EL CAMINO DE DIOS

Estudio bíblico sobre la fe como peregrinación

A mis padres

Este libro ha tomado forma a partir de las introducciones bíblicas llevadas a cabo sobre el tema de la peregrinación en el marco de los encuentros internacionales que, a lo largo del año, llevan a miles de jóvenes a la colina de Taizé. Se trataba, por supuesto, de la peregrinación en el sentido amplio del término, el sentido original, el simple hecho del paso, de ir hacia, de <<estar en camino>>. El tema me había intrigado siempre, y me sentí feliz de poder buscar en las Escrituras todo lo que permitía profundizarlo.

Al comenzar este trabajo, tenía el presentimiento de que la noción de peregrinación sería extremadamente fecunda para la inteligencia del mensaje bíblico, pero mi espera ha sido grandemente superada. Efectivamente, al meterme progresivamente en la vena tan abierta y al intentar seguir todas sus ramificaciones, constaté en un momento dado que estaba explorando toda la montaña: se trataba de toda una teología bíblica, al menos en germen. Me pregunté entonces si mi proyecto no sería demasiado ambicioso. Pero como no esperamos transmitir algo a los otros nada más que en la medida en que estamos cautivados e implicados (es una verdad muy conocida que predicamos siempre ante todo a nosotros mismos), me decidí a llevar a término mi obra.

Tomar la noción de peregrinación como el hilo conductor para la comprensión de la Escritura santa, es poner el acento en lo que va por delante: la imagen conviene particularmente al carácter dinámico y progresivo que de la revelación hace Dios mismo. Ella nos permite discernir lo que tiene un valor permanente respecto a todo lo que es secundario, condicionado por las necesidades de una época.

Como toda imagen, la del camino tiene sus límites: corre el riesgo de exaltar mucho la continuidad en detrimento de la novedad siempre caminante de la autocomunicación de Dios. Si recordamos que la peregrinación bíblica pasa por rupturas incesantes en el seguimiento de Abraham que <<partió sin saber adónde iba>>Hch 18.8), entenderemos que las dos dimensiones de continuidad y de ruptura se mantienen en una simbiosis fecunda y dinámica.

Este libro ofrece una lectura entre muchas otras de los datos bíblicos, vistos como la historia de una gran peregrinación, una invitación a ponerse en camino siguiendo las huellas de Aquel al que llamamos el Dios peregrino. Insisto en el hecho de que al escribir estas páginas, no pretendo ninguna especie de objetividad libre de obligaciones. La fe no es un vestido que se pueda poner o quitar al antojo. El autor de estos capítulos no podría olvidar sus orígenes católicos, ni el hecho de que es miembro de una pequeña familia ecuménica que intenta vivir en solidaridad con todos los cristianos, con todos los humanos, en búsqueda de la reconciliación. La lectura de los textos que se hace aquí

quiere ser ante todo un acto de fidelidad al Espíritu de Dios que es igualmente el Espíritu de Jesucristo. Al mismo tiempo se esfuerza por ser fiel a la lectura del texto sagrado; el trasfondo exegético de este libro permite fundamentar las reflexiones en una historia que no es una pura proyección hacia atrás desde la perspectiva del autor.

Me he tomado la libertad de multiplicar por momentos las referencias bíblicas en el texto, con el riesgo de hacer pesada la lectura. Con vistas a una comprensión mayor del mensaje que nos ofrece la Biblia, de nada vale buscar los hilos diferentes que se combinan para formar un tejido abigarrado de la Revelación. Para sacar todo el provecho posible de este libro, estamos casi obligados a leer la Biblia en la mano.

Las citas bíblicas se dan generalmente a partir de La Biblia de Jerusalén (BJ2), nueva edición enteramente revisada y aumentada (Cerf, 1973). En ciertos casos he preferido seguir la Traducción Ecuménica de la Biblia (TOB), edición íntegra (Cerf; Los Pastores y los Magos, 1972, 1976), y a veces La Biblia de Jerusalén (BJ1), primera edición (Cerf, 1955, 1961). **NOTA:** Para la traducción al español, he empleado **Biblia del peregrino**, Ed. Mensajero, Bilbao 1995.

En cuanto a las notas al final de cada capítulo, se pueden dejar tranquilamente si se quiere. Están ahí para hacer algunas precisiones, para señalar pistas de reflexión a los que quieran profundizar en tal o cual detalle, y sobre todo para testimoniar el hecho de que esta investigación no es simplemente asunto de un individuo sino que se esfuerza por inscribirse dentro de una comunión lo más católica posible.

