  
 19, 4: 119  
 19, 17: 37  
 19, 19: 41  
 19, 25: 86  
 19, 31: 137  
 20, 3: 224  
 20, 4: 120, 166  
 21, 8: 166  
 21, 9: 167  
 21, 16: 155  
 22: 159  
 22, 17: 237  
 23: 139  
 23, 1: 121  
 23, 8: 33  
 24, 2: 93  
 24, 5-8: 223  
 24, 11: 120  
 24, 15: 119  
 24, 16: 102, 167  
 24, 20: 36  
 24, 29 s: 248  
 24, 38: 281  
 24, 40: 281  
 24, 45: 75  
 24, 50: 248  
 24, 58 s: 223  
 24, 60: 247  
 24, 67: 228  
 25, 6: 225  
 25, 7: 121, 164  
 25, 8: 153  
 25, 12: 121  
 25, 19: 121  
 25, 21: 238  
 25, 24: 94  
 26, 4: 237  
 26, 7-11: 232  
 26, 25: 103  
 26, 28 s: 209  
 26, 35: 59  
 27, 1: 196  
 27, 4: 42, 119  
 27, 19: 42  
 27, 21: 168  
 27, 25: 42  
 27, 29: 248  
 27, 31: 42  
 27, 33: 119  
 27, 40: 248  
 27, 41: 75  
 27 s: 249, 251  
 28, 14: 237  
 29, 7: 120  
 29, 8: 227  
 29, 14: 49  
 29, 15-30: 224  
 29, 16-18: 227  
 29, 17: 102  
 29, 20: 227  
 29, 21: 224  
 30, 1: 238  
 30, 2: 238  
 30, 3: 226  
 30, 4: 226  
 30, 30: 99  
 31, 2: 107  
 31, 5: 107  
 31, 7: 224  
 31, 20: 73  
 31, 26-43: 223  
 31, 35: 137  
 32, 25a: 287  
 32, 25b: 287  
 32, 26: 287  
 32, 30b: 287  
 32, 31: 37  
 34, 1-12: 232  
 34, 2 s: 33  
 34, 3: 79  
 34, 7: 232  
 34, 11 s: 224, 248  
 34, 12: 224

35, 4: 109  
 35, 8: 139  
 35, 18: 29, 37  
 35, 28: 164  
 35, 29: 153  
 36, 1: 121  
 37: 251  
 37, 2: 121  
 37, 3-11: 247  
 37, 18: 119  
 37, 21: 31  
 37, 25: 198  
 37, 26: 89  
 37, 27: 49  
 38: 248  
 38, 27: 120  
 39, 5: 209  
 39, 6: 103  
 39 s: 251  
 40, 20: 101  
 40, 33: 56  
 40, 38: 56  
 40, 39 s: 56, 276  
 41, 49: 209  
 41, 57: 209  
 42, 13: 247  
 42, 21: 34  
 42, 22: 89  
 42, 28: 69  
 42, 32: 247  
 42, 35: 38  
 42, 38: 168  
 43, 18: 119  
 43, 20: 119  
 44, 29: 143  
 44, 30: 33  
 44, 31: 143  
 45, 5: 292  
 45, 26 s: 55  
 45, 28: 119  
 46, 15: 40  
 46, 18: 40  
 46, 22: 40  
 46, 25: 40  
 46, 26: 39 s  
 46, 27: 40  
 47, 8s: 164  
 47, 29: 93  
 48, 1 s: 137  
 48, 10: 168, 196  
 48, 14: 138  
 48, 15: 101  
 48, 17-19: 161  
 48, 19: 138

48, 21: 138  
 49, 8: 248  
 49, 11: 91  
 50, 7-9: 139  
 50, 10 s: 139  
 50, 13: 139  
 50, 15-21: 247  
 50, 20: 292  
 50, 21: 79  
 50, 25: 50

Exodo

1, 5: 93  
 1, 8: 119  
 2, 2: 102  
 2, 3-9: 239  
 2, 22: 133  
 3, 11 s: 110  
 3, 14: 207  
 4, 16: 111  
 4, 19: 37  
 4, 21: 79  
 5, 3: 196  
 6-8: 267  
 7, 3: 79  
 7, 15: 79  
 7, 28: 94  
 9, 18: 120  
 9, 30: 119  
 10, 7: 119  
 10, 13: 54  
 10, 19: 54  
 12, 3: 244  
 12, 9: 93  
 12, 24-27: 240  
 12, 34: 120  
 12, 40 s: 120  
 13, 8: 240  
 13, 14 s: 240  
 13, 19: 50  
 14: 297  
 14, 5: 75  
 14, 13: 125, 184  
 14, 13s: 108 s  
 14, 30 s: 109  
 15, 8: 56, 67  
 15, 21: 54, 297  
 15, 23-25: 201  
 15, 26: 202  
 16: 191  
 16, 16: 101  
 16, 22-24: 191  
 16, 27: 192  
 18, 8: 250  
 18, 13: 250  
 18, 17: 250  
 19, 1: 120  
 19, 7 s: 110  
 19, 9: 125  
 20: 185  
 20, 3: 231  
 20, 5 s: 242  
 20, 8: 185 s  
 20, 10: 186, 190  
 20, 11: 188 s  
 20, 12: 244  
 20, 14: 231  
 21, 2: 250, 263  
 21, 2-6: 263  
 21, 3: 223, 263  
 21, 4: 263  
 21, 5 s: 109, 263 s, 294  
 21, 6: 125  
 21, 7: 265  
 21, 7-11: 226 s, 265, 294  
 21, 9: 224, 265  
 21, 10: 224, 265  
 21, 12 s: 156  
 21, 15: 244  
 21, 16: 250  
 21, 17: 244  
 21, 18 s: 198 s  
 21, 20 s: 264  
 21, 21: 265  
 21, 22: 223  
 21, 23 s: 37  
 21, 24: 100  
 21, 26 s: 264  
 22, 4: 250  
 22, 12: 250  
 22, 15: 234  
 22, 16: 224  
 22, 21: 295  
 22, 24: 250  
 22, 27: 283  
 22, 28: 159  
 23, 2 s: 267  
 23, 4 s: 253, 294  
 23, 9: 34  
 23, 10: 190  
 23, 12: 189  
 24: 185  
 24, 1: 288  
 24, 2: 288  
 24, 3: 110  
 24, 6: 91

24 7: 110  
 24, 8: 91  
 24, 16-18: 121  
 28, 3: 57  
 28, 29 s: 65  
 28, 42: 232  
 29, 13: 95  
 29, 22: 95  
 30, 14: 165  
 30, 23 s: 198  
 31, 3: 57, 78, 271  
 31, 12-17: 193  
 31, 13: 193  
 31, 16 s: 193  
 31, 17: 29, 189  
 32, 2 s: 109  
 32, 12: 186  
 32, 29: 250  
 34, 21b: 191  
 34, 6 s: 292  
 34, 21a: 185 s  
 35, 2: 193  
 35, 21: 79  
 35, 25: 271  
 35, 31: 57  
 36, 2: 79

LEVÍTICO

3, 4: 96  
 3, 10: 96  
 3, 15: 96  
 3, 17: 90  
 4, 5-34: 91  
 4, 11: 46  
 7, 15-21: 46  
 7, 26: 90  
 11, 10: 40  
 11, 32-35: 195  
 11, 46: 40  
 12, 2: 195  
 12, 3: 166  
 13, 2: 48  
 13, 4: 48  
 13, 46: 286, 288  
 13 s: 198  
 15, 2 s: 47  
 15, 7: 47  
 15, 19: 47  
 16, 14-19: 91  
 17, 3: 90  
 17, 4: 90  
 17, 6: 90

17, 10: 39  
 17, 11: 36, 91  
 17, 14: 90  
 17, 15: 39  
 18: 226  
 18, 5: 156  
 18, 6-17: 223  
 18, 7 s: 233  
 18, 9: 248  
 18, 16: 248  
 18, 22: 235  
 18, 23: 235  
 18, 28: 39  
 19, 3: 186 s, 244  
 19, 8: 39  
 19, 13a: 268  
 19 13b: 268  
 19, 17 s: 294  
 19, 26: 90  
 19, 27 s: 144 s  
 19, 28: 144  
 19, 31: 144  
 19, 32: 168  
 19, 34: 251, 294  
 20, 6: 39, 144  
 20, 9: 91, 244  
 20, 10 s: 234  
 20, 11-13: 91  
 20, 13: 234  
 20, 16: 91  
 20, 17: 91, 248  
 20, 21: 241  
 20, 27: 144  
 21, 2 s: 246  
 21, 5: 145  
 21, 7: 224, 234  
 21, 18-20: 197  
 21, 19: 197  
 22, 4: 39  
 23, 10: 39  
 24, 17 s: 31, 36  
 24, 18b: 37  
 25, 1-17: 187  
 25, 6: 263  
 25, 8 s: 268  
 25, 35 s: 268  
 25, 36 s: 250  
 25, 39 s: 167  
 25, 42: 267  
 25, 43: 267  
 25, 46: 255  
 25, 49: 49  
 26, 11: 44  
 26, 16: 196

26, 25: 196  
 26, 29: 46  
 26, 30: 44  
 27, 1 s: 238  
 27, 1-8: 166  
 27, 4 s: 224  
 27, 5: 116  
 27, 6: 165  
 27, 7: 165

