

149

CUADERNOS ■ BÍBLICOS


Un Dios celoso

Entre la cólera
y el amor

Bernard Renaud

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Cuadernos bíblicos

149

Traducción: *Pedro Barrado y M^a del Pilar Salas.*
Título original: *Un Dieu jaloux entre colère et amour.*

© Les Éditions du Cerf © Editorial Verbo Divino, 2011.

Impreso en España - *Printed in Spain.*

Fotocomposición: Megagrafic, Pamplona.

Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra).

Depósito Legal: NA. 308-2011

ISBN 978-84-9945-169-5

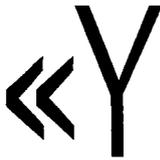
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos - www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

CB
149

BERNARD RENAUD

Un Dios celoso
Entre la cólera y el amor

evd



«Yo soy un Dios celoso». Esta declaración, sorprendente e incluso chocante del propio Dios (Ex 20,5), se escucha sin embargo en una de las escenas más solemnes del Antiguo Testamento, la teofanía del Sinaí, donde se concluyó la alianza entre Dios e Israel. Más precisamente, en la proclamación del decálogo, base legal de esta alianza, ella fundamenta en cierta forma el primer mandamiento, de cuya importancia central sabemos para la fe de Israel y de los cristianos. Algunos capítulos más adelante, durante la renovación de la alianza tras la traición del becerro de oro, Dios llega incluso a declarar: «El nombre de YHWH es "celoso"...». Insiste: «... es un Dios celoso» (Ex 34,14). Ahí tenemos una especie de definición divina. Es imposible considerar como perdidas tales proclamaciones, que exigen al menos una elucidación. Ya sospechamos que el significado no coincide exactamente con el sentido habitual de «celoso» y «celo» cuando hablamos de personas.

En 1963, el P. Bernard Renaud publicó sobre el tema una obra actualmente agotada. Desde entonces, el paisaje de la exégesis bíblica se ha transformado profundamente. Por tanto, al P. Renaud le ha parecido oportuno retomar de nuevo el estudio¹. A lo que nos invita este trabajo es a un recorrido por la pasión del amor divino, entre la cólera y el amor, como expresa tan justamente el subtítulo.

En el apartado «Actualidad» se hace una presentación del último documento de la Pontificia Comisión Bíblica, en el que ha trabajado durante cinco años: *Biblia y moral*. Los lectores que se interesen por los temas de bioética, tan frecuentes en nuestros días, seguro que lo leerán con gran atención. Pero, como subraya el P. Olivier Artus, el documento plantea observaciones y abre perspectivas para muchas otras realidades.

Gérard BILLON

- **BERNARD RENAUD.** Presbítero de la diócesis de Angers, es profesor emérito de la Facultad de Teología católica de Estrasburgo, donde enseñó durante mucho tiempo Antiguo Testamento. Entre sus últimas obras se encuentran: «*Proche est ton Nom*». *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu*. Lire la Bible 149. París, Cerf, 2007, así como *La Alianza en el corazón de la Torá*. Cuadernos Bíblicos 143. Estella, Verbo Divino, 2009.

1. B. RENAUD, *Je suis un Dieu Jaloux*. Lectio Divina 36. París, Cerf, 1963. Un largo artículo, publicado en la revista *Liturgie* 137 (junio de 2007), ha servido de base para la elaboración de este Cuaderno. El autor agradece a Sor Marie-Pierre Faure, directora de la revista, el que haya autorizado a recogerlo sustancialmente. No obstante, el presente Cuaderno redistribuye los datos y amplía la perspectiva.

Un Dios celoso

Entre la colera y el amor

«Yo soy un Dios celoso». En esta formulación, la palabra «celoso» no posee su significado habitual. No obstante, un estudio del vocabulario y de su uso en la Biblia no puede bastar, porque esta aplicación a Dios de afectos humanos plantea una pregunta mucho más amplia: ¿cómo es posible atribuir a Dios sentimientos humanos? Conviene considerar, aunque no sea más que brevemente, la cuestión de las representaciones antropomórficas de Dios utilizadas abundantemente por los escritores bíblicos. Es lo que trata de abordar un capítulo preliminar, que permitirá situar el estudio sobre el celo de Dios en un marco más amplio y, por tanto, evaluar mejor su alcance. Entonces es posible seguir la trayectoria de esta revelación del celo divino. Un capítulo conclusivo trata de deducir las implicaciones teológicas de un recorrido como este.

Por **Bernard Renaud**

I. Las representaciones antropomórficas de Dios

No hay un lenguaje específico para hablar de Dios. Para hacerlo, el hombre no tiene más remedio que utilizar un lenguaje humano. El término hebreo *qin^{el}ah*, traducido habitualmente por «celo», no escapa a la regla. Por tanto, hay que examinar brevemente los empleos del término (sustantivo, verbo, adjetivo) aplicado al hombre, para deducir sus líneas de fuerza, confrontar su uso profano y su utilización en un marco religioso.

1 – Problemas de lenguaje

Los celos del hombre en la Biblia

Cuando se trata del celo humano, el campo de significación se extiende mucho más allá de la esfera de las relaciones entre hombre y mujer. Dos líneas de interpretación se ofrecen al examen: la envidia / la codicia y el celo.

Envidia / codicia. Hay que subrayar en primer lugar el uso de la palabra en el sentido de *envidia* o de *codicia*, es decir, de un sentimiento de tristeza o de despecho con respecto a alguien que posee un bien que nosotros no tenemos. Puede tratarse de riquezas (Gn 26,13-15) o de éxito, como la reacción de la infértil Raquel con respecto a Lía, madre colmada (Gn 30,1). El sabio advierte a su discípulo contra los celos de los mal-

vados, que se suscitan ante sus escandalosos éxitos (Prov 3,31; 14,30; 23,17; 24,1.19; Sal 37,1; 73,3). También podemos pensar en los celos de los hermanos de José (Gn 37,11) o más ampliamente entre pueblos rivales (Is 11,13). Tales sentimientos pueden engendrar una cólera y una violencia que llegan al paroxismo: «Cruel es la cólera, impetuoso el furor; contra los celos, ¿quién aguantará?», exclama Prov 27,4 en un *crecendo* significativo. Los celos se expresan con una particular violencia cuando un hombre está celoso de su mujer, a la que considera adúltera: «Los celos encienden la rabia en el corazón del varón, y no tendrá piedad el día de la venganza» (Prov 6,34; cf. Nm 5).

Celo. El término también se puede emplear en sentido positivo y equivaler al celo que se muestra a causa

de alguien con quien se está relacionado. Así, Saúl se compromete de forma un tanto ciega en su relación con los hijos de Israel (2 Sam 21,2). Asimismo, Josué muestra un celo intempestivo cuando cree que los israelitas, que acaban de recibir el Espíritu de Dios, hacen la competencia a su maestro Moisés (Nm 11,29).

Con este último texto ya estamos en contexto religioso. Esta dimensión aparece claramente a propósito de pasajes en que la *qin'ah* tiene como objeto el Templo (Sal 69,10) o la Ley (Sal 119,139). El celo de Pinjás (Nm 25,11-13), de Elías (1 Re 19,10.14) o de Jehú (2 Re 10,16) tiene como objeto al propio Dios. En todos estos casos sin duda habría que precisar «el celo apasionado», tanto que la persona parece comprometida con toda su afectividad. Por otra parte, esta pasión por Dios se expresa a veces en gestos o acciones de una violencia extrema, que llega incluso al derramamiento de sangre (Nm 25,11-13), incluso hasta el exterminio de una dinastía (2 Re 10,16). Hay que quedarse con que, aunque sea en contexto religioso, el término conserva un potencial de violencia que puede expresarse y concretarse en un registro pasional.

Un lenguaje antropomórfico

El fundamento de este lenguaje. Dada la radical trascendencia de la divinidad, ¿este lenguaje humano hace imposible, incluso prohibido, todo acceso al misterio de Dios? De ninguna manera, ya que la fe (y la propia Biblia) nos dice que «Dios hizo al hombre a su imagen» (Gn 1,26s). Por tanto, hay en este último una especie de huella de Dios. A partir de ahí, y bebiendo en la experiencia humana, existe la posibilidad de decir algo sobre Dios.

Al mismo tiempo, esta palabra divina sugiere ya que este lenguaje no puede ser más que simbólico, es decir, orientado hacia un más allá de sí mismo. El discurso sobre Dios y el discurso sobre el hombre no son unívocos. Dios supera infinitamente al hombre. A partir de ahí, si el discurso del hombre puede decir algo sobre Dios, no puede más que abrir a un mundo que le trasciende. El «hablar» del hombre sobre Dios solo puede indicar una dirección hacia un más allá de sí mismo. Es el lenguaje simbólico. El símbolo no describe, aunque, en palabras de P. Ricoeur, «da que pensar». Sugiere más que define; es camino hacia el misterio.

Por tanto, es a partir de la experiencia humana como será posible decir algo sobre Dios. De ahí el carácter «antropomórfico» de las representaciones bíblicas sobre Dios. (Recordemos que este término procede de dos palabras griegas: *anthrôpos*, «hombre», y *morfê*, «forma, condición».) Esta constatación abre un amplio campo de posibilidades, ya que la experiencia humana en toda su amplitud puede ofrecerse así como mediación, incluso aunque, como veremos, la Biblia planteará aquí o allá algunos límites.

La iluminación de Oseas 11,9. La declaración divina de Os 11,9 puede permitirnos deducir una breve reflexión sobre el antropomorfismo en la Biblia: «No actuaré según el ardor de mi cólera. / No destruiré a Israel. / Porque yo soy Dios, no hombre, / en medio de vosotros yo soy [el] Santo. / No volveré con rabia».

Este oráculo un tanto paradójico es rico en enseñanzas. En primer lugar conviene observar que *YHWH* vincula su comportamiento a su propio ser: «Porque yo soy Dios, no hombre», y la característica que le distingue

radicalmente es su santidad («Yo soy Santo», en paralelo con «Yo soy Dios»), presentada como específica de Dios. Esta santidad vale, pues, como separación del mundo humano.

Pero, al mismo tiempo, esta separación se produce «en medio» de Israel, y esta presencia dinámica del «Santo» (Dios puede alejarse y acercarse, puesto que «vuelve») se muestra beneficiosa para el pueblo pecador. Para expresarse, Dios no teme emplear el lenguaje de las pasiones humanas. No volverá con «cólera», cuando podría e incluso debería castigar a Israel. Más aún, lo que le empuja a actuar así es que su corazón «se vuelve» (v. 7) en él y le impide castigar: «¿Cómo abandonarte, Efraín, / cómo entregarte, Israel? / No, mi corazón se vuelve en mí, / y el pesar me consume».

La razón profunda se nos ofrece al comienzo del mismo capítulo (Os 11,1-4): יהוה trata a su pueblo como a un hijo querido al que se le enseña a caminar. En los vv. 7-8 se comporta como un padre (o como una madre) que no puede permanecer insensible al dolor de su hijo y que está dispuesto a perdonarle. El comportamiento de Dios se parece extrañamente al comportamiento humano.

En este pasaje, trascendencia y comunión se muestran como los dos polos del misterio de Dios. Ciertamente, la santidad es separación; también es apertura hacia el otro, porque, ligada a la ternura de Dios, da cuenta del hecho de que Dios no «vuelve con rabia». Si, a veces, la santidad de Dios puede justificar su cólera, no puede reducirse a ella. El misterio de Dios es cualquier cosa menos simplista, es rico y complejo.

Esta rápida exégesis de Os 11,1-9 nos ofrece un precioso criterio hermenéutico: no se puede hablar de Dios

sin apelar a la experiencia humana. Por tanto, en el hombre hay algo que permite arriesgar una palabra sobre Dios. El hombre tiene algo divino... y Dios, humano. Este es el fundamento que autoriza a utilizar el lenguaje antropomórfico, un lenguaje, en consecuencia, multiforme que necesita establecer un rápido inventario de estos antropomorfismos y, en este marco, situar en él el «celo de Dios».

Diversos antropomorfismos. En principio, cualquier realidad puede convertirse en manifestación de Dios, aunque, a decir verdad, los autores bíblicos parecen haber llevado a cabo selecciones, ya que no todas ofrecen la misma posibilidad de evocar el misterio de Dios.

En primer lugar, puede parecer extraño ver cómo se aplican al Viviente por excelencia que es Dios objetos inanimados como la roca y la montaña, el agua, el fuego, por no citar más que algunos ejemplos. Verdaderamente, es menos la realidad como tal que la percepción que el hombre tiene de ella lo que se encuentra en la base de estas expresiones simbólicas.

Por lo que respecta a las representaciones animales, constatamos una cierta reserva en la Biblia. Quedémonos, entre otras, con las imágenes del águila (Ex 19,5; Dt 32,9-13), del león (Sal 11,10; Am 3,6-8). Esta reserva se explica sin duda por la exuberante explotación que hace de ellas el lenguaje idolátrico de la época.

Aunque el hombre echa mano extensamente de las realidades del mundo que le rodean, es quizá a partir de su propia persona como forja el lenguaje simbólico más evocador con respecto a Dios. Conviene mencionar en primer lugar las actividades humanas, que sirven para sugerir las de Dios, como la creación del hom-

bre y de la mujer en Gn 2,19-22, aunque también las partes del cuerpo humano, como la cara, la boca, la mano, el brazo (cf. el estribillo «Con mano fuerte y brazo extendido»).

En este lenguaje antropomórfico que la Biblia emplea abundantemente, lo menos audaz no es esta aplicación a Dios de la afectividad humana, ya que los sentimientos y las emociones que engendra son múltiples, abun-

dantes, están llenos de contrastes y frecuentemente afectados por un coeficiente negativo, como cada uno de nosotros ciertamente ha podido experimentar. Estas formas de expresión pueden ser definidas como «antropopatismos» (del griego *anthrôpos*, «hombre», y *pathen*, «experimentar sentimientos humanos»). El celo entra en este registro. Incluso debido a su carácter ambiguo, conviene detenerse más largamente en este tipo de antropomorfismos bíblicos.

2 – Los polos antinómicos del *pathos* divino

Este registro de sentimientos divinos se organiza en torno a dos polos en violento contraste: la cólera y el amor. Ambos se encuentran en el conjunto de las Escrituras, incluido el Nuevo Testamento. Es imposible confinar el primero al Antiguo Testamento y el segundo al Nuevo. Son como dos fuerzas que chocan entre sí a lo largo de la Biblia.

La cólera de Dios

El vocabulario bíblico abunda en términos diversificados, sin que por ello podamos determinar el sentido preciso de cada uno de ellos. En efecto, los términos empleados se aplican tanto a Dios como al hombre, aunque mucho más al primero que al segundo. Así, *'af*, «cólera», se utiliza 170 veces para Dios y 40 para el hombre; *hemah*, «furor», 90 veces para Dios y 45 para el hombre; *'ebrah*, «indignación», 24 veces para Dios y solo 2 para el hombre. La etimología podría iluminar aquí o

allá tal o cual matiz. Así, *'af*, «cólera», procede de *'anaf*, «soplar violentamente», *hemah*, «furor», de *yaham*, «ser cálido»; *'ebrah* significa originalmente «desbordamiento». Aparece así que la mayor parte de los términos que designan la cólera se explican a partir de manifestaciones emocionales.

Según P. Bovati², la cólera podría traducir a veces la indignación del justo frente al mal, lo cual le lleva a proferir palabras amenazadoras. Esta constatación podría dar cuenta en parte de la transposición de la cólera a Dios.

Contra Israel. En la Biblia, esta cólera divina se vuelve esencialmente contra Israel. Sobre todo es en el marco de las relaciones de alianza donde despliega su potencial de violencia, cuando el pueblo elegido ha trai-

2. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Analecta Biblica 186. Roma, 1986, p. 44.

cionado la confianza de su Dios y ha desobedecido la ley que legislan estas relaciones. Esto vale muy particularmente para la transgresión del primer mandamiento: así se inflama contra los adoradores del becerro de oro, esa especie de pecado original del pueblo elegido, culpable de haber pervertido la propia concepción de la divinidad con una representación desviada y naturista (Ex 32,7-10), «el gran pecado», como lo llama Moisés en Ex 32,21.30-31. La mano de Dios se siente pesadamente también sobre Israel a lo largo de la historia: «Despreciaron la palabra del Santo de Israel. Por eso la cólera de YHWH se inflama contra su pueblo, extiende la mano para golpearlo... Con todo esto, su cólera no se ha desviado y su mano aún sigue estando extendida» (Is 5,24-25). Sin duda habría que integrar aquí las maldiciones que sancionan la transgresión de la ley, como en Dt 27-28, en las que la palabra de Dios libera todo su potencial de violencia.

Contra las naciones. Ellas no escapan tampoco al fuego de esta cólera, no solo por motivos de orden moral (Am 1-2), sino también debido a su orgullo y su crueldad con respecto a Israel. Así, Asur, instrumento de la cólera divina para castigar al pueblo elegido, al haber superado los límites fijados por YHWH, será castigado en la medida del desbordamiento de su orgullo (Is 10,5-27).

Para medir el alcance de esta cólera divina, un texto del profeta Isaías nos abre una vía de interpretación:

«He aquí que viene de lejos el Nombre de YHWH. / Ardiente es su cólera, pesada, aplastante. / Sus labios están hinchados de furor, / su lengua, un fuego devorador, / su aliento, un torrente que se desborda, /

sube hasta la garganta. / Viene a sacudir a las naciones con una sacudida fatal, / a poner en las mandíbulas de los pueblos un bocado que les haga divagar» (Is 30,27-28).

Esta imagen resulta sorprendente. Hay que observar que la cólera divina aparece menos como un sentimiento que como una acción. Ciertamente, es Dios en persona el que interviene en un desbordamiento de furor, como sugiere la mención del Nombre de YHWH. Son sus labios los que gritan su indignación, su aliento el que se desborda como un torrente. Pero es primeramente una palabra en acción, un aliento en acción. Por otra parte, la cólera divina es asociada muy frecuentemente a verbos de acción: Dios la envía (Job 20,23; Sal 78,49), la vierte (Ez 20,33); a sus enemigos o a su pueblo les hace beber el vino de su cólera (Jr 25,10; Is 51,17; Sal 11,6; 75,9), etc.

Metáforas violentas. Las frecuentes imágenes utilizadas por los escritores bíblicos para caracterizar la furia divina van en el mismo sentido. En primer lugar, el fuego, bajo la forma de un incendio que consume y devora (Jr 7,20; 44,6; Ez 21,36; 22,21.31; Dt 29,19), el torrente que se desborda (Is 30,28), el viento de las tempestades (Ez 13,13). Son como instrumentos a los ojos de YHWH, aunque a veces se desencadenan por sí mismos (Nah 1,6).

No obstante, textos como Is 30,27-28 lo vinculan a la persona de Dios, más precisamente a su «Nombre», que es la manifestación de su persona y el sustituto de su presencia. Y si el fuego, el viento o el torrente son frecuentemente instrumentos en manos de Dios, también pueden caracterizar al propio Dios (Jr 4,4; 21,12; Sal

89,47). Incluso se llegará a decir que Dios es «un fuego devorador» (Dt 4,24; Is 10,17).

La santidad de Dios. ¿Cómo dar cuenta de esta articulación? Aquí hay que apelar a la santidad de Dios, que, como hemos visto, expresa su especificidad. La santidad es lo que hace que Dios sea Dios y no una criatura. Así pues, evoca la trascendencia y lo inexpressable, incluso lo inconcebible, en el sentido de que escapa a cualquier definición humana. Sin duda es lo que explica algunas manifestaciones irracionales de la cólera divina, como la lucha de Jacob con Dios (Gn 32,23-33), el ataque nocturno a Moisés (Ex 4,24-26) o incluso la muerte súbita de Uzá, herido por haber tocado el arca tratando de protegerla (2 Sam 6,7-9). La santidad de Dios es percibida aquí desde la perspectiva de lo sagrado, una fuerza que se impone sin que se la pueda dominar.

Sin embargo, la santidad es esencialmente una santidad moral, radicalmente incompatible con el pecado. Este carácter moral fundamenta el desencadenamiento de la cólera de Dios, afectado en lo más profundo de su ser íntimo, lo que el profeta Isaías traduce con una imagen sorprendente: el Santo de Israel se convertirá, para el orgulloso que se rebela, en una llama que le consumirá, cuerpo y alma (Is 10,15-19).

¿Dios vengador? A la cólera también hay que asociar la venganza, que puede parecer aún más escandalosa que la propia cólera cuando se aplica a Dios. El profeta Nahúm llega a declarar: «Dios celoso y vengador es יהוה, vengador es יהוה e iracundo, vengador es יהוה de sus adversarios, y guarda rencor contra sus enemigos» (Nah 1,2). Dios se venga de los suyos debido a sus pecados, pero también venga a los suyos

cuando son objeto de desprecio, de persecución y de violencia.

Sin querer justificar a cualquier precio este lenguaje, hay que recordar que tras él se perfila sin duda la costumbre de la «venganza de sangre»: en un clan o una familia, el *gô'el* (cf. el recuadro de la p. 38) designa al pariente cercano que tiene como misión e incluso como deber vengar al miembro del grupo que ha sido violentado o asesinado; es el «Vengador de sangre». En una sociedad aún primitiva, en que las instituciones judiciales siguen siendo embrionarias, era un medio de restablecer la justicia, de devolver a los miembros indefensos los derechos de los que habían sido privados. Desde esta perspectiva, la venganza de Dios tiene esencialmente como objeto restablecer la justicia, contribuir a la victoria sobre el mal, pero también puede ser salvar su honor comprometido por cualquier atentado contra su santidad.

¿Cómo dar cuenta del vocabulario del odio cuando Dios es el sujeto? ¿Puede haber odio en Dios? Ciertamente, en primer lugar se trata del odio al pecado, a todo lo que puede atentar contra su temible santidad, pero también se trata de odio hacia el propio pecador (Sal 5,6; 11,5; 31,7), incluso hacia el pueblo elegido infiel a su vocación (Os 9,15; Jr 12,8). Sin embargo, ¿no declara Sab 11,24 que Dios «ama a todos los seres», que no puede detestar a ninguna de sus criaturas? «Si odiaras a una de ellas, no la habrías creado», dice el sabio. Pero cuando el pecador rechaza convertirse, haciéndose solidario de alguna forma con su pecado, se encuentra como englobado en el odio de Dios hacia el Mal.

El Día de la venganza. La cólera de Dios alcanza su apogeo en los tiempos escatológicos, cuando el Día del

gran juicio se convierta en el Día de la venganza (Is 61,2; Jr 46,10), el «Día de la cólera», el *dies irae* de Sof 1,14-2,3, que engloba en una misma condena sin remisión tanto a los israelitas infieles como a los paganos insumisos. Únicamente quedará un pueblo de pobres, convertido de su pecado, que por su confianza en la misericordia divina habrá obtenido el perdón de sus faltas (Sof 3,11-13). A los paganos también se les afirma la promesa de escapar a la cólera del día que viene (Sof 3,9-10).

Por sombrío que sea el cuadro, por terrible que parezca, la cólera vengadora no puede ser la última palabra de Dios (Is 54,7-8). Ciertamente, ahí hay algo de profundamente misterioso que en ningún caso se puede separar de las representaciones de la divinidad, y de lo que no se puede dar cuenta de forma cabal. Estas expresiones de la cólera dejan traslucir una trascendencia que nos supera, una zona oscura. Este Dios es definido oportunamente por Thomas Römer como «el Dios oscuro» (cf. bibliografía). Sin embargo, en ningún caso la cólera puede definirlo; pertenece más bien al orden de la acción y de la reacción que al de lo íntimo del ser. Dios no es llevado «naturalmente» a ello, puesto que la Biblia no deja de repetir que es «lento a la cólera» (Ex 34,6 y paralelos). Por tanto, el lenguaje de la cólera deja entrever un más allá de la cólera.