Este estudio, ni que decir tiene, dista mucho de ser exhaustivo. Algunas partes de la Escritura, por ejemplo la literatura de la Sabiduría, tienen una mención extremadamente sumaria. Es, después de todo, la obra de una persona, y deberá completarse - y si es necesario corregirse - con otros esfuerzos; no quiere apartarse en nada de la Tradición más auténtica de la Iglesia salvaguardada por sus pastores (cf. 1 Tim 6.20). Pero si estas páginas son capaces de hacer brotar en algunos corazones destellos de amor por los Libros santos, por el Pueblo que los ha vivido y escrito, por Cristo que las atraviesa de parte a parte, y por la Iglesia que los transmite y actualiza, habrán respondido a la intención más profunda del autor. Y si entre estos destellos se iluminara el fuego de una pasión, entonces la primavera de la Iglesia tan esperada no estaría lejos de nuestra puerta.

Taizé, 30 de septiembre de 1982

Fiesta de san Jerónimo

<<Poned por obra lo que os mandó el Señor, vuestro Dios; no os apartéis a derecha ni a izquierda. Seguid el camino que os marcó el Señor, vuestro Dios, y viviréis, os irá bien y prolongaréis la vida en la tierra que vais a ocupar>> (Dt 5.22-23)

<< Hombre, ya te he explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios>>(Miq 6.8).

I

EL PADRE DE LOS PEREGRINOS

<<El Señor dijo a Abraham:
- Sal de tu tierra nativa
y de la casa de tu padre
a la tierra que te mostraré.
Haré de ti un gran pueblo,
te bendeciré, haré famoso tu nombre,
y servirá de bendición.
Bendeciré a los que te maldigan.
Con tu nombre se bendecirán
todas las familias del mundo.
Abraham marchó, como le había dicho
el Señor. (Gn 12.14ª)

Esta narración sombría, recogida en lo esencial, se sitúa en un momento importante en el primer libro de la Biblia. Después de los once primeros capítulos consagrados a los orígenes de la humanidad y formando una especie de <<prehistoria>> del pueblo de Dios, es ahora cuando comienza la historia propiamente dicha: desde este instante Dios entra en relación, no con figuras-tipo de la humanidad en general, sino con un hombre, una familia, un clan, un pueblo. Es la entrada concreta del Creador en el mundo al que le dio forma, y esta entrada suscita pronto una historia que, aunque formada por innumerables peripecias, falsas pistas y tentativas por desbrozar el camino, es sin embargo una historia de amor. Pues en medio de todo este movimiento, la presencia de Dios en el corazón de su mundo, se convierte en más íntima. Con una paciencia inquebrantable, Dios se adapta a todos los repliegues de su creación; él se casa con la condición humana hasta tal punto que - al término de un largo camino - podemos decir en verdad que él llega a ser uno de nosotros.

Esta historia, a veces fácil de discernir pero la mayoría de las veces escondida bajo apariencias contradictorias, la cuenta los libros de la Biblia. Pero, ¿cómo leer la Biblia? Es todo un universo con sus leyes propias el que se abre ante nosotros, y nuestros o prejuicios nos impiden a menudo percibir su originalidad. Por tanto, antes de examinar la narración de Abraham, nos hace falta limpiar el camino dando luz a algunas de las dificultades que corren el riesgo de interponerse entre el texto bíblico y el lector contemporáneo.

Un libro << no como los otros>>

Una primera dificultad viene de la edad del texto y de la complejidad de su evolución. El pasaje con que comienza este capítulo, a primera vista tan sencillo, es ya fruto de una larga elaboración. La versión definitiva del libro del GENESIS data

alrededor de cuatro siglos antes de Cristo, pero sus versículos parecen provenir de un conjunto, la << historia yahvista>>, redactada quinientos años antes, durante el reinado del rey Salomón o de su padre David.

A su vez, el autor anónimo de este conjunto no ha urdido su historia simplemente con todas las piezas: ha tomado elementos de narraciones orales que circulaban en su tiempo, particularmente junto a los santuarios. Estas narraciones se remontaban hasta los antiguos nómadas, que jalonan el Medio Oriente durante el segundo milenio antes de nuestra era.

