

MONOTEÍSMO DE ISRAEL Y RELIGIONES EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

*El Antiguo Testamento, parte de la revelación cristiana*¹

Con respecto al lugar que ocupa el Antiguo Testamento como parte de la revelación, y a propósito del documento *El cristianismo y las religiones*,² me parece insuficiente que éste se refiera al AT sólo como “preparación” al acontecimiento de Cristo, aunque se la piense como una *praeparatio evangelica* “especial” al evento cristiano mismo, mientras las religiones lo serían más bien para disponer los pueblos y culturas a acoger el evento “ya acaecido”.³ La *Praeparatio Evangelica* fue una obra de Eusebio de Cesarea, especie de introducción al cristianismo, en la que se exalta el valor de la religión judía y cristiana frente a la filosofía griega, mientras su otra obra *Demonstratio Evangelica*, dirigida a los judíos, trata del cumplimiento de las profecías en Cristo, de su encarnación y vida terrena, y de la reinstauración cristiana de

1. Abreviaciones útiles. BJ: *Biblia de Jerusalén*, ed. 1966; NBJ, ed. 1975. NBE: *Nueva Biblia Española*. Edición Latinoamericana 1976. LXX: *Septuaginta*, versión griega del AT. CyR: *El cristianismo y las religiones*. Bs.As.: Paulinas, 1997. ABD: *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992, 6 vols. TH: Texto Hebreo. J, E, D, P: tradiciones literarias Yavista, Eloista, Deuteronomista, Sacerdotal. CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica*. ‘: letra hebrea alef; ‘: letra hebrea ayin. AT: Antiguo Testamento. NT: Nuevo Testamento. TDOT: *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. BOTTERWECK, Grand Rapids: Eerdmans, 1974. TDNT: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. KITTEL.

2. Documento de la Comisión Teológica Internacional del 30-9-96, publicado en italiano en *La Civiltà Cattolica* I (1997) 146-183; en español en Buenos Aires, Paulinas, 1997. Se abreviará CyR.

3. CyR 85.

la religión profesada por los antiguos patriarcas.⁴ El término *praeparatio*, por otro lado, suena precisa y solamente a preparación para lo que viene sin formar parte de ello. El AT, en cambio, es parte integrante de la revelación cristiana y, en él, el discurso se dirige unitaria no trinitariamente a Dios, con el nombre de Yahveh u otros. Allí comienzan a develarse los rasgos de naturaleza y persona del sujeto divino, cuyas relaciones personales *ad intra* serán reveladas en el NT. Sería más feliz, entonces, hablar de una *demonstratio*, entendida no en sentido escolástico de prueba silogística, sino en cuanto que el AT *muestra*, como signo y tipo, la plenitud revelada en el Nuevo con el que se integra. Precisamente, es en la *Demonstratio Evangelica* que Eusebio tiene interés en mostrar a los judíos cómo el AT, especialmente en los profetas, apunta a Cristo y su obra salvífica.⁵ De todas maneras, *praeparatio* y *demonstratio* fueron usados por Eusebio con fines apologéticos, para un enfoque propio muy específico, que no podía dar cabida a la riqueza total del Antiguo Testamento. Igualmente disminuida suena la función preparatoria que Clemente de Alejandría asigna a la Ley hebrea para los hebreos, así como la filosofía lo fuera para los griegos. La Torá era mucho más y, sumada al resto del AT, no sólo tenía *semina Verbi*, sino al mismo Verbo que se la pasaba revelando, sólo que entonces era desconocido y se introducía de incógnito en el discurso unitario del AT como *δβρ-yhwh* (mayormente, entre otros términos). El documento CyR compensa al respecto observando: “Hay sin embargo

4. Cf. *New Catholic Encyclopedia*, vol.5, art. “Eusebius of Caesarea”; F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, II 315.

5. Cf. la introducción de Jean Sirinelli al tomo de la colección *Sources Chrétiennes* 206, *Praeparatio Evangelica*, donde cita este pasaje de Eusebio: “Après avoir mis en pleine lumière la raison pour laquelle, dédaignant les doctrines des philosophes, nous avons préféré les oracles des Hebreux, bornons la notre *Préparation Évangélique*; il nous faut maintenant nous pencher sur une étude plus poussée, la *Démonstration Évangélique*, et notre exposé aura pour point de départ la question qui n’a pas été traitée. Il nous reste donc à répondre aux gens de la circoncision qui nous reproche à nous, étrangers de nation et de race, de nous être servis de leurs livres, qui, à les entendre, en nous ne concernent pas, et d’accueillir leurs oracles sans vouloir conformer notre vie à leur loi” (cf. J.-P. MIGNE, *Patrologiae Graecae*, Tomus xxi, 855-6). La cita muestra, pues, cuán interesado estaba un cristiano como Eusebio en considerar el AT parte de la revelación.

una clara diferencia entre la acción de Dios en estos filósofos y en el Antiguo Testamento".⁶

La relación estrecha que se quiere poner aquí de relieve entre ambos Testamentos tiene importancia para que los cristianos tomemos en serio el aporte del Antiguo al Nuevo, y conozcamos la integridad del contenido de nuestra fe. En el caso del documento *El cristianismo y las religiones*, comprendo que el enfoque deba ser necesariamente trinitario, pero no que se soslaye toda mención explícita del monoteísmo que heredamos del AT, primera parte de la revelación. La carencia se nota más desde el momento que se están poniendo las bases para una teología de las religiones, con mirada hacia un futuro diálogo interreligioso.

En cuanto a la relación de ambos testamentos continúa aún la discusión sobre si estamos frente a más de una alianza. El mismo Juan Pablo II contribuyó a avivar el debate con su afirmación en noviembre de 1980 a representantes oficiales de la comunidad judía de Maguncia, Alemania, cuando dijo a propósito del diálogo judeocristiano: "El primer aspecto de este diálogo, a saber: el encuentro entre el pueblo de Dios de la antigua alianza, que no ha sido nunca revocada (cf. Rm 11:29), y el pueblo de Dios de la nueva alianza, es al mismo tiempo un diálogo dentro de nuestra iglesia entre la primera y la segunda parte de su Biblia".⁷ Antes de todo debate, es claro que la diferencia fundamental para nosotros la hace Cristo Jesús logrando por revelación y cumplimiento traer a la luz y culminación lo que estaba en la voluntad original de Dios manifestada, parcial y misteriosamente, en la Ley, los

6. CyR 43. Pero Clemente de Alejandría no recalca adecuadamente, a veces, la condición de "don directo" propia del A y NT con relación a la filosofía griega: "Porque la filosofía fue a los griegos lo que la Ley a los hebreos, un tutor que los guía a Cristo", *Stromata* I, 28, 2-3.

7. Citado por NORBERT LOHFINK, *The Covenant Never Revoked. Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*, New York/Mahwah: Paulist Press, 1991, 5. Cf. también *Acta Apostolicae Sedis* 1(1981)80. En la línea del debate, a N. Lohfink se opone A. VANHOYE en su artículo "Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance", *NRT* 116 (1994) 815-835. EMMANUELLE MAIN se acerca a la posición de N. Lohfink en "Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu. A propos d'un article récent", *NRT* 118 (1996) 34-58. Y en el mismo número de la *NRT* 66, hay una rectificación de A. Vanhoye sobre una de sus expresiones.

Profetas y los Escritos. La novedad pues está enraizada en la antigüedad que no se descarta sino que se asume y sublima. Es apropiado entonces considerar aquí lo que Dios reveló de sí mismo en el AT antes de que nos manifestara el misterio de su Trinidad en el Nuevo. El realismo del análisis histórico-literario del monoteísmo en el AT hace resaltar la grandeza de la revelación que el cristiano indaga acerca del Dios en quien cree.

En camino hacia el monoteísmo

Encontramos históricamente a Israel en medio de un heno-teísmo (creencia en un dios superior sobre otros inferiores) que por su insistencia en una práctica monolátrica merece llamarse monoyavismo. Se encaminaba así hacia un monoteísmo estricto.