## NÚMEROS

1, 2: 101  
 1, 3: 165  
 1, 8: 165  
 3, 1: 121  
 4, 3: 165  
 4, 23: 165  
 5, 2: 40  
 5, 6: 39  
 5, 14: 60  
 5, 30: 60  
 6, 6: 40  
 6, 11: 40  
 7, 2: 283  
 8, 7: 48  
 8, 24-26: 165  
 9, 13: 39 s  
 11, 6: 37  
 11, 15: 243  
 11, 17: 58  
 11, 25: 58  
 11, 26: 58  
 11, 31: 54  
 11, 33: 119  
 13, 23 s: 102  
 14, 24: 60  
 14, 29: 165  
 15, 32-36: 193  
 15, 39: 70 s  
 16, 22: 58  
 16, 23: 79  
 16, 28: 82, 84  
 17, 11 s: 195  
 18, 15: 50  
 18, 20: 150  
 19, 1 s: 145  
 19, 5: 46  
 19, 11: 40, 145s  
 19, 16: 145  
 19, 17 s: 145  
 19, 18: 40  
 20, 14: 249

21, 4: 35  
 21, 4-9: 201  
 21, 5b: 28  
 23, 10: 142  
 24, 2 s: 56  
 25, 1: 119  
 25, 15: 282  
 26, 2: 165  
 26, 5 s: 282  
 26, 57 s: 282  
 27, 1-8: 248  
 27, 9: 248  
 27, 10 s: 248  
 27, 16: 58  
 27, 18: 60  
 28, 3: 186  
 28, 9 s: 186  
 30, 7: 224  
 31, 13: 283  
 32, 11: 165  
 32, 22: 220  
 32, 29: 220  
 35, 11: 31  
 35, 15: 31  
 35, 30: 31  
 35, 33: 90

## DEUTERONOMIO

1, 28: 102  
 1, 37: 140  
 2, 4: 249  
 2, 8: 249  
 2, 30: 50, 79  
 3, 23-29: 140  
 4, 1: 140  
 4, 9: 240  
 4, 11: 67  
 4, 29: 80  
 4, 44: 121  
 5, 1-3: 122  
 5, 9 s: 242  
 5, 12: 186  
 5, 14: 186, 190  
 5, 14 s: 266  
 5, 15: 186  
 5, 16: 168, 244  
 5, 26: 51  
 6, 4: 108, 291  
 6, 4 s: 290  
 6, 5: 34, 80  
 6, 6: 74  
 6, 20: 187

6, 20-25: 240  
 7, 9-11: 122  
 7, 15: 200  
 8, 2: 80  
 8, 3: 110  
 8, 5: 72, 239  
 8, 14: 70  
 8, 19: 122  
 9, 7 s: 122  
 10, 9: 150  
 10, 12: 80  
 10, 16: 80  
 11, 18: 80  
 12: 121  
 12, 9: 250  
 12, 9 s: 184  
 12, 15: 32  
 12, 15 s: 90  
 12, 16: 90  
 12, 20: 32  
 12, 22: 90  
 12, 23: 36, 90  
 12, 24: 90  
 12, 31: 159  
 13, 6: 284  
 13, 7: 247  
 13, 7-11: 247  
 13, 7 s: 249 s  
 14, 1: 145  
 14, 1 s: 144  
 14, 26: 32  
 14, 29: 244  
 15, 1 s: 250  
 15, 4: 250  
 15, 10: 169  
 15, 12: 250  
 15, 12-18: 250, 265, 294  
 15, 13: 265  
 15, 15b: 266  
 15, 17: 109  
 15, 18a: 266  
 15, 18b: 266  
 15, 23: 90  
 16, 11: 245  
 16, 18-18, 22: 260  
 16, 18 s: 284  
 17: 262: 270  
 17, 7: 284  
 17, 8s: 284  
 17, 12: 284  
 17, 14-20: 260  
 17, 16: 260  
 17, 20: 250  
 18, 11: 144

19, 6: 31  
 19, 10: 91, 250, 284  
 19, 11: 31  
 20, 7: 224  
 20, 8: 69  
 20, 16: 88  
 21, 2-6: 170, 250  
 21, 13: 224  
 21, 14: 33  
 21, 15-17: 227  
 21, 15s: 284  
 21, 17: 284  
 21, 18-21: 243  
 21, 18 s: 170  
 21, 21: 243  
 22, 5: 235  
 22, 13: 224  
 22, 13-21: 224  
 22, 15-18: 170  
 22, 19: 224  
 22, 21: 232  
 22, 22: 224, 284  
 22, 28 s: 234  
 23, 8: 249  
 23, 16 s: 266, 294  
 23, 20: 250  
 23, 20 s: 250, 268  
 23, 25: 33  
 24, 1: 224  
 24, 1-4: 234  
 24, 4: 223  
 24, 5: 225  
 24, 6: 37  
 24, 7: 250  
 24, 8: 196, 198  
 24, 14 s: 268  
 25, 5-10: 226, 248  
 25, 7-9: 170  
 25, 11 s: 100  
 25, 19: 184  
 26: 121  
 26, 5-10: 284  
 26, 14: 140  
 27, 15-26: 284  
 27, 15 s: 156  
 27, 16: 244  
 27, 19: 245  
 27, 22: 284  
 28, 12: 196  
 28, 22: 196  
 28, 25: 101  
 28, 28: 74  
 28, 28 s: 196  
 28, 30: 224

28, 47: 69  
 29, 1-3: 108  
 29, 3: 72 s  
 29, 13 s: 123  
 29, 22: 86  
 29, 28: 123  
 30, 11-20: 122  
 30, 15: 144, 156  
 30, 15-20: 292  
 30, 19: 144, 292  
 30, 20: 121  
 31, 1-6: 138  
 31, 9-13: 283  
 32, 11: 53  
 32, 14: 91, 96  
 32, 25: 165  
 32, 39: 149  
 32, 47: 110  
 34, 6: 140  
 34, 7: 164, 168, 172  
 34, 9: 60 s, 140

## JOSUÉ

2, 11: 69  
 3, 10: 144  
 4, 20-24: 240  
 5, 1: 69  
 5, 12: 185  
 7, 5: 69  
 7, 10-18: 284  
 7, 16-18: 281  
 7, 16 s: 282  
 7, 17 s: 281 s  
 8, 20: 100  
 9, 21 s: 166  
 10, 40: 88  
 11, 11: 87  
 11, 14: 88  
 18, 1: 220  
 21, 43 s: 184  
 23, 14: 137 s  
 23, 15 s: 138  
 24: 249  
 24, 9 s: 283  
 24, 29: 164

## JUECES

1, 34 s: 282  
 3, 10: 56  
 3, 21 s: 93

3, 24: 93  
 5, 11: 283  
 5, 30: 101  
 6, 13: 240  
 6, 15: 171  
 7, 2: 22, 100  
 8, 3: 59  
 8, 20: 167  
 8, 30: 93  
 8, 30 s: 226  
 9, 2: 49  
 9, 8-15: 256  
 9, 53: 101  
 10, 1-5: 283  
 10, 16: 35, 44  
 11, 8: 101  
 12, 3: 37  
 12, 7-15: 283  
 12, 9: 230  
 13, 25: 56  
 14, 1-3: 224  
 14, 6: 56  
 15, 19: 54 s  
 16, 15: 75  
 16, 16: 35  
 16, 17: 75, 93  
 16, 20: 42  
 18, 2: 282  
 18, 20: 69  
 18, 25: 34  
 18, 27 s: 282  
 19, 1 s: 226, 234  
 19, 3: 78  
 19, 5: 66  
 19, 6: 69  
 19, 8: 66  
 19, 9: 69  
 19, 11 s: 252  
 19, 24 s: 226  
 19, 29: 99  
 20, 4 s: 226  
 20, 6: 232  
 20, 10: 232

## RUT

1, 11 s: 248  
 2, 20: 248  
 3, 12: 248  
 4, 2: 170  
 4, 4: 170  
 4, 4 s: 248

4, 9: 170  
 5, 10: 248  
 4, 11: 170  
 4, 17: 248

## 1 SAMUEL

1: 227  
 1, 2: 226  
 1, 8: 69  
 1, 10: 34  
 1, 11: 166  
 1, 15: 34  
 1, 21-28: 165, 239  
 1, 24: 166, 171  
 2, 1: 69  
 2, 6: 149  
 2, 7 s: 102  
 2, 12 s: 239  
 2, 16: 32  
 2, 21: 171  
 2, 26: 171  
 2, 31 s: 156  
 2, 35: 44, 83  
 3, 1: 171  
 3, 2: 168  
 3, 7: 171  
 3, 15: 83  
 3, 19: 171  
 4, 20: 230  
 7, 15-17: 283  
 8, 1 s: 239  
 8, 12: 282  
 8, 20: 260  
 9, 2: 101  
 9, 20: 75  
 10, 6: 56  
 10, 17-24: 284  
 10, 19: 282  
 10, 21: 282  
 10, 23: 101  
 10, 27: 257  
 12: 138  
 12, 24: 81, 277  
 13, 7-15: 257  
 13, 14: 83  
 14, 6 s: 79  
 14, 32 s: 90  
 16, 1-13: 131  
 16, 7: 67, 101 s  
 16, 12: 103, 167  
 16, 14: 200  
 16, 14-23: 198