Así es como la historia de Abraham ha sido contada durante siglos antes de fijarse por escrito; han transcurrido cinco siglos antes de que tomara la forma actual.

Ante este estado de cosas, el lector moderno, impactado por conocimientos científicos, siente una necesidad casi irresistible de ir <<tras el texto>> con el fin de saber más. Quisiera determinar <<lo que verdaderamente ha pasado>>, o al menos completar el texto bíblico con otras consideraciones. Se dará cuenta entonces de que los antepasados del pueblo de Israel, celebrados en la Biblia con el nombre de patriarcas, eran según toda verosimilitud nómadas de un pequeño ganado, a veces llamados semi-nómadas para distinguirlos de las caravanas del desierto con sus camellos. Podría examinar luego las razones económicas, sociológicas e históricas de este género de vida. Por otra parte, el lector podría estudiar la historia del texto y las diferentes etapas de su elaboración bajo la influencia de diferentes circunstancias que también habría que aclarar, y así sucesivamente.

No hay nada que reprochar a estas tentativas, si se dispone de tiempo y de la inclinación necesarias. Efectivamente, los investigadores de este siglo, los historiadores, los arqueólogos y loe exégetas han hecho un trabajo importante que nos permite apreciar mejor el significado de la historia bíblica. A lo mejor, sus esfuerzos nos sacan de prejuicios debidos a una visión limitada de las cosas y nos hacen entrar en la mentalidad del hombre bíblico. A partir de aquí, los personajes no son figuras de plastilina, adquieren un espesor real, su mundo se convierte en un universo con tres dimensiones como el nuestro.

Si buscamos en los estudios científicos de la Biblia un contexto para captar mejor la originalidad del mensaje y una ayuda para la conversión mental, pueden ser extremadamente válidos.

Si, por el contrario, exigimos más de lo que pueden dar, nos decepcionamos. En particular, los que imaginan que el trabajo crítico les va a mostrar <<lo que ha pasado realmente>>, jamás penetrarán en el universo de al Biblia.

La Biblia no es un <<problema>>solucionable por los estudios científicos, o un enigma que haya que descifrar. Ella es esencialmente una comunicación que viene de este Otro al que llamamos Dios.

Esta comunicación sucede de una forma compleja y misteriosa, es verdad, puesto que Dios se expresa mediante palabras humanas y acontecimientos de la vida de los hombres sin, por otra parte, violentar la libertad de los actores. Su lenguaje no es claro al instante, debemos adquirir poco a poco una mirada que nos permita romper la superficie de las narraciones y ver su significado profundo. Debemos también situar el texto en su contexto más amplio, verlo en el marco de la historia que le precede. El método llamado histórico-crítico, entre otros, puede ayudarnos para eso, pero no puede jamás reemplazar al texto que pretende explicar.

En otros términos, para recibir el mensaje que la Biblia quiere transmitirnos, no hay mejor medio que ir a la narración misma. Lo esencial no se encuentra de ninguna manera en la reconstrucción hipotética hecha con la ayuda de nuestros propios criterios extrabíblicos - aunque fuesen científicos - sino en la preferencia por el texto mismo. Para la Biblia, las consideraciones de orden sociológico, económico u otro representan un papel real aunque subordinado. La narración apenas se detiene en consideraciones. Para el autor bíblico, por ejemplo, la importancia de la vida peregrinante de los antepasados del pueblo de Israel manifiesta otro orden distinto del de los problemas de nomadismo o cría de ganado. Cualesquiera que sean las otras componentes, ella es ante todo una respuesta a una llamada que viene de Dios.

No se trata de un supuesto conflicto entre ciencia y religión: no se puede hablar de conflicto nada más que cuando hay dos vías contradictorias para llegar al mismo fin. El problema consiste más bien en que se desconoce el carácter propio de la narración bíblica, por una parte , y por otra, los límites de las herramientas científicas.

Primeramente, se ignora a menudo la especificidad de la historia bíblica.

La Biblia está enraizada en la historia, pero no es un libro de historia como lo escribe un historiador de nuestros días.

Ella atestigua la historia bajo una forma de tradición, es decir, la transmisión de narraciones de una generación a la siguiente, oralmente primero y después con la ayuda de la escritura. En otras palabras, la Biblia es la *memoria* colectiva de un pueblo. Y como la de una persona, la memoria de una colectividad tiene su propia lógica a veces desconcertante. Ella choca con ciertos acontecimientos, da más relieve a otros, destaca las líneas consideradas esenciales, reinterpreta inconscientemente en función de un nuevo contexto, etc. En breve, sus leyes no son las de la historia reconstituida siguiendo los criterios de hoy.