Del análisis de los textos bíblicos y otras disciplinas surge la convicción de que, a partir al menos del tiempo de los jueces y del ambiente cananeo hasta el profetismo exílico, Israel convivió en la monolatría pero fue imponiendo en la letra la exclusividad del yavismo, ayudado por la experiencia de la santidad celosa de un dios cuyo nombre conocía: YHWH.

Siendo siempre debatida la forma como apareció históricamente el monoteísmo en las religiones de la humanidad, también lo es el origen del mismo en Israel.⁸ La fe en un solo Dios y

8. Parte del problema se origina porque en los prólogos históricos Yhahveh se presenta simplemente como el dios de Israel, nacional por tanto, así como otros pueblos tenían el suyo. La terminología también necesitó tiempo para afinarse, pues en un comienzo los términos 'el, 'elim (raro, ej. Ex 15:11), 'eloah, 'elohim se aplicaban, como apelativos y no como nombres propios, a lo sobrehumano y divino en todos sus niveles, hasta la aparición de la literatura ugarítica. En Ugarit aparece 'El como nombre propio del dios por excelencia en tiempo del Bronce tardío 1500-1200 a.C. (cf. los artículos correspondientes del TDOT, especialmente para el AT 'El, 253, y 'Elohim, 272). Pero H. Niehr piensa que se debe atender ante todo a las fuentes fenicias y arameas del primer milenio (cf. "The Rise of YHWH in Israelite and Judahite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects", en *The Triumph of Elohím. From Yahwisms to Judaism*, ed. D. V. EDELMAN, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1996, 46). Paulatinamente pues, tanto entre cananeos como israelitas, *El* y *Elohim* pasaron a ser nombres propios, sea, el segundo, plural de majestad o de intensificación, aptos para sustituir a *YHWH* en Israel. La tradición P lo refleja en Gn 1:1, así como el llamado salterio

su culto exclusivo es la característica del monoteísmo estricto, que no es un fenómeno tan común en la historia y evolución de las religiones. Sobresalen en esta creencia el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Como se verá enseguida la formulación del primer mandamiento en Israel no lo implicaba necesariamente, pero llevó hacia él con una prolongada disciplina. En realidad, el primer precepto surgió en medio del henoteísmo monolátrico según el cual se cree y venera una divinidad suprema sobre otras inferiores a ella.⁹ Este estudio sobre monoteísmo en Israel atiende ante todo al *mensaje teológico* que se desprende del análisis literario, pero sin dejar de ser realista ante la *evolución histórica* que requirió para consumarse. Indirectamente esta historia coopera para entender mejor la redacción del AT y sus tiempos, así como el uso que hace de sus materiales. Dicha reconstrucción histórica distingue entre fuentes primarias, textos surgidos en el curso de los acontecimientos, y secundarias o terciarias, textos surgidos después de los acontecimientos para explicar lo que sucedió a generaciones posteriores. Este es el medio habitual de la Biblia Hebrea.¹⁰ Así la investigación histórica basada en las fuentes primarias, ofrecidas por la arqueología con literatura extrabíblica y artefactos, intenta explicar pasajes del AT y mostrar que antes del exilio estamos frente a un panteón en Judá presidido por YHWH.¹¹ Detalles sobre el particular se dan más adelante en la sección *Idolatría*.

elohista (Salmos 42-83). Tanto E como P ubican en torno al éxodo la revelación del nombre YHWH (Ex 3:14ss y 6:3), mientras J lo usa ya en Gn 4:26. Pero el consejo divino del Dios de Israel seguía compuesto de anónimos 'elohim. Mientras Dios mismo se reservaba la custodia de Israel que en la literatura tardía pasaría a Miguel, había puesto al frente de las naciones (Dt 32:8, cántico de Moisés) a muchos 'elohim que luego fallaron, fueron juzgados y merecieron la muerte (Sal 82, siguiendo la interpretación de H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, y ABD, art. "Angels"; disiente la NBJ en nota al Sal 82 interpretando que se habla a los príncipes y jueces del pueblo). En el Sal 82:1, la LXX vierte 'elohim por qeoi y, en el v.6, beney 'elion por uioi uyistou. En Dt 32:8 tenemos beney 'el o 'elym, hijos de dios o de los dioses (corrigiendo la mayoría el TH "hijos de Israel"), pero es traducido por la LXX como aggeloi qeou, ángeles de Dios, como lo hará en varios casos aunque no siempre.

9. Cf. GERHARD VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme 1976, I 270.

10. Cf. HERBERT NIEHR, *Ibid.* 47.

11. Cf. L.K. HANDY, "The Appearance of Pantheon in Judah", *Ibid.* 36-43.

Nuestra observación comienza con el período mosaico. Se manejan para ello textos antiguos conservados por las tradiciones ya conocidas J, E, D y P, siempre en estudio y sometidas a continua revisión. El nombre *Yahveh* es adoptado probablemente en la época mosaica al contacto con las tribus madianitas y quenitas de la península sinaítica, llegando a ser el Dios del éxodo con todo el contenido salvífico que ello implica.¹² Al entrar en Canaán se habría hecho posible la conjunción de *Yahveh* con la divinidad *El* de origen cananeo, a la que se conectaban las tradiciones patriarcales. R. Albertz piensa que Israel creó su nombre en un estadio pre-yahvista tribal y su fe se expresaba en la frase dada por Jacob a la massebá en las cercanías de Siquem: “*El*, el dios de Israel” (Gn 33:20). La estela del faraón Merneptá (1219 a.C.) se referiría a este Israel que se agrupaba entonces bajo *El* y estaba representado por las tribus de Lía (Rubén, Simeón, Leví, Judá). En la búsqueda común de independencia se unieron luego con las tribus que entraron por el Jordán y se conectaban con Raquel (Manasés, Efraín, Benjamín), trayendo su dios YHWH, al que se le aplicó la misma expresión “YHWH, el dios de Israel” (Ju 5:3.5).¹³

La influencia de la religión cananea en Israel es innegable. En forma negativa, produciendo su rechazo, Israel se fue oponiendo gradualmente al politeísmo y a los cultos de fertilidad en favor de la fe y culto exclusivos a *Yahveh*. Positivamente, se incorporaron aspectos de la religión cananea que de manera significativa ayu-

12. Sorprende al respecto la afirmación de J. Mejía (al parecer apoyada en B. CHILDS, *The Book of Exodus*, 1974, 321-26): “La hipótesis «quenita» del origen del yavismo, difundida en un tiempo, ha perdido hoy toda actualidad” (J. MEJÍA, “El antiguo Israel y las culturas contemporáneas”, en *Presente y futuro de la teología en Argentina*, Buenos Aires: Ed. Paulinas 1997, 441). R. Albertz en cambio, refiriéndose a W.H. Schmidt, A.H.J. Gunneweg, M. Weinfeld, T.N.D. Mettinger, afirma: “...esta hipótesis, constantemente considerada desde Stade, ha sido de nuevo mucho más altamente evaluada en tiempos recientes” (R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the OT Period*; Louisville: Westminster/Knox, 1994 [ed.alem. 1992], nota 55 al tratamiento en 51-2). B. Childs se refería a la forma clásica e ingeniosa de dicha hipótesis que precedió a la crítica de las formas y descuidaba la historia de la tradición.