El amor de Dios

Si la cólera no puede ser la última palabra de Dios, es que «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Ciertamente, la fórmula procede del Nuevo Testamento. Pero, contrariamen-

te a una visión caricaturesca, por desgracia aún demasiado extendida actualmente, el Antiguo Testamento lo dice ya con sus propios términos y sus propias categorías. Baste recordar la solemne declaración de Dios en la cima del Sinaí, en el corazón de la gran teofanía de la que es testigo Moisés en Ex 34,6-7 (cf. más adelante, pp. 16-18).

El vocabulario. No resulta menos diversificado que el de la cólera. Cada raíz verbal refleja una de las múltiples coloraciones de este amor: así, *'ahab*, «amar», traduce ese movimiento espontáneo que lleva a un ser hacia otro, con vistas a establecer con él relaciones particulares de orden afectivo o apasionado. Pero este movimiento puede adquirir tintes diversos: la vinculación (*hashaq*, «vincularse a», cf. Dt 7,7; Sal 91,14); la alegría o el placer del encuentro (*hapets*, «tener placer con», aunque frecuentemente se trata de la actitud de un superior con respecto a un inferior: 2 Sam 15,26; 1 Re 10,9); *ratsah*, «complacerse con», en el sentido de encontrar su placer; designa a menudo el hecho de «aceptar» sacrificios; aunque este verbo designa también el hecho de que Dios encuentra su alegría en esa estrecha relación con las personas, los «Padres» (Sal 44,4), Israel (Sal 77,8; 149,4), la «tierra» como metáfora para el pueblo elegido (Sal 85,2). El verbo *yada'*, «conocer», que en un cierto número de textos no tiene que ver gran cosa con una trayectoria racional, puede designar el amor de un hombre y de una mujer, la comunión de los corazones y/o de los cuerpos (así, Gn 4,2). Podemos añadir *rhm*, «tener piedad», «manifestar ternura». Esto expresa la complejidad de este sentimiento que puede expresarse bajo múltiples formas: amor conyugal, amor paterno y materno, relación de amis-

tad. Esta complejidad se encuentra en el lenguaje del propio amor de Dios.

El privilegiado amor de Dios por Israel. Este amor es ilimitado y no exclusivo. Ciertamente se dirige al conjunto de la humanidad (Dios ama al pagano Ciro: Is 48,14), incluso al conjunto de las criaturas, como lo atestigua Sab 11,24 (cf. p. 9). Pero, en la Escritura, el interlocutor privilegiado, objeto de todas las solicitudes de Dios, es ciertamente Israel. Este amor se da bajo modalidades diversas y, de un extremo a otro, la Biblia cuenta la historia de estas relaciones a veces tumultuosas, pero siempre intensas y apasionadas.

Este amor divino no tiene nada de amor platónico; es un amor comprometido que se manifiesta a través de acciones concretas en el propio espesor de la historia. Todo empieza con una elección divina deliberada y totalmente gratuita, no condicionada por nada, sobre todo por ninguna presunta cualidad de Israel (cf. Dt 7,7; 9,4-6). Es lo que la Biblia llama la «elección». Es una decisión divina libre que se expresa en la famosa declaración de YHWH en Am 3,2: «Solo os he conocido a vosotros entre todas las familias de la tierra...» «Conocer» tiene aquí valor de compromiso; recordemos que, entre otros significados, este verbo puede significar la unión del hombre y la mujer. André Neher³ traduce: «Sois los únicos que con amor he escogido entre todas las familias del suelo terreno...» En Jr 13,11, Dios recordará a Israel que él «se había vinculado a toda la gente de Israel y toda la gente de Judá», de modo que es-

to se habían convertido para él en «un pueblo, renombre, timbre de gloria, ornato».

El misterio de la elección. La tradición deuteronomica y deuteronomista (cf. p. 19) subrayará con insistencia este aspecto de las relaciones de Dios con su pueblo. Así, Dt 7,6: «Es a ti a quien YHWH, tu Dios, ha escogido para convertirse en el pueblo que es su parte personal entre todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra» (cf. también Dt 14,2). Un destino como este corre el riesgo de llevar a Israel a fijarse en un rígido exclusivismo; de ahí el final amenazador de Am 3,2: «... por eso os visitaré por todas vuestras iniquidades». Esta elección fundamenta el derecho de YHWH a pedir cuentas.

Para Israel, esta elección divina apunta al propio misterio de las decisiones divinas. No obstante, tratará de dar de ella algunas explicaciones aparentemente más racionales: el juramento hecho a los padres (Dt 7,7-8; 4,37; 10,15); el honor del Nombre divino revelado a Israel (Sal 79,9; 106,8). En realidad, estas explicaciones siguen siendo nebulosas, porque, ¿qué es lo que justifica el juramento hecho a los padres? ¿Qué es lo que explica la revelación del Nombre? Siempre volvemos al misterio de la elección, de la elección inexplicada de YHWH, en definitiva, al amor («porque [Dios] amó a tus padres», Dt 4,37; 10,15).

Pero Dios no quiere un beneficiario pasivo; erige a Israel como interlocutor libre y responsable. La elección desemboca en la *alianza*, es decir, en un compromiso recíproco que hará de Israel el confidente de Dios (Ex 19,5; cf. Ex 24,3-8). Con él, YHWH construirá la historia, en un diálogo continuo que querría ser un diálogo de

3. A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*. Paris, Vrin, 1950, pp. 34s.

amor, un diálogo desgraciadamente atravesado por el rechazo y la traición, pero un diálogo que sin cesar será relanzado, como nos enseñan especialmente los profetas.

El amor divino en el corpus profético. Las expresiones del amor divino son diversas; mencionemos la del amado por su viña (Is 5; Ez 17,6-10), la del pastor por sus ovejas (Ez 34), la del padre por su hijo (Os 11,1s), etc. Quedémonos aquí solo con el amor que se expresa en el marco del símbolo conyugal y que esboza la historia de la alianza como una historia de amor entre esposos; una historia tumultuosa, atravesada por el fracaso, pero que en definitiva desemboca en perspectivas de futuro llenas de esperanza. Este simbolismo se encuentra bastante frecuentemente en este corpus, desde el profeta Oseas hasta los últimos capítulos del libro de Isaías. Pone el acento en lo afectivo y lo pasional.

Tres profetas sobre todo la ponen en escena: Oseas, Jeremías y Ezequiel. Su sensibilidad y su lenguaje, y a veces sus representaciones, difieren, aunque explotan un idéntico esquema que la dura realidad de la historia les imponía: la elección gratuita de Dios, la traición de la esposa infiel, la cólera de Dios que se traduce en una acusación despiadada, una condena inexorable y un castigo que amenaza incluso la propia existencia del pueblo, finalmente el perdón y el retorno en gracia de la esposa adúltera, con la perspectiva de un futuro idílico para siempre. Tracemos a grandes rasgos su itinerario, escuchando las confidencias de los propios profetas.

Comienzos idílicos. Para Ezequiel, el punto de partida es bien sombrío: de origen pagano (Ez 16,3-35), Israel es una hija abandonada en el desierto (16,4s). Al

pasar, YHWH la descubre (16,6), se apiada de ella, la educa y la colma de regalos. Llegada a su madurez, se convierte en una joven cuya belleza tiene fama entre las naciones (16,13-14). YHWH la toma entonces como esposa «entrando en alianza con ella» (16,8). ¡Un auténtico cuento de hadas! De otra manera, también Jeremías evoca este pasado amoroso: «Me acuerdo, dice Dios, del afecto del tiempo de tu juventud, tu amor de joven casada» (Jr 2,1-2). Por parte de Dios, este amor sin defecto está llamado a perdurar: «Te he amado con un amor eterno» (Jr 31,3). ¡Un pasado verdaderamente idílico!

Traición. Por desgracia, la joven casada «se infatuó con su belleza» (Ez 16,15) y llegó a prostituirse. «Corrió tras sus amantes», las divinidades paganas, los baales, creyendo que llenaban de bienes la tierra (Os 2,7.9). Una traición como esa solo puede suscitar la cólera de Dios, esposo herido por una ingratitud semejante. Esta cólera se expresa en una requisitoria despiadada (Os 2,4-17), que sin embargo deja adivinar en ella la esperanza de un retorno de la amada. ¿Acaso no se menciona una serie de castigos graduales que cada vez dejan a la esposa adúltera la posibilidad de un regreso: destrucción de los productos del suelo (Os 2,8-10), después devastación total de ese mismo suelo (2,11-15) y, por último, con un retorno al desierto (2,16-17), la pérdida de la propia tierra, sin embargo prometida y donada?

En Jeremías (2,23-24) y en Ezequiel, la pintura es aún más cruda (Jr 2,23-26; Ez 16,16-26; 23,5-22). En labios de este último profeta, la requisitoria llega a una violencia inaudita (16,36-43; 23,22-44.46-49). Dios incluso declara: «Llegaré hasta el final de mi cólera contra ti» (Ez 16,32).

El corazón de Dios. Y, sin embargo, en la puesta en acción de esta misma violencia, el corazón de Dios no deja de latir por Israel. En una especie de repliegue sobre sí mismo, Dios parece tomar de nuevo conciencia de este amor: «¿Cómo te trataré, Efraín, te entregaré, Israel? [...] / Un vuelco ha dado en mí mi corazón, / al mismo tiempo mi piedad se conmueve. / No daré curso al ardor de mi cólera, / no volveré a destruir a Efraín, / porque soy Dios, no hombre. / En medio de ti, yo soy Santo» (Os 11,8-9).

Así, puesto que Dios es el Santo, su furor no puede parecerse al de un hombre, que sacia su cólera por completo. Como eco recibimos esta confianza divina ante la angustia de su pueblo: «¿Es Efraín para mí un hijo favorito, / niño de mis delicias, / para que cuantas veces contra él hablo, / me vuelva a acordar de él? / Por eso mis entrañas por él se conmueven, / y he de tener de él piedad» (Jr 31,20).

Si estos son los sentimientos de Dios, si no puede rechazar al hijo o a la esposa culpable, se entiende que, en lo más hondo de la prueba que castiga el pecado, Dios decida «hablar al corazón» de su esposa adúltera, que ha llegado a la extrema pobreza de sus orígenes, la del desierto. Hay una especie de analogía entre los dos momentos de la historia. Entonces Dios puede reanudar la aventura con nuevos bríos. El desierto, ahora castigo del pecado, es también el de los primeros amores. En el nuevo desierto, el diálogo amoroso se puede reanudar, Dios está seguro de ello: «Y allí [en el desierto], responderá como en los tiempos de su juventud, / como en el día en que subió de Egipto» (Os 2,17).

Nuevo matrimonio. También anticipa la realización de este anuncio. Volviéndose repentinamente hacia Is-

rael (hasta entonces hablaba de él en tercera persona), le anuncia que el diálogo amoroso se reanudará: «Me llamarás "esposo mío", / ya no me llamarás "mi baal [mi señor]"» (Os 2,18). Y le detalla los regalos de boda: «Te desposaré conmigo en justicia y derecho, en amor y ternura [...] / y conocerás a YHWH» (Os 2,21).

Dadas las connotaciones del verbo «conocer» en la Biblia entendemos: tendrás la experiencia de la comunión con YHWH.

En definitiva, no se trata más que de un nuevo matrimonio, dicho de otra manera, de una nueva alianza, como sugiere, en el v. 25, la transposición de la fórmula de compromiso recíproco: «Yo diré a Lo'-'ammy [No mi pueblo, Os 1,8]: "Eres mi pueblo"», y él dirá: «Mi Dios». Al final de su larga requisitoria contra Israel adúltero, Ezequiel recogerá la misma palabra: «Yo estableceré contigo una alianza eterna» (Ez 16,60.62).

Siguiendo a Oseas y Ezequiel, la segunda parte del libro de Isaías se hará eco de esta temática y recogerá con lirismo este lenguaje amoroso (Is 54,5-8; 62,4), aportándole algunas inflexiones: la esposa se convierte al mismo tiempo en una madre fecunda. Sus hijos desbordarán «el espacio de su tienda» (Is 49,14-21; 54,1-4). Sin embargo, no desaparecen la ternura y la pasión que YHWH siente por esa esposa dilatada en su maternidad. Quedémonos con esta confianza divina que evoca en algunas palabras el drama que ha puesto a prueba ese amor: «Cuando mi cólera se desbordó, por un momento te oculté mi rostro. / Pero con un amor eterno te manifiesto mi ternura, / dice YHWH, tu Redentor» (Is 54,8).

El amor divino en el corpus deuteronomico. El Deuteronomio, «libro de la ley» (Dt 28,61; 29,20; 30,10;

31,26; 2 Re 22,8.11), es llamado también «libro de la alianza» en 2 Re 23,2-3.21-24, ya que esta desempeña un papel esencial, incluso central, en la teología del libro. Por esa razón no podía prescindir del amor que YHWH siente por el pueblo elegido. Pero este aspecto de la revelación resuena allí de una forma completamente distinta que en el corpus profético. Porque el esquema de alianza que está en la base de esta presentación está tomada del mundo político, más precisamente de los tratados de vasallaje del antiguo Próximo Oriente (cf. los CB n. 63, p. 15, y n. 143, p. 58).

Este marco da al amor de Dios una cierta coloración jurídica y, por eso, subraya vigorosamente el aspecto de compromiso de ese amor divino. Por otra parte es significativo que el modelo conservado por la tradición deuteronomica y deuteronomista no sea ya el de los «tratados entre iguales», sino el de los tratados «de vasallaje» en que el soberano, en este caso YHWH, impone a su vasallo exigencias precisas y fuertemente apremiantes. Así pues, la alianza de Dios con Israel no implica una relación de igual a igual. YHWH se presenta a su pueblo como «su Señor», el cual, por esa razón, impone a su socio exigencias que el Deuteronomio llama «leyes», «mandamientos», etc., que requieren obediencia.

Una gracia. Sin embargo, esta relación de alianza crea entre los dos interlocutores una relación original, exclusiva; el Deuteronomio y la tradición que depende de él contemplan la acción divina como una gracia. Porque, incluso con su cortejo de exigencias, esta alianza depende únicamente de la iniciativa de Dios y no puede explicarse más que por el amor gratuito del que llama a su elegido. A este respecto, la formulación del primer

mandamiento del decálogo resulta absolutamente significativa: «A los que lo aman y siguen sus mandamientos», YHWH «guarda su fidelidad hasta la milésima generación» (Dt 5,10; cf. Dt 7,9), es decir, según el lenguaje simbólico de la Biblia, «infinitamente».

Si recordamos que, en los tratados de vasallaje, el soberano impone a su vasallo «amarle» a él, el señor, podríamos sospechar aquí una especie de chantaje. Pero, para el Deuteronomio, el amor no significa solamente obediencia. Se inscribe en una relación donde lo afectivo está lejos de quedar excluido. ¿No declara Moisés: «Si YHWH está *apegado* a vosotros, si os ha elegido, no es porque seáis los más numerosos de todos los pueblos, ya que sois el menor de todos los pueblos... Es que YHWH os ama» (Dt 7,6-8)? El verbo «apegarse a» que colorea el verbo «amar» deja traslucir, más allá del marco jurídico, una dimensión afectiva, dimensión tan acusada en los profetas que explotan el simbolismo conyugal.

Paternidad divina. Ciertamente, el Deuteronomio ignora por completo este simbolismo. En su lugar explota más bien el registro de la paternidad, prolongando Os 11,1s o Jr 31,9 (cf. también Sal 103,13). En varias ocasiones, el cántico de Dt 32 despliega a su manera esta comparación paternal haciendo de ella una importante base para su argumentación: «¿No es él [YHWH] tu padre, que te ha dado la vida? / ¿No es él quien te hizo y te ha afirmado?» (Dt 32,6).

Y, al comparar la educación de Israel por parte de Dios con la de un águila que enseña a sus polluelos a volar (Dt 32,10-11), subraya en consecuencia la gravedad de la falta: «Has desdeñado a la Roca que te engendró. / Olvidaste al Dios que te trajo al mundo» (Dt 32,18). Y

este saca la lección: «Voy a ocultarles mi rostro [...] porque es una generación pervertida, / hijos en los que no se puede confiar» (Dt 32,20). Sin embargo, insiste Moisés, en la marcha por el desierto: «Has visto a YHWH, tu Dios, llevarte como un hombre lleva a su hijo» (Dt 1,31; cf. Ex 19,4).

A partir de ahí podemos comprender que el propio YHWH ofrece a Israel la gracia de amar: «YHWH te circuncidará el corazón...», como un padre circuncida a su hijo, «para que ames a YHWH, tu Dios, con todo tu corazón, con todo tu ser, para que vivas» (Dt 30,6). Porque este amor de Dios por su interlocutor es fuente de bendición: «[YHWH] guardará la alianza y la fidelidad que juró a tus padres. Te amaré, te bendecirá y te multiplicará [...] Serás bendecido más que todos los pueblos de la tierra» (Dt 7,12-14).

El *hésed*. Además de los verbos señalados más arriba, que hablan explícitamente del amor y se aplican a Dios, un cierto número de términos entran en el campo semántico de ese impulso que lleva a YHWH hacia su elegido, Israel. Los más importantes están reunidos en el famoso pasaje, ya citado, de Os 2,21. Ahí se enumeran los dones que YHWH hace a su esposa como regalo de bodas: «Te desposaré conmigo para siempre. / Te desposaré conmigo en justicia (*tsédeq*) y derecho (*mishpat*), / en amor (*hésed*) y ternura (*rahamîm*). / Te desposaré conmigo en fidelidad (*'emûnah*), / y tú conocerás a YHWH».

Fijémonos primeramente en el término *hésed*, extraordinariamente frecuente en la Biblia. Aquí se ha traducido por «amor» sobre la base de la asociación en Jr 31,3 con el término *'ahabah*, «amor». Pero, dada su riqueza de sentido y su complejidad, a los traductores les

cuesta encontrar equivalencias y ofrecen traducciones múltiples: bondad, fidelidad, gracia, apego, etc. Ninguna se impone uniformemente, y su traducción depende en gran parte del contexto en que se encuentre. Parece que evoca esencialmente la solidaridad en la alianza, solidaridad de Dios con su interlocutor humano, de este con respecto a su Dios, solidaridad con los miembros de la alianza entre sí. Expresa menos un sentimiento, aunque este esté frecuentemente en el trasfondo (Ex 34,6-7, cf. p. 17), que una relación que implica derechos y deberes. En realidad se trata no de una acción concreta, sino más bien de un comportamiento complejo hecho de respeto, benevolencia, generosidad, fidelidad. Cuando sea posible se traducirá naturalmente por «apego».

La *'emûnah*. Un término frecuentemente asociado a *hésed*, y presente igualmente en Os 2,21, es «fidelidad» (*'emûnah*), de la raíz *'amân*, «ser sólido, duradero» (de ahí el término «amén»). En los Salmos o en los profetas, con frecuencia está asociado a *hésed*, hasta el punto de que estas dos palabras, cuando están ligadas con «y», expresan un único concepto, «apego fiel», que fundamenta la permanencia del amor divino y le da una especie de matiz de eternidad (cf. el «siempre» en Os 2,21). Porque Dios no se retracta nunca de su palabra (Nm 23,19).

Justicia y derecho: *tsédeq* y *mishpat*. El profeta precisa también: «[Te desposaré] en justicia y derecho». Es como la puesta en práctica del amor. Estamos bastante lejos de nuestro concepto de «justicia». Baste con señalar la frecuencia de los paralelos con «salvación». Dios es justo porque mantiene su palabra, una palabra de salvación. Ciertamente, la idea de juicio sigue estan-

do en el horizonte. Pero para comprender los matices de la palabra «justicia» hay que recordar que, en Israel, el juez no tiene una simple función de árbitro; tiene como misión velar por la armonía de la comunidad; tiene como primer deber restablecer en sus derechos al pobre, al que ha sido lesionado. Por tanto se trata de una obra de liberación que tiene como consecuencia el castigo de aquel que oprime. Esta es como un efecto secundario del juicio. Dt 10,17s define perfectamente esta obra de justicia: «YHWH es vuestro Dios [...] el imparcial, el incorruptible, que hace justicia al huérfano y a la viuda, que ama al emigrante dándole pan y un manto».

Conclusión: Cólera y amor en Dios

Cólera y amor representan, pues, dos polos antinómicos en el registro de los «sentimientos» de Dios, dos polos que parecen chocar entre sí, es verdad, pero que encontramos a lo largo de la Biblia. No podemos tratar de que desaparezca uno u otro sin hacer que desaparezca a la vez el conjunto del Antiguo (y también del Nuevo) Testamento, en cuanto que esas realidades antitéticas forman parte del propio tejido de la revelación, que nos las presenta en acción a lo largo de la historia de la salvación.

Sin embargo, de ello no se sigue que estos dos «sentimientos» divinos tengan el mismo estatuto. En realidad, la cólera de Dios no tiene sentido más que en función de su amor. El recorrido del simbolismo conyugal nos ha hecho percibir que era la reacción a un amor burlado y traicionado (cf. especialmente las expresiones

de la cólera en Ez 16 y 23). El elemento primero no es la cólera, sino el amor, el único que puede dar cuenta de toda la historia de la alianza. La cólera no tiene ningún sentido fuera del proyecto constructivo de Dios.

Lectura de Ex 34,5-7. Para percibir mejor esta articulación entre la cólera y el amor y su respectivo peso es oportuno analizar brevemente la proclamación del Nombre divino en Ex 34,5-7. De las tres revelaciones del Nombre de Dios (Ex 3,13-15; 6,2-8; 34,5-7), la última es también la más rica; hace que penetremos, en la medida de lo posible, en el propio corazón del misterio. «YHWH bajó en la nube y fue a situarse junto a Moisés. Él mismo proclamó su nombre. Pasó ante Moisés y proclamó: YHWH, YHWH...».

Esta proclamación del Nombre divino va seguida por el despliegue de su significado; compuesto por dos fórmulas, sin duda primitivamente independientes, pero en lo sucesivo articuladas una con otra. La primera (v. 6b), llamada también fórmula de gracia, se enuncia así: «[YHWH, YHWH], Dios tierno y misericordioso, / lento a la cólera, lleno de gracia (*hésed*) y de fidelidad...».

Ella se despliega únicamente sobre el registro de los atributos divinos que afectan al propio ser de Dios. Hay que observar que estas calificaciones no pertenecen al orden del poder, sino únicamente al del amor. El nombre de Dios es «ternura, misericordia, paciencia, gracia, fidelidad». Estos atributos, siempre positivos, explicitan esta bondad (*tūb*) que algunos versículos antes Dios ha prometido hacer pasar ante Moisés (Ex 33,19). Así pues, este paso de la «bondad divina» no se limita a una comunicación de los beneficios divinos, desvela algo del íntimo secreto de Dios.

La segunda fórmula (v. 7) evoca el comportamiento de Dios: «... que guarda su gracia (*hésed*) hasta la milésima generación, / soporta falta, rebelión, pecado, / pero no deja a nadie impune, porque persigue la falta de los padres en los hijos / y los nietos hasta la tercera y cuarta generación».

Un comportamiento lleno de contrastes. Por tanto, el comportamiento divino es ambivalente y está lleno de contrastes. En la prolongación de la revelación de su ser, este comportamiento pretende ser primeramente positivo. El término *hésed*, traducido aquí por «gracia», establece la relación entre el ser (v. 6b) y el comportamiento de Dios (v. 7). Integrado en los atributos divinos en 34,6b, rige en el v. 7 el comportamiento (*hésed*) de Dios, «que guarda su gracia hasta la milésima generación», es decir, según el simbolismo bíblico, infinitamente. Más aún, este v. 7a nos informa no solo de que Dios es ternura, sino de que también es perdón, puesto que «soporta falta, rebelión y pecado», explicando así la expresión «lento a la cólera» del v. 6b.