Miremos un ejemplo de uno de estos procedimientos. En el momento en que la historia de Abraham se puso por escrito, el pueblo vivía desde hacía mucho tiempo una existencia sedentaria. Ahora bien, los sedentarios ven la vida nómada de forma distinta a como la ven los nómadas. Aquellos son más sensibles al elemento del riesgo y de la incertidumbre que comportan una vida en relación con la suya. Pero incluso si los nómadas mismos son menos conscientes porque están más habituados, ¿ significa eso que la de los sedentarios sea falsa? ¿ No se puede hablar más bien de que la perspectiva nueva arroja un rayo de luz que permite comprender mejor una realidad del pasado?

Además de las relecturas debidas a un cambio de contexto, existe otro fenómeno muy importante ligado al carácter abierto y dinámico de la historia bíblica. Cuando por una razón cualquiera el pasado continúa actuando en el presente, el contexto permanece abierto y es siempre posible percibir nuevas relaciones entre los elementos de este pasado. Para evaluar justamente la política de un partido político o de un Estado, por ejemplo, hace falta retroceder bastante para captar todas las consecuencias directas e indirectas de esta política. Y, sin embargo, hoy, uno de los prejuicios más o menos inconscientes es que la primera mirada sobre un suceso es la más exacta. Pensamos espontáneamente que esta primera perspectiva agota todo el significado, considerando las miradas más lejanas en el tiempo como vestiduras sobrecargadas que borran el núcleo auténtico que se trata de retirar. Basta casi formular este prejuicio para darnos cuenta de

su insuficiencia. Sin embargo es omnipresente, incluso en los relatos que quieren ser serios y científicos.

La exégesis contemporánea se complace en subrayar, por ejemplo, que el escriba yahvista ha <<reinterpretado>> las tradiciones de los patriarcas para <<aplicarlas>> al pueblo de Israel. Este modo de hablar no es falso en sí mismo: ¿cómo dudar que Abraham ha visto las promesas divinas sobre todo en función de su sólo clan? Pero sacar de ahí la conclusión de que la amplitud de estas promesas en el conjunto de Israel representa una perspectiva menos auténtica, es sobrepasar los límites de la metodología científica. Y si nos colocamos en la perspectiva de Dios que se revela, es claro que el autor que escribe quinientos años más tarde, tiene una visión más global y en un cierto sentido más precisa que la de Abraham. Después de todo, el patriarca no podía ver cómo el movimiento que él ponía en marcha iba a desarrollarse. Si esto es ya verdadero, lo serán todavía más en la relectura de los acontecimientos a la luz de lo que seguirá. Por esta razón es por lo que la mirada retrospectiva tiene un puesto de honor en la Biblia; lo encontramos entre otros en estas dos cimas que son el cuarto canto del Servidor de Dios (Is 52. 13-53.12) y la narración de los discípulos de Emaús (Lc 24.13-35). No se trata de un azar, ya que la mirada retrospectiva es una clave para comprender el mensaje bíblico, que es sobre todo una historia abierta al futuro.

El origen incomprensible

Además de estas consideraciones generales, el pasaje bíblico que vamos a examinar posee un carácter que lo hace más resistente aún a los métodos científicos. La historia de Abraham es la de un *comienzo:* se trata del origen de la fe. Ahora bien, a pesar del vivo interés que lleva a los orígenes de una realidad, la ciencia humana, hasta la misma razón, es impotente, en gran parte, para encontrar y explicar la eclosión de algo nuevo. Es lo que ha comprendido, partiendo de las investigaciones de la paleontología, un hombre en quien a la pasión por la ciencia se unía una pasión no menos grande por Dios:

Nada es tan delicado y fugitivo, por naturaleza, como un comienzo... Cuando en todos los terrenos, comienza una cosa nueva que despunta en nosotros, no la distinguimos - por la sencilla razón de que nos haría falta ver su final para señalar sus inicios. Y cuando es esta misma cosa la que ha crecido, damos marcha atrás para reencontrar el germen y los primeros brotes. Estos primeros estadios son a su vez los que se esconden, destruidos u olvidados. ¿Dónde están, tan próximos a nosotros, los primeros Griegos y los primeros Latinos? ¿Dónde están los pequeños navíos, los primeros modelos de coche, aviones y cines?... En la Biología, en la Civilización, en la Lingüística, por todas partes: la goma en las manos de un artista o el Tiempo que borra cada línea débil en los diseños de la Vida. Por el detalle de un mecanismo que parece evitable y accidental, se da paso a una universalidad que refleja una condición fundamental de nuestro conocimiento, embriones, pedúnculos y fases iniciales de crecimiento que se desvanecen detrás de nuestros ojos. Fuera de las máximas fijadas, fuera de las conclusiones consolidadas, no subsiste nada de lo que ha habido antes de nosotros (ni bajo forma de <<testigos>>, ni incluso en estado de huellas) salvo lo que nos ha llegado por supervivientes o fósiles.[i]

A esto habría que añadir los motivos que dan relieve al espíritu humano y a la metodología científica. En cualquier nivel, por complejo que sea, la ciencia sigue

esencialmente un método de *correlación*, busca comprender un fenómeno colocándolo en relación con otras realidades ya conocidas. Simplificando un poco, se puede decir que la ciencia investiga lo nuevo, lo desconocido, a partir de lo que ya se conoce. Pero cuando la inteligencia ha comprendido lo nuevo, desaparece la novedad y se convierte ya en la trama habitual de nuestros conocimientos. La ciencia humana se siente cómoda con lo regular, lo previsible, lo habitual; no sabe demasiado qué hacer con lo original, lo imprevisto, lo único.

Si trasladamos eso al terreno que nos interesa aquí, es claro que un método así aplicado de forma exclusiva a la historia de Abraham, le quitaría lo que tiene de más esencial: el elemento de novedad, de apertura hacia lo desconocido que es como la huella en nuestro mundo del dedo de Dios. El Dios de la Biblia es Vida, con todo lo que este vocablo comporta de dinámico y de imprevisto. Aplicar a un texto como el Gn 12.1-4 las únicas herramientas científicas y pararse ahí, sería seguramente encontrar todo excepto lo que nos ofrece antes que nada, las huellas de Dios. Sería sustituir al Dios vivo por los ídolos de nuestro auto-análisis.

Promesa y ruptura

Después de esta larga introducción que ha despejado un poco el terreno, podemos finalmente escuchar la historia de Abraham e intentar captar su aportación. En este relato de una vocación, se recapitula lo esencial del mensaje bíblico. Aquí, como a menudo sucede, los orígenes contienen en germen toda la evolución ulterior de una realidad. Incluso los primeros cristianos, tan reticentes en ciertos aspectos a las instituciones judías, se inspiraban voluntariamente en el ejemplo de Abraham. Después de su conversión en el camino de Damasco, un Fariseo llamado Saulo proclama: <<*Pero lo que para mí era ganancia lo consideré, por Cristo, pérdida*>> (Flp 3.7). Sin embargo este mismo hombre, más conocido con el nombre de Pablo, no duda en escribir que todos los que viven de la fe son hijos de Abraham y reciben la bendición juntamente con Abraham el creyente (cf. Gal 3.6-9). Si Abraham es por excelencia el tipo del hombre de fe, es porque su vida es esencialmente una larga peregrinación.

Miremos más de cerca la narración con la cual comienza su historia. Un día, un hombre aparentemente como los otros, vive un encuentro que transforma el resto de sus días, hasta la historia de nuestro planeta. No es a otro hombre a quien encuentra sino a un Dios, acontecimiento demasiado extraordinario en las narraciones de la época. Sólo que este Dios no es una divinidad parecida a la que pululaban por todas partes en ese tiempo, un Dios ligado a un lugar particular, a un país, a una montaña, a una ciudad. No, el Dios que interpela a Abraham es un Dios sin ataduras, un Dios nómada, un Dios peregrino.[ii]

Y precisamente por esta causa, él mira más allá de la situación presente del hombre que ha elegido. Irrumpe en la vida de Abraham para que éste se ponga en camino e interviene no mediante una orden, sino haciéndole partícipe de una promesa de dimensiones tan grandes como el mundo.