13. R. ALBERTZ, *Ibid.*, 76-77. Otros, como H. Niehr, sin negar el origen madianita, piensan que ya no se puede reconstruir la llegada de YHWH al panteón de Jerusalén y Samaría, decidiéndose por tanto a partir del hecho que desde el s.X a.C. YHWH es un dios de la dinastía (“The Rise of YHWH...”, en *The Triumph...*, 52-3).

daron a formular la fe israelita. Al contacto entonces con la cultura cananea se incorporó el nombre *El*, evidentemente preferido al de Baal. Como en el caso de *El*, se alentaba la idea de un dios creador supremo, destacado por su sabiduría y prescindente del culto de fertilidad que rodeaba a Baal. Se aceptó también la idea de la corte celestial compuesta por los *beney 'elohim*, puestos a cargo de custodiar las naciones y siendo rebajados al rango de "ángeles" al tiempo de la LXX y la apocalíptica judía (cf. nota 8). En momentos de sincretismo Yahveh pudo ser asociado con la consorte de *El* (cf. más abajo la sección sobre *Idolatría*), aunque esta nota al fin no prevaleció. Usando las mismas imágenes pero en otro nivel de intelección se presentaba a Yahveh como origen de la fertilidad y rey victorioso al llevar a cabo la creación, con morada en su monte propio, Sión. Expresiones similares se encuentran aplicadas a Baal. La fe de Israel luchó contra los lugares altos, la prostitución sagrada y el culto a Molec que provenían del mismo ambiente. También el calendario de origen agrícola que comenzaba en el otoño provenía seguramente de allí antes del postexilio cuando se adoptó el babilónico, sujeto a la primavera. Finalmente, la experiencia nueva de la realeza israelita aparece ligada a la cananea, cuando en el salmo 110 el rey davídico es presentado como del orden de Melquisedec, un rey sacerdote cananeo de Salem que aparece ya en Gn 14:18-20 (cf. para todo el aporte cananeo, J. Day en "Canaan, Religion of", ABD, I 834-6). Se percibe ya en la investigación un intento de reconstruir la práctica religiosa de los siglos de la monarquía desde Salomón hasta Josías a partir de fuentes fenicias y arameas del Hierro del Primer Milenio, llegando a afirmar en conclusión que tanto en Judá como en Samaria dicha práctica estaba organizada en torno a un panteón al modo cananeo, en el que Yahveh era la deidad suprema, sin faltar una compañera. Para ello se aducen para Judá todas las fuentes primarias (no bíblicas) pasando por la expresión "Yahveh sentado sobre los querubines", por Khirbet El-Qom, Khirbet Bet-Lei completado con Jer 2:28 como indicio de la supremacía yavista sobre otros dioses locales, lo que se indicaría también con muchos nombres teofóricos yavistas de la época. Todo ello incrementado por pasajes de la Escritura, considerada fuente secundaria, sin omitir la posible injerencia en moldear la práctica religiosa que debe haber significado la ayuda arquitectó-

nica fenicia en la construcción del templo. Respecto a Samaría se piensa que la Escritura desacredita su culto como si no hubiera estado centrado también en Yahveh, contrariamente a lo que se deduce de la inscripción de Meshah, la de Kuntillet 'Ajrud añadiendo Asherah y una inscripción de un prisma de Nimrud de Sargón II sobre dioses de Samaría llevados como despojo y juzgados subalternos a Yahveh, y los datos de los papiros de Elefantina que, aunque del s.V, informan sobre antes y después de la caída de Samaría considerándoselos inmunes de toda censura postexílica. Todo esto completado nuevamente con los textos de la Escritura (cf. Herbert Niehr, "The Rise...", en *The Triumph...*). Sobre semejante trasfondo resaltaría aún más la fuerza de la revelación que se abre paso a través de la oposición circunstancial de varios profetas, o sistemática como en el Segundo Isaías. Pero ese paso no es tanto de tipo filosófico cuanto del orden de la creación y de la historia. Según Adrian Schenker ("Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", en *Biblica* 78 (1997) 436-448), el mandato dado a Israel de negar su culto a otros dioses y la autoridad que YHWH ejerce en el panteón de los dioses, justifican el empleo del término monoteísmo *dentro de un mundo religioso politeísta*. La autoridad primordial con la que YHWH dispone de los otros dioses, y la escatológica con la que los degradará de su inmortalidad, según el análisis que Schenker presenta de algunos textos (Dt 32:8-9; Mi 4:5; Sal 82), muestran una concepción tal de la divinidad que justifican hablar de un monoteísmo de trascendencia. Ese enfoque se extendería por doquier en la Escritura, aún dentro del Segundo Isaías que interperlaría a los dioses a la par que afirma su nada ante YHWH. A Schenker pareciera no importarle el aspecto de la preexistencia única y eterna que requeriría el momoteísmo teórico y filosófico presente en la mentalidad moderna, pero hay que reconocer que su monoteísmo se ubica en el plano histórico de las fuentes atinentes al AT.

Esto es lo que se observa sobre el tema en los textos del decálogo, tomados de la BJ y resaltando las frases más antiguas, de diversas tradiciones que precedieron al monoteísmo y reflejan la religión mosaica temprana:¹⁴

14. Usamos la división, no habitual, del decálogo según los Padres griegos: Ex

Ex 20: "2 Yo Yahveh soy tu Dios que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre. 3 *No habrá para ti otros dioses delante de mí.* 4 *No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra.* 5 *No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahveh tu Dios soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian,* 6 y tengo misericordia por millares con los que me aman y guardan mis mandamientos".

El v.3 de este decálogo E reaparece en Dt 5:7. La reflexión homilética posterior lo fundamenta positivamente en 6:4, "*Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh*", traducción que resalta el monoyavismo así como también la otra versión posible: "Yahveh es nuestro Dios, sólo Yahveh".

Aunque no llega a negar la existencia de los otros dioses, esta exclusividad intolerante de culto y confesión se considera un rasgo original del yavismo. G. von Rad advierte: "... es un hecho único en la historia de las religiones, pues los cultos antiguos se toleraban pacientemente...".¹⁵ Fue meritorio que la fe de Israel pudiera proclamar la exclusividad de Yahveh comprometido en la experiencia del éxodo y de ahí en más en el resto de la historia de Israel. Pero lo que se había alcanzado, hasta el momento, no era una exclusividad monoteísta sino monolátrica¹⁶ y, para otros, más

20: 2-3 primer mandamiento, 4-6 el segundo, 7 el tercero, 8-11 el cuarto también referido a Dios. Cf. NBJ, nota a Ex 20.

El v.4 exhibe la fórmula apodíctica breve "No te harás escultura" y su desarrollo ulterior. Exégetas como W. Zimmerli piensan que fue insertado en el discurso de los vv.3-6 para elaborar acerca de los "otros dioses" del v.3 que se continuaba originariamente con el v.5, donde la palabra *lahem* ("ante ellos") se refería a esos otros dioses del v.3 y no a la escultura o imagen del v.4. El análisis muestra que "postrarse y dar culto" es expresión deuteronomica aplicada a los dioses y no a escultura o imagen. Con respecto al v.4, varios autores piensan que se está prohibiendo la escultura o imagen precisamente de YHWH, porque los otros dioses quedan ya excluidos en el v.3. Sobre esta nota, cf. G. VON RAD, *Ibid.*, 263, nota 31. BREVARD S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia: Westminster Press 1974, 405. Notas privadas del Prof. W. Moran también se han usado.

15. *Ibid.*, 1, 267.

16. Cf. G. VON RAD, *Ibid.*, I, 270. Véase también Ex 22:19; 23:13 (quizás redaccional y tardío).

exactamente monoyavista. La disciplina prolongada, sin embargo, de este primer precepto llevaría a Israel finalmente al mono-teísmo.

Detrás de esta posición exclusivista estaba la experiencia de la *santidad* divina, a la que Dios les llamaba por la alianza (Ex 19:4-6, "... seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa...",¹⁷ de tradición E o D), santidad cultural y moral. Lo «santo» había sido siempre captado por los pueblos religiosos desde antiguo. Es una experiencia primordial que no se apoya en algo humano previo porque "... es lo «totalmente otro»".¹⁸ Israel en particular ligó este atributo muy íntimamente al sujeto divino, comenzando así a delinearse la personalidad de YHWH. La santidad caracteriza a Dios, su voluntad en particular y todo lo que se relaciona con El, creando un estado de pertenencia, desde el pueblo de Israel hasta la tierra incluidos los objetos que entran en contacto con su presencia. Por su santidad defenderá todo lo que está en ese ámbito y rechazará lo que es indigno de El, comenzando por el pecado.