16, 18: 103  
 16, 18-20: 261  
 17, 8-13: 261  
 17, 15: 261  
 17, 19b: 261  
 17, 20: 261  
 17, 32: 69  
 17, 33: 167, 171  
 17, 42: 103, 171  
 17, 45: 172  
 18, 1: 33, 43, 253  
 18, 3: 225  
 18, 7-9: 192  
 18, 10: 200  
 18, 10 s: 198  
 18, 15 s: 261  
 18, 20: 228  
 18, 21-25: 228  
 18, 25: 224  
 19, 5: 37  
 19, 8-10: 198  
 19, 9: 200  
 19, 32-38: 170  
 19, 35: 170  
 20, 1: 37  
 20, 1 s: 261  
 20, 41 s: 253  
 21, 2: 285  
 22, 23: 37  
 23, 15: 37  
 24, 6: 78  
 25, 1: 140  
 25, 3: 103  
 25, 25: 75  
 25, 26aB: 100  
 25, 29: 37 s  
 25, 37: 64, 71, 81, 93,  
 152, 196  
 25, 43: 224  
 25, 43b: 224  
 25, 44: 228  
 27, 1: 75  
 28, 2: 101  
 28, 3: 144  
 28, 4 s: 144  
 28, 9: 31, 36  
 28, 15 s: 144  
 28, 21: 37  
 30, 12: 54 s  
 30, 15: 266  
 31, 10-13: 140

## 2 SAMUEL

1, 10: 99  
 1, 12: 283  
 1, 16: 91  
 1, 26 s: 253  
 3, 14: 224  
 3, 15: 228  
 3, 16: 226  
 3, 21: 32  
 4, 4: 197  
 4, 8: 37  
 5, 1: 49  
 5, 4: 164 s  
 5, 8: 35  
 5, 13: 226  
 7, 1: 184  
 7, 3: 79  
 7, 11: 184  
 7, 21: 84  
 7, 27: 78  
 8, 1: 220  
 11, 2 s: 233  
 11, 6 s: 233  
 11, 26: 223  
 11 s: 277  
 12, 1 s: 257  
 12, 16 s: 155  
 12, 23: 153, 155  
 13, 1-15: 233  
 13, 4: 249  
 13, 11: 233  
 13, 12: 232  
 13, 21: 240, 277  
 14, 2 s: 272, 277  
 14, 25: 101, 103  
 14, 25s: 167  
 15, 1: 277  
 15, 1 s: 257  
 15, 2 s: 283  
 15, 6: 73, 80  
 15, 25 s: 280  
 15, 30: 280  
 16, 8: 91  
 16, 10-12: 280  
 16, 11: 37  
 16, 14: 29  
 16, 15 s: 272  
 16, 20: 272, 277  
 16, 23: 272  
 17, 1-24: 272  
 17, 2b: 285  
 17, 8: 34  
 17, 10: 63, 69

17, 12: 277  
 17, 14: 65, 67, 277  
 19, 6: 37  
 19, 13 s: 49  
 20, 16: 272  
 20, 16 s: 277  
 20, 22: 272  
 21, 1-14: 140  
 21, 20: 101  
 22, 16: 88  
 23, 2: 111  
 24, 1 s: 257  
 24, 10: 78  
 24, 13: 196  
 24, 21-25: 195

## 1 REYES

1, 5: 227  
 1, 6: 102, 240, 267  
 1, 12: 37  
 2, 1-9: 140  
 2, 1 s: 139  
 2, 2: 137  
 2, 6-8: 259  
 2, 10: 140  
 2, 32 s: 91  
 2, 38: 91  
 3, 7: 276  
 3, 7 s: 167  
 3, 8 s: 177  
 3, 9-12: 72  
 3, 11: 37, 157  
 3, 14: 157  
 3, 16: 177  
 4, 1: 259  
 4, 5: 259  
 4, 11 s: 259  
 5, 2: 296  
 5, 9: 68  
 5, 9-14: 72  
 5, 10: 295  
 5, 12 s: 177  
 7, 14: 271  
 8, 29: 85  
 8, 56: 184  
 8, 61: 80  
 9, 3: 85  
 9, 13: 249  
 10, 10: 198  
 10, 17a: 260  
 10, 26-29: 269  
 11, 1-13: 260



11, 3: 226  
 11, 4: 80  
 11, 17b: 260  
 11, 18: 160  
 11, 19a: 260  
 11, 19b: 260  
 11, 26-28: 258  
 11, 26 s: 100, 258  
 11, 29: 288  
 11, 37: 32  
 11, 40: 258  
 12: 269  
 12, 1 s: 258  
 12, 4: 171  
 12, 6 s: 167, 170  
 12, 7: 171, 258  
 12, 8: 170 s  
 12, 8 s: 167  
 12, 10: 170 s  
 12, 10 s: 258  
 12, 11: 239  
 12, 13: 167, 170  
 12, 14: 171  
 12, 16: 258  
 12, 26 s: 75  
 12, 27: 80  
 14, 21: 170  
 14, 31: 140  
 15, 3: 80  
 15, 10 s: 288  
 15, 13: 239  
 15, 14: 80  
 15, 15: 288  
 15, 17: 288  
 15, 18b: 288  
 15, 24: 140  
 15, 33: 195  
 17, 17: 29, 87  
 17, 18 s: 87  
 17, 21 s: 29  
 18, 12: 54  
 19, 4: 37, 243  
 19, 10: 37  
 19, 14: 37  
 20, 7 s: 288  
 20, 10: 288  
 20, 32: 42  
 20, 35: 240  
 20, 39, 37  
 20, 42: 37  
 21: 258, 269  
 21, 4: 198  
 21, 5: 59  
 21, 7: 66, 259

21, 8 s: 282  
 21, 27: 48  
 22, 21-23: 58  
 22, 35: 195, 197  
 22, 40: 140  
 25, 2: 279

## 2 REYES

1, 1-4: 167  
 1, 2: 195  
 1, 13: 37  
 2, 3: 150, 240  
 2, 5: 150, 240  
 2, 7: 240  
 2, 9 s: 58  
 2, 12: 240  
 2, 15: 58  
 2, 16: 54  
 3, 22: 91  
 4, 1: 240  
 4, 18 s: 196  
 4, 27: 34  
 4, 38: 240  
 5, 1: 196  
 5, 6: 200  
 5, 6 s: 196  
 5, 14: 198  
 5, 15: 201  
 5, 17 s: 201  
 5, 22: 240  
 5, 26: 73  
 6, 1: 240  
 6, 21: 240  
 8, 29: 195  
 9, 1: 240  
 9, 3: 204  
 9, 15: 33  
 9, 24: 65  
 10, 15: 100  
 10, 30: 83  
 13, 14: 240  
 19, 4: 144  
 19, 7: 57  
 20, 2: 198  
 20, 3: 80  
 20, 7: 196, 198  
 21, 13: 204

## 1 CRÓNICAS

7, 2: 244  
 23, 3: 165  
 23, 24-27: 165

24, 25: 248  
 24, 31: 282  
 26, 10: 248  
 28, 11: 94  
 29, 28: 153, 164

## 2 CRÓNICAS

7, 16: 85  
 16, 12: 202  
 22, 3: 239  
 23, 15: 164  
 25, 5: 165  
 30, 22: 79  
 31, 16: 165  
 32, 6: 79  
 32, 8: 51  
 32, 20: 140  
 34, 27: 78

## ESDRAS

1, 5: 60  
 3, 8: 165

## NEHEMÍAS

2, 13-15: 204  
 5, 5: 49, 220  
 9, 20: 57  
 13, 15 s: 192

## ESTER

7, 3: 37  
 7, 8: 220

## 2 MACABEOS

7, 27: 165

## JOB

1, 21: 134  
 2, 4: 37  
 2, 5: 46  
 2, 6: 100  
 2, 7: 101, 196  
 2, 8-18: 198  
 2, 9: 298  
 3, 1 s: 154  
 3, 10: 133  
 3, 20-23: 154  
 4, 9: 88

4, 12-15: 109  
 4, 15: 48  
 5, 4: 244  
 5, 17: 241  
 5, 17 s: 154  
 5, 18: 200  
 5, 24 s: 154  
 5, 26: 154  
 6, 3: 34  
 6, 8-10: 154  
 6, 11: 35  
 6, 15-20: 288  
 6, 30: 111  
 7, 3: 239  
 7, 9 s: 155  
 7, 11: 59  
 7, 17: 85  
 7, 20: 88  
 7, 21: 146  
 8, 8: 272  
 8, 8 s: 240  
 8, 10: 72  
 10: 135  
 10, 3: 134  
 10, 4: 50  
 10, 8: 134  
 10, 8-12: 134  
 10, 10: 85  
 10, 11: 46  
 10, 13: 86  
 10, 21 s: 155  
 11, 12: 77  
 11, 17: 163  
 11, 20: 29  
 12, 3: 77  
 12, 7-9: 278  
 12, 10: 55  
 12, 12: 170  
 13, 14: 37  
 14, 8 s: 135  
 14, 13-17: 149  
 14, 15: 125, 134  
 14, 19 s: 206  
 15, 13: 59  
 15, 18: 272  
 16, 4: 42  
 16, 11 s: 167  
 16, 13: 96  
 16, 18: 89  
 18, 14: 141  
 19, 2: 34  
 19, 17: 55, 94  
 19, 26: 96  
 19, 27: 96