Los comentaristas han interpretado tradicionalmente este texto como si se tratase del paso de una vida sedentaria a una vida nómada, de una conversión de los dioses mesopotamios al Dios de la Biblia. La exégesis contemporánea, por el contrario, subraya el elemento de continuidad y observa que el libro del Génesis habla de migración ya en tiempos del padre de Abraham (Gn 11.31). Además, el estudio de las formas literarias

permite suponer que la versión primitiva del Génesis 12.1-4 fue un oráculo dado por el dios de un clan nómada para provocar su transmigración en un período de crisis.[iii]

Entonces la familia de Abraham sería ya un clan nómada y esta promesa no sería el primer encuentro con su Dios.

Aquí una vez más, el resplandor de los métodos críticos corre el riesgo de cegarnos. Ya hemos constatado que las herramientas científicas - e incluso el lenguaje humano que quiere ser <<objetivo>> - son virtualmente impotentes para presentarnos lo nuevo. Y en la medida en que el escritor bíblico toma prestada una forma *estereotipada* de oráculo, es muy evidente que no puede tratarse de un comienzo. Pero hay lugar para pensar que a partir de estos elementos, el escritor inspirado intenta llegar, indirectamente, allí donde no puede haber acceso directo, es decir, a los orígenes de la fe. En un mundo marcado para él por los determinismos de la división y de la dispersión, quiere darnos a entender la novedad absoluta provocada por la irrupción de Dios. En eso, a pesar de sus lagunas en el plano de los conocimientos, los comentaristas tradicionales han visto lo justo.[iv]

Fuera de toda hipótesis acerca de los orígenes de Abraham, esta novedad está bien señalada en el mismo oráculo, por la invitación a dejar su familia y la casa paterna (12.1). Y en la visión definitiva del Génesis, la vocación de Abraham sigue la narración de la Torre de Babel (11.1-9): ahí vemos presentado el culmen de la autosuficiencia humana, actitud que lleva pronto a la división y a la dispersión del género humano. Las migraciones del padre de Abraham se inscriben en este movimiento de dispersión y de errancia, lo que es totalmente distinto de la llamada de Abraham. Dios lo invita a ir hacia una tierra nueva para recibir la bendición; además, le promete acompañarlo. El comienzo nuevo está indicado por este pasaje de la dispersión a un ir hacia y la maldición que sigue al rechazo de Dios con una nueva bendición. Dios no puede resignarse a que su creación vaya a la deriva; él entra en su mundo para abrir un camino.

El Dios peregrino entra así en la vida de un hombre que lleva una vida ordinaria, y he aquí que se amplían al infinito los horizontes de su existencia. El autor expresa esta amplitud, en el tiempo y en el espacio, mediante las nociones de *promesa y de bendición.* Estas dos nociones han atravesado todas las capas sucesivas de la tradición; se remontan a los tiempos de los patriarcas, aún cuando su significado haya evolucionado con el transcurso de los siglos. Como una promesa está por naturaleza abierta al futuro, se puede decir que ella contiene los gérmenes de su evolución posterior. En la versión definitiva del texto, esta promesa se concreta en el don de un país y de una posteridad, pero al mismo tiempo, va más allá des estas primeras concreciones. La bendición, el don de una vida más grande y más plena recibe ya aquí una dimensión ilimitada: << por ti serán benditos todos los clanes de la tierra>>. Por Abraham, una fuente de vida y de felicidad verdaderamente universal entra por primera vez en la historia de nuestro planeta.

Un Dios itinerante encuentra a un ser humano para abrirle un futuro lleno de promesa. Pero la narración contiene otro elemento también esencial en la primera palabra pronunciada por Dios: < Deja... >>. Esta promesa implica también una salida, una ruptura con lo ya conocido para embarcarse en una aventura con Dios. El primer acto del Dios peregrino en su encuentro con el hombre, es ofrecerle una vida semejante a la suya, una vida en camino, una vida peregrinante.

La promesa de una vida más grande y la invitación a salir son dos aspectos inseparables del encuentro de Abraham con su Dios. Guardémonos, sin embargo, de explicarnos el lazo entre los dos en términos de condición y de recompensa: << Si haces esto, yo te daré eso a cambio>>. ¿Creemos realmente que Dios es la imagen de un mercader ambulante que cambiaría sus bienes contra el dolor de los hombres, o un avaro que no se separaría de su tesoro antes de haber exigido el máximo a cambio? Imágenes comerciales de este género son más una proyección de nuestras sombras acerca de Dios que una clave para comprender su identidad.