El final de la segunda parte (v. 7b) de esta gran revelación causa dificultades a muchos, y se puede entender: ¿cómo puede יהוה «castigar la falta de los padres en los hijos y los nietos»? Por otra parte, ¿no contradice esta fórmula todo lo anterior? Sin pretender negar la parte de oscuridad de este rostro del misterio, porque se trata nada más y nada menos que del problema del mal, el análisis riguroso del texto puede aportar aquí algunas luces. Ciertamente podemos invocar en primer lugar la mentalidad colectiva de estos tiempos antiguos, según la cual la desgracia (aunque también la felicidad) de uno solo repercute necesariamente en el conjunto de la colectividad. Esto choca quizá con nues-

tro individualismo, pero reconozcamos a esta visión una parte de verdad. A pesar de su brutal formulación, tiene el mérito de recordarnos que, seamos quienes seamos, estamos insertos en una comunidad en la cual el pecado se siente necesariamente.

Una oposición intencionada. Hay que subrayar la oposición intencionada entre «mil generaciones» (para la fidelidad de Dios) y «las tres o cuatro generaciones» objeto del castigo. El amor de יהוה es infinito; su castigo, limitado en el tiempo. Tres o cuatro generaciones corresponden a la duración de una vida humana. Según la solidaridad familiar, tal como es concebida en la época, el hombre es bendecido en sus hijos (Job 42,16); también puede ser castigado en sus hijos. No son los hijos los que son castigados, sino el cabeza de familia o de clan. Ciertamente, esto no lo explica todo, pero el lenguaje bíblico está necesariamente marcado por las categorías de pensamiento de su época. Hoy no se hablaría así.

Para la cuestión que nos ocupa, a saber, la coexistencia de la cólera y el amor en Dios, a partir de este texto resulta evidente que, aunque estos dos sentimientos divinos son antinómicos, sin embargo no poseen el mismo estatuto. El amor solo define el ser mismo de Dios (v. 6b); la cólera pertenece a su acción (v. 7b).

De paso, observemos que la evocación del amor se extiende durante un versículo y medio, la cólera solo sobre medio versículo. Esta disposición resulta significativa; sin embargo, se queda en la superficie del texto. Sobre todo conviene observar que esta última parte (v. 7b) no puede contradecir lo que precede, en primer lugar el v. 7a, que precisa que el amor divino es **perdón**, pero también el v. 6b, según el cual Dios «es lento a la

cólera». Debe haber ahí una diferencia entre los pecados (en plural) del v. 7a y el pecado (en singular) del v. 7b. En el primer caso, Dios difiere su cólera con vistas a la conversión. Pero si el hombre rechaza consciente y definitivamente esta llamada a la conversión, si, en definitiva, se hace uno con su pecado, ¿qué puede hacer YHWH sino castigar? El primer mandamiento del decálogo (Dt 5,9s), que recoge la fórmula del v. 7 dándole la vuelta, precisa: «... un Dios que castiga la falta de los padres en los hijos y los nietos *para aquellos que me odian...*» ¿No tendríamos aquí el equivalente del pecado contra el Espíritu, la obstinación voluntaria y duradera en el pecado del que habla el Nuevo Testamento? Sea como fuere, se trata de la libertad humana. Dios no puede ni quiere salvar al hombre a pesar de él.

Una tensión. Reconozcámoslo, estas reflexiones tienen sus límites, puesto que no podemos dar plenamente cuenta del misterio de Dios. Al menos tienen el mérito de mostrar que hay una especie de conflicto en Dios entre cólera y misericordia. Este conflicto atraviesa todo el relato de Ex 32-34, dentro del cual se sitúa

la proclamación divina del Nombre de YHWH en Ex 34,5-7, y este relato atestigua que, en definitiva, es el amor el que triunfa, puesto que la tensión se resuelve en la conclusión de una nueva alianza (Ex 34,10-28).

Por otra parte, en esta dramática evocación del «gran pecado», al expresar su cólera y su voluntad de castigar, YHWH multiplica los gestos de misericordia. Pero, repitémoslo, si en Dios el que triunfa es el amor, es que forma parte de su propio ser, mientras que la cólera pertenece a su acción. Esta es la reacción del amor herido frente a la traición; depende en suma del comportamiento del hombre pecador, que corre el riesgo de encerrarse en su pecado.

Es precisamente esta tensión en Dios entre la cólera y el amor, que significa la extraña expresión del «celo de Dios», la que integra de alguna forma los dos polos antinómicos de la afectividad de Dios. El análisis de los pasajes que la mencionan permitirá confirmar que la última palabra de Dios es el amor. «Yo los curaré de su infidelidad, les prodigaré mi amor, porque he abandonado mi cólera» (Os 14,5).

II. El cielo de Dios en el corpus deuteronomista

En la secuencia bíblica, tal como se presenta actualmente, la primera mención del cielo de Dios aparece en el relato de la teofanía del Sinaí (Ex 20,5s = Dt 5,9s), al comienzo de la solemne proclamación del decálogo, más precisamente en el comentario al primer mandamiento, que exige la adoración exclusiva a YHWH. Estamos, pues, en el centro mismo de la Torá. Difícilmente podremos encontrar en el Antiguo Testamento un momento más solemne.

El carácter deuteronomista de esta redacción es hoy ampliamente reconocido y es ese corpus el que orquestrará y comentará más esta exigencia divina. En consecuencia, no hay que extrañarse del hecho de que también contenga las más frecuentes menciones del cielo de Dios.

Este mandamiento no es solo el primero en el orden, también es el mandamiento principal. Podríamos precisar que es el mandamiento «de principio», en el sentido de que informa a todas las prescripciones que siguen. Da a todos los mandamientos morales un alcance teologal. La adoración a YHWH como único Dios de Israel implica en la vida un comportamiento conforme a las exigencias de la alianza.

Deuteronomico y deuteronomista

En lenguaje exegético, se ha convenido en designar como «deuteronomico» lo que tiene relación con el libro del Deuteronomio. El término «deuteronomista» califica una tradición teológica de gran amplitud, varias veces secular. Según algunos comentaristas, esta reflexión teológica habría nacido con la reforma cultural emprendida por el rey Ezequías (716-687 a. C.) según 1 Re 18,1-8 y 2 Cr 29-31, quizá bajo la influencia de tradiciones y escritos proféticos, en particular de Oseas, nacidos en el reino del Norte y repatriados a Jerusalén tras la caída de Samaría en el 722 a. C.

Más precisamente, el término «deuteronomista» califica una «historia», comprendida en el sentido de una secuenciación cronológica de acontecimientos de procedencias diversas. Esta historia habría sido compuesta desde la perspectiva teológica del Deuteronomio, cuyo núcleo primitivo habría que situar en el siglo VII en el marco de la reforma religiosa (hacia el 622 a. C.) iniciada por el rey Josías (640-609 a. C.). Este documento original

estaría inspirado en tratados políticos de vasallaje ampliamente extendidos en el antiguo Oriente Próximo de esta época, con la finalidad de promover una teología de la alianza concluida entre YHWH, el «soberano», e Israel, el «vasallo».

Esta orientación teológica inspiró una primera redacción de la historia deuteronomista que englobaba el período que abarca en la actualidad los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. La perspectiva abierta de este modo estaba inspirada bastante de cerca por la polémica anti-asiria. Asiria, potencia ocupante, imponía precisamente a Judá un tratado de vasallaje. La corriente deuteronomista quiere recordar que el verdadero soberano es YHWH y solo él. En consecuencia, todas las alianzas con potencias políticas extranjeras quedaban, por ese hecho, excluidas.

El acontecimiento capital y catastrófico que fue el exilio impuso una relectura y una reescritura; desembocó en una nueva redacción de esta historia. Una tercera etapa redaccional sobrevino con el período persa, en el marco de la refundación del judaísmo en torno a la Ley. Precedió en poco a la integración, verosímilmente en la época de Esdras (hacia el 398 a. C.), del Deuteronomio en un conjunto más amplio llamado Torá o Pentateuco. Es en esta época cuando el Deuteronomio fue separado de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, que constituyen en el estado actual lo que se ha convenido en llamar «historia deuteronomista».

Esta compleja historia apenas permite datar detalladamente, con certeza y precisión, los textos analizados en este *Cuaderno*. Así, los capítulos de Dt 1-4 y 29-30 sin duda fueron añadidos en la época del exilio, en el marco de la redacción de la historia deuteronomista. Pero el núcleo original del Deuteronomio, que se sitúa en los capítulos 5-28, fue también retocado en varias ocasiones. Lo que queda es que el primer mandamiento representa algo así como el credo fundamental de esa corriente deuteronomista y deuteronomista. Parece que el motivo teológico del «celo de Dios», que se le vincula con insistencia, representa un comentario autorizado de ese primer mandamiento.

Problemas textuales

Este primer mandamiento resulta prácticamente idéntico en las dos recensiones del decálogo (Ex 20,2-7 y Dt 5,6-10). Para nuestro propósito, podemos dejar de lado las divergencias menores. Este es el texto, tal como está formulado en la recensión del Deuteronomio, recensión que servirá de base para nuestro análisis:

«⁶Yo soy YHWH, tu Dios, que te hizo salir del país de Egipto, de la casa de servidumbre.

⁷No tendrás otros dioses frente a mí.

⁸No te harás imagen tallada, nada que tenga forma de lo que se encuentra en el cielo, en la tierra o en las aguas bajo la tierra.

⁹No te postrarás ante ellos y no les servirás, porque yo, YHWH tu Dios, soy un Dios celoso, que persigue la falta de los padres en los hijos, por tres o cuatro generaciones –si me odian–, ¹⁰pero que muestro mi apego a miles de generaciones –si me aman y guardan mis mandamientos–».

El tenor actual de este primer mandamiento, tanto en el Éxodo como en el Deuteronomio, deja percibir algunos problemas. En el v. 9, el plural *lahem*, «ellos», no puede remitir al singular *pésel*, «imagen tallada», del v. 8. Lo que permite suponer que, primitivamente, el «ellos» del v. 9 remitía a los «dioses» del v. 7 y que la motivación de los vv. 9-10 debía de estar vinculada a

la prohibición de adorar y «servir», es decir, «dar culto» a otros dioses, y no a la prohibición de las imágenes. Por tanto, el v. 8 fue insertado muy probablemente después entre el v. 7 y el 9. Así, la redacción actual reúne dos prohibiciones inicialmente distintas: el culto a otros dioses y la erección de imágenes talladas. La primera concierne a la idolatría, la segunda también puede concernir a cualquier representación de YHWH.

De ello se sigue que el motivo del «Dios celoso» estuvo ligado, en un primer momento, a la adoración de dioses extranjeros, después, en un segundo momento, vinculado a la prohibición de imágenes. Esta constatación literaria exige que analicemos esta expresión en función de la prohibición de los cultos extranjeros en primer lugar, y después del de las imágenes.

1 – La prohibición de adorar a dioses extranjeros

El primer mandamiento en Dt 5,7.9-10

En esta etapa de nuestra lectura hay que unir Dt 5,9-10 a Dt 5,7. Este último versículo se enuncia literalmente así: «No habrá para ti otros dioses frente a mí». Entendemos: Israel no debe reconocer a otros dioses que YHWH, y el v. 9 precisa lógicamente que, por tanto, no se les debe dar culto: «No te postrarás ante ellos y no les servirás». En este marco, el celo divino traduce el carácter exclusivo de YHWH, el cual no tolera compartir con nadie el servicio cultural. La formulación de esta motivación es brutal, y es la que más choca: «Porque yo, YHWH tu Dios, soy un Dios celoso». Con el empleo del adjetivo, el celo cualifica el ser mismo de Dios. Esta declaración presenta graves amenazas y se emparenta con la cólera. Dt 29,19 la pondrá en relación con el furor divino y la asociará a las maldiciones: «La cólera y el celo de Dios se inflamarán contra ese

hombre. Todas las maldiciones escritas en este libro se abatirán sobre él y YHWH borrará su nombre de debajo de los cielos».

El desarrollo que sigue (vv. 9-10) explicita el sentido de la expresión «Dios celoso», pero, al mismo tiempo, matiza este abrupto juicio.

La responsabilidad humana. Ciertamente, en primer lugar pone el acento sobre el juicio y el castigo que se deriva de él: «[Un Dios celoso] que persigue la falta de los padres en los hijos, por tres o cuatro generaciones». Entendemos: es el culpable el que será castigado en sus hijos; estos soportan las consecuencias de la falta del padre, pero no su culpabilidad. Esto quiere decir que el castigo del pecador se prolongará durante toda su vida, es decir, el espacio de tres o cuatro generaciones. Esta formulación nos resulta chocante, pero refleja una mentalidad colectiva aún primitiva, una época

en que la supervivencia del clan depende de la estrecha solidaridad de sus miembros.

Los profetas, especialmente Jeremías y Ezequiel, se levantarán con fuerza contra semejante concepción y quebrarán esta ley de bronce subrayando la responsabilidad de cada individuo (Jr 31,29-30; Ez 18,1s; 3,12-20). Pero ya Dt 24,16 ofrece una misma visión de las cosas. Esta separación entre este texto del Deuteronomio y la formulación del primer mandamiento en Dt 5,9 sugiere quizá la anterioridad de esta última formulación. Es posible que la precisión del v. 9, «si me odian», quiera aportar una corrección al texto primitivo.

La solidaridad divina. Recordemos también que la explicitación del calificativo «celoso» no se acaba con esta amenaza; prosigue con la posibilidad de otra eventualidad: «Yo, YHWH tu Dios, soy un Dios celoso [...] que muestra su apego a miles de generaciones». El término *hésed*, que aquí se traduce por «apego», pero que no tiene verdadero equivalente en español, forma parte del vocabulario de la alianza. Expresa menos un sentimiento que un comportamiento solidario, en este caso el de Dios con respecto a su pueblo. Aparece así que el celo no está ligado exclusivamente a la amenaza, no se agota en esta amenaza. El Dios celoso no es únicamente el que castiga, sino el que manifiesta también su solidaridad con sus interlocutores. Más aún, mientras que el aspecto de castigo está limitado en el tiempo: tres o cuatro generaciones, el *hésed* divino dura para siempre, puesto que el número «mil» tiene un valor simbólico de infinito.

La elección de Israel. Esta doble eventualidad no tiene nada de arbitrario. El celo está vinculado a la elec-

ción de Israel, pueblo escogido por YHWH entre todas las naciones de la tierra. Es lo que traduce con vigor la presencia del pronombre en la afirmación: «Yo, YHWH, tu Dios, soy un Dios celoso». Porque soy tu Dios es por lo que soy un Dios celoso. El v. 6, que forma parte integrante del decálogo, fundamenta esta elección sobre la intervención de Dios interpretada como una obra de liberación: «Yo soy YHWH, tu Dios, que te hice salir del país de Egipto, de la casa de servidumbre». Este versículo precede inmediatamente al enunciado del primer mandamiento, del que constituye algo así como su base teológica: porque soy YHWH, tu Dios –y lo he mostrado haciéndote salir de Egipto–, por eso no tendrás otro Dios que yo. Cualquier apariencia de arbitrariedad queda, por tanto, excluida. Dios es celoso porque Israel es su pueblo, y no puede tolerar compartir la adoración que deben tributarle sus fieles. La elección supone onerosas y graves exigencias, pero al mismo tiempo abre infinitas perspectivas de gracias (Dt 5,10).

La relación de alianza. La salida de Egipto, «de la casa de servidumbre» (Dt 5,6), expresa lo que implica esta elección. YHWH ha hecho de Israel un pueblo libre. Le ha dado la ley, en este caso el decálogo, para que a su vez pueda comprometerse libremente. El don del decálogo se inscribe en realidad en el centro de la teofanía de la alianza (Ex 19-24). El discurso divino de Ex 19,3-6 ofrece su sentido: YHWH propone la alianza; en Ex 19,7-8 Israel acepta esta propuesta y se compromete solemnemente «a poner en práctica todo lo que YHWH ha dicho», empezando por el primer mandamiento, mandamiento principal, pero también mandamiento «de principio». El rito de aspersion en Ex 24,3-8 ratificará la conclusión de esta alianza, expresando simbólicamente el compromi-

so de las dos partes. Israel se convierte en el pueblo de la alianza.

Después del primer mandamiento se perfila, pues, una cuestión existencial: ¿quién es Dios para Israel? ¿Cuál es el verdadero Dios de Israel? Aún no se trata de la existencia o la inexistencia de «otros dioses». La formulación es monolátrica y no propiamente monoteísta. Lo que aquí está en juego es esencialmente la relación de YHWH con Israel y de Israel con YHWH.

El primer mandamiento en Deuteronomio 6,14-15

«No seguiréis a otros dioses, esos dioses de las naciones que os rodean, porque YHWH, tu Dios, es un Dios celoso en medio de ti. Cuida que la cólera de YHWH no se inflame contra ti; te haría desaparecer de la faz de la tierra».

El capítulo 6 forma parte de la sección de Dt 6-11, que funciona como orquestación del primer mandamiento. Incluso aquí, el tono es amenazador, puesto que formula una advertencia contra el despertar de la cólera divina, que incluso llega a considerar el propio exterminio de Israel. No obstante, el análisis preciso del versículo y el contexto de conjunto del capítulo viene a matizar esta peligrosa advertencia. En efecto, el Dios que castiga es el «Dios que reside en medio de ti [*b^oqirbeká*]». En el libro del Deuteronomio, esta expresión designa siempre una presencia positiva, benevolente (cf. Dt 1,42; 31,16-18). Precisamente, Dt 6,1 evoca el episodio de Masá (Ex 17,1-7), donde de lo que se trata es de saber si YHWH está presente «en medio» de Israel.

Más ampliamente, esta amenaza resuena en un contexto que subraya la generosidad insondable de YHWH. Este enunciado del primer mandamiento tiene lugar en una advertencia insistente (Dt 6,12-16) en la que se encuentra un cierto número de verbos que, en Dt 6-11, sirven para formular el primer mandamiento: «no olvidar», «temer», «servir», «prestar juramento». Esta advertencia está encajada en un desarrollo parenético en el que Dios quiere convencer a su interlocutor del beneficio que este encontraría si guardara fielmente las exigencias divinas. Empieza con una descripción idílica de la tierra en la que Dios promete hacer entrar a Israel (Dt 6,10-11). De nuevo, tras la advertencia de los vv. 12-16, se abren perspectivas de felicidad condicionadas por la observancia de las exigencias divinas (vv. 17-19).

Por otra parte, el pasado de salvación (Dt 6,21-23), ¿no es garantía del futuro? YHWH no tiene nada de tirano implacable. El Dios celoso que amenaza es al mismo tiempo el Dios que quiere que su pueblo sea feliz (Dt 6,18.24). Ciertamente, la cólera divina permanece en el trasfondo, pero aparece como el reverso del apego que YHWH siente por su pueblo. Ya se presiente que esta cólera no es otra cosa que la de un amor herido.

El primer mandamiento en Josué 24,19

«Josué dijo a su pueblo: "No podréis servir a YHWH, porque es un Dios santo, es un Dios celoso, que no soportará vuestras rebeliones y vuestros pecados"».

El momento es solemne. Al final de la conquista de la Tierra prometida, Josué reúne en Siquén al conjunto de

las tribus para renovar solemnemente la alianza concluida en el Sinaí. Aquí, el compromiso de Dios ni siquiera se menciona, como ocurría en Ex 19-24, porque tiene un carácter definitivo: en efecto, Dios no puede renegar de sí mismo.

Después de las rupturas de la alianza. Por el contrario, la renovación se impone para Israel, porque, en el pasado, este mostró una propensión, casi innata, a traicionar sus compromisos; la erección del becerro de oro (Ex 32) es un buen ejemplo de ello. La ruptura de las tablas de la alianza por parte de Moisés (Ex 32,19) constituye a este respecto un gesto simbólico. Esas tablas, «escritas por el dedo de Dios» (Ex 32,15), contienen el decálogo, carta magna de la alianza. Al romperlas, Moisés significa la ruptura de esta alianza, consecuencia de la erección de esa representación prohibida de YHWH. Ciertamente, Ex 34,10-28 refiere una nueva conclusión de la alianza, pero esta propensión de Israel a traicionar impone renovaciones de la alianza a intervalos más o menos regulares.

Se puede calibrar la importancia teológica de este acto de renovación y se entiende el tono severo del discurso de Josué. Solemnemente, este pone a la asamblea de Siquén en situación de escoger: o «servir a YHWH» o «servir a los dioses extranjeros». El verbo «elegir», que aparece al menos nueve veces en el relato, constituye una palabra clave. En el marco de la teología deuteronomista connota una dimensión litúrgica y hace referencia al primer mandamiento del decálogo: la adoración y el culto al único YHWH.

Fundamentar una exigencia. En este contexto de alianza, el celo divino fundamenta, incluso aquí, la exi-

gencia de servir a YHWH y solo a él, «porque es un Dios celoso». Su carácter amenazador resulta incluso acentuado por el hecho de que la formulación de Josué no considera una simple eventualidad, sino que subraya la incapacidad congénita del pueblo a observar el precepto: «No podréis servir a YHWH». Lo siguiente explicita esta sorprendente declaración: «No soportará vuestras rebeliones y vuestros pecados». El celo se desencadena infaliblemente cuando el pueblo falta a sus compromisos.

Esta motivación del celo se refuerza aquí por la asociación con la santidad: «Porque es un Dios santo, es un Dios celoso». La santidad es lo específico de Dios, lo que hace que Dios sea Dios. Corresponde a su deidad; constituye la esencia misma de la divinidad e indica la diferencia sustancial que existe entre YHWH y lo creado, dos dimensiones inconmensurables. Esta distancia cuasi ontológica entre Dios y el hombre se refuerza incluso por el hecho del carácter moral de esta divinidad: «No soportará vuestras rebeliones y vuestros pecados». La santidad, idéntica a su deidad, expresa la plenitud de la vida («Vive YHWH», no dejan de repetir los escritores bíblicos), pero también su grandeza moral. No puede haber pecado en él.

Por la alianza, Israel se ha convertido en el pueblo de YHWH y, como tal, es admitido en su intimidad. Ahora bien, YHWH no puede tolerar en él el pecado, puesto que sería renegar de sí mismo. El pecado es como la negación de su ser, sobre todo esa adoración a los dioses extranjeros, que sería como la negación de su propia esencia. El celo divino expresa justamente esa intransigencia del Dios santo. No tiene nada que ver con una voluntad un tanto caprichosa de proteger su autoridad

o sus privilegios. Expresa el meticuloso cuidado con el que YHWH elimina en todo lo que considera suyo -y, por la alianza, Israel se ha convertido en su pueblo, «su bien particular, su propiedad personal» (Ex 19,5)- todo lo que atente contra su grandeza, contra su esencia, en una palabra, contra su santidad.

No obstante, incluso así, conviene situar este celo en el marco de la revelación de conjunto del misterio de Dios.

2 – La prohibición de imágenes

En el enunciado del primer mandamiento (Dt 5,7.9-10), el v. 8 ha sido insertado en un segundo momento. El calificativo «celoso» aplicado a Dios funciona entonces como justificación tanto para la prohibición de las imágenes como del culto a dioses extranjeros: «No tendrás otros dioses frente a mí [...] / No te harás imagen tallada [...] / Porque yo, YHWH tu Dios, soy un Dios celoso».

La redacción actual vincula, pues, estrechamente los dos mandamientos. La prohibición de las imágenes parece que debe ser interpretada en función del primer mandamiento: se trataría de representaciones de otros dioses, dicho de otra manera, de ídolos. No obstante, en su origen, tomado aisladamente, este versículo parece concernir a YHWH, como sugiere el singular *pésel*, «imagen». F. García López lo subraya juiciosamente: a través de la prohibición del culto, el primer mandamiento contiene implícitamente la prohibición de los ídolos paganos. Como las dos prohibiciones se suceden, «es poco verosímil que el segundo mandamiento sea una simple repetición del primero. Por eso es probable que el segundo mandamiento tenga que ver con las imágenes

El celo divino se presenta como el reverso de esta preferencia gratuita que preside la alianza, lo que el versículo que sigue (Jos 24,20) enuncia claramente: «Si abandonáis a YHWH para servir a dioses extranjeros, os consumirá después de haberos hecho el bien». El Dios celoso es aquel que primero ha hecho el bien, que quiere la felicidad de su pueblo, pero que está obligado a castigarlo cuando su santidad está amenazada por el pecado de su interlocutor.

nes de YHWH»⁴. ¿Hay que entender entonces que las imágenes de YHWH se asimilan a los ídolos? Para responder a esta cuestión hay que preguntarse sobre el sentido y el alcance de la prohibición de imágenes.