20, 14: 96  
 20, 25: 96  
 21, 4: 59  
 21, 7: 171  
 22, 8: 100  
 22, 15 s: 156  
 23, 13: 44  
 26, 12-14: 279  
 27, 3: 86  
 28: 278  
 28, 1-11: 296  
 28, 23: 296  
 28, 28: 277, 296  
 30, 16: 36  
 30, 23: 158  
 30, 25: 34  
 31: 269  
 31, 6: 70  
 31, 9: 70  
 31, 13: 267  
 31, 15: 267  
 31, 17: 224  
 31, 30: 111  
 32, 6-10: 172  
 32, 8: 88  
 33, 2: 112  
 33, 4: 88  
 33, 12 s: 241  
 33, 19: 99  
 33, 19 s: 201  
 33, 29 s: 153  
 34, 10: 77  
 34, 14: 56, 85, 88  
 34, 14 s: 51, 54  
 34, 34: 77  
 36, 14: 156  
 37, 10: 88  
 38: 279  
 39, 1 s: 133  
 40, 29: 167  
 41, 13: 29  
 41, 15: 46  
 41, 16: 63  
 42, 6 s: 34  
 42, 12: 34  
 42, 15: 248  
 42, 16: 153, 164  
 42, 17: 153  
 43, 5: 34

## SALMOS

1, 2: 111, 126  
 3, 4: 101

4, 9: 286  
 5, 9: 184  
 5, 10: 111  
 6, 3: 201  
 6, 3-5: 22  
 6, 7: 197  
 7, 4: 184  
 7, 10: 97  
 8: 215  
 8, 2: 297  
 8, 4: 101  
 8, 4 s: 297  
 8, 5: 218, 297  
 8, 5a: 218  
 8, 6: 216 s  
 8, 6b: 221  
 8, 6 s: 297  
 8, 10: 297  
 9, 16: 143  
 9, 18: 143  
 11, 5: 44  
 12, 4: 111  
 12, 6: 269  
 13, 6: 69  
 14, 1: 76  
 15: 148  
 15, 5: 250  
 16, 5: 150  
 16, 7: 96  
 16, 9: 95  
 16, 10: 38, 143, 293  
 16, 27 s: 150  
 17, 3: 79  
 18, 16: 88  
 20, 5: 77  
 21, 3: 70s  
 22: 139, 161  
 22, 2-22: 160  
 22, 5 s: 208  
 22, 9 s: 208  
 22, 21a: 31  
 22, 23-32: 160  
 22, 25: 269  
 22, 25-29: 160  
 22, 27: 82  
 22, 28 s: 160  
 22, 30: 160  
 22, 32: 160  
 24, 3-6: 148  
 24, 4: 33, 79  
 25, 2: 285  
 25, 15: 285  
 25, 17: 68  
 25, 19: 285

25, 20: 208  
 25, 21: 208, 285  
 27, 8: 74  
 27, 14: 69  
 30, 3: 202  
 30, 4: 35  
 30, 6: 202  
 30, 12 s: 202  
 30, 13: 95  
 31, 8: 34  
 31, 11: 197  
 31, 12: 99  
 31, 16a: 128  
 32, 2-11: 202  
 32, 2b: 60  
 32, 3: 99  
 32, 3-5: 201  
 32, 5b: 201  
 33, 6: 56  
 33, 11: 84  
 33, 20: 207 s  
 33, 21: 208  
 35, 9: 35  
 35, 25: 32  
 36, 8-10: 148  
 37, 3: 208  
 37, 5: 208  
 37, 15: 66  
 38: 107  
 38, 2 s: 201  
 38, 4: 197  
 38, 4a: 48  
 38, 4b: 48  
 38, 5: 201  
 38, 9: 69, 197  
 38, 11: 64 s, 196 s  
 38, 14 s: 152, 197  
 39, 6: 137, 163, 197  
 39, 8: 207 s  
 39, 9: 201  
 39, 12: 137, 201  
 40, 4 s: 208  
 40, 7: 110  
 40, 15: 37  
 40, 30: 69  
 41, 4: 195, 198  
 41, 5: 201  
 42, 2: 34  
 42, 2 s: 28, 34, 44, 240, 286  
 42, 3: 262  
 42, 4: 197  
 42, 5: 286  
 42, 6: 44, 208, 286  
 42, 7: 286  
 42, 12: 44, 208, 286  
 43, 3 s: 286  
 43, 5: 44, 208, 286  
 44, 26: 31  
 46, 3: 67  
 46, 10: 210  
 47: 257  
 49, 10: 143  
 49, 13: 137  
 49, 16: 143, 150  
 49, 21: 137  
 50, 5: 262  
 50, 6: 262  
 51, 10: 99  
 51, 12: 61, 78  
 51, 12b: 60  
 51, 13b: 61  
 51, 14b: 60  
 52, 10: 208  
 52, 11: 208  
 52, 13: 262  
 54, 6: 42  
 55, 4: 152  
 55, 5: 152  
 55, 10: 152  
 55, 13 s: 152  
 56, 5: 50  
 56, 12: 50  
 57, 9: 95  
 62, 10: 54  
 63, 4: 150  
 64, 2: 144  
 65, 3 s: 51  
 69, 2: 29  
 69, 4: 112, 207  
 71, 9: 168  
 71, 17: 170  
 71, 18: 240  
 71, 19: 170  
 71, 20: 168  
 71, 24: 111  
 72: 210, 270  
 72, 1: 261  
 72, 2-4: 261, 294  
 72, 3: 262  
 72, 4: 261  
 72, 8: 220  
 72, 12-14: 294  
 72, 13 s: 89  
 73: 160  
 73, 21: 97  
 73, 23 s: 150  
 73, 26: 150  
 74, 16 s: 121  
 75, 8: 102  
 76, 7: 270  
 77, 3: 69  
 78, 3 s: 240  
 78, 31: 167  
 78, 39: 54  
 78, 72: 85  
 82, 7: 137  
 84, 3: 21, 43  
 86, 13: 38  
 88, 2 s: 201  
 88, 3: 148  
 88, 4: 146, 152  
 88, 4-7: 143  
 88, 4 s: 197  
 88, 5: 152  
 88, 6: 146, 148 s  
 88, 7: 148  
 88, 11-13: 146, 149, 160  
 88, 12 s: 143  
 88, 14: 148  
 88, 16: 152, 197  
 89, 48 s: 137  
 89, 68: 163  
 90, 3: 130  
 90, 8 s: 157 s  
 90, 10: 164  
 92, 15 s: 172  
 93: 257  
 93, 2: 125  
 94, 9: 108  
 94, 17: 155  
 95, 7-11: 184  
 96-99: 267  
 101, 5: 68  
 102, 6: 48  
 102, 7-8: 285  
 102, 9: 285  
 102, 24: 285  
 103, 1: 44  
 103, 3: 202  
 103, 4: 130, 144  
 103, 15: 218  
 104, 15: 69  
 104, 19: 121  
 104, 24: 278  
 104, 29: 55  
 104, 29 s: 56  
 104, 30: 55  
 107, 5: 27  
 107, 9: 27  
 107, 17-19: 201  
 107, 20: 201

107, 27: 271  
 108, 2: 95  
 109, 2: 111  
 110, 2: 220  
 111, 10: 278  
 113, 9: 238  
 115, 17: 146, 155  
 116, 3: 152  
 116, 8: 153, 197  
 116, 10: 152  
 116, 16: 163  
 118, 1: 125  
 118, 18: 241  
 119, 25: 31  
 119, 32: 68  
 119, 81: 207  
 119, 103: 111  
 119, 109: 37  
 119, 120: 48  
 121, 6: 196  
 123, 2: 263  
 124, 4 s: 29  
 124, 7: 31, 36  
 126, 5: 197  
 126, 6: 118  
 127, 1-2a: 183  
 127, 1 s: 180, 184  
 127, 2b: 183  
 127, 3: 238  
 127, 4 s: 238  
 128: 238  
 130, 5 s: 207  
 130, 7: 208  
 133: 252  
 133, 3: 144  
 139, 8: 149  
 139, 10: 135  
 139, 12 s: 133 s  
 139, 13: 96, 133  
 139, 13a: 133  
 139, 13-15: 135  
 139, 15: 133  
 139, 16: 133  
 139, 19-24: 133  
 139, 23: 67, 79  
 139, 185-189: 133  
 140, 9 s: 101  
 141, 8: 36  
 143, 5: 123  
 143, 6: 22  
 144, 4: 54  
 144, 12 s: 238  
 145, 5: 298  
 145, 10-12: 278, 298  
 145, 15: 126, 204  
 145, 25: 49  
 146, 4: 54  
 147, 11: 208  
 148, 3-10: 299  
 148, 11-13: 299  
 148, 12: 165  
 149, 6: 112  
 150, 6: 89  
 7, 23: 36, 95  
 7, 44: 232  
 8: 278  
 8, 5: 72  
 8, 7: 111  
 8, 35 s: 35 s, 38  
 9, 4: 272  
 9, 10: 113, 277  
 9, 16: 272  
 10, 1: 242, 245  
 10, 3: 27  
 10, 4: 177  
 10, 8: 273  
 10, 13: 73  
 10, 19: 113, 274  
 10, 21: 273  
 10, 22: 179  
 10, 27: 205  
 10, 28: 204  
 11, 4: 180  
 11, 16b: 177  
 11, 22: 105, 232  
 11, 23: 205  
 11, 28: 181  
 12, 24: 177  
 12, 27: 177  
 13, 1: 240  
 13, 2b: 32  
 13, 3: 113  
 13, 4: 32, 177  
 13, 11: 274  
 13, 12: 70  
 13, 14: 156, 292  
 13, 18: 112  
 13, 19: 32  
 13, 24: 241  
 13, 25: 27, 94  
 14, 8: 273  
 14, 16: 273  
 14, 17: 59  
 14, 23: 177, 179  
 14, 26: 243  
 14, 29: 59  
 14, 30: 68  
 14, 33: 93  
 15, 5: 224  
 15, 11: 67  
 15, 13: 69, 71  
 15, 14: 72  
 15, 15: 69, 128  
 15, 16: 180  
 15, 17: 181, 294  
 15, 20: 242, 245  
 15, 23: 112  
 PROVERBIOS  
 1, 7: 113, 277  
 1, 8 s: 239  
 1, 10: 240  
 1, 12: 143  
 1, 15: 240  
 1, 18: 89  
 2, 2: 73  
 2, 6: 278  
 2, 10: 43  
 2, 10 s: 21  
 2, 17: 225  
 2, 18: 156  
 3, 1 s: 156  
 3, 11 s: 241  
 3, 21-33: 234  
 3, 22: 22, 31, 38  
 3, 24: 183  
 4, 1: 240  
 4, 20-27: 78  
 4, 22: 48  
 4, 23: 78  
 4, 24: 111  
 5, 2-5: 232  
 5, 4: 111  
 5, 18: 225  
 5, 18-20: 228  
 6, 6-11: 178  
 6, 8: 205  
 6, 9 s: 179  
 6, 13: 101  
 6, 16: 28, 44  
 6, 17: 111  
 6, 18: 78  
 6, 20: 239  
 6, 25: 70  
 6, 32: 74  
 7, 3: 74  
 7, 4-27: 232  
 7, 20: 38  
 7, 21: 232  
 7, 22-27: 95