Delineando aún más la personalidad divina, Dios aparece también como aquel cuyo nombre es *Celoso* (*qanna'*, Ex 34:14),¹⁹ característica de aquella santidad que postula la exclusividad del primero y segundo mandamientos (20:2-3 y 4-6, cf. nota 14). A pesar de la dificultad de estar manejando la misma raíz,²⁰ se percibe a veces el celo más bien racional de una voluntad divina decidida a realizar su plan.²¹ Pero más numerosos son los textos que, en la consecución del fin, presentan el celo como ardor encendido

17. Se interpreta diversamente: la alianza se hace con dos grupos distintos, sacerdotes y pueblo (NBE), o con la totalidad cuya santidad entre las naciones sería comparada literariamente a la que los sacerdotes tienen en relación al pueblo (cf. *The New Jerome Biblical Commentary*, 3:32).

18. G. VON RAD, *Ibid*, I 264.

19. Ex 34:14, "No te postrarás ante ningún otro dios, pues Yahveh se llama Celoso, es un Dios celoso".

20. El hebreo *qin'ah* es celo o fervor, *zeal* en inglés (más racional), y además celo, celosía o celotipia, *jealousy* (más pasional); *qanna'* es fervoroso, *zealous*, y además celoso, *jealous*.

21. 2 Re 19:31, "Pues saldrá un Resto de Jerusalén, y supervivientes del monte Sión; el celo de Yahveh Sebaot lo hará"; cf. también Is 9:6. Ambos pasajes son planes divinos de liberación y rescate ante situaciones creadas por los asirios.

(el castellano usaría más bien *celos*) resolviéndose o en la misericordia sin límite de Dios con los que le aman obedeciendo, o en la ira encendida por tres o cuatro generaciones contra los que le odian desobedeciendo.²² Cuanto mejor se conjuguen en el ser humano el celo racional y los celos ardorosos, tanto mejor permanecerá su personalidad delineada y fiel a sí misma. Y dentro de esta analogía que conjuga en Dios su firme voluntad con la misericordia o con la aversión al pecado, la revelación continúa delineando su personalidad. La Biblia también aplica su *via negationis et eminentiae*. Así entiendo la afirmación de G. von Rad: “El celo (*qn’h*) equivale a los celos y es, por consiguiente, un sentimiento que emana de la parte más personal del hombre; y como ser celoso, Yahveh es personal en sumo grado”.²³ “Este exclusivismo apasionado, basado en el reclamo de Yahveh a ser el único Señor, fue la dinámica que condujo desde un monoteísmo práctico en el período temprano a una plena afirmación de la soberanía de Yahveh sobre la historia y la creación”, afirma Bernhard W. Anderson.²⁴

Evidentemente el *nombre* YHWH tuvo su contribución importante en el camino hacia la consolidación del monoteísmo en Israel.²⁵ La santidad y el celo iban atados a un nombre dado. Ya sabemos que la interpretación de este nombre²⁶ puede ir por la forma hebrea *qal* para indicar al parecer la rica presencia de Dios (“Yo soy”), logrando ser “a la vez un nombre revelado y como el rechazo de un nombre propio”²⁷ porque la frase explicativa “Yo

22. Ex 20:5-6; Dt 29:19; 6:15.

23. *Ibid*, I 267.

24. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 2, 425.

25. Es lo que viene a decir, con enfoque más amplio, el CEC 204. Cf. el estudio bíblico y sistemático sobre el tema en el mismo Catecismo, en RICARDO A. FERRARA, “La Fe en Dios, Padre y Creador en el «Catecismo de la Iglesia Católica»”, *Teología* 68 (1996) 141-144. También del mismo autor “La Fe en Dios, Padre y Creador” en *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Bs. Aires: Ed. Paulinas, 1996, 89ss.

26. Ex 3:14-15, “Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy». Y añadió: «Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me ha enviado a vosotros». Siguió Dios diciendo a Moisés: «Así dirás a los hijos de Israel: Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, por él será invocado de generación en generación»”.

27. CEC 206.

soy el que soy” parece indicar una resistencia intencional a definir la naturaleza divina. Otros prefieren la forma causativa *hifil*, de modo que el nombre significaría “Yo hago existir” para indicar que Dios es el creador de lo que es y sobretodo de lo que acaece. En ambos casos la mentalidad semita estaría lejos de la afirmación de la LXX (εἶμι o ων), considerada estática e impasible. El contexto de este pasaje de Exodo (vv.7-12) muestra que se trata de un Dios activo que está y estará en control de los acontecimientos históricos. En este contexto era natural pasar de la historia a la creación y de la creación a la historia como lo hacía admirablemente el Segundo Isaías.²⁸

En este camino de la soberanía divina Israel expresó también la relación de Dios con su pueblo con la figura de intimidad familiar *padre-hijo*, pero más hablando del “hijo” que del “padre”. Por siglos hubo cierta resistencia en la religión oficial a llamar a Dios, padre, sea quizás para evitar las connotaciones sexuales de la paternidad o porque esta expresión de familia no parecía adecuarse a las experiencias históricas de Israel con su Dios (cf. R. Albertz, *Ibid.*, II 403-404, que distingue siempre entre la piedad familiar y la religión oficial, analizando al fin los aportes postexílicos de aquella a la vida religiosa de Judá). En la esfera oficial del preexilio sobresale la idea de Dios “padre” del rey, con pocas referencias al pueblo: Jr 2:27; 3:4s.19; y con el término “hijo” Ex 4:22-23 (J),²⁹ Os 2:1; 11:1, Is 1:2. La aplicación de esta relación padre-hijo al rey era común en el cercano oriente antes de ser introducida la realeza en Israel, mientras la aplicada al pueblo parece tener un origen familiar y patriarcal. Es ésta una paternidad puesta en relación implícita o explícita con el éxodo, la elección y la alianza.³⁰ Aparece también asociada con la *creación*

28. Entre varios pasajes, por ejemplo 40:28-31.

29. Allí Dios notifica al faraón por medio de Moisés: “Y dirás a Faraón: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te digo: Deja ir a mi hijo para que me dé culto...”.

30. Cf. Dt 1:31, Moisés alienta al pueblo para el futuro recordando las proezas del desierto “... donde has visto que Yahveh tu Dios te llevaba como un hombre lleva a su hijo, a todo lo largo del camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar”; también 14:1; en tono de reproche familiar Is 30:9; Jr 31:9, en el llamado «libro de la consolación» donde se recogen ya en el postexilio viejas expectativas del retorno planeado por Yahveh padre; Sal 68:6, como padre de los aban-

en Jr 2:27; Is 64:7; Dt 32:6.18; Ml 2:10,³¹ (citado con Dt 32:6 por el CEC 238). Parece que la piedad familiar, vinculada a costumbres patriarcales, es la que hace posible la aparición, en la religión oficial, de la idea de paternidad unida a la creación y al éxodo-alianza. Los profetas liberan esa paternidad de toda deidad femenina, aunque siguen sintiendo la necesidad de describir la acción divina con rasgos femeninos. “Si los profetas de salvación del período exílico, no encontrando lugar para una diosa junto a Yahveh, introdujeron sin embargo explícitamente rasgos femeninos del mismo en la religión oficial, estaban reconociendo que la imagen de Dios delineada en la religión familiar estaba al menos parcialmente justificada” R. Albertz, II, 404).