Si miramos las cosas más a fondo, la promesa y la salida aparecen más bien como actitudes que se corresponden perfectamente en los planos divino y humano. Dios da su bendición gratuitamente, no está condicionado por la aceptación o el rechazo por parte del hombre. Da sencillamente, se hace vulnerable, porque así manifiesta mejor quién es.

Entonces la única respuesta equivalente de su cara a cara con el hombre es un acto por el que se da y se hace vulnerable a su vez. Inútil querer captar el don de Dios desde el exterior, buscar garantías antes de comprometerse: la única manera de comprender algo es entrar, es responder al riesgo de Dios por otro riesgo y ponerse en camino sin la menor duda. Pero si hay correspondencia, también hay diferencia, pues el riesgo de Dios sobrepasa infinitamente y engloba todo lo que el hombre puede arriesgar a cambio. En la vocación de Abraham, la bendición divina se subraya más que la invitación a salir, no hay una medida común entre los dos. El don de Dios funda y suscita el abandono del hombre: << *Ni yo ni mi pueblo somos nadie para ofrecerte todo esto, porque todo es tuyo, y te ofrecemos lo que de tu mano nos ha dado. Ante ti somos emigrantes y extranjeros, igual que nuestros padres. Nuestra vida terrena no es más que una sombra sin esperanza* (1 Cr 29.14-15). El final del texto nos muestra con toda su sencillez que Abraham acepta la oferta del Señor. Desde entonces se atreve a fundar su existencia en la promesa y en la confianza en Aquel que es capaz de realizarla (cf. Rom 4.20-21). Esta confianza totalmente existencial en Otro, actitud que no tiene nada de teórica ni de cerebral, es como una primera definición de lo que la Biblia entiende por la palabra *fe.* En otras palabras, creer es <<marchar con Dios>> (cf. Gn 5.24; 6.9; 48.15). Aquí pues, ninguna huella de esta oposición estéril entre <<fe>> y <<obras>> que ha desgarrado tanto el cristianismo en Occidente: la fe de Abraham es una actitud de confianza, pero se exterioriza enseguida en una marcha concreta, sin la que no existiría (cf. Jos 2.21-23). Y es esta existencia concreta motivada por la confianza la que se convierte en una bendición para toda la familia humana. Ninguna ruptura entre el <<interior>> y el <<exterior>>: la vida peregrinante de Abraham es una traducción fiel en la escena del mundo de su relación con Aquel que le llama, es una parábola de comunión con Dios.

Es por eso por lo que conviene distinguir entre la peregrinación de Abraham de otras formas de <<vida en camino>>. El se sitúa en las antípodas de un camino sin lógica ni fin; consiste en <<ir hacia>> que es todo lo contrario de un <<ir a la deriva>>.

En el libro del Génesis, los viajes de los patriarcas son cuidadosamente distintos de los de la *errancia;* ésta se ve como una maldición, consecuencia inevitable de una vida separada de su Fuente. Así, después de haber matado a su hermano Abel, Caín se convierte en <<un errante recorriendo la tierra>> (Gn 4.9-11).

De igual modo, después de su falta, los constructores de la Torre de Babel se dispersan (11.8-9). Y en tiempos de los patriarcas, Agar, la servidora de Sara enviada por Abraham, es condenada a << errar por el desierto>> (21.14). En este último caso, no se trata de una falta cometida por esta mujer, sino que su separación de la línea de la

promesa implica una vida errante. Pero en ninguno de los tres casos, esta errancia no es la última palabra. Vez por vez es seguida por una nueva intervención de Dios, que da una señal de su protección (4.1%) o una nueva promesa (12.1-4; 21.17-20). Incansablemente, el Dios peregrino sigue al errante para llevarlo al camino de la promesa.[v]

Pero si la vida de un peregrino se funda en una certeza a toda prueba, permanece, sin embargo, - hablando humanamente - como una existencia extremadamente incierta. Abraham rompe con lo habitual, va hacia lo desconocido por senderos inexplorados y peligrosos.[vi]

Después de todo, este Dios que, un día, abrió el camino ante sí sigue rodeado de misterio, divulga su secreto solamente por momentos y en pequeñas dosis. Imposible poner la mano sobre él; frecuentemente parece ocultarse. Nada de extraño, entonces, que la confianza de Abraham en la promesa se debilite por instantes; desde el inicio comienza a buscar soluciones mediante sus propios medios. Así leemos, inmediatamente después de la narración de su llamada, que en Egipto Abraham sucumbe al miedo e intenta hacer pasar a su mujer por su hermana (12.10-20).