15, 24: 292  
 15, 32: 212, 242  
 15, 33: 131, 277  
 16, 1: 113, 180  
 16, 9: 77, 205  
 16, 16: 276  
 15, 18: 59, 280  
 16, 23: 72  
 16, 24: 28, 113, 274  
 16, 26: 33  
 16, 27: 113  
 16, 31: 171  
 16, 34: 275  
 17, 1: 180  
 17, 2: 248  
 17, 17: 253  
 17, 22: 69, 71  
 17, 25: 242  
 17, 27: 274  
 18, 7: 42, 274  
 18, 7a: 36  
 18, 7b: 31  
 18, 8: 94  
 18, 12: 280  
 18, 13: 109, 112  
 18, 14: 59  
 18, 15: 22, 72 s  
 18, 21a: 108  
 18, 24: 253  
 18, 27: 36  
 19, 1: 180  
 19, 2b: 273  
 19, 7: 252  
 19, 8: 77  
 19, 13: 242  
 19, 15: 178 s  
 19, 20: 112  
 19, 24: 179  
 19, 26: 245  
 20, 4: 179  
 20, 12: 108  
 20, 22: 208  
 20, 26: 276  
 20, 27: 88  
 20, 29: 168  
 20, 29a: 167  
 21, 2: 79  
 21, 4: 68  
 21, 5: 177, 274  
 21, 10: 32  
 21, 20: 276  
 21, 22: 275  
 21, 25: 179  
 22, 13: 179

22, 15: 241  
 22, 16: 271  
 22, 17: 24, 73, 240  
 22, 20: 272  
 23, 2: 32  
 23, 6: 28  
 23, 7: 28  
 23, 10: 244  
 23, 12: 73  
 23, 13 s: 241  
 23, 16: 97  
 23, 17: 68  
 23, 22: 168, 244  
 23, 24 s: 244  
 23, 26: 80  
 23, 29 s: 76  
 23, 34: 67  
 24, 2-6: 275  
 24, 3: 276  
 24, 4: 276  
 24, 12: 67, 88  
 24, 23: 271  
 24, 30: 73  
 24, 30-34: 177  
 24, 33: 179  
 25, 1: 271  
 25, 6: 102  
 25, 11: 112  
 25, 12 s: 112  
 25, 15: 113  
 25, 17: 253  
 25, 20: 112  
 25, 21 s: 254, 294  
 25, 25: 28  
 26, 7: 196  
 26, 11: 274  
 26, 13-16: 178  
 27, 7: 28, 34  
 27, 10b: 252  
 27, 15: 275  
 28, 9: 110  
 28, 16: 76  
 28, 17: 91  
 28, 20: 274  
 28, 22: 274  
 28, 24: 245  
 28, 25: 68  
 28, 26: 273  
 28 s: 272  
 29, 14: 276  
 29, 20: 13, 274  
 30, 1-4: 280  
 30, 17: 245  
 30, 18 s: 66

30, 23: 263  
 30, 33: 241  
 31, 1: 239  
 31, 1-9: 239  
 31, 3-9: 240  
 31, 6: 34  
 31, 10-31: 229  
 31, 26: 239  
 31, 28: 239  
 31, 30: 105  
 36, 20: 272  
 44, 22: 67

#### QOHELET (Eclesiastés)

1, 2: 54  
 2, 23: 184  
 3, 1-8: 126  
 3, 9s: 126  
 3, 10: 126  
 3, 11: 126, 203, 279  
 3, 14: 127  
 3, 19: 53, 55  
 24, 33: 179  
 3, 21: 53, 55  
 4, 13: 173  
 5, 11: 183  
 6, 3: 238  
 6, 7: 27  
 6, 9: 27  
 6, 10: 127  
 7, 8: 59  
 7, 14: 127  
 7, 15-18: 159  
 8, 1: 272  
 8, 5: 272  
 8, 6: 126  
 8, 7: 205, 279  
 8, 8: 206  
 8, 9: 255, 294  
 8, 16 s: 279  
 8, 17: 272  
 9, 1b: 206  
 9, 2-4: 158  
 9, 4: 204  
 9, 7-9: 231  
 9, 7-10: 127  
 9, 7 s: 159  
 9, 9: 229  
 9, 11 s: 127  
 10, 2: 101  
 10, 2 s: 77  
 10, 4: 205

10, 5-7: 263  
 10, 18: 177  
 11, 9: 167  
 12, 7: 54  
 12, 9: 272  
 12, 10: 272

#### CANTAR DE LOS CANTARES

1, 7: 35  
 2, 5: 195, 199  
 2, 6: 100  
 3, 1: 35  
 3, 2: 35  
 3, 3: 35  
 3, 4: 35  
 3, 11: 69, 224  
 4, 1-7: 167  
 5, 8: 195  
 5, 10-16: 103, 231  
 6, 3: 230  
 6, 5b-7: 105  
 6, 9: 230  
 7, 2-6: 104, 167  
 8, 1-4: 231  
 12, 11 s: 105

#### JESÚS SIRAC (Eclesiástico)

38, 1-15: 199  
 38, 9: 201

#### ISAÍAS

1, 5: 66, 196  
 1, 6: 195, 198  
 1, 12: 100  
 1, 14: 35, 44  
 1, 15: 90  
 1, 17: 245, 294  
 1, 20: 111  
 1, 21: 283  
 1, 25 s: 289  
 2, 2: 101  
 2, 2-4: 209, 295  
 2, 8: 101  
 3, 4 s: 167  
 3, 7: 198  
 3, 9: 43  
 3, 13 s: 283  
 3, 20: 31  
 3, 24: 106

3, 25: 234  
 4, 1: 234  
 4, 2 s: 289  
 5, 2: 204  
 5, 4: 204  
 5, 7: 204  
 5, 14: 26  
 6, 2: 93, 283  
 6, 5: 257  
 6, 7: 111  
 6, 10: 72 s, 79  
 7, 2: 53, 69, 71  
 7, 3: 289  
 7, 4: 69  
 7, 14: 289  
 8, 11-13: 289  
 8, 16: 143, 289  
 8, 17: 207  
 8, 17a: 204  
 8, 17b: 204  
 8, 19 s: 143, 289  
 8, 20: 143  
 9, 5: 209  
 9, 6: 276  
 9, 8: 70  
 9, 13: 101  
 10, 7: 79  
 10, 13: 271  
 10, 17: 143  
 10, 18: 45  
 11, 2: 57  
 11, 2 s: 210  
 11, 3 s: 277  
 11, 6: 221  
 11, 8: 167, 221  
 12, 1-11: 298  
 13, 7: 69  
 14, 3 s: 142  
 14, 4: 185  
 14, 4 s: 141  
 14, 5: 142  
 14, 6: 220  
 14, 10: 142  
 14, 11: 142  
 14, 31: 208  
 17, 7: 133  
 17, 8: 101  
 18, 2: 204  
 18, 7: 204  
 19, 1: 69  
 19, 3: 61  
 19, 11-14: 277  
 19, 14: 59  
 19, 18: 111