El camino hacia el monoteísmo avanzó en tensión continua con la civilización cananea y luego bajo la presión de Asiria y Caldea. Sin juzgar el interior, había dos maneras de vivir la religión: una minoritaria, con un lenguaje y deseo de ortodoxia; otra popular y mayoritaria contando con la anuencia del poder político, con prácticas y creencias fuera de control y ortodoxia.³² Esto se refleja cándidamente en la aceptación de la situación politeísta ambiental hasta el comienzo de la monarquía, y durante la misma los testimonios aumentan. Oseas por ejemplo, a mitad de los 700s a.C., pinta a menudo y sumariamente dos siglos de práctica politeísta. La Obra Deuteronomista (Deuteronomio-2 Reyes) terminaría finalmente de completar esa historia de la violación del primero y segundo mandamientos, atribuyéndole la caída de ambos reinos.³³

donados socialmente; Is 45:9-11, aparece en paralelo con la madre; 63:16 exhibiendo hacia el Israel olvidado de sus padres una paternidad de redención, característica del Segundo y Tercer Isaías; Ml 1:6 inculca la obediencia a Dios padre en el marco de la alianza; Sab 18:13, donde los egipcios reconocen la filiación de Israel.

31. Dt 32:6, “¿Así pagáis a Yahveh, pueblo insensato y necio? ¿No es él tu padre, el que te creó, el que te hizo y te fundó?”; v18 no se refiere a un mito de generación divina, sino al principio creador y seguridad que Dios significa para su pueblo. Ml 2:10, “¿No tenemos todos un mismo padre? ¿No un solo Dios que nos ha creado? ¿Por qué nos traicionamos los unos a los otros, profanando la alianza de nuestros padres?”, para quien profanando la alianza se traiciona la hermandad y paternidad creadas por Dios.

32. JOHN J. SCULLION, art. “God”, en ABD 2, 1042.

33. En el contexto de la idolatría que combate dicha obra, 2 Re 17:16 y 18 vie-

Idolatría

La idolatría tuvo en jaque a la fe de Israel, creando obstáculos en su camino hacia el monoteísmo que finalmente encontraría su expresión adecuada.

El primero y segundo mandamiento contienen una referencia negativa a otros dioses como incompatibles con la presencia de Yahveh en su pueblo (Ex 20:3) y el debido culto (v5). Además toda escultura (*pesel*) o imagen (*temûnah*) alguna, relacionadas con la divinidad, están prohibidas (v4) primeramente en relación a Yahveh y seguramente como elemento sincretista que debilita el yavismo.

Aunque la ironía ridiculizante es muy común, no es siempre claro si el discurso se refiere al culto de otros dioses incluyendo o no sus imágenes, al culto de las imágenes en sí, o al culto de Yahveh usando imágenes.³⁴ En hebreo no hay términos para “idolatría”, pero sí muchos para “ídolo”. Este vocablo venido del griego indica la forma externa de un objeto. Los términos y frases hebreas ponen de relieve peyorativamente su manufactura humana que acentúa la impotencia para crear y disponer de los hechos. Se usa sobretodo “*pesel*, imagen tallada, escultura”; también “copia”, “similitud”, “forma”, y los verbos “dar forma” y “extraer”. Otros términos revelan un juicio a través de la etimología o una asociación de palabras: “excrementos”, “debilidad”, “ídolos tontos”, “abominación”, “falsedad”, “vanidad”. Al principio sin embargo, en una situación de monolatría, no se trató de oposición frontal. El texto al parecer más antiguo de la tradición de Siquem al tiempo de la confederación tribal, Dt 27:15,³⁵ prohíbe la imagen de Yahveh (que se usa por ejemplo en Jc 17-18), pero no de dioses extranjeros.

ne a concluir: “16 Abandonaron todos los mandamientos de Yahveh su Dios, y se hicieron ídolos fundidos, los dos becerros...18 Yahveh se airó en gran manera contra Israel y los apartó de su rostro, quedando solamente la tribu de Judá.” Y del sur se dirá en 24:20: “Esto sucedió a causa de la cólera de Yahveh contra Jerusalén y Judá, hasta que los arrojó de su presencia”.

34. Cf. ABD 3, 379, art. “Idol, Idolatry”.

35. “Maldito el hombre que haga un ídolo esculpido o fundido, abominación de Yahveh, obra de manos de artífice, y lo coloque en un lugar secreto.”

Cuando la confrontación con las deidades cananeas se hizo sentir creando el peligro de sincretismo, apareció la formulación de Ex 20:4³⁶. Con esta prohibición de ídolos yavistas se relaciona Ex 32 sobre el becerro de oro, que algunos juzgan ser una duplicación retrotraída de 1 Re 12:28 en tiempos de Jeroboam I al tiempo de la división de los reinos (931 a.C.). Oseas, por su parte, (8:4; 10:5; 11:2) se refiere a este tipo de ídolos yavistas en el reino del Norte, sea cual fuere el lugar exacto que tuviera en mente.

Finalmente, llegamos a la reflexión de Dt 4:9-20, que podría ser del tiempo del exilio. Allí se ve que, en la comunicación con Dios, la palabra prevalece sobre la imagen. Dice el v. 12 a propósito del encuentro en el Sinaí: "Yahveh os habló de en medio del fuego; vosotros oíais rumor de palabras, pero no percibíais figura alguna, sino sólo una voz". Al decir esto, opina un autor, el Deuteronomio da una razón histórica, pues "... en realidad, el antiguo Israel nunca afirmó que conocía los motivos teológicos o pedagógicos de dicha prohibición...".³⁷ Para las religiones se trataba más bien de la necesidad de una mediación de la revelación y de la presencia divinas. Se percibía a los dioses mucho más cerca de la naturaleza con la que parecían casi identificarse. Los ídolos resultaban ser así "algunos lugares de su presencia en los que estaban más presentes en cuanto eran en ellos más efectivos. Del mismo modo que los dioses eran más efectivos en este o aquel elemento como en su «dominio» propio, así, antropomórficamente considerados, eran más efectivos en sus estatuas. En otras palabras, se daba una verdadera continuidad entre los dioses y las estatuas, así como una verdadera continuidad entre los dioses y la naturaleza".³⁸ En cambio Israel concebía a Yahveh frente al mundo, como el creador que lo sobrepasa. En esta perspectiva de dominio divino absoluto del mundo y de la historia no se puede pensar en algo que limite de alguna manera la libertad divina. Dice W. Zimmerli: "En la imagen del dios que el hombre se fabrica, se ataca la libertad de Yahveh".³⁹

36. Cf. nota 14 para el texto y su explicación.

37. G. VON RAD, *Ibid.*, I 278.

38. W. MORAN en sus notas *ad usum privatum* sobre el decálogo.

39. W. ZIMMERLI, "Das zweite Gebot", en *Alt Festschrift...*, 550-563, en particular 561 (tomado de una cita de W. Moran).

La dificultad con que avanzaron el primero y segundo mandamiento hacia la consolidación del monoteísmo se percibe a lo largo de la historia de Israel:

- Al final de la época mosaica se da la fornicación sagrada en honor de *Baal Peor*, en el país de Moab (Nm 25) antes de entrar en la tierra, lo que quedó luego en la memoria de Os 9:10 ss y del Sal 106:28.

- Ya en la tierra, Josué fue muy claro al respecto delante de la asamblea de Siquem, al comenzar la era de los Jueces, 24:15. La arqueología ha descubierto de esta época y en las colinas de *Samaría* del Norte, en medio de la región del asentamiento israelita, uno de los "lugares altos" que se daban "en toda colina elevada y bajo todo árbol frondoso", según 1 Re 14:23 al comienzo de la división del reino. En estos lugares se suele dar un área preparada visiblemente para el culto y, en este caso, también un objeto cultural: un becerro de bronce de 18 cm. de largo. La opinión más común piensa que se lo consideraba como pedestal del invisible Dios de Israel. Se asocia esto con los becerros del Exodo y Jeroboam I porque se dan en territorio israelita y eran muy comunes en la religión ambiental cananea.