Sentido y alcance de las imágenes en la Biblia

De ninguna manera interpretemos esta prohibición como un rechazo del arte. La prohibición alcanza más bien a las representaciones divinas como objetos de culto. Pero, ¿cómo explicar este rechazo divino? Para algunos, la razón habría que buscarla en la naturaleza espiritual de Dios. Una explicación como esta choca con el hecho evidente de que la Biblia no teme de ninguna forma hablar de Dios a partir de la experiencia humana que atestiguan los innumerables antropomorfismos que

4. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Decálogo*. Cuadernos Bíblicos 81. Estella, Verbo Divino, 2002, p. 32.

marcan constantemente el lenguaje bíblico. Este conoce una «encarnación» de Dios en la letra que prepara la encarnación en la carne. La antítesis: «espiritual, es decir, invisible», opuesto a lo «sensible, es decir, visible», es una categoría desconocida en el pensamiento hebreo.

Por tanto, hay que encontrar otra razón para esta prohibición de las imágenes y, para eso, partir de la concepción que los pueblos de la Antigüedad se hacían de las representaciones de la divinidad bajo formas materiales y sensibles. Estas representaciones permitían localizar de alguna forma la divinidad, y así tener control sobre ellas. A través de estas imágenes se pensaba que se podía entrar en comunicación con lo divino, con la finalidad de ponerlo en cierta forma a su disposición. Esto no lo puede soportar YHWH. No puede dejarse atar de esta manera: Dios se da, no se deja atrapar. Dicho de otra manera, estas representaciones serían un atentado no contra su carácter espiritual, sino contra su libertad y su soberanía. Esta es la razón por la cual se prohibía cualquier representación sensible de su ser. No es que YHWH quiera mantenerse apartado de su pueblo, separado de él por un abismo infranqueable. Al contrario, el Deuteronomio subraya vigorosamente esta proximidad de YHWH con Israel, como muestra en particular Dt 4.

La iluminación de Deuteronomio 4,23-24

«Guardaos de olvidar la alianza que YHWH, vuestro Dios, concluyó con vosotros y haceros un ídolo, una imagen tallada, cualquier clase de figura que te ha prohibido YHWH, tu Dios. Porque YHWH, tu Dios, es un fuego de-

vorador, un Dios celoso». Aquí se reconoce la formulación deuteronomica del segundo mandamiento, del que Dt 4 quiere ser un comentario. Al mismo tiempo, este capítulo insiste vigorosamente en la proximidad divina: «¿Cuál es la gran nación cuyos dioses se hagan tan cercanos como YHWH, nuestro Dios, lo es para nosotros cada vez que lo invocamos?» (Dt 4,7). «¿Es que un dios ha tratado de venir a tomar para él una nación en medio de otras mediante pruebas, signos, prodigios... como YHWH, vuestro Dios, ha hecho por vosotros en Egipto ante vuestros ojos?» (Dt 4,34).

Pero esta proximidad no se expresa en imágenes que el hombre utilizaría según sus caprichos. YHWH no se dio a conocer bajo formas sensibles: «Ese día [durante la teofanía del Horeb] os acercasteis y os mantuvisteis parados al pie de la montaña, mientras la montaña ardía en fuego hasta el corazón de los cielos, entre oscuridad, nubes y densa niebla. YHWH entonces os habló de en medio del fuego: *una voz hablaba y vosotros la escuchabais, pero no percibíais ninguna figura. No había nada más que la voz [...]* Tened mucho cuidado de vosotros: no visteis ninguna figura el día en que YHWH os habló en el Horeb, de en medio del fuego. No os vayáis a corromper fabricándoos un ídolo, una forma cualquiera de divinidad, la imagen de un hombre o de una mujer...» (Dt 4,11-16).

La proximidad de YHWH se revela en y mediante su Palabra. Para el Deuteronomio, YHWH es el Dios que «habló de en medio del fuego» (Dt 4,12.15.33), durante el acontecimiento decisivo de la conclusión de la alianza. El verdadero descubrimiento de Dios se lleva a cabo a través del diálogo que ha emprendido con su interlocutor y no en una representación sensible. Así se mani-

fiesta la radical diferencia entre YHWH y los otros dioses. Estos están vinculados a una tierra y son más o menos dependientes de los hombres, como el Baal de Siquén, el Baal de Peor, el Baal de Jasor... YHWH es libre de cualquier atadura terrena. Se revela en la historia, a través de sus hazañas, en particular «el que hizo salir a Israel de Egipto». Es en la experiencia de la salvación, y en la Palabra que expresa su sentido, donde se puede encontrar a YHWH.

Celo e imagen de Dios

Así pues, en el pensamiento del Deuteronomista, este es el sentido del segundo mandamiento: YHWH entró en la historia para encontrarse con Israel. Maldito aquel que, en una imagen, piense hacerse señor de ese Dios. En la imagen que el hombre se construye, la libertad de Dios está afectada. El celo divino se suscita como una amenaza cuando la trascendencia de Dios queda alcanzada, cuando su libertad queda comprometida, cuando el hombre quiere apropiarse de la divinidad para sus

fines personales. El celo se convierte **entonces en un «fuego devorador»** (Dt 4,24).

La relación del celo con el fuego no es **casual, puesto** que, como hemos visto, YHWH se presenta **con insistencia** como «el que habló de en medio del fuego». En esta grandiosa teofanía del Horeb, el fuego simboliza la presencia trascendente de Dios. La manifestación **divina** va acompañada de signos cósmicos, que **traducen** la conmoción del cosmos ante esta impresionante **manifestación**. En este contexto, el fuego, frecuentemente asociado a la santidad en la Biblia, significa una voluntad de proximidad y de revelación. Pero este fuego puede transformarse en una temible amenaza contra aquel que quiera poner la mano sobre él. El Dios celoso, fuego devorador, es por tanto el Dios santo que castiga indefectiblemente cualquier atentado contra su trascendencia y su libertad. YHWH se ofrece al encuentro en una trayectoria de benevolencia, pero si su santidad se ve comprometida, entonces se suscita el celo como un temible poder. Por parte de Dios, no se trata más que del inevitable reverso de un camino de gracia.

3 – Transgresión del primer mandamiento

El «cántico de Moisés» (Dt 32) forma parte de los complementos tardíos que se añadieron al libro del Deuteronomio. Supone el exilio, dado que la traición de Israel ya no se presenta en él como una eventualidad, sino como una dolorosa realidad. El comienzo (vv. 1-4) se asemeja a un invitatorio, una celebración de la grandeza y la fidelidad de Dios, pero muy rápidamente el desarrollo se transforma en requisitoria, en realidad en una doble requisitoria: primero contra Israel (vv. 5-25)

y después contra las naciones extranjeras que oprimen a Israel (vv. 26-41).

La mención del celo divino se inscribe por dos veces en el proceso que YHWH entabla con su pueblo. Primeramente en el acto de acusación (vv. 5-21a), que ilumina la ingratitud de Israel frente a las múltiples atenciones de las que ha gozado por parte de su Dios. El pueblo elegido ha preferido a los dioses rivales de YHWH, que lo

ha creado: «Le han dado celos con extranjeros, / con abominaciones lo ofendieron» (v. 16).

Estos extranjeros a los que los israelitas sacrifican son divinidades, «que no conocían [...] recién llegados», y que el salmista rebaja al rango de «demonios» (vv. 17s). Esta transgresión del primer mandamiento suscita la indignación de Dios: «Me han dado celos con no dioses. / Me han ofendido con seres de nada. / Por eso yo les daré celos con un no pueblo, / los ofenderé con una nación estúpida» (v. 21).

Esta nación es una nación pagana que no merece el nombre de pueblo, título reservado a Israel, pueblo de la alianza.

Este v. 21 representa algo así como el pivote de la argumentación; resume la acusación (v. 21a) e inaugura la sentencia (v. 21b). Se inscribe, por tanto, en la línea recta de la amenaza inherente a la formulación del primer mandamiento. No obstante, aporta matices nuevos. Por primera (¿y única?) vez, acusación y sentencia se corresponden según la ley del tali3n. Esta sentencia puede parecer despiadada, sin embargo da a entender que YHWH sigue vinculado a su pueblo; si quiere darle celos sin duda es que espera ver que reconoce su falta y se convierte.

Precisamente, una de las particularidades de este texto es que fundamenta toda la argumentación sobre la

paternidad de Dios (Dt 32,6). Y el salmista detalla con insistencia los múltiples gestos paternales (32,7-14). Por desgracia, Israel se ha mostrado ingratamente culpable al abandonar a YHWH para irse a servir a otros dioses, renegando así del Dios que «lo engendr3»: «Desdeñas la Roca que te trajo al mundo. / Olvidas al Dios que te engendr3» (32,18; cf. tambi3n 32,15).

El castigo est3 en relaci3n con el afecto que YHWH siente por su hijo Israel. La intensidad del celo est3 en relaci3n con la decepci3n.

Sin embargo, no todo ha terminado. Este celo deja abierta una puerta hacia el futuro. Porque la acusaci3n a las naciones (32,26-43) sucede al anuncio del castigo para Israel. Dios est3 conchabado con 3l. Por la alianza, YHWH se ha comprometido en cierta forma con 3l a la vista de las naciones, y estas podr3an equivocarse: «Pero temo la arrogancia del enemigo, / y que lo entiendan mal sus adversarios. / No vayan a decir: “Nuestra mano lo vence, / YHWH no ha obrado todo esto”» (32,27).

El celo vengador, por tanto, tiene sus l3mites. Finalmente, el coraz3n de Dios es, incluso en el juicio y el castigo, un coraz3n de Padre, que «se apiadar3 de sus siervos» (v. 36): «Soy yo quien hace morir y hace vivir; cuando he herido, soy yo quien cura» (v. 39).

4 – Yhwh se llama «celoso»

«No te postrar3s ante otros dioses, / porque YHWH, Celoso es su Nombre. Es un Dios celoso» (Ex 34,14). Esta abrupta formulaci3n del primer mandamiento se sitúa dentro del peque3o conjunto legislativo (Ex 34,11-26)

integrado en el relato de la renovaci3n de la alianza (Ex 34,10-28), de redacci3n deuteronomista, que sigue a la traici3n del becerro de oro y la ruptura de la alianza simbolizada por la ruptura de las tablas. Ex 34,14 forma

parte de «estas palabras sobre cuya base se concluye de nuevo la alianza» (Ex 34,27). La formulación de esta prohibición es incisiva, como muestra la disposición quiástica (abcb'a'):

YHWH / Celoso / es su Nombre / un Dios celoso / él
 a b c b' a'

Las partes externas (a y a') se corresponden («YHWH», «él»), así como las partes medias (b y b'), con la cita de la palabra «celoso». En el centro, el término «Nombre». Este quiasmo va acompañado por tres procedimientos retóricos que no carecen de alcance teológico: primeramente el subrayado del nombre de YHWH mediante un *casus pendens*; después, la inversión dentro de la primera proposición: el predicado «celoso» situado antes que el sujeto, «el Nombre»; finalmente, la correspondencia entre YHWH y «él». Esta cuidada escritura expresa claramente la importancia que el redactor quiere dar a esta declaración divina.

Detengámonos primero en el *casus pendens*: situado en cabeza, el nombre divino YHWH no tiene función gramatical en la frase. Este dato está asociado al hecho de que, en la primera proposición, el predicado está situado antes que el sujeto, y así el término «Nombre» se encuentra en medio de la formulación. Ahora bien, en la Biblia, el Nombre remite a la realidad del propio ser de Dios. Por tanto hay que concluir que el propio nombre de Dios es ser «celoso», lo cual confirma la segunda proposición.

La correspondencia entre YHWH y el pronombre «él» subraya con vigor esta conclusión: no solo YHWH se llama «Celoso», sino que es realmente un Dios celoso. Como, al mismo tiempo, el Nombre expresa la presencia para el encuentro, la declaración divina de Ex 24,14b suena

como una advertencia solemne, incluso como una amenaza. En el primer mandamiento del decálogo, YHWH ya decía: «Yo, YHWH, tu Dios, soy un Dios celoso» (Dt 5,9; Ex 20,5). Ex 34,14 abunda sobre esta declaración ya algo subversiva: lo propio de Dios es ser celoso.

Así pues, en Ex 34, la expresión *el-qanna*, «Dios celoso», está vinculada también al primer mandamiento: el v. 14 apunta al culto a los «otros dioses»; en Ex 34,15-16, la prostitución remite al servicio cultural ante estos mismos dioses y, en Ex 34,17, la prohibición de imágenes tiene que ver con el culto a los ídolos. No olvidemos, sin embargo, que la renovación de la alianza (Ex 34,10-28), dentro de la cual están insertas estas prescripciones, se ha hecho necesaria por la ruptura de la alianza, consecuencia de la construcción del becerro (Ex 32). Ahora bien, esta estatua pretende ser una representación de YHWH: «Fiesta en honor de YHWH», proclama Aarón (Ex 32,5). En la unidad redaccional de Ex 32-34, esta imagen de YHWH se encuentra situada así en el nivel de los ídolos paganos. Pervierte de tal manera la concepción ortodoxa de YHWH que prácticamente equivale a una idolatría: la representación tiene como objetivo domeñar ese poder imprevisible en el que se ha convertido YHWH a los ojos de los israelitas. Estamos ante «el gran pecado de Israel» (Ex 32,21.30-31), expresión tan rara como solemne.

La presentación de Dios que implica la formulación de Ex 34,14 connota, pues, la intolerancia de YHWH, que no puede soportar rivales y que rechaza ser rebajado al rango de una divinidad pagana. Sin embargo, no hay que olvidar que esta fórmula, «YHWH, un Dios celoso», resuena en un contexto de renovación de la alianza, que descansa en el perdón (34,9) y en la misericordia (34,5-7) que YHWH acaba de revelar en la gran teofanía del Sinaí.

Conclusión

En el corpus deuteronomico y deuteronomista, el celo divino se encuentra por tanto estrechamente ligado al primer mandamiento, al que proporciona una justificación teológica. Fundamenta la exigencia de la adoración exclusiva a YHWH. Expresa una forma de violencia que se ejerce contra Israel cuando este traiciona sus compromisos de alianza.

Sin embargo, este celo no tiene nada de arbitrario. Está fundamentado en la elección exclusiva de Israel por parte de YHWH. Si, para él, no hay más que un único y verdadero pueblo (cf. Dt 32,21), para este pueblo no debe haber más que un único y verdadero Dios, YHWH. Es-

ta reivindicación descansa, por tanto, en la elección, pero también en la alianza, y se deriva de los compromisos recíprocos que esta alianza implica. Si YHWH ha permanecido siempre fiel, Israel ha multiplicado sus infidelidades en la historia. Es entonces cuando el celo divino se suscita, sobre la base de esta traición de la alianza.

En este contexto deuteronomico aparece ya que, aunque el celo aún no es el amor, está asociado a él en cierta forma, puesto que es la consecuencia de un amor traicionado. Se despliega sobre ese fondo de ternura paterna que implican la elección y la alianza.

Textos que se hacen eco en la tradición deuteronomista

Como eco más o menos lejano en la tradición deuteronomista, algunos textos aportan precisiones complementarias. La mayor parte de ellos hacen referencia a acontecimientos posteriores a los que se refieren en el Pentateuco.

Sal 78,58. A la manera del cántico de Moisés, con el cual presenta afinidades de vocabulario y temáticas, este salmo desarrolla una meditación sobre la historia de Israel con vistas a deducir una enseñanza parenética. Concede un lugar importante a los acontecimientos consignados en el Pentateuco, sin respetar siempre la cronología. No obstante, prolonga el cuadro hasta la época de David. En este contexto, el despertar del celo divino está relacionado con los problemas planteados durante el establecimiento en la Tierra prometida. Incluso aquí está ligado a la transgresión del primer mandamiento, más precisamente a la prohibición de imágenes: «Le ofendieron [a Dios] con sus altozanos, / con sus estatuas lo volvieron celoso» (Sal 78,58). Esta formulación resulta muy cercana a la de Dt 32,16.21, con el mismo empleo del verbo *qinne* en factitivo.

1 Re 14,22. Es un texto de la historia deuteronomista, aunque evoca una época más tardía, la de los comienzos de la época monárquica, el reinado de Roboán (933-916 a. C.): «Judá hizo lo que está mal a los ojos de YHWH. Lo volvieron celoso, como habían hecho sus padres con sus propios pecados».

El v. 23 precisa que, en los altozanos, habían levantado «estelas y postes sagrados», transgrediendo así la prohibición de las imágenes.

Sal 79,5. «¿Cuánto tiempo, YHWH, durará tu cólera / y arderá el fuego de tu celo?» Sin contradecir la visión deuteronomista, este texto se separa de ella de forma notable. El celo ya no está en él ligado explícitamente a la transgresión del primer mandamiento. El salmista habla de forma muy general de «faltas antiguas», de «pecados». Sobre todo estamos en un contexto de súplica y no de denuncia. La oración contempla los desastrosos efectos de este celo: la ruina de Jerusalén, la profanación del templo, la cautividad, acontecimientos que recuerdan los del 587 a. C.

Estos acontecimientos se presentan como la consecuencia de los pecados de Judá. El salmista identifica claramente celo y cólera, lo que muestra el paralelismo del versículo. Pero, puesto que el pueblo es «la heredad de Dios» (v. 1), que el templo es el «de Dios», es el propio honor de Dios el que está comprometido a través de esta desgracia. Así, el salmista pide que esa cólera y ese celo se vuelvan contra las naciones, instrumentos de esa miseria (v. 6). La cólera divina no cuadra bien con el «siempre» de Dios. De ahí la angustiada pregunta: «¿Cuánto tiempo...?». La cólera no puede ser la última palabra de Dios.

De esta manera se esboza discretamente una inversión de este celo divino. Ciertamente, este está aún ligado a los pecados, en este caso a los de los padres, pero por primera vez se considera que se vuelva contra las naciones en beneficio de Israel. Así se esboza la inversión de las perspectivas que atestiguará el libro de Ezequiel.

Nm 25,10-13. El único de la tradición sacerdotal que menciona el celo de Dios, este texto articula estrechamente celo de Dios y celo por Dios: YHWH habló a Moisés: «Pinjás [...] ha desviado mi cólera de los hijos de Israel, estando animado por el mismo celo que yo. Así,

no he exterminado a los hijos de Israel bajo los golpes de mi celo. En consecuencia, dile: “He aquí que yo le hago donación de mi alianza de paz. Ella será para él y sus descendientes. Esta alianza les asegurará el sacerdocio a perpetuidad, puesto que se ha mostrado celoso con su Dios y ha llevado a cabo el rito de expiación por los hijos de Israel”».

Este sangriento episodio se desarrolla en las estepas de Moab, en vísperas de entrar en la Tierra prometida. En un contexto de desenfreno y de orgía cultural, y por tanto de idolatría, un israelita se atreve a introducir a una madianita (¿una prostituta sagrada?) en el campamento, considerado santo por el hecho de la propia presencia de Dios en la Tienda del testimonio. El hecho es tan escandaloso que Pinjás, nieto de Aarón, los atraviesa a los dos.

Según esta declaración divina, al actuar así, Pinjás ha mostrado la misma pasión que Dios, la misma intolerancia con respecto a las divinidades extranjeras. En esto, el narrador se une a las preocupaciones de la tradición deuteronomista. Como recompensa por su celo en la purificación del campamento, Pinjás y sus descendientes ejercerán el sacerdocio perpetuamente.

III. El cielo de Dios en el corpus profético

Las ocurrencias del término «celo» referido a Dios aparecen en sectores muy precisos del corpus profético. Las encontramos en el libro de Ezequiel, la segunda parte del libro de Isaías (Is 40-66) y en la edición final de este conjunto, especialmente en el libro de los «Doce profetas menores», es decir, en escritos de la época del exilio y del período posexilico. Sin marcar una auténtica discontinuidad con respecto a la tradición deuteronomista, estos pasajes atestiguan un desplazamiento real del acento, debido a la finalidad propia de estos escritos, pero también sin duda a las circunstancias de su composición.

1 – El libro de Ezequiel

El cielo de Dios contra Israel

Celo y cólera. «Mi cólera llegará hasta el final, saciaré mi furor con ellos y me vengaré. Entonces sabrán que yo, ΥHWH , he hablado en mi celo, cuando sacie mi furor contra ellos» (Ez 5,13). El profeta toma aquí el relevo de los escritores deuteronomistas. No obstante, hay que observar que evita sistemáticamente el adjetivo «celoso» como calificación de Dios, y, en él, el uso del verbo es raro (23,25; 39,25). El celo se separa, pues, de la persona de ΥHWH . Es enviado por él, le sirve de instrumento. Es un poder en acción en la historia, un poder que tiene como

efecto castigar y destruir. Tiene su fuente en Dios, pero funciona como una realidad independiente y terrible, porque está asociado a la cólera amenazante. El término hebreo *hemah* para designar esta cólera (cf. también 36,6 y 38,18-19) resulta particularmente sugestivo: la raíz *yhm* evoca un calor intenso y el nombre designa aquí una irritación extrema. El profeta lleva así al concepto deuteronomico de cólera a su punto de intensidad máximo. Pero, a diferencia del corpus deuteronomico, el término ya no está inmediatamente ligado a la observancia del primer mandamiento. De manera más general, el celo viene a castigar la desobediencia a las leyes divinas (Ez 5,7).

Celo del esposo herido. El primer libro de Ezequiel introduce el concepto de celo divino en el marco del simbolismo conyugal, y eso en los dos desarrollos que dedica a esa figura (Ez 16 y 23): «Te infligiré el castigo de las mujeres adúlteras y de las mujeres sanguinarias: derramaré tu sangre con furor (*hemah*) y celo» (Ez 16,38). «Saciaré mi furor contra ti. Después mi celo se apartará de ti, me apaciguaré, no me irritaré más» (Ez 16,42). «Descargaré en ti mi celo y ellos [los amantes] te tratarán con furor» (Ez 23,25).

YHWH se dirige a Israel, presentado como su esposa. La integración del celo en este simbolismo representa una innovación importante. Ciertamente, se sitúa sobre un fondo de prostitución sagrada y de sacrificios de niños ofrecidos a divinidades paganas (Ez 16,20s). Pero ya no está inmediatamente ligado al enunciado del primer mandamiento.

Este nuevo contexto refuerza el elemento pasional, sobre todo cuando el celo está asociado al «furor». Sin embargo, incluso aquí, aparece menos como un sentimiento de Dios que como una realidad objetiva, el instrumento de la venganza divina. Va y viene: cae sobre Israel para finalmente apartarse de él (Ez 16,42). No olvidemos que, sin embargo, nace de ese amor delicado y apasionado que YHWH siente por su pueblo, ese amor que el simbolismo describe con tanta emoción.

Hay que observar que el celo no se ejerce contra otros dioses que, sin embargo, se presentan aquí como rivales de YHWH, aquellos que la parábola llama «los amantes», sino únicamente contra Israel, que ha traicionado sus compromisos y se ha comportado como una prostituta. El celo concierne a las relaciones únicas de YHWH con su esposa Israel. Encontramos aquí, bajo for-

ma de imágenes, las teologías de la elección y de la alianza, como recuerda Ez 16,8: «Pasé cerca de ti, te vi: habías llegado a la edad del amor. Extendí sobre ti mi manto y cubrí tu desnudez. Me comprometí con respecto a ti mediante juramento, *entré en alianza* contigo y fuiste mía».

El celo contra las naciones

Estos textos marcan otro giro decisivo en el sentido del término «celo». Asistimos a un desplazamiento significativo de Israel a las naciones, para quienes este representa ahora una terrible amenaza.