19, 23-25: 209  
 22, 13: 45  
 24, 2: 263  
 25, 8: 151  
 26, 9: 59  
 26, 19: 151  
 28, 15: 143  
 28, 16-18: 143  
 28, 21: 84, 293  
 28, 27: 276  
 29, 8: 27  
 29, 9: 71, 165  
 29, 24: 61  
 30, 1 s: 260  
 30, 15: 184  
 30, 20 s: 109  
 30, 28: 29  
 30, 33: 88  
 31, 3: 53  
 31, 3a: 54  
 32, 3 s: 73  
 32, 6bβ: 27  
 32, 17: 184  
 32, 24: 202  
 34, 6: 96  
 34, 17: 204  
 35, 5: 110  
 35, 6: 111  
 38: 143  
 38, 2: 198  
 38, 10: 155  
 38, 12 s: 155  
 38, 15: 201  
 38, 18: 160  
 38, 18 s: 147  
 38, 21: 196, 198  
 40, 2: 79  
 40, 5: 49, 111  
 40, 6: 51  
 41, 22: 124  
 41, 29: 53 s  
 42, 1: 57  
 42, 5: 54, 88  
 42, 5 s: 89  
 43, 8: 108  
 43, 8-13 (12): 109  
 44, 7b: 124  
 44, 16: 45  
 45, 14 s: 290  
 46, 10: 124  
 48, 26b: 49  
 49, 8: 120  
 49, 26a: 46  
 50, 4: 272

50, 4 s: 108  
 51, 2: 125  
 51, 2b: 287  
 51, 23: 30  
 52, 7: 22  
 52, 10: 290  
 52, 14: 197  
 53: 161  
 53, 2 s: 105, 197  
 53, 4 : 202  
 53, 6b: 160  
 53, 11: 34, 160  
 53, 12: 36  
 54, 1: 238, 287  
 54, 6: 225  
 55, 1: 184  
 55, 10 s: 110  
 55, 12 s: 125  
 57, 8: 93  
 57, 10: 93  
 57, 15: 66  
 57, 16: 54, 88  
 58, 1: 112  
 58, 7: 49  
 59, 3: 111  
 61, 1 s: 269  
 61, 7 s: 125  
 63, 4: 83  
 64, 3: 204, 207  
 65: 2: 141  
 65, 4: 141  
 65, 12: 110  
 65, 17: 74  
 65, 20 s: 155  
 65, 23: 165, 188

## DEUTERO-ISAÍAS

40, 6-8: 125  
 40, 8: 125  
 40, 30 s: 172  
 42, 4: 208  
 42, 9: 124  
 42, 25: 73  
 43, 18 s: 124  
 43, 19: 124  
 48, 6: 124  
 50, 6: 262  
 51, 5: 208  
 51, 6: 125  
 51, 8: 125  
 53, 3: 262  
 53, 4 s: 262

53, 8: 262  
 54, 8: 125  
 55, 3: 18  
 57, 7: 99

## TRITO-ISAÍAS

58, 13 s: 191

## JEREMÍAS

1, 6: 167  
 1, 6 s: 110, 172  
 2, 2: 167  
 2, 5: 241  
 2, 7: 35  
 2, 24: 29, 55  
 2, 25: 112  
 3, 10: 81  
 3, 12: 28  
 3, 15: 28  
 3, 16: 74  
 3, 25: 241  
 4, 4: 80, 289  
 4, 10: 31  
 4, 14: 94  
 4, 17 s: 196  
 4, 19: 65, 93  
 4, 30: 37  
 4, 31: 34  
 5, 7: 241  
 6, 8: 44  
 6, 11: 165  
 7, 6: 245  
 7, 31: 83  
 8, 7: 127, 178  
 8, 18: 65  
 8, 22: 198  
 9, 8: 44  
 9, 11: 111  
 10, 14: 53 s  
 11, 8: 73  
 11, 10: 241  
 11, 20: 97  
 11, 21: 37  
 12, 2: 97  
 12, 7: 44  
 13, 17: 35  
 14, 5: 145  
 14, 12: 196  
 14, 19: 44  
 15, 1: 44

15, 9: 29  
 15, 17: 234  
 16, 1 s: 234  
 17, 1: 74  
 17, 5: 50  
 17, 7: 50  
 17, 9 s: 67  
 17, 10: 97  
 18, 18: 271  
 19, 5: 83  
 20, 12: 97  
 20, 14-18: 154  
 20, 15: 238  
 21, 9: 37  
 22: 283  
 22, 13-19: 259  
 22, 18 s: 260  
 22, 27: 33  
 23, 9: 65  
 23, 16: 82  
 23, 20: 83  
 26, 10 s: 283  
 26, 17: 170  
 29, 6: 224  
 29, 11: 123  
 29, 13: 81  
 29, 23: 232  
 30, 24: 83  
 31, 29: 241  
 31, 31-34: 232  
 31, 31 s: 222  
 31, 33: 93  
 31, 33 s: 290  
 32, 35: 83  
 32, 41: 44  
 34, 16: 33  
 34, 21: 83  
 38, 16: 37  
 39, 18: 37  
 40, 14 s: 31  
 43, 6: 39  
 44, 21: 85  
 45, 5: 37  
 48, 14: 100  
 48, 15: 167  
 48, 25: 100  
 48, 36a: 84  
 48, 36b: 84  
 49, 16: 70  
 49, 35: 210  
 51, 11: 60  
 51, 14: 44  
 51, 17: 53 s  
 52, 22: 165

## LAMENTACIONES

1, 11: 38  
 2, 10: 111  
 2, 11: 95, 197  
 2, 12: 36  
 3, 2: 167  
 3, 4: 46  
 3, 13: 96  
 3, 18: 208  
 3, 25: 208  
 3, 25-33: 286  
 3, 28: 266, 288  
 3, 33: 84  
 4, 3: 165  
 4, 4: 111  
 5, 7: 242

## EZEQUIEL

1, 4: 57  
 1, 12: 53  
 1, 20 s: 53  
 2, 3-5: 288  
 2, 6 s: 289  
 3, 3: 111  
 3, 10: 73  
 3, 12: 54  
 3, 14: 54  
 4, 25: 93  
 5, 17: 196  
 6, 5: 50  
 8, 14: 144  
 9, 6: 165  
 10, 7: 53  
 11, 1: 54  
 11, 5: 56  
 11, 19: 61, 81  
 11, 19b: 50  
 13, 13: 54  
 13, 19: 40  
 16, 8: 225  
 16, 12: 109  
 16, 14 s: 106  
 16, 26: 47, 51  
 16, 43: 167  
 16, 44: 239  
 18, 2: 242  
 18, 4: 242  
 18, 5-9: 148  
 18, 20: 242  
 18, 21: 156  
 18, 23: 81  
 18, 28: 156

18, 30: 289  
 18, 31: 61, 81  
 18, 31a: 81  
 18, 31 s: 81  
 18, 32: 293  
 20, 12: 192  
 20, 13: 192  
 20, 16: 192  
 20, 18: 241  
 20, 20: 192  
 20, 21: 242  
 20, 24: 192  
 21, 26: 95  
 21, 31: 102  
 22, 2: 61  
 22, 7: 245  
 22, 8: 192  
 22, 26: 192  
 23, 14-17a: 233  
 23, 17b: 233  
 23, 18: 44  
 23, 20: 47  
 23, 38: 192  
 24, 6: 91  
 24, 9: 91  
 24, 21: 31  
 24, 25: 31, 33  
 27, 4: 67  
 27, 8: 271  
 27, 25-27: 67  
 28, 2: 67  
 28, 8: 67  
 30, 21: 198  
 33, 14 s: 156  
 33, 25: 90  
 34, 4: 198, 220  
 36, 26: 61, 81  
 36, 26b: 50  
 36, 27: 61, 81  
 37, 5 s: 46, 135  
 37, 6: 54  
 37, 8-10: 54  
 37, 14: 54, 293  
 40, 5: 73  
 43 s: 186  
 44, 5: 73  
 44, 18: 233  
 47, 1 s: 198  
 47, 9: 40

3, 5 s: 217  
 4, 13: 63  
 5, 20-22: 70  
 5, 21: 63  
 7, 28: 74  
 12, 2: 151, 204  
 12, 3: 151

## OSEAS

1, 4: 91, 209  
 1, 8: 165  
 2, 1: 144, 237  
 2, 4-15: 231  
 2, 4 s: 241  
 2, 5: 225  
 2, 11: 126  
 2, 16 s: 79  
 2, 18: 224 s  
 2, 20: 210  
 2, 21: 224  
 3, 2: 224  
 4, 1 s: 294  
 4, 2: 91  
 4, 8: 32  
 4, 11: 60, 76  
 5, 2: 241  
 5, 4: 60  
 6, 1: 196  
 6, 5: 111  
 6, 6: 294  
 7, 2: 75  
 7, 3 s: 283  
 7, 9: 168  
 7, 11: 63, 76  
 7, 12: 241  
 7, 15: 241  
 8, 4 s: 283  
 9, 4: 27  
 9, 7: 56  
 9, 12 s: 167  
 10, 10: 241  
 11, 1-7: 86  
 11, 8 s: 86  
 12, 7: 294  
 13, 6: 70  
 13, 8: 64

## JOEL

1, 2: 283  
 1, 8: 225  
 2, 12: 81  
 3, 1 s: 51, 57, 269 s  
 4, 13: 220

## DANIEL

1, 4: 103  
 3, 1: 217

## AMÓS

1, 9: 249  
2, 7: 234  
2, 9: 102  
4, 4 s: 190  
4, 11: 86  
4, 13: 298  
5, 3: 292  
5, 4: 156, 293  
5, 8: 298  
5, 21 s: 190  
6, 8: 29, 44  
6, 9 s: 148  
6, 10: 50  
8: 293  
8, 5: 190  
8, 11: 110  
9, 2: 149  
9, 5 s: 298  
11, 1-7: 293