- En el siglo X Salomón facilitó la infidelidad oficial como consecuencia de su unión con mujeres extranjeras de Sidón, Moab y Ammón (1 Re 11), a las que permitió rendir culto a sus dioses en el que él mismo participaba. En el mismo siglo, se da el caso de los becerros de oro de Jeroboam (1 Re 12) que repite e influye la narración de Ex 32, donde se usa para Yahveh el símbolo de Baal evidenciando el peligro de sincretismo. Signo de ello ven los arqueólogos en el templo de *Arad* al sur de Palestina en los comienzos del Negueb, construido en el s.X y en uso continuo hasta su destrucción en la reforma del rey Josías en el s.VII. Los arqueólogos opinan que el par de bloques de piedra, uno mayor que otro, junto al altar, llamados *massebá* (es decir: bloque erguido) representaban a YHWH y su *aserá* como consorte. Refiriéndose a la posible consorte de Yahveh, afirma A. Mazar que estaría "tal teología borrada completamente de nuestra Biblia Masorética", si bien para el creyente es Dios quien finalmente escoge e inspira la «teología» a revelar.⁴⁰

40. Cf. A. MAZAR, *Archeology of the Land of the Bible. 10,000-586 B.C.E.*, New

- En el s.IX tenemos el ciclo de Elías y Eliseo en pro del yavismo contra el baalismo; en esta época aparece en *Kuntillet Ajrud*, al sudeste de Kadash-Barnea, la dedicatoria “te bendigo por Yahveh de Samaría (o: nuestro guardián) y su aserá”.⁴¹ Todo lo hallado establece relación con Fenicia, Israel y Judá en un tiempo en que el reino del Norte podía extender su influencia hasta esa zona, en el camino hacia el Sinaí que recorriera Elías (1 Re 19). Inscripción similar se da en *Kirbet el-Kom* a ocho millas al oeste de Hebrón.

- A mitad del s.VIII, Oseas resume dos siglos de infidelidad con frases como “olvida Israel a su Hacedor” (8:14), “Efrain... se hizo culpable con Baal y murió” (13:1). De este tiempo que heredaba el progreso político y económico alcanzado, antes de la caída final del reino del Norte, dicen dos comentaristas de Oseas: “El culto idolátrico y apóstata tiene dos características sobresalientes, en las que el profeta vierte su vehemencia. La promiscuidad sexual en el culto de fertilidad socava la estructura moral de la alianza y es una crasa violación de los requerimientos básicos de la vida comunitaria bajo Dios. Aún más, conduce como por un camino indirecto al pecado que culmina en contra de Dios y el pueblo, es decir, al derramamiento de sangre inocente”, refiriéndose a los sacrificios humanos.⁴²

- En el s.VII la reforma del rey Ezequías y en particular la de Josías, aparte de la oportunidad política ante el debilitamiento

York: Doubleday 1992, 497 y 446-449. H. SHANKS-B. MAZAR eds., *Recent Archeology in the Land of Israel*, Washington-Jerusalem: Biblical Archeology Society - Israel Exploration Society 1985, 63. P. J. KING, *Arnos, Hosea, Micah. An Archeological Commentary I*, Philadelphia: The Westminster Press 1988, 104-106.

41. La inscripción misma es diversamente traducida con *Samaria o guardián*, y se disputa si *aserá* es la conocida diosa cananea o sólo un objeto de culto, pues los nombres propios no suelen admitir sufijos (“su”, en este caso). Los dibujos que la acompañan son de interpretación disputada. Para F. I. Andersen-D. N. Freedman, las tres figuras serían YHWH con Baal, como nombre alternativo o dios acompañante, y una consorte, Aserá. Cf. F. I. ANDERSEN-D. N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday 1980, 49.

42. F. I. ANDERSEN-D. N. FREEDMAN, *Ibid*. Los autores confiesan que el lenguaje de Oseas al respecto es oscuro, pero el contexto apunta a lo que claramente se sabe por Lv 18:21, Jr 7:31; Ez 16:20-21; Sal 106:36-38.

de Asiria, acabaron en forma oficial con los templos y cultos foráneos especialmente a Baal, con los ritos de fertilidad cananeos y los cultos astrales asirios, así como con el yavismo adulterado (2 Re 23) fuera de Jerusalén, donde de ahora en más se concentraba todo el culto.

- Pocos años antes del s.VI con la trágica muerte de Josías y el comienzo de la presión babilónica, comenzó el pesimismo y reaparecieron la idolatría y la apostasía. Jeremías (8:19;10:5.8.14 y 7:9.18.30), Sofonías y Ezequiel (6;8:10;14:3 y 8:14ss) son testigos. Desde entonces la población pobre de Palestina se sumerge fácilmente en un sincretismo secreto, como revela el Tercer Isaías (65:2-7; 66:3.17). En Mesopotamia por su lado, ante la población judía más culta, un profeta hacía frente a la atracción de las divinidades caldeas que, con sus reyes, iban cayendo sin embargo en desprestigio ante la conquista persa.

El monoteísmo de los profetas

Los profetas del exilio, especialmente el Segundo Isaías, llevan la fe monoteísta en YHWH a su máxima expresión dinámica como Creador y Señor de la historia que redime a su pueblo y salva a todas las naciones.

La seguridad y claridad del Segundo Isaías en este tema había sido preparada por profetas anteriores. Primero se percibe la vacuidad de los ídolos como lugar de referencia de la presencia y poder divinos, pero aún no se niega la existencia de Baal. Se trata todavía del enfrentamiento que la infidelidad de Israel produce entre Yahveh y Baal, sin sentido para el profeta porque Yahveh es el único Dios que conoce Israel desde el país de Egipto (13:1-5). Pero en la reflexión del exilio la fe da un paso más. La última redacción del Deuteronomio y su inspirada obra deuteronomista alcanzan con claridad el monoteísmo, junto con el Deuteroisaias y el profeta Joel. Comienzan entonces a sonar repetidamente, con pocas variantes, las sentencias positiva y negativa: "Yahveh es Dios y no hay otro (*'yn 'wd*)". Dt 4:34-35.39 las pone bien en su contexto; Is 45: 5.6.14.18.21.22; 46:9; igualmente: 43:10; 44:6; 1 Re 8:60; Joel 2:27.

Pero estas afirmaciones no son abstractas sino se presentan siempre relacionadas con el andar de los acontecimientos, donde

Yahveh se muestra un creador renovado y señor de la historia. En el Deuteronomio la referencia mayor es a la liberación de Egipto. Aún en otro contexto histórico, esta experiencia permanece influyendo en el Segundo Isaías (52:4), quien imagina un nuevo éxodo (43:16ss) y menciona a Egipto como precio de rescate (43:3), tributario de Jerusalén e Israel (52:4), a punto de ser liberados ahora del poder babilonio. La afirmación monoteísta proclama entonces, ante todo, la “nada histórica” de dioses que han pretendido influir en la vida de Israel y de los cuales su fe puede testificar que ni han creado ni han salvado. Al cerrarse entonces para ellos la *via creationis* y la *via providentiae*, Israel afirma final e implícitamente su “nada filosófica”: el no ser, no existen otro u otros. Pero esto suena a una afirmación filosófica, y el exégeta debe atenerse al campo de los testimonios histórico-literarios (cf. más arriba p. 5, a propósito del autor A. Schenker).

La presentación histórica del monoteísmo en Israel, sin embargo, puede crear la impresión de que su resultado es consecuencia de una lid intelectual. Dice B. W. Anderson: “Reconstrucciones de la historia religiosa de Israel, en la época moderna, se han basado demasiado en la noción de un desarrollo intelectual en ascenso desde los crudos niveles de la fe mosaica hasta las alturas del monoteísmo en el Segundo Isaías”.⁴³ Pero el monoteísmo no es a menudo el centro de atención y se gesta en medio de otros frentes de la vida religiosa de Israel. En el campo de la pastoral religiosa, podríamos decir, Job no cuestiona su monoteísmo sino cómo es ese único Dios de recíproca relación con el hombre. Y sus cuestionamientos no cesan hasta que la condescendencia divina se aviene a dejarle “ver” con fe (42:5) el misterio de su omnipotencia y sabiduría ocultando toda respuesta a sus problemas de justicia. La vida religiosa de Israel está más pendiente de la relación y seguridad que la alianza implica, pues no olvida lo que Dios ofreciera en las bendiciones: “seré para vosotros Dios, y vosotros seréis para mí un pueblo” (Lv 26:12; Ez 36:28; 37:27; Os 1:9 en forma negativa). Desde entonces, Israel identifica a su Dios por un nombre ligado a la alianza y a la liberación de Egipto.