Oráculo contra Seír (Ez 35,10-11). «Porque has dicho: “Las dos naciones y los dos países serán para mí, tomaremos posesión de ellos”, mientras YHWH estaba ahí, y por mi vida –oráculo de YHWH Dios– te trataré según la cólera y el celo de los que has dado muestra en tu odio por ellos; por ellos me haré conocer por la manera en que te juzgaré». Seír designa a Edom, uno de los reinos vecinos de Judá. Aprovechando la extrema debilidad de este, consecuencia de las deportaciones masivas a Babilonia, este pueblo se apropió de algunos territorios palestinos. Al aplicar la ley del talión, YHWH desvía su cólera y su celo sobre Edom. ¿Cómo no señalar que, esta vez, el celo se despliega en beneficio de Israel, como muestra el segundo «por ellos», entendiéndolo como «en su favor»? Un comportamiento como este expresa que YHWH sigue apegado a su pueblo; la desgracia no puede dejarle indiferente y le lleva a comprometerse activamente para defenderle.

Interpelaciones a las «montañas de Israel» (Ez 36,5-7). «Así habla YHWH Dios: lo juro en el fuego de mi celo, hablaré contra las naciones y contra todo Edom, porque, con alegría en el corazón y desprecio en el alma, se atribuyeron mi país para saquear sus dehesas. Por eso profetizo sobre el país de Israel; dirás a las montañas y a las colinas: así habla YHWH. He aquí que hablo desde mi celo y mi furor: puesto que sois el blanco de las injurias de las naciones [...] las naciones que os rodean tendrán sus propios insultos».

YHWH se dirige a las montañas de Israel, que representan al país y al pueblo, para formular promesas con respecto a ellos. Más allá de los anuncios de fecundidad y de fertilidad, la menor de estas promesas no es que YHWH «venga» en persona: «Vosotras, montañas de Israel, produciréis vuestras ramas, daréis vuestro fruto para mi pueblo Israel, porque pronto volverá. Sí, vengo hacia vosotras, me vuelvo hacia vosotras, seréis cultivadas y sembradas» (Ez 36,8s). Pero este regreso de Dios hacia su pueblo tiene como corolario el castigo de las naciones que lo oprimen y le persiguen. Edom es nombrado aún (36,5), pero el horizonte se ha ampliado a las «naciones» (36,15). El lenguaje es particularmente severo: dos veces aparece la palabra «celo», que, asociado al «furor» y al «fuego», traduce perfectamente la intensidad de la indignación divina. El juramento divino da al discurso un tono particularmente solemne y amenazador. El compromiso de YHWH es irrevocable.

No obstante, la continuación del capítulo matiza y precisa el sentido de la actuación divina: «No es por vuestra causa por lo que actúo de esta manera, es por mi santo Nombre, que vosotros habéis profanado entre las naciones donde estáis. Yo santificaré mi gran Nom-

bre entre las naciones [...] Entonces las naciones conocerán que yo soy YHWH [...] cuando manifieste mi santidad ante sus ojos» (36,22-23). La última razón de este cambio es, por tanto, el honor de Dios. Dios, que se encuentra comprometido por la humillación de Israel, convertido en su pueblo por la alianza. El exilio y la opresión parecen expresar la impotencia de Dios, que entonces debe reaccionar. Pero YHWH está tan ligado a su pueblo que esta santificación supone necesariamente para Israel, llamado a volver a convertirse en el pueblo de Dios, la purificación de las conciencias, el don de un corazón nuevo, una prosperidad y una paz sin límites (36,25-38).

Si el celo no está inmediatamente ligado a la santidad del Nombre, al menos se encuentra como en el horizonte de este término. No olvidemos que Jos 24,19 define al «Dios santo» como «un Dios celoso». Por lo demás, el fuego, símbolo de la santidad divina en la Biblia (cf. Is 6), define en el Horeb a la misma persona del Dios celoso (Dt 4,24). Simplemente alusiva en Ez 36, la asociación del celo y la santidad será claramente expresada en Ez 38,19 y 39,25.

Celo y santidad (Ez 38,19). «En el celo, con el fuego de mi furor, lo digo: Sí, ese día –lo juro– habrá un gran terremoto en Israel».

La declaración divina se sitúa en el centro de una profecía contra Gog, rey de Magog, un personaje y un país enigmáticos, sin duda de alcance simbólico. Este capítulo refleja la influencia de la tradición apocalíptica y pertenece verosimilmente a uno de los últimos estratos del libro. Algunos lo datan en el período helenístico, después de la muerte de Alejandro Magno (hacia el

320 a. C.), Gog y Magog podrían representar el conjunto de las naciones y orientan ya hacia el enemigo escatológico. Así pues, el celo se despliega en una perspectiva de juicio cósmico, como precisa Ez 38,22: «Ejerceré el juicio contra él [Gog] mediante la peste y la sangre. Haré llover sobre él [...] y sobre los numerosos pueblos que están con él un diluvio, granizo, fuego y azufre».

Sobre todo, el oráculo recoge la temática de la santidad del Nombre divino y acaba con esta profecía: «Yo [Dios] mostraré mi grandeza, manifestaré mi santidad y me daré a conocer ante los ojos de numerosas naciones. Entonces conocerán que yo soy YHWH» (Ez 38,23). Así, Dios hace que resplandezca su santidad, la santidad de su Nombre, es decir, de su ser íntimo, juzgando y castigando a los pueblos reunidos en Jerusalén para el último combate, para el último juicio. Creen que han acudido por propia iniciativa; pero en realidad es YHWH el que los ha reunido (38,16-17) y el que conduce los acontecimientos de la historia. Israel será su beneficiario. Y todo esto es la obra del celo de Dios (38,19).

Celo y misericordia de Dios (Ez 39,25)

¡No tenemos aquí ninguna paradoja! Este término, «celo», que hasta aquí estaba tan cargado de violencia y que, en los oráculos precedentes, designaba el instrumento del castigo divino de Israel, en primer lugar, y después de las naciones, se encuentra ahora asociado a la misericordia. Y esto en un texto que se presenta como la conclusión del conjunto de los oráculos de los capítulos 1 a 39 del libro. Este pasaje se presenta como una clave de lectura de las profecías, a veces tan violentas,

que preceden. Esto habla de su importancia: «Así habla YHWH: “Ahora voy a cambiar el destino de Jacob, usaré misericordia con respecto a toda la casa de Israel y me mostraré celoso de mi santo Nombre”» (Ez 39,25).

El paralelismo de la frase sugiere que es apiadándose de toda la casa de Israel, mostrándose misericordioso con respecto a ella, como se mostrará celoso de su santo Nombre. Porque YHWH manifestará su santidad volviéndose con benevolencia hacia su pueblo; lo reunirá de los cuatro rincones del mundo en la Tierra prometida y derramará sobre él su Espíritu (39,27-29).

De esta forma se desvela lo que quizá hay de más profundo en esta noción de celo divino. Puesto que el nombre es la expresión de la realidad que designa, la relación de la santidad con el nombre divino manifiesta la identidad de la santidad y de la deidad. Y he aquí que ahora la acción salvífica de Dios está ligada a su propio Ser. YHWH está tan comprometido con su pueblo que ya solo forma una única cosa con él. A los ojos de las naciones, se ha comprometido con él; experimenta la humillación de Israel como la suya propia. El profeta Oseas ya había preparado el camino: «Ya no daré curso al ardor de mi cólera, ya no destruiré a Efraín, en medio de ti yo soy el Santo, no vendré con rabia» (Os 11,9). La morada de YHWH en medio de su pueblo es la obra de su santidad. A partir de ahí, YHWH y su pueblo son inseparables.

En consecuencia, para Dios, la salvación de Israel es la gloria de su Nombre. Es lo que quiere expresar Ez 39,27: «Manifestaré mi santidad en ellos a los ojos de las naciones numerosas». YHWH «se santifica» demostrando su poder mediante la liberación y la reunión de su pueblo oprimido y disperso.

Podemos presentir aquí a qué profundidad de intimidad se sitúan las relaciones entre los dos interlocutores de la alianza. El celo de Dios por su Nombre, por su santidad, es el mismo que el que le empuja a salvar a su pueblo. Por tanto, en rigor puede definirse como «la energía de su santidad» (W. Eichrodt), a condición de considerar esta santidad en su sentido pleno, no solamente aquella por la cual YHWH se revela como el «Totalmente Otro», el Inaprensible, sino también aquella por la cual se comunica y quiere hacer participar a los

hombres de lo que es. « YHWH no guarda celosamente su santidad para él, al abrigo de cualquier contaminación, haciendo de ella la barrera entre las esferas divina y humana. Su celo le empuja, por el contrario, a manifestar claramente su santidad» (E. Jacob, *Théologie*, p. 71); podríamos añadir: y a comunicarla. Este oráculo desarrolla la intuición de Jos 24,19: « YHWH es un Dios santo, un Dios celoso». La santidad, y el celo que vela por esta santidad, están intrínsecamente vinculados al Nombre de Dios.

2 – El libro de Isaías

El celo del «Redentor»

YHWH , «el hombre de guerra». «Como un héroe (*gibbôr*), YHWH va a salir, / como un guerrero [lit. como un "hombre de guerra"] despierta su celo. / Lanza un grito, lanza un alarido. / Contra sus enemigos se adelanta como héroe» (Is 42,13). Este antropomorfismo no carece de audacia, no temiendo el profeta representar a Dios como un hombre, pero sobre todo «como un hombre de guerra». El rasgo es particularmente acusado, puesto que en paralelo Dios aparece como un héroe de guerra (*gibbôr*), el «valiente de los combates», como lo proclama con un cierto énfasis Sal 24,8. Por otra parte, ¿no es designado en la Biblia frecuentemente como « YHWH *s'ba'ôt* [de los ejércitos]»? (cf. también Jr 10,6: «Tu Nombre es grande por tu valentía [*g'bûrah*]»).

La descripción que sigue está altamente coloreada; presenta a YHWH en postura de guerrero, dispuesto a

«salir» para el combate. Se le escucha lanzar el alarido del guerrero que acompaña la lucha. Para él es como una liberación, ya que el silencio que se imponía hasta ese momento le resultaba insoportable (v. 14). El celo traduce su ardor belicoso, el compromiso apasionado del combatiente, que inicia una lucha implacable contra sus enemigos, enemigos que son también los de Israel. La propia tierra está estremecida (v. 15).

No obstante, nos equivocáramos gravemente si en este cuadro solo nos fijáramos en el aspecto negativo. Esta conmoción del cosmos está puesta al servicio de un proyecto de liberación. Una descripción como esa remite a las representaciones de las viejas tradiciones de la guerra santa, tal como se nos refieren en los libros de Josué y de los Jueces. YHWH desempeña el papel de general en jefe a la cabeza de su pueblo. Sin embargo, en el presente caso, es el único en combatir, como en la epopeya del Éxodo, donde Israel, beneficiario de las proezas divinas, permanece pasivo y como espectador

(cf. en Ex 14 el paso del mar). Ahora bien, el cántico de Moisés (Ex 15), que celebra estas hazañas de Dios, describe a este con los rasgos de un guerrero, como en Is 42,13: «YHWH es un hombre de guerra, YHWH es su Nombre» (Ex 15,3).

La relación con el Éxodo aparece tanto más pertinente habida cuenta de que la continuación del texto evoca discretamente la marcha por el desierto en el marco del nuevo éxodo (v. 16).

La armadura del combatiente (Is 59,17). La propopeya de Is 59,17 prolonga y desarrolla la semblanza que Is 42,13 ofrece de YHWH, guerrero implacable y triunfador sobre sus enemigos: «[YHWH] se reviste de justicia como de una coraza / y pone en su cabeza el casco de la salvación. / Se reviste, como una túnica, con el vestido de la venganza. / Se cubre con su celo como con un manto».

Esta vez, el profeta describe toda la armadura del combatiente, ciertamente con alcance simbólico, para programar la venida de Dios en los tiempos escatológicos. El celo ocupa su puesto en este equipamiento, en paralelo con la venganza, lo cual muestra que conserva un indiscutible potencial de violencia.

No obstante, la pareja «celo / venganza» está en paralelo de oposición con la pareja «justicia / salvación», que, enunciada en primer lugar, da el tono al desarrollo de la estrofa. Lejos de nuestra estrecha concepción, puramente jurídica, la justicia significa en la Biblia la misericordiosa fidelidad de YHWH en la realización de su designio de salvación. La pareja tiene casi valor de hendíadis: significa una justicia salvífica. Esta no se contenta

con sugerir la liberación, evoca también la comunicación de bienes divinos. Sin embargo, para establecer y mantener esta justicia, YHWH debe combatir vigorosamente a aquellos que se oponen a él. Así pues, el celo vengador está puesto al servicio de la liberación: YHWH hará justicia a las peticiones de su pueblo oprimido: «Dará a cada cual según sus obras, cólera para sus adversarios, represalias para sus enemigos [...] Entonces se temerá desde el poniente el nombre de YHWH, y desde el levante su gloria, porque vendrá como un curso de agua encajado, que precipita el aliento de YHWH» (vv. 18-19). Esta es la obra del celo puesto al servicio de la salvación.

YHWH, el «Redentor». La pintura apocalíptica de Is 59,15b acaba en el v. 20 con una precisión que permite profundizar el alcance de esta representación guerrera de Dios: «Vendrá como Redentor [gô'el] para Sión, / para aquellos de Jacob vueltos de su rebelión» (Is 59,20).

Después de la intensa explotación teológica que ha hecho el Nuevo Testamento de él, el término «Redentor» quizá corre el riesgo de despistarnos. No es que en sí la traducción sea falsa, sino que, en el Antiguo Testamento, el término remite a una institución o a una costumbre perfectamente identificada que impone a esa palabra un sentido preciso (cf. el recuadro de la p. 38). En la vida de Israel, el gô'el designaba a un pariente cercano que, entre otros deberes, tenía que «rescatar» (de ahí el término «rescatador», «redentor») a un miembro de la familia o del clan que había caído en esclavitud, o bien vengar al familiar asesinado derramando, según la ley del talión, la sangre del asesino. De ahí la calificación de «vengador de sangre».

El *gô'el*, el «rescatador»

La institución del *gô'el* es sin duda una herencia de los tiempos premonárquicos, donde la familia, más exactamente el clan, representaba la estructura fundamental de la sociedad israelita. El término designa al pariente cercano que debía tratar los problemas que afectaban a la organización y el futuro del clan, en una época en que la supervivencia de este descansaba ampliamente en la estrecha solidaridad de sus miembros. Este personaje, que actuaba en nombre del grupo, tenía como misión proteger a los miembros más débiles del clan o a los más expuestos. Con el paso del tiempo, esta responsabilidad fue codificada con reglas precisas, que trataban de poner coto a las desviaciones y los potenciales excesos. Conviene señalar especialmente tres clases de deberes:

1) En primer lugar, el de «rescatar» a un miembro de la familia caído en esclavitud (Lv 25,41-53) o un patrimonio alienado debido a la pobreza o la muerte de uno de los miembros del clan (cf. Jr 32,6-9; Rut 2,20; 4,9).

2) El libro de Rut (3,9; 4,5.10) combina esta obligación con la del levirato, mencionado en Dt 25,5-6. Esta ley obliga al hermano de un israelita muerto sin descendencia a casarse con su cuñada para suscitar una descendencia al difunto. Se trataría de perpetuar el «nombre» y la «casa» del miembro de la familia muerto, pero sin duda tam-

bién de proteger a la viuda, que corría el riesgo de ser despreciada y explotada en ausencia de cualquier defensor.

3) La responsabilidad más onerosa, también la más arriesgada, tenía que ver con la «venganza de sangre», es decir, con el deber de matar al asesino de un miembro de la familia (Gn 4,23-24; 2 Sam 3,22-27; Nm 35,19-27). Una costumbre como esta se prestaba a graves desviaciones, de tal modo que la legislación trató de enmarcarla creando lugares de asilo donde podía refugiarse el autor de un homicidio involuntario (así, Jos 20,1-9).

Este término *gô'el* pasará al lenguaje religioso. Se aplicará especialmente a Dios en cuanto defensor de los oprimidos (Job 19,25; Sal 19,15; 78,35; Jr 50,34). Ciertamente, esta trasposición religiosa ignora la ley del levirato. Por el contrario, el verbo *ga'al*, «rescatar», se aplica a la salida de Egipto (Ex 6,6; 15,13; Dt 13,6; 15,15; 21,8; 24,18), es decir, a la liberación de la esclavitud. Un empleo como este da a entender que YHWH actúa en cuanto *gô'el*, el «pariente cercano» de Israel. Más sorprendente es la utilización del término en el sentido de «vengador». La segunda parte del libro de Isaías hace de él, sin embargo, un uso bastante abundante (cf. *supra* Is 59,15-20. También se puede ver el comentario a Nah 1,2 en la p. 46).

El Segundo Isaías hace de este término un uso particularmente abundante al aplicar esta representación al propio YHWH (Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 48,17; 49,7.26; 54,8). Los capítulos 56-66 seguirán (Is 59,20; 60,16; 63,16). Esta calificación de YHWH remite al acto mediante el cual venga a su pueblo, lo arranca de la muerte, en una palabra, lo libera. Por tanto, el término asocia las ideas de venganza y de salvación. Como «Redentor», YHWH «venga» a los suyos: «Se reviste, como una túnica, con el vestido de la venganza» (59,17; cf. también 59,18). Pero esta venganza divina no tiene otra finali-

dad que la salvación de Israel: «Vendrá como redentor para Sión», es decir, en beneficio de Sión.

En este contexto, el celo designa ese potencial de violencia puesto al servicio de la venganza divina. Hay que añadir aquí la perspectiva de Ezequiel en sus oráculos contra las naciones, donde el castigo cuyo instrumento es el celo se ejerce en beneficio del pueblo elegido. Pero el contexto en Is 59 permite afinar su contenido teológico. Es el celo del *gô'el*: YHWH actúa como pariente próximo al que se reconocen deberes con respecto a

los miembros humillados de su familia, de su clan. Esta imagen expresa hasta qué punto ΥHWH está apegado a Israel. Esta relación particular, de tipo afectivo y jurídico a la vez, encontrará una expresión aún más rica en el otro texto del Tercer Isaías que menciona el celo divino (Is 63,16).

El celo en acción en la historia

Los textos de Isaías que preceden indicaban ciertamente el compromiso de Dios en la trama de la historia: si, de repente, se revestía con la armadura de guerra era para llevar a cabo un acto solemne y decisivo. Pero el «salmo» de Is 63,7-64,11, inserto en lo que se ha convenido en llamar, por otra parte impropriamente, el libro del «Trito-Isaías» (se trata más de una colección de textos de orígenes diversos que de la obra de un solo autor), considera el conjunto de la historia de la salvación, en la que el celo desempeña un papel clave.

Composición. La forma literaria de este desarrollo sálmico se presenta como particularmente compleja. Empieza con una acción de gracias por las maravillas del pasado (63,7-14), con los componentes habituales: invitatorio (v. 7) y exposición de motivos de esta celebración: la acción salvífica de Dios, especialmente la epopeya del éxodo, presentada como fruto de su amor y de su compasión (vv. 8-9). No obstante, esta acción de gracias no parece caer por su propio peso: el primer verbo está en cohortativo, por tanto hay que traducirlo como «quiero recordar los beneficios de ΥHWH ». El salmista parece tener que hacer un esfuerzo; sin duda, lo

que vive en el presente apenas le invita a emprender ese camino, como mostrará la continuación de la oración. Muy rápidamente, por lo demás, el salmo integra un relato que menciona el pecado y el castigo de Israel (v. 10), seguido por una súplica del pueblo (vv. 11-14a). Finalmente, todo termina con una celebración de ΥHWH , «de resplandeciente Nombre» (v. 14b).

De repente, en el v. 15 vuelve el lenguaje de la súplica y la continuación del desarrollo deja adivinar que el salmista se desliza subrepticamente del pasado al presente. En efecto, esta sección evoca el tiempo del exilio (v. 18b) y el abandono de Israel por parte de Dios (v. 19), la destrucción de las ciudades de Judá (64,9) y del santuario (63,18; 64,10). Parece que el salmista percibe como una analogía de situación entre la desgracia de los «padres», consiguiente a la traición de la alianza, y la angustia presente, marcada por la destrucción de Jerusalén y el incendio del Templo. Esta mirada sobre el pasado (63,10) permite iluminar las razones de este desastre, a saber, el pecado de la comunidad.

Porque, a continuación, el salmista formula por dos veces una emotiva confesión de los pecados (63,7; 64,4-6), una confesión integrada en una súplica. Se observan fácilmente los componentes habituales de este tipo de oración: invocación (63,17; 64,7), descripción de la prueba (63,18-19), que incluye hasta reproches a Dios (63,15b.17a; 64,11); argumentación (63,10; 64,3.7) y una imploración suplicante repetida (63,15; 63,19b-64,2, que constituye una llamada para una manifestación teofánica de ΥHWH ; 64,8.11). Todo acaba con una interrogación angustiosa (64,10-11), que se hace eco de la de 63,15, con el empleo de un mismo verbo que subyace como un reproche: «¿Acaso an-

te todo esto [= la angustia y la humillación de Israel] podrás contenerme, יהוה?».

El cielo divino en el movimiento del salmo. En este salmo, la trayectoria histórica es de gran amplitud: abarca dos épocas clave de la historia de Israel: el período fundador del éxodo y el acontecimiento capital que representan la destrucción de Jerusalén, la del santuario y, finalmente, el exilio. Más aún, los pone en relación uno con otro. Ahora bien, en ambos casos el cielo desempeña un papel específico.

En primer lugar, se hace eco (63,15) en la serie de interrogantes dirigidos al rostro de Dios por la generación del Éxodo como intimaciones: «¿Dónde está Aquel que hizo pasar el mar, el pastor de su rebaño? / ¿Dónde está Aquel que puso en él su Espíritu Santo? ¿El que hizo avanzar a la derecha de Moisés su brazo resplandeciente? / ¿El que dividió las aguas ante ellos [...]? / ¿El que los hizo pasar por los abismos [...]?» (Is 63,11-14).

Y para concluir todos estos desafíos, una pregunta recoge todas las demás: «¿Dónde están, pues, tu cielo y tu valentía?» (Is 63,15), lo cual quiere decir que, a lo largo de esta epopeya, el cielo y la valentía de Dios estaban en acción. Al mismo tiempo, esta pregunta está como integrada en la oración, nacida de la angustia presente: «Mira y fíjate, desde el cielo, / desde tu palacio santo y espléndido: / ¿dónde están, pues, tu cielo y tu valentía, / la conmoción de tus entrañas?».

Así, «el cielo y la valentía», el ardor apasionado que יהוה ponía en acción en el cumplimiento de las hazañas del pasado, el salmista querría verlos en acción en medio de la miseria presente, para que cambiara de nuevo el destino de Israel. Ya se trate del pasado o del presente, el

celo de Dios aparece como el motor de la historia de la salvación, así como aparece en varios armónicos.

El cielo como poder de salvación. Después del análisis de los textos anteriores del libro de Isaías, no extrañará que el cielo esté asociado a la «valentía» de Dios (63,15b). El término hebreo *g'vurah* tiene la misma raíz que el de *gibbor*, «el héroe (guerrero)» que, en Is 42,13, servía para calificar al propio Dios. La imagen coincide perfectamente con la armadura del combatiente revestida por יהוה en Is 59,17. Así pues, el cielo designa el poder que este pone en acción en la historia para orientarla hacia el fin que él mismo ha definido. Al principio, la oración celebraba «todo lo que יהוה ha puesto en acción» en las hazañas del pasado (63,7-8). El salmista pide que el mismo dinamismo entre en acción en la prueba de Israel en la época del exilio. Por tanto se trata de un poder, «de una valentía» al servicio de un proyecto de salvación en el que el propio יהוה se implica: «No fue ni un mensajero ni un ángel, sino su rostro [= su persona] quien los salvó» (63,9).