## ABADÍAS

12: 249

## JONÁS

2, 4: 67

2, 6: 29  
2, 8: 34  
4, 3: 37

## MIQUEAS

2, 7: 59  
2, 13: 101  
4, 14: 283  
5, 1: 282  
5, 9-13: 210  
6, 7: 43  
6, 8: 294  
7, 1: 32  
7, 6: 295  
7, 7: 207

## NAHUM

3, 1: 91

## HABACUC

1, 4: 69  
2, 5: 26 s  
2, 19: 53 s

## AGEO

1, 1: 283  
1, 5: 75  
14, 17: 66

## ZACARÍAS

7, 7-10: 294  
7, 10: 295  
8, 4: 168  
8, 5: 167  
8, 23: 111, 295  
9, 10: 210  
10, 7: 69  
11, 8: 35, 44  
11, 8bβ: 28  
11, 14: 249  
12, 1: 54  
14, 2: 196

## MALAQUÍAS

1, 6: 244  
2, 14: 225  
2, 15: 234  
3, 23 s: 270  
3, 24: 243

## INDICE DE TERMINOS HEBREOS

'ādām	131, 218, 230, 255	gólām	133
' <sup>a</sup> dāmā	131, 176, 230	gargārōt	39
'wh	32	gārōn	112
'ōhēb	247		
'āh	247	dābār	196
'aḥ <sup>a</sup> wā	249	dwh	195
'āhōt	247	dām	87, 89s
'aḥ <sup>a</sup> rit	123s	dā <sup>a</sup> at	72
'ōyēb	247	dārāk	137, 273
'āmā	263		
' <sup>a</sup> nōš	218	hābāl	54
'āšbā'	101		
'ap	29	z <sup>a</sup> mān	125
'rk	35	zirmā	47
'rs	224	z <sup>a</sup> rō <sup>a</sup>	99
'is	103, 131, 165,	zākēn	165
	229s	ḥ <sup>a</sup> bārāt	225
'isšā	131, 165, 224s,	ḥōbēš	198
	230	ḥādār	94
bw'	224, 230	ḥādāš	119
bādād	285s, 288	ḥek	111
bāhūr	165	ḥkh	204
bḥ	208	ḥākām	271
bāṭān	93s, 133	ḥayyim	35, 38, 55
bayit	281s	ḥālād	165
	bēt 'āb	ḥlh	195
b'l	224	ḥll	119
bā'al	223	ḥélāk	150
b <sup>a</sup> ulāt ba'al	224	ḥsh	208
bāsār	45s, 49, 53s, 63,	ḥārūš	177
	129, 230	ḥšb	77
bōr	143	ḥ <sup>a</sup> tunnā	224
br'	132		
b <sup>a</sup> tulā	165, 224	ṭōb	102
b <sup>a</sup> rit	193, 225	ṭāmē'	145
		ṭā'am	232
g <sup>a</sup> btrā	239	tārām	119
gādm	46		
gulgólāt	101	yād	100, 217
		yābām	248

yāhid	285	rón, awwārāt	196
yhl	204s, 205, 208	'olal	165
yōm	121, 185	'ōlām	124s
yāmin	100	'āni	269
yōnēk	165	'ēšā	77
ysr	239	'āsēl, 'ašlā,	
yāpāh	102s	'ašlūt	177
yārēk	93	'dšām	46
		'ōr	48
		'ēt	120, 125
kābēd	94s		
kbš	220	pwg	69
k'lāyōt	96s	pāh	111
kap	101	pilāgāš	225
		pāti	272
lbb	77		
lēb(āb)	63, 196	šawwā'r	29s
l'bad	285	šdlām	215
lē'h	172	kābār	143
limmūd	272	kādām	123s
lkh	224	kodkōd	101
lāšōn	111	kwh	204, 208
		kšr	35
m'bišim	93	kārāb	93, 96
maggēpā	195		
māwāt	35	rō's	101, 248, 282
mōhār	224	rdh	220
maṭtā	282	rāgāl	99, 101
makkāh	195	rū'h	46, 53, 59, 63, 69,
m'le'yāmin	165		71, 81, 87, 293
m'nūhā	84		
mē'im	93, 95s	šh r.	56
mar'āh	103	kōšār, k'šar r.	59
m'rērā, m'rōrā	96	rē'	247
mišpāhā	49, 282	rp', rōpā'	197s
mišpāṭ	267		
		šbr, sébār	204
n'belā	50	šākir	263, 268
nāga'	196	š'mō'l	100
nāgāp	195	šāpā	111
nā'ar	165		
npš	29s	š'e'ōl	142s
nāpāš	25s, 39, 44, 49,	š'e'er	49
	53, 55, 59, 63, 70,	šēbāt	282
	80, 84, 87, 79,	šbt	185
	108, 189, 207	šāhat	143
		šmr	101, 176
ns'	32s, 283	šiphā	263
nāšī'	282	škṭ	184
n'šāmā	29, 54s, 87s		
		tō'ar	103
skk	133, 135	tōhālāt	204s
		tōledōt	121
'bd	175s	tap	165
'dbād	285, 263, 267	tikwāh	204s
'ēdā	283	tōšāb	263, 267
'iwwēr, 'iwwā-			

## INDICE DE TEMAS Y CONCEPTOS

Adulterio	231	cerebro	64, 71, 77
alabanza	44, 146, 298	cirujano	199
alegría	69	clan	281
aliento	29, 54s, 59, 91	claustró materno	93s
aliento vital	40, 55	cognoscitivo, poder	77
alma	22s, 34s, 38	comprensión	72, 77, 109
almas, número de	40	comunicación	107s
altanería	71	comunidad	283
amistad	253	conciencia	74s, 78
amor	233s, 294s	conciencia (moral)	79, 82, 96s
— al enemigo	253s	concubina	225
— al prójimo	250s	conducta	273s
— a sí mismo	252	conocerse a sí mismo	109
anhelo	32s, 43, 70s	conocimiento, límites del	279s
ánimo	58s, 69	consideración	75s
año jubilar	268s	coraje	69
— de la remisión	268s	corazón	79s, 94
— sabático	187, 190	corazón, congostas del	65
aplicación	177s	— de Dios	83
apoplejía	64	— que escucha	72, 110
aptitud	56	cráneo	101
ataque cardíaco	65s	creación del hombre	129s
autoridad	57s	— relato de la	129s, 188, 278s
autorización	57	cuarto mandamiento	244
		cuello	31, 42
Belleza	102s	cuerpo	48, 156ss
boca	112s	culpa	156s
brazo	99	cultura	221
		curación	197s, 200s
Cabeza	71, 75, 100		
cadáver	41, 43, 50	Debilidad	50s, 168ss, 195
caducidad	50s	decisión	78
canción descriptiva	103s	dedo de la mano	100
carne	54, 50s	— del pie	101
casamiento	233s	derecho hereditario	248

descanso 183s, 192  
 — día de 185  
 deseo 32s, 70  
 digestión 94, 96  
 dolor 95  
 dominio del hombre sobre la creación 216s, 295  
 — del hombre sobre el h. 255  
 — de la muerte 143, 149

Edades —cf. vida, fases de la educación 239s  
 elección 287  
 embarazo, duración del 133  
 embrión 135  
 energía 56, 90  
 enfermedad 195s  
 engendramiento 135  
 entierro 139  
 esclava 255  
 esclavitud 255  
 esclavos, derecho de 263s  
 escuela 271s  
 esencia del hombre 39  
 esófago 29  
 esperanza 151, 203s, 209s  
 — del más allá 150  
 espíritu 51, 57s, 61, 73s  
 estatura del hombre 101s  
 estómago 94s  
 eternidad 124  
 éxito 177  
 éxtasis 150s  
 extremidades 99s  
 eyaculación 47s

Familia 244, 281  
 familia, gran 223, 226, 237, 281  
 fratriarcado 248  
 fuerza 57s, 100s  
 futuro 203s

Garganta 26s, 42, 112  
 gusto, sentido del 28, 112

Heridas 195, 197  
 herir a un esclavo 264  
 hermandad 249  
 hermano 247ss  
 — medio 249  
 hiel, vejiga de la 96  
 hígado 94  
 hija 237, 248  
 hijo 237s

historia 119s  
 homicidio 90s  
 homosexualidad 234s  
 hoy en Dt 121s  
 huérfano 245  
 humanidad 218  
 humildad 280

Imagen de Dios 215s  
 impureza 145  
 individuo 38s, 43  
 inseminación 135  
 inteligencia 77  
 interés, prohibición del 250  
 interior 93s, 97  
 intestino 94  
 irreflexión 73

Jornalero 268  
 juego 167s  
 juventud 167s

Labio 111  
 lágrimas 97  
 lengua 108, 111  
 lenguaje 111  
 — órganos del 112  
 levirato, matrimonio de 226, 248  
 libelo de repudio 234  
 libertad 192, 255s, 268s

Madre 237  
 maestro 271s  
 mano 100s  
 marido y mujer 223s  
 matrimonial, derecho 223s  
 matrimonio 225  
 — prometerse en 224  
 médico 197s  
 memoria 74, 77  
 mente, enfermedades de la 196  
 miedo 69s  
 monogamia 225, 227  
 morir 149, 152s  
 muerte 137  
 — pena de 91  
 muertos, comida de los 140  
 — culto de los 144  
 — reino de los 150s  
 mujer 223s  
 multiplicarse 133, 237