43. En *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, art. “God, OT view of”, 428.

to que inauguran el acompañamiento divino permanente a través de la historia. En este sentido, ante todo, no conoce Israel otro dios.

El universalismo del Antiguo Testamento

Es esta dimensión histórica también la que abre el profetismo a la universalidad, porque al disponer de un pueblo elegido el profeta percibe que Dios dispone de la creación y de la historia.

Antes del profetismo exílico, la presencia universal del espíritu de Dios creador aparece desde el principio (Gn 1:2 de P; 2:7 de J) y en la vida en general, especialmente del ser humano (Sal 104:29-30; 139:7-8; Job 34:14-15; Qo 12:7; Jdt 16:14). Este constituye el término de la acción creadora en la narración sacerdotal, hechura programada en el consejo divino de la corte celestial de Dios y los seres divinos, a los que conglomerara el plural "hagamos" (1:26; 3:5.22). Algo menor que esos seres fueron hechos ambos, mujer y varón, según el Salmo 8:6 que rememora la misma narración de la creación.⁴⁴ Y aunque los 12 primeros capítulos del Génesis van camino de Abraham y del pueblo elegido, no dejan por eso de abrir una ventana ecuménica al mundo donde el discurso y el soplo del espíritu divino alcanza a todos los seres humanos. Nuestra condición de imagen y semejanza están al servicio de la misión de llenar y someter la tierra para que esté orientada a su Creador. Se trata de una dignidad señorial que nos mantiene "dentro de un ámbito particular de la majestad divina".⁴⁵

Estos textos son legado de la tradición sacerdotal, de la yavista y más aún de la sapiencial, que también con su veta helenista

44. El texto hebreo del Sal 8 dice "apenas inferior a un dios (*'elohim*) le hiciste" como en algunas traducciones (BJ, RSV, NBE), mientras otros (LPD, NAB) traduciendo "lo hiciste poco inferior a los ángeles" interpretan ya la palabra hebrea como seres de la corte celestial de acuerdo con la LXX y tras ella la Vulgata con su "*paulo minorem angelis fecisti eum*". El uso de *'elohim* referido a YHWH como Dios es característico de las fuentes E y P del Pentateuco y las partes elohistas del salterio, cf. H. RINGGREN, art. *'elohim*, en TDOT, I 284. Para más sobre el uso variado de *'elohim*, cf. nota 8.

45. G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme 1977, 71.

terminará dando su aporte al Antiguo Testamento: “Porque el espíritu del Señor llena la tierra y él, que todo lo mantiene unido, tiene conocimiento de toda palabra”, Sb 1:7. Esta dimensión universal de la presencia divina se ve en la alianza con Noé (Gn 9:9ss según P; en cambio, una promesa para J), en la que Dios toma partido por la vida humana y por toda la creación, decisión que recordaron el Segundo Isaías (54:9-10) y el Eclesiástico (44:18). Como en una especie de segunda creación y con palabras similares (precisamente en relato de P), Dios vuelve a poner al hombre al frente de la misión de custodiar la vida: “Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo El al hombre”, Gn 9:6.

Antes de que el panorama se concentre en los patriarcas y más tarde en Moisés e Israel, la apertura universalista persiste en la promesa de bendición a Abraham de Gen 12. La bendición prometida en el v.2b se extiende a todos los pueblos en 3b, sea porque serán bendecidos por y en Abraham (sentido pasivo) según lo entendieron aquí Si 44:21, la LXX y el NT (Hch 3:25; Ga 3:8), sea porque se desearán una bendición como la de Abraham (sentido reflexivo).⁴⁶ En ambos casos se trata de una promesa de bendición divina que tiene a Abraham como mediador o como ejemplar. Concluye C. Westermann: “En todo caso, lo que 12:3b dice es esto: la acción de Dios proclamada en la promesa a Abraham no está limitada a él y su posteridad, sino sólo alcanza su objetivo cuando incluye todas las familias de la tierra.”⁴⁷ A su vez dice G. von Rad: “Si bien esta profecía de Gn 12:3b apunta muy lejos –a un cumplimiento del plan histórico de Dios–, rehusa sin embargo todo cuanto suponga dar una idea sobre dicho fin: basta con que se diga que hay un fin, y se indique hacia donde va el camino que Dios inaugura mediante la vocación de Abraham.”⁴⁸

46. La forma nifal *nibreku* de 3b (como en 18:18; 28:14 hablando de Jacob) puede tener un sentido pasivo o reflexivo, mientras en otros pasajes la forma usada es hitpael, sólo reflexiva (22:18; 26:4 de Isaac). Cf. CLAUS WESTERMANN, *Genesis 12-36. A Commentary*, Minneapolis: Augsburg 1985, 151-2.

47. *Ibid.*, 152.

48. *El Libro del Génesis*, 194.

Los profetas del exilio tenían por tanto preparado el camino para la dimensión universal de su mensaje. Pero la participación universal en la riqueza religiosa de Israel se precisa más y se hace parte de la novedad profética escatológica, “cuando Israel es empujado por sus profetas fuera del ámbito de los hechos acaecidos hasta entonces, y cuando se cambia el fundamento salvífico con otro hecho divino que está por venir”,⁴⁹ aunque se mantenga cierta analogía con el obrar salvífico anterior.

Is 2:1-4 puede abrir el desfile de textos proféticos, aunque se pueda discutir su autenticidad isaiana. Allí se ve la incorporación de los paganos convertidos a la vida religiosa de Israel, para los que será fundamental conocer la Ley y la palabra de YHWH que juzgará sus diferendos asegurando una era de paz. Miqueas 4:1-3 también tiene el mismo pasaje aunque pareciera ajeno a su pensamiento. Preparatorios de este enfoque universalista fueron a su vez Jr 12:15-16; 16:19-21; So 3:9-10, así como después del destierro continúa en esa actitud Za 2:15-17; 8:20-23.

Pero, sin duda, el Segundo y Tercer Isaías son los campeones de esta posición universalista que desarrollará la idea de la reunión escatológica de los pueblos. Estos convergen a una, a veces trayendo a los judíos de la diáspora, en la ciudad representante de Israel y concluyen en una confesión monoteísta de la fe yavista (Is 45:14). Los más se pliegan voluntariamente (42:1-4; 49:6; 55:3-5; c.60), otros casi forzados (45:14-16.20-25) por la humillante y evidente superioridad de YHWH sobre los que fueron antiguos enemigos. A través de agentes como el Siervo, Dios está dispuesto a establecer con las naciones ciertos lazos tan estrechos como los que estableciera con Israel. Está dispuesto a crear “una alianza del pueblo” (42:6, que bien puede designar la raza humana según C. Westermann⁵⁰), instruido con la luz de una ley que instaaura el derecho y produce por mano divina la salvación (49:6) de situaciones de injusticia y dominación que le afligen, como afligían a Israel (51:4-6). El concepto de salvación y el título “salvador” aplicado a YHWH aparece continuamente a lo largo del Segundo y Tercer Isaías. Presente en los acontecimientos de la

49. *Teología del Antiguo Testamento*, II 154-5.

50. *Genesis 1-11. A Commentary*, 100.

historia Dios salva primariamente pueblos, personas y valores fundamentales de la vida presente, por ejemplo: rescata del poder de Babilonia y produce su caída, dirige la vuelta del exilio y ofrece bienes semejantes a todos los pueblos. Pero su acción salvadora alcanza también el interior del ser humano, no condicionando ya el don ofrecido al retorno del hombre a Dios después de la falta, como sucede en la teología deuteronomista (Dt 30:12), sino adelantándose con un perdón consumado (Jr 31:34; Is 44:22).