El cielo de un Dios Padre. A partir de aquí se entiende que esta acción guerrera de alcance salvífico sea el fruto de su amor por la casa de Israel. Aquí, en 63,7-8, las palabras se atropellan: «bondad», «ternura», «apego intenso [*rab-hésed*], «amor», «piedad». Todos estos términos tienen una coloración específica; estos sentimientos son calificados como los de un «padre». Dios contempla a los israelitas como «sus hijos» (Is 63,8) y estos se dirigen a él como a un «padre». La declaración: «Porque tú eres nuestro padre» (63,10) enmarca un pequeño desarrollo muy sorprendente, donde Israel parece rechazar la visión tradicional de Abrahán, «padre

del pueblo», del que ordinariamente está tan orgulloso: «Abrahán no nos conoce, / Israel ya no nos reconoce. / Tú [= Dios] eres nuestro padre» (63,16).

Se trata de una formulación retórica que quiere subrayar con vigor que, aunque la paternidad de Abrahán o la de Jacob, llamado aquí Israel, sea muy importante, no es nada en comparación con la de Dios. Ahora bien, en el movimiento de los vv. 15-16, este reconocimiento de Dios Padre fundamenta la pregunta del salmista: «¿Dónde están, pues, tu celo y tu valentía, / la conmoción de tus entrañas, / tu ternura hacia mí? / Ah, no te contengas, / porque tú eres nuestro padre...» (cf. también 64,7). Asociado a la valentía divina, el celo lo es ahora a la ternura paternal de Dios. Se puede calibrar aquí la decisiva mutación que ha sufrido este concepto de celo: hasta ahora identificado con la cólera de Dios, ahora aparece aquí arraigado en sus sentimientos paternales. Es el celo de un Padre que, como dice el salmista, no puede permanecer insensible ante la angustia de sus hijos.

El celo de Dios, objeto del deseo y de la oración

Más aún, al título de Padre se añade aquí el de *gô'el*, traducido ordinariamente por «Redentor»: «YHWH, tú eres nuestro Padre, / nuestro Redentor desde siempre, ese es tu Nombre» (63,16).

El verbo *ga'al*, «rescatar», en 63,9 calificaba ya la acción salvífica de Dios en el pasado, especialmente la epopeya del Éxodo: «En su amor y su compasión, / él fue quien los rescató».

Les «llevaba» (v. 9b) «como un padre lleva a su hijo», precisaba Moisés en Dt 1,31. Aquí, la figura del *gô'el* remite a Is 59,17-20. Es como si, en la miseria extrema en que se encuentra, incapaz de salvarse a sí mismo, Israel recordara a Dios sus deberes de «vengador». ¿Quién puede ser un pariente más cercano que un padre?

Israel experimenta vivamente la ausencia de Dios, como lo atestiguan las lacerantes preguntas de los versículos de Is 63,11-13: «¿Dónde está, pues...?» La meditación de las maravillas del pasado no hace más que avivar el deseo de una proximidad activa de YHWH. Ciertamente, en estos versículos se trata del pasado fundador, de las pruebas sufridas en el desierto. Pero, jugando con la analogía de situación entre ese pasado y el presente, el salmista hace suyo ese deseo ardiente de la presencia. De ahí la oración suplicante: «Mira y contempla...», ¡como si Dios no viera! La forma interrogativa de las palabras que siguen: «¿Dónde están, pues, tu celo y tu valentía?», y en las que subyace un reproche a Dios, tiene valor de imploración: oh Dios, muestra ese celo y esa valentía que manifestaste en favor de la generación de los padres. Así, a través de esta pregunta se expresa un deseo ardiente de encuentro con YHWH, un deseo que subyace en todo el movimiento del salmo, como lo expresan el «vuelve» del v. 17b, el «Ah, si rasgases los cielos y bajases» del v. 19 y el «Mira» de 63,15. En resumen, que Dios manifieste su celo y su valentía, y que a través de ellos ofrezca un signo de su presencia.

Perspectivas de futuro (Is 9,1-6)

«El celo de YHWH Sabaot hará eso» (Is 9,6; 37,32). «Eso» es el cumplimiento del famoso oráculo mesiánico de Isaías (Is 9,1-6), un cumplimiento trasladado a un futuro indefinido, mientras que los verbos anteriores están en pasado (sin duda un pasado profético)⁵.

En Is 37,32, la misma frase aparece como conclusión de un oráculo sobre el pequeño resto que ha escapado del desastre. Se convertirá en un poderoso árbol, sólido por el hecho de que estará profundamente arraigado en el suelo.

¿Qué intención preside tales añadidos? Es posible que este tipo de oráculos que predecían un futuro radiante tuvieran un problema: sin duda auténticos, no encontraron, siglos después de su proclamación, ni si-

quiera un principio de realización. En la época del regreso del exilio, las profecías del Segundo Isaías y de los profetas Ageo y Zacarías habían despertado la esperanza de un futuro grandioso. El tiempo pasa y esos famosos oráculos siguen siendo promesas y solo promesas, sin ni siquiera la apariencia de un comienzo de cumplimiento, lo que cuestiona la fiabilidad de la palabra profética. En ambos casos, el complemento aportado invita a la fe y a la esperanza: llegue cuando llegue, YHWH llevará a buen término sus proyectos de salvación.

Por otra parte, los israelitas concebían sin duda este futuro de felicidad como un gran movimiento de expansión nacional, donde las fuerzas humanas desempeñaban un papel preponderante. La glosa tiene como mérito recordar que ese futuro será obra de Dios y solo de Dios, de su «celo» en acción en la historia. Hay que unirse aquí a las perspectivas de Is 63,15.

3 – El libro de los Doce profetas menores

El libro de los «profetas menores» contiene oráculos que van desde el siglo VIII a. C. (Amós, Oseas, Miqueas...) hasta la época de la construcción del Segundo Templo (Ageo, Zacarías) y de la comunidad posexilica (Joel, Malaquías...). La organización del corpus fue objeto de un

trabajo de edición. Se pueden distinguir, por una parte, los oráculos de los profetas del regreso (Zac 1,13 y 8,2; Jl 2,18) y lo que pertenece probablemente al marco redaccional (Sof 1,18 y 3,8; Nah 1,2).

El amor apasionado de YHWH

Zacarías 1,14-16 y 8,2. Al final de la «visión de los caballos», en la primera parte del libro, YHWH entrega al

5. Sobre el carácter redaccional de esta frase, cf. B. RENAUD, «La forme poétique d'Isaïe 9,1-6», en A. CAQUOT (ed.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*. AOAT 215. Kevelaer, Butzon & Bercker, 1985, pp. 331-348.

ángel un mensaje de consuelo que este debe transmitir a la comunidad de Israel: «Proclama: Así habla YHWH Sabaot. / Estoy celoso por Jerusalén y por Sión, / con un gran celo, / y con un gran enojo estoy enojado contra las naciones, / seguras de sí mismas. / Cuando yo estaba un poco enojado contra mi pueblo, / ellas contribuyeron a su desgracia. / Por eso, así habla YHWH: / Vuelvo con compasión a Jerusalén; / mi casa será reconstruida allí» (Zac 1,14-16).

Al final de la recopilación de lo que a veces se llama el Proto-Zacarías (Zac 1-8), la mención del celo vuelve como inclusión, e incluso ahí en un contexto de salvación: «Así habla YHWH Sabaot: / Siento por Sión un amor celoso, / y por ella un ardor apasionado» (Zac 8,2). El término *hemah*, que hemos traducido más arriba por «furore» y aquí por «ardor apasionado [lit. un gran ardor]», puede extrañar aquí en este contexto. En 8,2, el paralelismo del versículo y el contexto apenas dejan duda en cuanto al significado de este término. Igual que la palabra «celo», tiene que recibir un sentido positivo. Aquí conviene recordar el sentido etimológico del término: calor intenso. De ahí la traducción conservada: «ardor (apasionado)». Es posible que al mismo tiempo este término prepare la continuación del versículo, la evocación de la cólera divina contra las naciones.

Vemos que, en Zac 1,14-16, la cólera divina, hasta entonces asociada al celo contra Israel, no era más que provisional, puesto que, tras el castigo, YHWH «vuelve» (v. 16). En efecto, no estaba más que «un poco enojado». Asimismo no puede soportar el comportamiento de las naciones, simples instrumentos de esta cólera, que «contribuyeron a la desgracia» de Israel (se entiende: que han superado la medida que se les había con-

cedido en cuanto a los castigos). Así pues, la cólera divina se vuelve contra estas naciones; es inmensa: «Con gran enojo estoy enojado» (en el texto hebreo, el participio *qosef*, «enojándome», redoblado con un acusativo interno, expresa a la vez la intensidad y la duración de este castigo de los pueblos). Sin embargo, eso no es lo esencial del mensaje.

La pasión por Sión. Lo que cuenta es lo que YHWH siente por Sión. El «por eso» del v. 16 explicita el alcance del término «celo», que traduce una verdadera pasión. En este pasaje, el celo se aparta algo de la concepción de un poder activo, como en Is 63,15s, para volver a los sentimientos que experimenta el propio Dios, a saber, el amor que siente con respecto a Jerusalén. Asimismo, en persona «vuelve de nuevo hacia Jerusalén» y el v. 17 ofrece su comienzo: «YHWH va a consolar de nuevo a Sión / y a elegir a Jerusalén».

Así vuelve a aparecer el vocabulario deuteronomista de la elección (Dt 7,7-8; 1 Re 3,8). El «de nuevo» implica una primera elección. ¿Cómo no pensar en el éxodo mediante el cual YHWH se adjudica un pueblo particular (Ex 19,5: «Seréis mi parte personal entre todos los pueblos; seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa»)?

En virtud de esta elección, YHWH habitará en medio de su pueblo: «Mi casa será reconstruida» (Zac 1,16); «Volveré a habitar en medio de Jerusalén» (Zac 8,3), igual que antaño residía YHWH en medio de su pueblo, que peregrinaba por el desierto, y como moraba en el templo de Sión. Esta elección renovada encuentra su explicación en el amor apasionada que YHWH siente por los suyos. ¿No se vuelve «con compasión» (también pode-

mos entender «con ternura»; el hebreo dice *rahāmîm*)? La formulación de Zac 1,14 y 8,2 se hace eco, por tanto, de la declaración divina: «Yo, YHWH, tu Dios, soy un Dios celoso», del principio del decálogo (Ex 20,5; Dt 5,9). Pero, ¡qué cambio de sentido! Ya no se trata de justicia vindicativa, sino de expresar qué amor intenso siente YHWH por Jerusalén.

Joel 2,18. «YHWH se conmueve de celo por su país. / Siente piedad por su pueblo» (Jl 2,18). En la economía del libro, este versículo ocupa un lugar clave, puesto que se encuentra en la articulación de las dos tablas del díptico que estructuran ese conjunto: el juicio (1,2-2,17) y la salvación (2,18-4,21) de Sión. En su redacción actual, la coloración escatológica es evidente: el motivo del «día de YHWH», tomado de Sof 1, no aparece menos de cinco veces (1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14). Constituye el tema fundamental con sus dos rostros en contraste: anuncio de juicio y llamada a la conversión (1,2-2,17) por una parte, salvación y liberación que implica el castigo de las naciones (2,18-4,4) por otra. El v. 18 del capítulo 2 asegura la coherencia del desarrollo, poniendo en claro la razón teológica que preside la vuelta de YHWH, a saber, el celo que siente por su pueblo y que le impulsa a castigar a sus opresores y a conceder a los suyos los bienes escatológicos, empezando por la efusión del Espíritu (3,1-5; cf. la misma asociación del celo y el don del Espíritu en Ez 39,25-29).

De ello se sigue una concepción extraordinariamente positiva del celo, que lo relaciona con el del profeta Zacarías. Una vez más fundamenta la elección: si YHWH interviene es porque Israel es su tierra, su pueblo (Jl 4,2b). Este celo se tiñe de piedad por ese pueblo oprimido (cf. el paralelismo de 2,18), aunque conserva en él el poten-

cial de violencia que le caracteriza desde los orígenes y que no se calma más que en la acción, en primer lugar aquí el aplastamiento de los enemigos (2,10-11; 4,1-17). Este amor apasionado se desborda sobre todo en la efusión de la dicha escatológica (2,19.22-26). Felicidad definitiva (2,26b-27), porque «YHWH habita por siempre en Sión» (4,21, solemne y última declaración de Dios en el libro; cf. también 4,17 y Zac 1,16; 8,3).

El argumento del juicio escatológico

Los textos que tratan de este argumento pertenecen sin duda a los complementos redaccionales, incluso a la edición final del corpus profético.

Sofonías 1,18 y 3,8. «El día del furor de YHWH, el fuego del celo devorará toda la tierra. Porque llevará a cabo el exterminio terrible de todos los habitantes de la tierra» (1,18). «... Por eso atendedme, oráculo de YHWH, el día en que me constituya en acusador. Porque esta es mi sentencia: reunir a las naciones, reunir a los reinos para derramar sobre ellos mi furor, todo el ardor de mi cólera. Sí, el fuego de mi celo devorará toda la tierra» (3,8). Es claro que estos dos versículos son de la misma mano, puesto que son de factura similar, e incluso idéntica por lo que se refiere a la formulación relativa al celo. El oráculo asocia este celo con «el fuego que devorará toda la tierra». La única diferencia tiene que ver con el locutor: en 1,18a, el pueblo (formulación en tercera persona); en 3,8, YHWH, que habla en primera persona.

Pero este editor se inspira claramente en la predicación inicial de Sofonías, ya que explota el tema del Día de

YHWH, el famoso *Dies irae* (Sof 1,14-17), confiriéndole un alcance universal. En su forma actual, la recopilación está organizada en torno a ese tema que desemboca, esta vez, en una perspectiva de salvación.

En su redacción final, el libro ofrece una organización tripartita. 1,2-18: pintura casi apocalíptica del «Día de YHWH»; 2,1-3,8: serie de oráculos contra las naciones y contra Jerusalén; 3,9-20: el Día de YHWH presentado como Día de salvación para los pueblos y para Jerusalén. Los dos versículos que tratan del celo divino desempeñan un papel clave en esta estructura: 1,18 cierra la primera parte y 3,8 la segunda. En ese marco de conjunto, el celo ocupa un lugar capital: contribuye al advenimiento del Día de YHWH como Día del juicio escatológico.

El fuego del juicio. Sof 1,18b, versículo conclusivo de la primera parte, subraya el carácter inexorable e implacable de la venida del Día de Dios. El fuego se presenta allí como el fuego del juicio. Creeríamos que estamos empalmando con la concepción primitiva del celo divino como instrumento de la cólera de YHWH, con la diferencia de que este celo se derrama no solo sobre Israel o sobre las naciones, sino sobre ambos a la vez. Este v. 18b se compone de dos elementos, cada uno de los cuales acaba con la expresión «toda la tierra» o «todos los habitantes de la tierra», subrayando así el carácter cósmico del juicio divino, una demostración «terrorífica» del Día de YHWH.

Pero lo más impresionante quizá es que este fuego no es un simple instrumento en manos de Dios. Afecta a lo más íntimo de la persona de YHWH, si ligamos esta expresión, «el fuego de mi celo», con la declaración de

Dt 4,24: «YHWH es un fuego devorador; es un Dios celoso» (cf. también Dt 6,15; 32,22; Nm 16,35; Jr 4,4; 21,12). Brota de lo íntimo de Dios y de su pasión por los hombres, también por su santidad. Se comprende que este profeta califique esta visión de «terrorífica».

Un fuego que devora. A primera vista, la conclusión de la segunda parte, Sof 3,8, que pone fin a la serie de oráculos de castigo contra las naciones y contra Jerusalén, viene a confirmar el carácter catastrófico de este cuadro. El movimiento del texto se presenta por lo demás complejo. Después de una serie de oráculos contra las naciones (2,4-15), Dios ataca a Jerusalén, la capital: «Maldita la rebelde, para la impura...», y desarrolla una requisitoria implacable: la ciudad se ha endurecido en su pecado; ha rehusado escuchar las múltiples advertencias divinas (3,1.7). De repente, la sentencia cae, pero... ¡sobre las naciones que YHWH ha reunido, verosímelmente para castigar a Jerusalén! Por tanto, podemos suponer que la ciudad se encuentra englobada en el castigo⁶. La catástrofe es incluso de dimensiones cósmicas, puesto que el incendio asola toda la tierra.

Por tanto, ¿todo ha terminado? Si nos atenemos a los capítulos 1,2-3,8 podríamos creerlo. Pero, como hemos dicho, la cólera nunca es la última palabra de Dios. De

6. Es posible que, en la formulación primitiva del v. 6, la reunión de las naciones tuviera como finalidad el castigo de Israel. El texto inicial habría dicho: «Para derramar sobre vosotros mi furor». Al corregir «sobre ellos», el editor final engloba en un mismo castigo a Israel y los pueblos. Esto sería conforme a su visión universalista. Las naciones, inicialmente convocadas para ser las ejecutoras de las hazañas de Dios, se convierten en sus primeras víctimas. Sin embargo, Jerusalén no escaparía al castigo que merece.

repente, la perspectiva cambia. Jerusalén y las naciones son incapaces de convertirse y, por eso, de escapar a la sentencia divina. Es entonces cuando Dios interviene: «Entonces -es decir, cuando todo está perdido- transformaré a los pueblos purificando sus labios, para que invoquen el nombre de YHWH y le sirvan con un mismo corazón». El «entonces» del v. 9 subraya vigorosamente la sorprendente mutación de un «Día de cólera» en Día de esperanza de salvación para Jerusalén, pero también para las naciones. Y la continuación del oráculo desarrolla en qué consiste esta esperanza y esta salvación: los pueblos servirán a YHWH con un solo corazón. «Ese día...», Israel se convertirá en una comunidad de pobres que se pondrán en manos de Dios (3,11-13) y Dios volverá a habitar en medio de su pueblo (3,14-15). «Ese día...», el propio Dios bailará de alegría (3,16-17). «En ese tiempo...» reunirá a todos los dispersos para darles fama y gloria (3,18-20). El fuego del celo, por tanto, no ha destruido todo. Brota de un Dios de fuego (Dt 4,24) que se revela en definitiva como un Dios de misericordia.

La teofanía del juicio

En el profeta Nahún, una vez más, la mención del «Dios celoso» se encuentra no en los oráculos del profeta que vivió en el siglo VII a. C., sino, como en Sof 1,18 y 3,8, en los retoques del editor posexilico. Este hizo preceder el cuadro de la caída de Nínive por un salmo (Nah 1,2-8), que da a esta recopilación de Nahún una coloración escatológica. Situado en cabeza de la colección, confiere al hundimiento de la capital asiria un alcance cósmico y universal. De tal modo que el libro se inicia con una

teofanía del juicio que arranca al acontecimiento histórico del campo de la historia contemporánea y factual para conferirle el valor simbólico de un acontecimiento escatológico. Esta teofanía del juicio se vuelve contra los enemigos de YHWH, en beneficio de aquellos «que se refugian en él» (1,7).

Nahún 1,2. «Un Dios celoso y vengador, como es YHWH, es un vengador, YHWH, un señor enfurecido⁷. Se venga, YHWH, de sus adversarios, guarda rencor a sus enemigos».

«Un Dios celoso y vengador, como es YHWH»: de repente surge una expresión fuerte, no hace mucho ligada al tema del primer mandamiento, pero después desaparecida de la literatura profética, una expresión en la que el adjetivo «celoso» califica a la persona de YHWH. Asimismo se puede decir que abunda sobre la violencia inicial de la formulación... y sobre su carácter chocante: al epíteto «celoso» se une el de «vengador», y eso por tres veces, en el marco de un paralelismo gradual en tres tiempos, en el que cada elemento abunda sobre el precedente:

«Un Dios celoso y vengador YHWH,
vengador YHWH
y señor enfurecido,
se venga YHWH
de sus adversarios,
guarda rencor a sus enemigos».

7. «Señor enfurecido», es decir, «lleno de cólera». Sabe lo que es el furor, pero, al mismo tiempo, lo domina plenamente. Esta traducción literal, voluntariamente conservada aquí, significa que YHWH es «experto en furor».

Todo este desarrollo vale como explicitación del término «celoso». Celos iguala venganza, furor. Una formulación como esta da de entrada a la aparición divina un carácter terrorífico. Jamás, según parece, ni siquiera en el corpus deuteronomista, el celo de Dios había encerrado tal potencial de violencia. Traiciona la pasión de un Dios tocado en lo más profundo de sus afectos.

Nahún 1,3. A primera vista, Nah 1,3a, «YHWH es lento a la cólera y grande por su poder...», parece querer atenuar este efecto terrorífico de la declaración preliminar del v. 2. En realidad, ese primer estico funciona como elemento de contraste, como muestra el segundo estico del verso: «... pero no deja absolutamente nada impune YHWH» (Nah 1,3b).

En el v. 3, la inclusión del nombre divino YHWH, primera y última palabra del verso, subraya los dos rostros en contraste del misterio divino, que no se puede encerrar en nuestros demasiado estrechos conceptos. Quizá el salmista reacciona contra una teología desviada que se apoyaba en la antigua confesión de fe: «YHWH es lento a la cólera...» (Ex 34,6; cf. Sal 86,3; 103,8...). El salmista no discute esta afirmación, recuerda simplemente que la paciencia divina no impide el castigo para quien se ata a su pecado. En 1,3b se hace eco a continuación de la solemne declaración divina (Ex 34,5-7), cuyo principio recoge Nah 1,3a.

Nahún 1,4-8. Precisamente, la teofanía que sigue (Nah 1,4-6) presenta todos los rasgos de una teofanía del juicio. «Ante su furor, ¿quién puede resistir? / ¿Quién puede levantarse contra el ardor de su cólera? / Su furor se extiende como el fuego / y las rocas se quiebran ante él». Este v. 6 utiliza tres palabras diferentes para

expresar la cólera divina, y la imagen del fuego subraya su aspecto amenazador.

Sin embargo, una vez más, la cólera está lejos de agotar el misterio de Dios. En un evidente contraste, el salmista afirma claramente su fe en la bondad de YHWH: «YHWH es bueno, / una fortaleza en el día de la angustia. / Conoce a los que se refugian en él, / cuando se desbordan las olas impetuosas» (1,7).

He aquí un dato que hay que tener en cuenta en la interpretación del celo divino: ¡el Dios celoso (Nah 1,2) es un Dios bueno (Nah 1,7)! Paradoja del misterio divino, tanto que esa bondad se traduce en paciencia (1,3a), pero sobre todo en solicitud activa que expresa aquí el verbo «conocer». Este es el rostro luminoso del juicio divino, del juicio de un Dios que se preocupa de aquellos que tienen fe en él.

Como sugiere el término «tinieblas» en el v. 8, última palabra del salmo, el rostro sombrío de este juicio permanece: YHWH va a exterminar a sus enemigos, aquellos que, en el v. 2, eran ya objeto de su venganza. ¿Quiénes son estos enemigos? ¿Quiénes son estos creyentes «que se refugian en él»? Hay que observar que no se menciona a Israel y, en este estadio de la edición, Nínive representa todas las fuerzas hostiles a Dios. La fractura ya no pasa entre Israel y las naciones, sino entre aquellos que ponen su fe en YHWH y los que «se levantan contra él» (1,9) en un enfrentamiento orgulloso e impío. El poema nos sitúa en contexto escatológico en el que se enfrentan dos bandos, el del bien y el del mal, el de los creyentes que se entregan a YHWH y el de los enemigos que se levantan con una voluntad de autonomía orgullosa, aunque finalmente impotente.