Nacimiento 129, 134s  
 necesidad 27s, 43s

nervios 64  
 nigromantía 143s  
 niños 237  
 novia, dinero pagado por la 224

Obediencia 80s  
 oído 73, 109  
 oír 108  
 ojo 108  
 ojos, enfermedades de los 196  
 orientación, capacidad de 77s  
 osadía 70

Padre 239s, 243  
 padres 237s  
 palabra recta 112  
 paladar 111  
 palpitaciones 65, 78  
 parálisis 64  
 parentesco 49s  
 — fórmula de 49  
 pasado 119s  
 paz 209s  
 pecho 65  
 pedagogía 239s  
 pereza 177s  
 perfección, ideal de 103  
 persona 39s, 43, 45, 82  
 personal, pronombre 42s, 45s, 84  
 peste 196  
 pie 99  
 piel, enfermedades de la 196, 198  
 pierna 99  
 plan(es) 77, 83, 205  
 plan de Dios 84s  
 plenipotencia 56  
 pobreza 177  
 problemas generacionales 237s  
 profesión 239  
 promedio de vida 163s  
 pudor 232s  
 pulmón 64, 84

Ratio 77  
 razón 71s, 85  
 representación de Dios —cf. imagen de Dios 215s  
 respiración, órgano de la 29s, 38, 41, 43, 55s  
 responsabilidad 243s  
 resurrección 151  
 revolución 269  
 rey, derecho real, monarquía 256s, 283

riñones 96  
 riqueza 177s  
 rostro 107

Sábado, precepto del 185s  
 saber 75, 77  
 sabiduría 27s  
 sabio 271s  
 sangre 36, 89  
 — comer 90s  
 sentencias 77  
 sentimiento 68, 72  
 sepulcro 139s  
 ser individual 39s  
 ser mismo del hombre 82  
 sexuales, órganos 47, 93  
 siervo de Dios, cantos del 160, 261s  
 soberbia 59, 71  
 sodomía 235  
 soledad 285s  
 soltería 234  
 sueño 183s  
 suicidio 154

Técnica 295s  
 temor de Dios 277s  
 temperamento 68,  
 tiempo, concepto del 117s, 127,  
 138, 163, 175, 183, 195, 203  
 trabajo 175  
 — descanso del 186s  
 transvestismo 235  
 tráquea 29  
 tribu 282s

Úlcera 196

Vejez 154, 168s  
 — cuidados en la 244  
 ver 107  
 vida 35s, 42, 87s, 91, 109, 148,  
 292s  
 — fases de la 165s  
 viento 53s  
 vísceras 93  
 viuda 245  
 vivientes 40s, 88  
 voluntad 60s, 77s, 84  
 — decisión de la 77s  
 — entrega de la 80s  
 — estímulo de la 80  
 — fuerza de 60s

Yo 41s

## INDICE GENERAL

<i>Prólogo</i> .....	9
<i>Nota del traductor</i> .....	11
1. INTRODUCCIÓN .....	13
1. Cuestiones.....	13
2. Trabajos anteriores .....	14
3. Método .....	16
4. Plan .....	17
I. EL SER DEL HOMBRE.....	19
2. <i>nāpās</i> , EL HOMBRE NECESITADO .....	25
1. Garganta .....	26
2. Cuello .....	30
3. Anhelos .....	32
4. Alma .....	34
5. Vida .....	35
6. Persona .....	38
7. Pronombre .....	41
3. <i>bāsār</i> , EL HOMBRE EFÍMERO .....	45
1. Carne .....	45
2. Cuerpo .....	48
3. Parentesco.....	49
4. Debilidad .....	50



4.	<i>rū<sup>h</sup></i> , EL HOMBRE FORTALECIDO .....	53
1.	Viento .....	53
2.	Aliento .....	54
3.	Fuerza vital .....	56
4.	Espíritu(s) .....	57
5.	Animo .....	58
6.	Fuerza de voluntad .....	60
5.	<i>lēbe(āb)</i> , EL HOMBRE RAZONANTE .....	63
1.	Corazón .....	64
2.	Sentimiento .....	68
3.	Deseo .....	70
4.	Razón .....	71
5.	Decisión .....	77
6.	Corazón de Dios .....	83
6.	LA VIDA DEL CUERPO .....	87
1.	Aliento .....	87
2.	Sangre .....	89
7.	EL INTERIOR DEL CUERPO .....	93
1.	Visceras .....	93
2.	Hígado .....	94
3.	Hiel .....	96
4.	Riñones .....	96
8.	LA FORMA DEL CUERPO .....	99
1.	Extremidades .....	99
2.	Estatura .....	101
3.	Belleza .....	102
9.	LA ESENCIA DEL HOMBRE .....	107
1.	Ver y oír .....	107
2.	Oído .....	109
3.	Boca .....	110
4.	Lenguaje .....	112
II.	EL TIEMPO DEL HOMBRE .....	115
10.	EL CONCEPTO DE TIEMPO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO .....	117
1.	El yahvista .....	117
2.	El código sacerdotal .....	120
3.	El Deuteronomio .....	121
4.	El Deutero-Isaías .....	124
5.	El Qohelet .....	125

11.	CREACIÓN Y NACIMIENTO .....	129
1.	Creación del hombre en el yahvista .....	129
2.	Creación de la humanidad en el código sacerdotal .....	131
3.	Nacimiento del hombre según Sal 139 .....	133
4.	Nacimiento del hombre según Job 10 .....	134
12.	VIDA Y MUERTE .....	137
1.	Palabras de agonizantes .....	137
2.	El sepulcro .....	139
3.	Desmitización de la muerte .....	141
4.	Definición de estar muerto .....	146
5.	Yahvé y la vaciedad de la muerte .....	148
6.	Grados del morir .....	152
7.	Pasar y caducidad .....	156
8.	La muerte del uno y la de los muchos .....	160
13.	SER JOVEN Y ENVEJECER .....	163
1.	Promedio de vida .....	163
2.	Etapas de la vida .....	165
3.	Carácter de la juventud .....	167
4.	Caracteres de la vejez .....	168
5.	Ruina de las reglas biológicas .....	171
14.	VIGILAR Y TRABAJAR .....	175
1.	El trabajo en el yahvista .....	175
2.	La laboriosidad y la pereza en los proverbios .....	177
3.	Éxito problemático del trabajo .....	179
15.	DORMIR Y DESCANSAR .....	183
1.	El sueño y el descanso .....	183
2.	El sábado .....	185
a)	Profesión de la liberación .....	186
b)	Alegría por la creación .....	188
c)	Libertad para los sometidos .....	189
d)	Supresión de la obligación de rendir .....	190
e)	Imagen de la libertad definitiva .....	192
16.	ENFERMEDAD Y CURACIÓN .....	195
1.	Las enfermedades .....	195
2.	Médico y medicina .....	197
3.	El señor de la enfermedad .....	200

17. LA ESPERANZA DEL HOMBRE .....	203
1. Esperanza del futuro .....	203
2. El futuro está cerrado .....	205
3. Yahvé, la esperanza .....	206
4. El don de las esperanzas .....	209
<b>III. EL MUNDO DEL HOMBRE .....</b>	<b>213</b>
18. IMAGEN DE DIOS, EL REGIDOR DEL MUNDO .....	215
1. El hombre, representación de Dios .....	215
2. El hombre y la humanidad .....	218
3. Señorío sobre la creación .....	219
19. MARIDO Y MUJER .....	223
1. Líneas fundamentales del derecho matrimonial .....	223
2. La relación amorosa .....	227
3. Perturbaciones del amor .....	231
20. PADRES E HIJOS .....	237
1. Don de Yahvé .....	237
2. Educación .....	239
3. Tiranteces .....	241
4. Responsabilidad .....	243
21. HERMANOS, AMIGOS, ENEMIGOS .....	247
1. Hermanos carnales .....	247
2. Hermandad del pueblo de Dios .....	249
3. Amor al prójimo .....	250
4. Amor al enemigo .....	253
22. SEÑORES Y SIERVOS .....	255
1. Crítica de la monarquía .....	256
a) Fábula de Jotam .....	256
b) Roboam .....	257
c) Ajab .....	258
d) Joaquim .....	259
e) El derecho real deuteronomico .....	260
f) Salmo 72 .....	261
g) El siervo de Dios .....	261
2. Crítica del derecho de esclavos .....	263
a) Liberación del esclavo .....	263
b) Herir a un esclavo .....	264
c) Los derechos de la esclava .....	265

d) Derecho deuteronomico sobre la esclavitud .....	265
e) El esclavo en la ley de santidad .....	267
f) El jornalero .....	268
g) La gran liberación .....	268
3. En camino hacia la libertad .....	269
23. SABIOS Y NECIOS (MAESTROS Y DISCÍPULOS) .....	271
1. La escuela .....	271
2. La conducta .....	273
3. Sabiduría y poder .....	275
4. Conocimiento y temor de Dios .....	277
24. EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD .....	281
1. El individuo en la organización comunitaria de Israel ..	281
2. El individuo como repudiado .....	284
3. El individuo como llamado .....	287
25. EL DESTINO DEL HOMBRE .....	291
1. Para vivir en el mundo .....	292
2. Para amar al otro .....	294
3. Para dominar la creación .....	295
4. Para alabar a Dios .....	297
<i>Bibliografía</i> .....	301
<i>Índice de citas bíblicas</i> .....	315
<i>Índice de términos hebreos</i> .....	331
<i>Índice de temas y conceptos</i> .....	333
<i>Índice general</i> .....	337