Detalles de esta apertura se dan en la caída de barreras sociales y de nacimiento, que alteran disposiciones previas del Dt 23:2-9 (sobre el mutilado, el bastardo, el ammonita y el moabita: donde se dice no a su participación en la asamblea cultural) y la severidad de Ez 44:6-9 (contra extranjeros incircuncisos cumpliendo tareas en el templo). Así el Tercer Isaías (56:3.6-7) ofrece la posibilidad también al *extranjero* (*nekhar*, LXX *allogenês*) de convertirse en miembro pleno de la comunidad⁵¹ al someterse a “*mi alianza*” y asegurarle el Señor la acogida de sus sacrificios. El extranjero venía en escala después del *ger*, forastero residente,⁵² y por tanto más aún después del nativo (*‘ezrach*). Similar posibilidad se ofrece a los eunucos (Is 56:3-4).

La apertura continúa en Is 66:18-24. A pesar de la dificultad del pasaje, no puede, según C. Westermann, dejar de ocultar la abrupta confrontación entre universalismo y particularismo. El Antiguo Testamento no logrará nunca más armonizarlos.⁵³ En este discurso escatológico, los vv. 18-19.21 presentan a Yahveh con la decisión de tomar “los sobrevivientes de las naciones” (los mismos de 45:20-25); que habían sobrevivido al juicio divino y hecho la confesión monoteísta, como misioneros de su nueva fe para enviarlos a las naciones e islas remotas. A su vuelta Dios tomará de entre ellos nada menos que ¡sacerdotes y levitas! Esto era demasiado para los partidarios del particularismo concentra-

51. Así interpreta C. WESTERMANN, *Isaiah...*, 315. El término griego, frecuente en la LXX, se encuentra luego sólo en la literatura judía o cristiana, no en la pagana, cf. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. KITTEL, I 266.

52. El extranjero, el forastero residente (LXX, *proshlutos*) y el nativo aparecen en Ex 12:43ss con su estatuto bien determinado para la celebración de la Pascua. Isaías 56, en cambio, parece eliminar los estratos.

53. *Isaiah 40-46*, 423ss.

do en Sión y Judá. Aparece así la corrección de los vv.20.22-24, en los que la vista vuelve a Jerusalén no viendo más allá de sus dominios que los cadáveres de aquellos que se revelaron contra Dios.

Entre las narraciones universalistas sobresale la historia de *Rut*, la extranjera moabita que se hace compañera inseparable por la fe y el afecto de su suegra Noemí y llega a ser bisabuela de David. Según las etimologías, la "amiga" extranjera habría encontrado así "mi dulzura" israelita. Dice L. Alonso Schökel: "El destierro de una «madre' israelita servirá para atraer una extranjera a la familia, a la tierra prometida, al Dios del pueblo. Presencia misionera de Israel, que atraviesa caminos humanos".⁵⁴ El origen de la narración es discutido. Tiene elementos que hacen pensar en la época davídica, como otros nos recuerdan la apertura mental del tiempo del Tercer Isaías hacia fines del s.VI.

No menos universal y tristemente divertida es la historia de *Jonás*, que rechaza aceptar la libre misericordia de Dios hacia los gentiles. Se suele ubicar en el postexilio. Sin entrar en detalle, hay sin duda una crítica clara a algún tipo de estrechez religiosa, marcada sea por el pesimismo apocalíptico o por la posible cerrazón mental de ciertos exilados ya de vuelta. Vinculada con esos motivos el autor usa una forma de sátira cómica contra los que ya creen conocer los designios divinos y los recovecos del corazón creyente. Lo cierto es que Jonás es una ventana abierta al aire fresco de la salvación que no conoce límites. Por mucho tiempo no había quedado, en la memoria hebrea, otra imagen más terrible de un enemigo despótico y cruel que Nínive y su imperio. Sin embargo Dios le pudo, como le pudo al creyente Jonás para quien tiene la última palabra, que se puede suponer aceptada por el profeta en el silencio de la fe (un tanto como en Job), pues de otra manera el autor hubiera podido continuar con la historia de su terquedad. El silencio no sirve para las reconstrucciones históricas, pero aquí estamos ante una obra literaria donde el silencio tiene sentido. En la tradición litúrgica judía Mi 7:18-20 inter-

54. "Rut. Introducción", en *Nueva Biblia Española. Edición Latinoamericana*. Madrid: Ed. Cristiandad 1976.

pretaba ese silencio cuando era leído después de Jonás en la lectura del día del Perdón por la tarde.⁵⁵ Siglos más tarde un apóstol inspirado afirmaría: “¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles?”, Rm 3:29, pero ya estaríamos en el NT hacia donde Dios nos llevaba.

Las últimas resonancias del universalismo que había provocado especialmente el Segundo Isaías se daban, avanzado el postexilio, en *Jonás*, *Malaquías* (1:11) y el *Salmo 87* que universaliza la maternidad de Sión celebrada en Is 62:4-5, concediendo una nueva y superior ciudadanía a los pueblos. Esos profetas y escritos se daban aproximadamente a lo largo del siglo V. En cambio el *Segundo Zacarías* (14:9.16), que se suele ubicar en el s.IV, acentúa el triunfo escatológico de Yahveh en una Jerusalén que domina sobre las naciones destruidas (12:9) o sometidas (14:16). La acogida para las naciones no es la misma como en el primer Zacarías (cc. 1 -8).

Conclusión

El estado de letargo en que comenzó a caer el universalismo profético parece coincidir con la acogida que tuvo la reforma de Esdras y Nehemías. Apoyados en el legado religioso del Levítico al Deuteronomio y en la posición severa adoptada por el profeta Ezequiel, en medio de las dificultades que encontraron a la vuelta del exilio, cerraron la sociedad judía invocando motivos religiosos y sociales (Esd 9:1-2.10-12; Ne 13:29.30). Se dice que con Esdras, hijo de sacerdote y escriba, comienza el Judaísmo a partir de su solemne lectura de la Ley (Ne c.8) y la puesta en funcionamiento de las instituciones por ella requeridas. Con Nehemías ambos coordinan definitivamente y asignan las tareas a los grupos sacerdotales en tensión secular, sadoquitas y levitas. Y así todo parecía volver a como era entonces. “No estéis tristes ni lloréis”, decían Esdras y Nehemías al pueblo (Ne 8:9). Repitiendo los rasgos que manifestara antes y después del exilio, la apoca-

55. Cf. D. L. CHRISTENSEN, “Nations”, en ABD 4, 1046.

lítica de Daniel en la época griega contribuirá al ocaso del universalismo. “Esta literatura revela la gran enemistad entre los judíos y las naciones, y el grito por venganza y vindicación directa de Dios, originado en intenso sufrimiento. El resultado es una completa polarización entre Israel y las naciones en contraste con la situación de anteriores períodos, de modo que la palabra *gôyim* (“naciones” o “gentiles”) llega a ser un término técnico para referirse a los no-judíos como enemigos y ajenos. La retención del término, sin embargo, permanece siendo un vínculo significativo con la antigua tradición y su énfasis en la misión de Israel a las naciones”.⁵⁶ Pero uno se pregunta entonces: ¿dónde quedó el atrevido mensaje universal de los profetas, gracias al cual los cristianos nos sentimos en el Antiguo Testamento como en casa?

Felipe L. Doldán

RESUMEN

Después de justificar el lugar y la importancia del Antiguo Testamento en la revelación cristiana, se presenta una síntesis de la evolución histórica y teológica del monoteísmo de Israel en medio de las religiones vecinas, su alcance universal en los profetas y la disminución de su universalismo a partir de la reforma de Esdras y Nehemías, sin entrar a la época helenista.

56. *Ibid.*