Complemento isaiano

«YHWH, tu mano está levantada, / y no se dan cuenta; / pero percibirán -y se sonrojarán- / tu celo por ese pueblo. / En verdad, el fuego los devorará, / el que tú destinas a tus enemigos» (Is 26,11). Este pasaje, de sabor sálmico, que forma parte del «apocalipsis de Isaías» (Is 24-27), no pertenece al editor de los Doce profetas menores, sino al del corpus profético en su conjunto. No obstante, su tonalidad «apocalíptica» lo relaciona

indiscutiblemente con el argumento escatológico mencionado más arriba. La frase «Tu mano está levantada» recuerda discretamente el «con mano fuerte y brazo extendido» del libro del Éxodo; es la postura del guerrero. Quizá sugiere que este celo constituye en suma «la mano», es decir, el instrumento de Dios y, una vez más, está asociada al fuego. Pero, más allá de este matiz de actividad, el término evoca también el apasionado apego que YHWH siente por su pueblo. Es lo que le empuja a combatir a sus enemigos.

Conclusión

Ya se trate del adjetivo, del sustantivo o del verbo, el «celo» no aparece antes del profeta Ezequiel en el corpus profético. No hay rastro de él en los profetas pre-exílicos. Por tanto, parece que, a partir del exilio, el corpus profético toma el relevo en alguna medida al corpus deuteronómico. No se excluye, sin embargo, que las primeras atestaciones proféticas sean contemporáneas de los últimos estratos de la corriente deuteronómica y deuteronomista. Hay que observar, a este respecto, que la mención del celo en el oráculo de Ez 5,13 coincide con el sentido que Dt 29,19 da a ese término.

Pasión y fuerza que actúan en la historia. Sin embargo, en su conjunto, el corpus profético atestigua inflexiones absolutamente significativas, incluso cambios decisivos, como atestigua ya el libro de Ezequiel. En primer lugar, al integrar el término en la trama del simbolismo conyugal (Ez 16,38.42; 23,25), el profeta confiere al celo de Dios un carácter apasionado aún más

acusado: es el celo de un esposo ultrajado. Sin embargo, en dos puntos se separa de las connotaciones del término en las primeras ocurrencias: en primer lugar, el celo ya no está tan estrechamente ligado a la observancia del primer mandamiento, cuyo comentario parece haber estado en el origen de la apropiación del término. Por otra parte, Ezequiel y, después de él, los otros profetas (excepto Nah 1,2, aunque en un contexto diferente de los textos deuteronómicos) jamás emplean ya el adjetivo mediante el cual el término califica el ser íntimo de Dios. Más bien el uso del sustantivo permite presentar este celo como una realidad objetiva, en parte separada de YHWH, que sin embargo es su fuente, y que se manifiesta como una fuerza que actúa en la historia, bien negativamente, bien positivamente.

Celo contra las naciones. El mismo libro es precisamente el testigo de una transformación aún más importante: en Ez 35,11; 36,5-6 y 38,19, el celo se ejerce

no ya contra Israel, sino contra las naciones. En este punto, Ezequiel será seguido por todos los testigos del corpus profético que vendrán después; citemos entre otros Is 42,13; 59,17; 26,11. Ahí tenemos una auténtica transformación con relación a los textos más antiguos. La experiencia del exilio sin duda tuvo que ver con este cambio de orientación: Dios se considera humillado a través del castigo a su pueblo (cf. Ez 36). Así debe reaccionar contra los enemigos de Israel para salvar el honor de su Nombre.

Una fuerza constructiva. Más aún, Ezequiel no teme asociar el celo con la misericordia de Dios (Ez 39,25). Tras sus huellas, muchos textos van a dotar al celo de una connotación positiva: de poder amenazador y peligroso se convierte en una fuerza constructiva, en acción en la historia (Is 63,15; Zac 1,14; 8,2; Jl 2,18), trabajando para

el advenimiento de los tiempos mesiánicos (Is 9,6) y para el triunfo del «pequeño resto» (Is 37,32). El Cantar de los Cantares pondrá un sello final a esta evolución al identificar el celo con el amor (cf. el recuadro de la p. 50).

Tonalidad escatológica. Por último, los últimos editores del corpus profético van a conferir una tonalidad escatológica a esta acción del celo en la historia. ¿No abre al advenimiento del Día de YHWH con sus dos rostros en contraste: castigo y salvación (Sof 1,18; 3,8; Ez 38,19; Jl 2,18 y sobre todo Nah 1,2, que incluso llega a recoger el uso del adjetivo poniendo en escena a YHWH como Juez supremo)? En este marco asistimos a un cambio de destinatarios de este celo divino: este no se ejerce ya contra Israel o las naciones, sino que se vuelve contra «los enemigos de YHWH» y salva a «aquellos que se refugian en él».

Celo profano o celo divino (Cant 8,6-7)

«Ponme como un sello en tu corazón,
como un sello en tu brazo.

Porque el amor es fuerte como la Muerte,
el celo, poderoso como el Abismo:

sus llamas son llamas de fuego,
una llamarada de Yah.

Las grandes aguas no podrán extinguir el amor,
ni los ríos anegarlo».

Fuera de los dos corpus precedentes, esta mención del celo se encuentra aislada también en los escritos sapienciales. ¿Se trata del celo de Dios? Los críticos discuten sobre ello. Es indiscutible que este libro se compone de cantos de amor humano de una calidad poética absolutamente notable. No obstante, es posible, incluso probable, que la entrada en el canon bíblico haya facilitado una interpretación no tanto alegórica cuanto parabólica, atestiguada desde el siglo I de nuestra era. El sentido muy positivo del término *qin'ah* coincide perfectamente con el atestiguado en numerosos textos proféticos (Ez 39,25; Is 63,15; Zac 1,14-15; 8,2; Jl 2,10). En todo caso, no tiene nada que ver con el significado de «envidia», dominante en los textos que hablan del celo del hombre.

En el marco de esta interpretación, el celo se identifica con el amor que YHWH siente por su pueblo Israel: ambos términos están referidos a una sola realidad, la Muerte, el Abismo (el *Sheol*), el lugar de los muertos.

A primera vista, la formulación sorprende; se esperaría más bien: el amor es más fuerte que la muerte, el celo más poderoso que el abismo. A decir verdad, el Cantar no abre perspectivas sobre el más allá. La idea es que en este mundo el amor no desaparecerá, como tampoco lo harán la muerte y el *Sheol*, por lo demás. Sin embargo, la perspectiva de la victoria del amor está subyaciendo en el v. 7: las «grandes aguas» aluden al viejo tema mítico de las aguas cósmicas y a la victoria de YHWH sobre esas potencias, símbolos de las fuerzas del mal. Más tarde apuntarán a las potencias hostiles que tratan de comprometer las relaciones armoniosas entre YHWH e Israel, como declara el mismo YHWH en Is 43,2: «Si pasas por las aguas, yo estaré contigo; por los ríos, no te sumergirán». Los ríos designan aquí las corrientes y las olas que se llevan a los difuntos en sus torbellinos (Jon 2,2-6; Sal 88,17-18). Al explotar estos símbolos, Cant 8,6-7 afirma que las fuerzas del mal no podrán vencer al Amor, que permanecerá para siempre, igual que la Muerte y el *Sheol* en este mundo.

Interpretado de esta manera, este pasaje supone el punto culminante en esa lista de textos que asocian el celo de Dios con su misericordia (Ez 39,25), con su piedad (Jl 2,18), con su compasión (Zac 1,14-16), con su voluntad de consolar a Sión (Zac 8,2), pero también con su poder que actúa en la historia para salvar a Israel de la angustia (Is 63,15) o para hacer que lleguen los tiempos mesiánicos (Is 9,6). Este versículo conduce así a su cima a la parábola del amor desarrollado en el Cantar de los Cantares: el amor ardiente y apasionado de YHWH por los suyos no se extinguirá jamás.

IV. Alcance teológico del «celo de Dios»

La cólera y el amor, los dos polos del pathos divino, son también los dos rostros del celo de Dios. Se puede precisar que, en la Biblia, la evolución del sentido de este término va de la cólera al amor, incluso a pesar de que la trayectoria no es lineal, puesto que la cólera interviene aún en el argumento escatológico tardío de Nah 1,2 y de Sof 1,18; 3,8. ¿Cómo dar cuenta de esta evolución cuando menos sorprendente?

1 – En el centro de la alianza

Este celo se inscribe en la relación que YHWH mantiene con Israel en virtud de la elección y de la alianza, porque, de una forma u otra, se refiere al pueblo elegido. Jamás se dice que YHWH esté celoso de otros dioses, y nunca entra en rivalidad o competencia con las divinidades paganas. El celo no tiene nada que ver con la defensa de una persona que se sentiría amenazada en su poder o sus privilegios. Interviene cuando el pueblo de YHWH ha traicionado, especialmente cuando ha transgredido el primer mandamiento (Ex 20,3-6).

Por otra parte, YHWH jamás está celoso de los otros pueblos. Si su celo se ejerce en su contra bajo la forma de cólera es solo en la medida en que este sufre los ul-

trajes de las naciones, en resumen, cuando la alianza está amenazada.

En la experiencia de la alianza. A partir de ahí se comprende que el celo aparezca por primera vez en el marco del primer mandamiento (cf. el corpus deuteronomista), primera estipulación del documento de la alianza, promulgada en medio de una solemne teofanía de la alianza (Ex 19-24). La adoración exclusiva al único Dios de Israel es la primera de las palabras, la más fundamental también, con las que esta alianza se concluye (Ex 24,8; cf. también 24,3.7). La observancia de este primer mandamiento significa el reconocimiento de

la relación única que une a YHWH con su pueblo. Aparece como la consecuencia de este apego apasionado, «celoso», que YHWH siente por Israel, apego que se revelará poco a poco como una relación de amor.

Esta relación exclusiva es el hecho de la libertad de Dios, que la prohibición de imágenes trata de proteger. Dios vela tercamente, «celosamente», por esta libertad, ya que no hay amor sin libertad. En la medida en que el ídolo se presta, por parte del fiel, a una manipulación de la divinidad a la que representa, YHWH no puede tolerarla en absoluto. No es que quiera retirarse a una especie de ciudadela inaccesible. Muy al contrario, la prohibición de imágenes quiere proteger, en definitiva, esa relación libre y privilegiada que quiere mantener con el pueblo que ha elegido.

Un dinamismo lleno de contrastes. Es a partir de esta experiencia de la alianza cuando adquiere sentido esa especie de dialéctica entre cólera y amor dentro del celo divino. Este constituye la unidad de ese *pathos* divino: la vinculación de Dios con el origen de la alianza no tiene nada de amor platónico; tampoco es un afecto ciego e irreflexivo, sino que nace por así decir del «co-

razón» de Dios, de ese impulso que le lleva a elegir a Israel. Este amor celoso se concreta en un proyecto de salvación y de alianza. El celo, convertido en poder activo, creador, pone ese proyecto en acción en el desarrollo de la historia (Ex 19-24), pero no puede ejercerse de forma positiva más que si Israel se adhiere plenamente al proyecto de Dios.

Por desgracia, muy rápidamente, el pueblo elegido traiciona sus compromisos (Ex 32-34). Ese celo se vuelve entonces contra todo lo que se interpone ante esa grandiosa obra, contra todo lo que se opone a esa acción creadora. Cuando Israel hace que Dios se vuelva, ese poder se hace de nuevo constructivo y trabaja poderosamente para la realización de la obra de la salvación. Expresa y pone en acción la pasión de Dios por su pueblo. Así pues, esta pasión puede concretarse en una trayectoria negativa de violencia y de cólera; en realidad, esto no es más que el reverso de un amor exigente pero comprometido, en el origen de la obra divina de la salvación. A partir de ahí se comprende que ese celo pueda identificarse con el amor. Pero, en definitiva, ¿quién es Dios para poner en marcha semejante dinamismo tan lleno de contrastes?

2 – Apertura al misterio de Dios

Esta interpretación del celo divino entreabre una puerta al misterio de Dios. Tratemos de determinar el alcance de semejante lenguaje, porque, aunque su expresión pueda ser muy humana, sin embargo puede revelarnos algo del misterio de Dios.

Celo divino y santidad

En varias ocasiones, la Biblia asocia explícitamente celo y santidad: Jos 24,19 y Ez 39,25 (cf. pp. 23 y 35). Este último término está ausente del enunciado del primer

mandamiento. Sin embargo, la teofanía de Ex 19-20, en cuyo seno Dios comunica el decálogo, pretende ser una manifestación del Dios Santo, como recuerdan las consignas de purificación y santificación impuestas a los israelitas (Ex 19,10-14.21-24). Por otra parte, aunque Israel no diviniza el fuego, hace de él uno de los símbolos más significativos de la santidad de Dios (cf. Ex 3,1-6; Is 6,1-5). Sin confundirse con él, como nos enseña la experiencia de Elías en el mismo Sinaí (1 Re 19,12), el fuego es como el indicativo de su Presencia, porque siempre es en medio de un diálogo personal como YHWH se manifiesta en el fuego. Ahora bien, aquí desempeña un papel capital: el marco teofánico asocia las representaciones volcánicas con los relámpagos de la tormenta para subrayar la irrupción del «Totalmente Otro» en el mundo de los hombres: «YHWH bajó [sobre la montaña] en el fuego; su humo subía como la humareda de un horno y toda la montaña temblaba violentamente» (Ex 19,18; cf. también 19,16.19; 20,18).

La santidad. El Deuteronomio recogerá esta visión en Dt 5,4: «YHWH habló con vosotros cara a cara en la montaña, en medio del fuego» (cf. la insistencia de Dt 4,11.13.15.36; 5,21.24.26 en presentar a YHWH como «El que habla en medio del fuego»). Sin hacer de ello una divinidad, Dt 4,24 proclamará que «YHWH es un fuego devorador», aunque añade inmediatamente: «Un Dios celoso» (cf. también Dt 6,15). En Zac 8,2s, desde una perspectiva ciertamente menos impresionante, el celo empuja a YHWH a volver a habitar en medio de su pueblo, y con ello a hacer de Sión «una montaña santa».

¿Cómo calificar esta relación entre el celo y la santidad? La provocadora formulación de Ezequiel (Ez 39,25), «Me manifestaré celoso de mi Santo Nombre», expresa cla-

ramente la identidad entre la santidad y la deidad, porque el Nombre expresa la presencia (en Ex 3,13-15, YHWH se define como «El que está ahí»), pero también revela algo del misterio íntimo de Dios. La santidad expresa en primer lugar que Dios no es un hombre (Os 11,9), que es el «Totalmente Otro», el Separado al que nadie se puede acercar sin peligro (Ex 3,5-6; 1 Sam 6,20). En términos filosóficos se hablaría de trascendencia: Dios supera infinitamente a las criaturas; no hay medida común entre ellas y la divinidad. Ciertamente, el Antiguo Testamento no teme utilizar el lenguaje antropomórfico para hablar de Dios, pero jamás lo ha asimilado con el hombre, «ni siquiera cuando habla de él con los términos más concretamente humanos. Entre Dios y el hombre siempre ha existido una barrera en la Biblia [...]: esta barrera es la santidad» (F. Michaéli, *Dieu à l'image de l'homme*, pp. 135s). No es la menor de las paradojas el hecho de que el celo, uno de los antropomorfismos más acusados, sea al mismo tiempo el que subraya los límites de ese lenguaje que trata de salvaguardar la trascendencia del Dios Santo. ¿No está ligado a la prohibición de las imágenes, que apunta, como hemos visto, a proteger en primer lugar y ante todo la libertad de Dios?

La santificación. No obstante, quedarnos en esta visión sería truncar la revelación y falsear la visión de Dios que quiere comunicarnos. Porque esta santidad no se reduce a la separación, a esa barrera de la que hablaba Michaéli para protegerse de cualquier atentado contra su autonomía, su libertad. Ciertamente, Dios no tolera que se trate de penetrar por la fuerza en la propia intimidad de su ser, pero, al mismo tiempo, la Biblia no deja de decirnos que YHWH «se santifica» y que «santi-

fica». No se encierra en algún tipo de solipsismo. Se santifica en el sentido de que manifiesta esa santidad, especialmente a través de la de su Gloria: «Santo, santo, santo es YHWH, su Gloria llena toda la tierra» (Is 6,3). Pero también «santifica» porque el dinamismo de su Ser le empuja a darse. Es la otra cara de la Santidad, de la deidad. Dios no se deja aprehender, se da.

Invitado en el marco de la alianza a entrar en la intimidad del Dios santo, Israel se convierte también necesariamente en un pueblo santo (Ex 19,5). Pero esta santificación evidentemente no puede ser más que la obra de Dios. Desde esta perspectiva, la santidad debe ser concebida como «una fuerza que comunica la vida» (E. Jacob, *Théologie*, p. 70) y la única que puede franquear la barrera de la santidad divina. El relato de la vocación de Isaías (Is 6) ofrece una buena ilustración de ello: ante la manifestación de la santidad (v. 3), el profeta toma conciencia de su pecado y de la infinita distancia que le separa de YHWH; este envía entonces a uno de los serafines para purificarle los labios, es decir, según la concepción globalizadora de la antropología bíblica, toda su persona, con una brasa encendida en el fuego del altar, por tanto en el fuego de la santidad divina: «Desde que esto ha tocado tus labios, tu falta está apartada, tu pecado está expiado» (Is 6,7).

En medio del contraste. El celo se sitúa en el límite de esos dos polos en contraste de la santidad divina. Expresa la trascendencia en el centro de la inmanencia. Vela por esta obra de santificación; tiene como misión salvaguardar el misterio en el centro mismo de la comunicación. Se despierta, amenazadora, ante cualquier riesgo de profanación, porque esta Santidad moral de YHWH no puede en ningún caso soportar una coexisten-

cia con el pecado. El celo expresa esta intolerancia de Dios con respecto al mal, se manifiesta entonces como cólera. Pero, al mismo tiempo, este dinamismo está puesto al servicio del proyecto divino de santificación. Incluso es su objetivo primero. El celo se convierte en cólera solamente cuando ese proyecto es amenazado por el pecado. Su objetivo es, en primer lugar, asegurar esa obra de santificación, de comunicación de la santidad. Como hemos dicho, es, en sentido propio, «la energía de la santidad», al servicio de esa pasión que arroja a Dios hacia el hombre en una voluntad de comunicación y de compartir.

Celo y Amor

Este dinamismo de santificación, esta fuerza divina de comunicación, ¿cómo llamarla sino amor? En el Antiguo Testamento, Dios se define como el Santo (Sal 99,3.5.9), 1 Jn 4,8 dirá que «Dios es amor». Aún no hay oposición –mucho menos contradicción– entre ambas afirmaciones. Porque, en el Antiguo Testamento, el celo, que se identifica con ese dinamismo de santificación, va emergiendo poco a poco como una fuerza constructiva de la salvación divina, una fuerza que no es en absoluto independiente de Dios, pero que se arraiga en lo más íntimo del ser divino.

La salvación divina. El adjetivo «celoso» lo subraya poderosamente. Sus primeras atestaciones, es verdad, hacen que el «Dios celoso» aparezca como un Dios de cólera, pero en la proclamación del primer mandamiento del decálogo el amor se perfila en el horizonte del texto (Ex 20,5-6; Dt 5,9-10). En efecto, Dios declara: «Yo soy un Dios celoso, que persigo la falta de

los padres en los hijos [...] si me odian, pero que manifiesto mi apego a miles de generaciones si me aman...» En la formulación del precepto, la calificación de «celoso» rige los dos participios presentes. Porque es celoso es por lo que YHWH castiga a aquellos que se rebelan contra él, pero también que muestra su apego a los que le aman. El término hebreo *hésed*, traducido aquí por «apego», define ciertamente en primer lugar un comportamiento que nace de esta atención benevolente, única, que Dios siente por aquellos a los que quiere santificar y hacer entrar, mediante la alianza, en su intimidad.

A su manera, el profeta Ezequiel expresa lo mismo, pero desde una perspectiva teológica original: al integrar el celo en el simbolismo conyugal (Ez 16; 23), lo presenta como la reacción de un marido burlado y traicionado. Por su parte, el cántico deuteronomico de Dt 32, una obra también sin duda exílica, da a entender que este celo divino (Dt 32,16.21) es el mismo que el de un padre (Dt 32,6.10-11.15.18). Más adelante, Ez 39,25 lo asocia a la misericordia.

Una pasión ardiente. Sin duda, este camino de salvación deriva de la voluntad divina de defender el honor de su Nombre, ese Nombre que el pueblo ha profanado: «Tendré misericordia con toda la casa de Israel y me mostraré celoso de mi Santo Nombre» (Ez 39,27). Pero una proclamación como esta revela de qué forma Dios está ligado a Israel, hasta el punto de que tocar a ese pueblo es tocar al mismo Dios. Este mismo apego está en la base de los oráculos contra las naciones (Ez 35,11; 36,5-6; 38,18; Zac 1,14-15), puesto que lo que está en juego no es otra cosa que la existencia y la salvación «del pueblo de Dios» (Is 26,11).

Prosiguiendo la reflexión en esta línea, los libros proféticos posteriores ya no se contentarán con asociar el celo a la acción destructiva, aunque sea con vistas a una liberación. La presentarán como una fuerza constructiva que vela con un cuidado «celoso» por la realización del proyecto divino de salvación. Ya estaba presente como factor activo durante los acontecimientos fundacionales del Éxodo (Is 63,15). En el otro extremo de la historia, contribuye al advenimiento de los tiempos mesiánicos (Is 9,6) y del Día escatológico (Sof 1,18; 3,8; Nah 1,2s).

Más profundamente, el profeta Zacarías lo pone en paralelo con «la pasión ardiente [*hemah*]» de YHWH por Jerusalén (Zac 8,2), una pasión que empuja a este a «volver a Sión» para morar allí (Zac 1,16; 8,3), de la misma manera que ese Dios celoso estaba antaño presente en medio de su pueblo (Dt 6,15: «Es un Dios celoso, un Dios que habita en medio de ti»). Debido a esta inhabitación permanente de YHWH , Sión se convertirá en «una montaña santa» (Zac 8,2). Por tanto, es una nueva historia de amor la que comienza, porque « YHWH va a consolar de nuevo a Sión y a elegir a Jerusalén» (Zac 1,16-17).

Ya no quedará más que un paso que dar para una identificación entre el celo y el amor. Será obra del Cantar de los Cantares, en 8,6, si se acepta una interpretación parabólica del libro: el celo se confundirá con el amor ardiente de YHWH («llamas de fuego, un horno de Yh[wh]») que las «grandes aguas» jamás podrán extinguir.

Ahora percibimos mejor cómo, en una progresión casi continua, el celo de Dios pudo pasar del sentido de «cólera» al de «amor». El amor de Dios es exclusivo, cosa que reivindica el primer mandamiento, no tolera com-

partirlo. En definitiva, la cólera divina no adquiere sentido más que dentro de la revelación del Amor, porque ese Amor es el del Dios santo, con el carácter de absoluto que implica semejante calificación, un Amor que exige como contrapartida una respuesta sin reservas.

Un Dios vivo

«Vive YHWH ». Esta fórmula de juramento, que aparece en numerosas ocasiones en la Biblia, tiene valor de profesión de fe; quizá incluso represente una de sus más antiguas formulaciones. E. Jacob ve en este grito «el centro de la revelación y de la fe» (*Théologie*, p. 28), ya que refleja una experiencia fundamental. De entrada, YHWH se impone al hombre como una fuerza activa, una realidad misteriosa que, de forma improvisada, irrumpe en su vida. «Muy típica a este respecto [es] la repentina e inesperada aparición en la escena de la historia del profeta Elías, que justifica su intervención con estas únicas palabras: "Vive YHWH " (1 Re 17,1)» (E. Jacob, *Théologie*, p. 29). Podríamos formular las mismas palabras a propósito de la teofanía del Sinaí (Ex 19–20), donde YHWH irrumpe repentinamente en la vida de Israel. Nada lo prepara; simplemente Dios está ahí, como una presencia enormemente poderosa y misteriosa. Israel vivió este encuentro como una experiencia elemental y primordial.

El lenguaje antropomórfico, singularmente el lenguaje «antropopático» del que forma parte el celo, parece el más adecuado para hablar de Dios como un ser vivo, porque es principalmente en y a través de la experiencia humana como el hombre tiene la experiencia de la vida. ¿Cómo hablar del Dios vivo sin utilizar el lenguaje

nacido de esta experiencia, sin darle rasgos humanos? «Porque Dios está vivo es por lo que puede hablar de él como un hombre vivo, pero también es hablando de él como de un ser humano como se recuerda sin cesar que está vivo» (F. Michaéli, *Dieu à l'image de l'homme*, p. 147).

Un Dios personal

Un Dios que tiene un nombre propio. Este Dios no tiene nada de una fuerza anónima. Tiene un nombre propio, YHWH . En la fórmula de juramento mencionada más arriba se dice siempre: «Vive YHWH [no Elohim, "Dios"]» (excepto en Job 27,2, un no israelita). Y es YHWH el que está celoso, como sugiere ya el enunciado de la motivación en el texto del primer mandamiento: «... porque yo, YHWH , tu Dios, soy un Dios celoso...» (Ex 20,5; Dt 5,9). Más aún, como hemos visto más arriba, este Dios, YHWH , se llama también «el Celoso», porque «es un Dios celoso»: « YHWH , Celoso es su Nombre, un Dios celoso», según la formulación literal de Ex 34,14. Y el Nombre encierra en él toda la potencia del ser al que designa. Por tanto, no podemos negar que el celo está en el centro del misterio de Dios. YHWH es un Dios apasionado, incluso se llama el Apasionado.

Un Dios que habla. El decálogo no se expresa de forma impersonal, diciendo por ejemplo: no hay más que un solo Dios al que hay que adorar. El primer mandamiento está enunciado así: «Yo soy YHWH , tu Dios [...] No tendrás otros dioses frente a mí...» (Ex 20,2-3). Al dirigirse a Israel como a un «tú», YHWH se revela como un «Yo», es decir, como un sujeto, como una persona,

y se suscita un interlocutor. Los diez mandamientos no son simplemente una colección de leyes, de sentencias generales, son esencialmente «palabras»: al menos es así como las llama el relato bíblico (Ex 20,1; *debarim* en hebreo), más exactamente «las diez palabras» (Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4; lo que el griego transcribirá con el nombre de «decálogo»), palabras que ΥHWH pronuncia y que Israel escucha.

Así se entabla el diálogo en el centro de la alianza. Como dice A. Neher (*L'essence du prophétisme*, p. 121): «La historia de la alianza es una historia dialogada». Dios se pone de alguna forma al alcance del hombre. Adquiere para ello un rostro humano, digamos de forma más precisa, una afectividad humana. El concepto de celo, inscrito en el centro de la primera palabra (Ex 20,3s) del decálogo, no ha nacido de una reflexión filosófica, sino de un cara a cara con Dios, que trata de establecer con su interlocutor relaciones de comunión. El celo se deriva de esta relación exclusiva que ΥHWH reivindica con vigor, porque fundamenta esta misma relación: «No tendrás otros dioses frente a mí [...] porque yo, ΥHWH , tu Dios, soy un Dios celoso». ΥHWH es, y debe ser, para Israel el Único, exigencia que el simbolismo conyugal traducirá de forma absolutamente expresiva en Ez 16; 23 y en Cant 8,6. El celo de Dios es un «celo de amor».

Un Dios «imantado» hacia el hombre. Dios mismo lo dice claramente en Zac 8,2: «Siento por Sión un inmenso celo y por él un ardor apasionado» (cf. 1,14). Para expresar su atracción hacia el hombre, no teme emplear el lenguaje de los sentimientos humanos. El filósofo judío A. Heschel habla del «antropotropismo del Dios celoso», esa atención que Dios experimenta por el hombre, en este caso por Israel.

A este respecto, F. Michaéli hace notar que el «antropomorfismo corporal» explota elementos del cuerpo humano que miran hacia el exterior, elementos que ponen a Dios en relación con el hombre. No se utilizan para definir a Dios en sí: «El rostro, la boca, el oído, la mano, el pie, el brazo son órganos mediante los cuales el hombre se exterioriza, se da a conocer y conoce a sus semejantes: habla a alguien, vuelve su rostro hacia alguien, actúa para alguien, se dirige hacia alguien. En el cuerpo humano hay muchos otros elementos cuyo valor primero es la existencia "en sí" de la persona humana y cuya función no tiene relación con otra persona. El hueso, la carne, la sangre, los cabellos, los pulmones y todos los órganos internos no tienen más que una relación indirecta y lejana con el mundo exterior y con la manifestación de una persona con respecto a otra; en ningún caso el Antiguo Testamento habla de ello a propósito de Dios. Así, en la Biblia, el antropomorfismo es un medio de expresión para mostrar que ese Dios vivo y personal está en relación constante con los hombres» (F. Michaéli, *Dieu à l'image de l'homme*, p. 155).

Con mayor razón sucede lo mismo con los «afectos» de Dios. Necesariamente están vueltos hacia alguien. En particular, el celo de Dios, que constituye la unidad de esta afectividad, expresa de la mejor forma esta vida divina. Traduce también ese interés que Dios manifiesta por el destino del hombre, su felicidad, su éxito. Digámoslo claramente: es en la pasión divina del amor donde el hombre experimenta más esa certeza de que ΥHWH está vivo y que vive para los otros.

Un Dios que se compromete. Esta «imantación» de Dios hacia el hombre, ese apasionado interés que le

muestra se traduce necesariamente en acción. Según palabras de A. Heschel, antes de ser un atributo, el *pathos* divino, la afectividad divina, es un acto. Precisamente, si la Biblia dice que «Dios es celoso», también presenta el celo como una fuerza de YHWH en acción en la historia con sus dos rostros positivo y negativo.

Arraigado en el amor, se vuelve en cólera contra todo lo que compromete ese amor, contra lo que se interpone en el designio de Dios. Fundamentalmente ordenado a la salvación, a veces aparece, pues, como una fuerza explosiva que se pone en movimiento contra Israel o contra las naciones: contra Israel cuando este transgrede la alianza; contra las naciones cuando humillan a Israel e incluso proyectan exterminarlo.

Aparece también como un dinamismo en acción en la historia para construir un mundo donde el hombre podrá expandirse. Es, como lo pinta la escuela isaiana, la fuerza del guerrero que YHWH despliega para la salva-

ción de su pueblo; trabaja especialmente en el advenimiento de los tiempos mesiánicos (Is 9,6).

Estas observaciones nos invitan quizá, si no a corregir, al menos a completar nuestra forma de percibir el rostro de Dios. Estamos acostumbrados a ver en la Biblia una palabra de Dios para el hombre. Esto sigue siendo profundamente verdadero. Pero el hombre, ¿no es también una palabra para Dios? E. Jacob llega incluso a decir que el hombre «es una experiencia de Dios». En el universo bíblico es Dios el que, el primero, busca al hombre: ¿no es una de sus primeras palabras: "Adán, ¿dónde estás?" (Gn 3,9)? A. Heschel, una de cuyas obras tiene como título *Dieu en quête de l'homme* [Dios en busca del hombre], declara que «la Biblia es menos una teología para el hombre que una antropología para Dios» (p. 434). Podríamos decir que es el deseo de Dios por el hombre el que está en la fuente del deseo del hombre por Dios. El deseo sería otra forma de hablar del *pathos* divino, cuyo celo es uno de los elementos más representativos que integra cólera y amor.

Conclusión: hacia el Dios revelado en Jesucristo

Las representaciones y el lenguaje humanos son, pues, necesarios para la revelación del misterio de Dios. Los antropomorfismos que ponen en escena los sentimientos de Dios son no solo más frecuentes, sino también más importantes que los antropomorfismos corporales, porque es sobre todo a través de ellos como se esboza, en el Antiguo Testamento, la figura de un Dios activo y personal.

Pero, desde una perspectiva como esta, ¿es adecuada la traducción de *qin'ah* por «celo»? Quizá podríamos sustituirla por «pasión»: el Dios celoso sería un Dios apasionado. No obstante, esta equivalencia haría perder la nota de exclusividad que sigue estando vinculada al término «celoso» y que está tan fuertemente afirmada tanto en la formulación del primer mandamiento como en el marco del simbolismo conyugal⁸.

Sea como fuere, lejos de representar una forma infantil de hablar, los antropomorfismos, más precisamente los «antropopatismos», representan la forma menos inadecuada de evocar el misterio de Dios. Constituyen

una especie de preparación lejana de la encarnación, una encarnación en la letra, podríamos decir, antes de la encarnación en la carne. Es como si Dios quisiera acostumbrar poco a poco a sus interlocutores a contemplarlo a través de un rostro humano. El famoso y más antiguo himno cristológico, que refiere san Pablo, proclama: «Cristo, que está en forma [en griego *morfê*] de Dios [...] se despojó a sí mismo tomando la forma [*morfên*] de siervo, en la semejanza de un hombre [*anthrôpos*]» (Flp 2,6-11).

Por tanto, Dios tomó una condición «antropomórfica». No se trata solo de una semejanza; aquel del que se habla en términos humanos se ha hecho realmente hombre. «La Palabra se hizo carne», entendemos: «Se hizo hombre» (Jn 1,14). El movimiento emprendido por Dios en este lenguaje antropomórfico llega a su término: lo que no era más que una expresión se ha convertido en

8. Sobre esta difícil cuestión hay que remitirse al juicioso análisis de R. PETER-CONTESSÉ, «Dieu est-il "jaloux"?, en «Le Pentateuque», *Cahiers Évangile* 106 (1998), pp. 61-64.

una realidad, una realidad «carnal», con todo lo que, en la Biblia, ese término connota de debilidad, debilidad ya inherente al lenguaje antropomórfico. Flp 2,7 precisa «que se despojó a sí mismo». Desde esta perspectiva hay continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: Dios se revela en la debilidad del hombre.

El celo, esa pasión divina, se concreta y se manifiesta, pues, en la persona de Jesús, que es la demostración viva del celo, de la pasión de Dios por el hombre. Como contrapartida, esa pasión de Dios por el hombre, manifestada en el propio hecho de la encarnación, despierta en «el hombre Jesús», como lo llama Pedro en Hch 2,22s, una pasión por Dios. Ya en el Antiguo Testamento, en medio de una profunda angustia (pide la muerte), el profeta Elías reivindicaba con vigor esa pasión por Dios. A

YHWH, que por dos veces le pregunta: «¿Por qué estás aquí, Elías?», el profeta responde: «Ardo en celo por YHWH Sabaot» (1 Re 19,10-14). La misma pasión por Dios anima a Jesús cuando expulsa a los mercaderes del Templo de Jerusalén, gesto de «santa cólera» ante la profanación del santuario (Jn 2,13-22). Entonces «sus discípulos –observa el evangelista– se acordaron de lo que está escrito: “El celo de tu casa me consume”», una frase tomada de la Escritura, en este caso de Sal 69,10, salmo ampliamente utilizado en los evangelios para narrar la pasión de Cristo. El texto griego de los Setenta, recogido por el evangelista Juan, reza «el celo de tu casa», que recoge bastante aproximadamente el texto hebreo: «El celo por tu casa...» Este gesto contribuirá a conducir a Cristo a la cruz. En Jesús, la pasión de Dios por el hombre y la pasión del hombre por Dios se encuentran.

Índice de citas bíblicas

Principales textos que son objeto de comentarios

Am 3,2	pp. 6, 11	Ez 23,1-25	pp. 12, 16, 32-33, 48, 55, 57	Jos 24,19-20	pp. 23-25, 34, 36, 52
Cant 8,6-7	pp. 50, 55	Ez 35,10-11	pp. 33, 48, 55	Jr 31,1-26	pp. 12-15
Dt 4,11-34	pp. 9, 11, 26-27, 34, 45, 53	Ez 36,5-23	pp. 34, 48-49	Nah 1,2-8	pp. 8-9, 42, 46-49, 55
Dt 5,4-10	pp. 14, 18-22, 25, 29, 44, 53-54, 56	Ez 38,16-23	pp. 34-35, 48-49	Nrn 25,10-13	pp. 5, 31
Dt 6,12-14	pp. 23, 45, 53, 55	Ez 39,25-29	pp. 35, 49, 50, 52-53, 55	Os 2,4-25	pp. 12-13, 15
Dt 7,6-14	pp. 10-11, 14-15, 43	Flp 2,6-11	p. 59	Os 11,1-9	pp. 5-6, 12-14, 35, 53
Dt 10,17	p. 16	Is 6,1-7	pp. 53-54	1 Re 14,22-23	p. 30
Dt 32,1-41	pp. 6, 16-17, 27-28, 30, 55	Is 9,1-6	pp. 42, 49-50, 55, 58	1 Re 19,10-14	pp. 5, 53, 60
Ex 19,3-8	pp. 6, 22, 24, 43	Is 26,11	pp. 48, 55	Sab 11,24	pp. 9, 11
Ex 19,18	p. 53	Is 30,27-28	p. 8	Sal 69,10	p. 60
Ex 20,2-7	pp. 19-20, 44, 51, 54, 56-57	Is 42,13-15	pp. 36-37, 40, 49	Sal 78,58	pp. 8, 30
Ex 32,5-31	pp. 8, 24, 29, 55	Is 54,1-8	pp. 10, 13-14	Sal 79,5-9	pp. 11, 30
Ex 34,5-7	pp. 10, 15-18, 45	Is 59,17-20	pp. 37-38, 40-41	Sof 1,18	pp. 10, 42, 44-46, 49, 51, 55
Ex 34,10-28	pp. 18, 28-29, 56	Is 63,7-64,11	pp. 39-43, 49-50, 55	Sof 3,8-20	pp. 10, 44-46, 55
Ez 5,7-13	pp. 32, 48	Jl 2,18	pp. 42, 44, 49-50	Zac 1,14-16	pp. 42-43, 50, 55
Ez 16,1-42	pp. 12-13, 16, 33, 48, 55, 57	Jn 1,14	p. 59	Zac 8,2-3	pp. 42-43, 50, 53, 55

Para saber más

- G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*. Estella, Verbo Divino, 1992.
- J. L. BARRIOCANAL, *La imagen de un Dios violento*. Burgos, Monte Carmelo, 2010.
- M. DE COCAGNAC, *Los símbolos bíblicos. Léxico teológico*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994.
- A. J. HESCHEL, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du Judaïsme*. París, Seuil, 1968.
- E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, ² 1968, pp. 69-93 (ed. española: *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid, Marova, 1969).
- J.-Y. LACOSTE / O. RIAUDEL (dirs.), *Dictionnaire critique de théologie*. París, PUF, 1998 (ed. rev. y aum.; ed. española: *Diccionario Akal crítico de teología*. Tres Cantos [Madrid], Akal, 2007), artículos: «Antropomorfismos» (F. Marty), «Cólera de Dios» (P. Bovati), «Celo divino» (P. Bovati).
- D. MARGUERAT (dir.), *Dieu est-il violent?* París, Bayard, 2008.
- F. MICHAÉLI, *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950.
- A. NEHER, *L'essence du prophétisme*. París, PUF, 1955, pp. 116-153 (ed. española: *La esencia del profetismo*. Salamanca, Sígueme, 1975).
- R. PÉTER-CONTESE, «Dieu est-il "jaloux"?», en «Le Pentateuque», *Cahiers Évangile* 106 (1998), pp. 61-64.
- J.-P. PRÉVOST, *Les scandales de la Bible*. París, Bayard, 2006.
- B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*. París, Cerf, 1963.
- «Moi, le Seigneur ton Dieu, je suis un Dieu jaloux», en *Liturgie* 137 (2007), pp. 155-226.
- Th. RÔMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*. Ginebra, Labor et Fides, ² 1998.

Lista de recuadros

Deuteronomico y deuteronomista	p. 19
Textos que se hacen eco en la tradición deuteronomista	p. 30
El <i>gô'el</i> , el «rescatador»	p. 38
Celo profano o celo divino (Cant 6-7)	p. 50

Actualidad

Biblia y moral

El nuevo documento de la Pontificia Comisión Bíblica

Por el P. **Olivier Artus**

Miembro de la Pontificia Comisión Bíblica,
Profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Católico de París

Del 20 a 24 de abril de 2009 se desarrolló la asamblea plenaria de la Pontificia Comisión Bíblica, cuya investigación estará dedicada, durante los cinco años siguientes, a un nuevo tema confiado por el Santo Padre: «Inspiración y verdad de la Biblia». Los trabajos del quinquenio precedente permitieron la elaboración del documento Biblia y moral. Las raíces bíblicas del comportamiento cristiano, cuya versión española ha sido publicada por la editorial BAC. Este artículo tiene como finalidad presentar una breve síntesis de este nuevo documento, cuyo objeto es mostrar cómo la moral cristiana se basa en una fuente privilegiada, que es la revelación bíblica⁹.

En el preámbulo del documento están situados frente a frente el Decálogo de Ex 20,2-17 y las Bienaventuranzas de Mt 5,3-12, textos cuya particular autoridad en cuanto fundamentos del discurso moral se pone así de relieve.

El documento propiamente dicho está compuesto por dos partes: la primera está dedicada a las modalidades de *revelación*

de la moral en el texto bíblico, mientras que la segunda considera una serie de *principios*, de criterios de lectura de la Sagrada Escritura, desde una perspectiva moral.

1 - La «moral revelada»: don divino y respuesta humana

El documento recurre a la noción de *moral revelada* para explicar la forma en que el texto bíblico aborda la cuestión mo-

9. Aparecido en *L'Osservatore Romano*, ed. francesa del 28 de abril de 2009. Citado con la amable autorización del periódico.

ral. Esta noción merece una explicación, ya que no se utiliza corrientemente en los manuales de teología. Trata de describir el movimiento específico de la Escritura, según la cual la revelación de Dios como creador y salvador es indisoluble del don de una ley que invita a la persona a comprometerse en un comportamiento justo. Tres aspectos de la revelación bíblica aparecen como fundamentales para el comportamiento cristiano:

1) *El carácter primero del don de Dios.* Dios es el creador del universo, ese acto creador «precede» al comportamiento humano y exige la respuesta del hombre, creado a imagen de Dios, capaz de racionalidad y de libertad. El Dios creador se compromete en la Alianza con el pueblo de Israel, una alianza basada en los dones indisolubles de la salvación y de la ley promulgada en el Sinaí, ley inaugurada por el Decálogo, que le proporciona su principio. Por último, Dios se compromete finalmente en Jesucristo, en la Nueva Alianza, Alianza definitiva abierta a la humanidad entera.

2) *Don y perdón.* Si la Sagrada Escritura es el relato de la iniciativa graciosa de Dios con respecto a la humanidad, igualmente relata las faltas y las desobediencias del hombre, su rechazo a la ley del amor que se le confía. Frente a la debilidad o la rebelión del hombre, Dios no actúa como un juez implacable. La Biblia muestra cómo Dios, de edad en edad, conduce a la humanidad a tomar conciencia de sus faltas, y cómo invita a sus criaturas a la penitencia y a la conversión, y les ofrece el perdón. Es un dato fundamental y decisivo de la moral revelada, que no constituye un moralismo rígido e inflexible, sino que se manifiesta como garante de un Dios lleno de misericordia (n. 81).

3) *El cumplimiento escatológico.* El horizonte del comportamiento humano no se restringe a la vida terrena. Lo propio de los cristianos es vivir de la esperanza de la resurrección de Cristo (1 Tes 4,13s), lo cual no mengua en nada el valor de la vida terrena y del comportamiento humano. Al contrario, el horizonte escatológico confiere a la vida presente su pleno significado, y al comportamiento humano su verdadera dimensión.

2 - Criterios bíblicos para la reflexión moral

Las situaciones y los problemas que caracterizan a las sociedades contemporáneas son, en buena parte, totalmente ajenas a las preocupaciones y a la cultura de los autores bíblicos.

Por tanto, la Biblia no aporta una respuesta «inmediata» a las nuevas cuestiones morales que están ligadas al desarrollo de las ciencias y la técnica. Sin embargo, el estudio de la Sagrada Escritura permite poner de relieve en ella principios y criterios cuya puesta en práctica puede guiar la búsqueda de normas apropiadas a las cuestiones morales contemporáneas.

Un criterio fundamental es el de la *conformidad* del comportamiento humano con el ejemplo de Jesucristo: mediante sus actos y sus palabras, Cristo definió un camino de santidad cuyo término es la comunión con Dios. Su comportamiento y su enseñanza constituyen la referencia última del actuar cristiano. Se ofrecen otros seis criterios:

- Criterio de *convergencia*: el texto bíblico supone elementos que no son específicos suyos y pueden ser encontrados en las diferentes culturas de su época. Esta observación alienta a los cristianos, cuya reflexión se basa en la Biblia, a conocer las culturas de su propia época y a dialogar con ellas.
- Criterio de *contraposición*: al contrario que en la observación precedente, igualmente podemos poner de relieve en la Biblia una crítica o una reprobación de algunas prácticas del mundo circundante. Por otra parte, una moral basada en la Escritura no es «prisionera» de la cultura de su tiempo.
- Criterio de *progresión*: aquí se trata de estar atento a la manera en que la reflexión sobre el Nuevo Testamento «cumple» las expectativas expresadas por los textos veterotestamentarios, proponiendo una moral del *agape*.
- Dimensión *comunitaria* del comportamiento cristiano: las normas del comportamiento no son enunciadas por una persona aislada y autónoma, sino por una comunidad humana cuyos miembros están ligados por el *agape*.

- El criterio de *finalidad* invita a referir el comportamiento humano a un horizonte escatológico, que le confiere su sentido pleno.
- El criterio de *discernimiento*: el conjunto de normas y de textos legislativos reunidos en la Escritura no puede ser situado en el mismo plano. Corresponde al análisis literario poner de relieve los textos que, igual que el Decálogo, están revestidos de una autoridad particular.

La puesta en práctica de estos criterios permite poner de relieve el propio movimiento de la Sagrada Escritura, según el cual Dios se revela mediante los dones de la creación, de la salvación y de la Ley. Esta revelación alcanza en Jesucristo su cima y su término. El anuncio del Evangelio, que enuncia el don de Dios de una manera plena y definitiva, fundamenta y precede, pues, la enseñanza de una moral que permite al hombre responder de forma justa y apropiada al don gracioso de su Dios.

Un Dios celoso. Entre la cólera y el amor. ¿Se puede hablar todavía del celo de Dios? Encontramos la expresión «Yo soy un Dios celoso» en la teofanía del Sinaí, más precisamente en el decálogo, en el que fundamenta el primer mandamiento (Ex 20 y Dt 5). ¿No encontramos en ello un gran antropomorfismo (se sobreentiende: superado), una manera de hablar de Dios a partir de una experiencia humana que se ha vuelto inadecuada? Tras una breve reflexión sobre el lenguaje bíblico, el autor nos introduce en una minuciosa investigación a través de los escritos deuteronomícos y proféticos. Seguiremos la evolución de una fórmula, que oscila entre la cólera y el amor, en la que se expresa la pasión, la exigencia y el compromiso de Dios con respecto al pueblo con el cual hace alianza.

**Un Dios celoso
Entre la cólera y el amor**

**I. Las representaciones
antropomórficas de Dios**

- 1. Problemas de lenguaje 4
- 2. Los polos antinómicos del *pathos* divino 7

**II. El celo de Dios en el corpus
deuteronomíco**

- 1. La prohibición de adorar a los dioses extranjeros 21
- 2. La prohibición de imágenes 25
- 3. Transgresión del primer mandamiento 27
- 4. Yhwh se llama «celoso» 28
- Conclusión 30

**III. El celo de Dios en el corpus
profético**

- 1. El libro de Ezequiel 32
- 2. El libro de Isaías 36

- 3. El libro de los Doce profetas menores 42
- Conclusión 48

**IV. Alcance teológico del
«celo de Dios»**

- 1. En el centro de la alianza 51
- 2. Apertura al misterio de Dios 52

**Conclusión: Hacia el Dios
revelado en Jesucristo**

- Índice de citas bíblicas 60
- Para saber más 61
- Lista de recuadros 61

Actualidad

- Biblia y moral 62
- Por Olivier Artus