Por boca del propio Faraón (¡ironía mordaz para los lectores!) Dios le hace comprender la locura de querer salir por sus propias astucias. La tentativa de suscitar una posteridad con la sierva Agar (cap. 16) es otro ejemplo del mismo orden.

La lógica desconcertante de la fe

En las páginas anteriores, la vocación de Abraham se ha descrito como el comienzo de la fe y el germen que contienen en sí todo el desarrollo ulterior. Esta imagen del germen, de la semilla es muy útil como un primer acercamiento al aspecto quizá más profundo e importante de la lógica bíblica, pero al mismo tiempo la más difícil de captar.

Efectivamente, cuando se traduce al lenguaje humano, desemboca inevitablemente en formulaciones paradójicas, como si la lengua quisiera expresar dos cosas a la vez y se viese incapaz.

Así, la vocación de Abraham nos da el punto de salida de un camino más que milenario y, al mismo tiempo, en un punto de partida totalmente realizado, algo así como la semilla lleva en sí la estructura de la planta, la flor y el fruto que, un día, aparecerán. Una planta en germen es por lo demás una realidad extremadamente dinámica, el hecho de que ella contenga todo lo que es preciso, no implica ningún repliegue sobre sí misma. Muy al contrario, la plenitud de su ser es el principio mismo de su fecundidad.[vii]

Quizá haría falta profundizar esta lógica de forma indirecta, comparándola con otra lógica, ésta <<demasiado humana>>. A propósito de la historia de Abraham y de la noción de la fe como peregrinación, hay una tentación permanente de desvalorizar el camino en relación con su término. En efecto, si toda la plenitud se encuentra en el término, ni que decir tiene que el camino es solamente una etapa imperfecta que hay que recorrer lo más rápido posible. Esta concepción puede apoyarse en una visión pesimista de la vida de aquí abajo que mira el mundo únicamente como un <<valle de lágrimas>>. También puede conjugarse con la visión moderna de un progreso lineal e irreversible que provoca en algunos una cierta huida hacia adelante.

¿ Por qué, entre tantos autores de final de siglo, la evocación de la vida cristiana como peregrinación ha caído en desuso?

Porque, a pesar de su insuficiencia en el plano teológico, esta visión expresa una verdad profunda de la condición humana. De hecho, el ser humano se siente a menudo insatisfecho, en búsqueda, y no encuentra en sí mismo la plenitud que desea. Algunos hablarían de la vulnerabilidad, de una insatisfacción fundamental que le empuja a ponerse en camino, con la esperanza de escapar de sus límites y colmar su sed de plenitud. Tales consideraciones tienen su importancia y valen también para el hombre bíblico. Pero lo que importa aquí es que estas nociones antropológicas del *homo viator* (*hombre caminante)* no son de ninguna manera la motivación profunda de la peregrinación de la fe comenzada por Abraham. Mirándola más de cerca, caemos en la cuenta de que estamos en presencia de una lógica distinta de nuestra dinámica humana de insatisfacción y saciedad.

A partir de la narración del Génesis 12.1-4, no podemos concluir en una prioridad del término (los bienes prometidos) en relación con el camino (la promesa y la invitación a salir). Las dos dimensiones aparecen más bien como complementarias, forman juntamente una sola y misma realidad en la que cada elemento tiene su sitio.

Es significativo, por ejemplo, que los bienes prometidos se describan de forma muy sumaria: un país, una posteridad, una bendición que se convertirá en universal... Más bien que enumerar las realidades concretas por venir, las palabras del Señor subrayan lo que les da consistencia: su actividad y su presencia. Los verbos en primera persona, con Dios por sujeto, abundan: yo te indicaré, yo haré, yo engrandeceré, yo bendeciré... Ahora bien, esta presencia y esta actividad de Dios no están reservadas para un futuro infinitamente lejano: comienza ya, este futuro, con la primera palabra que Abraham escucha, ¡la invitación a dejarlo todo! Otro texto parecido dirigido al patriarca Jacob es aún más formal a este respecto:

<<Yo soy el Señor, Dios de Abraham tu padre y Dios de Isaac. La tierra en que yaces te la daré a ti y a tu descendencia... Yo estoy contigo, te acompañaré adondequiera que vayas, te haré volver a este país y no te abandonaré hasta cumplirte cuanto te he prometido (Gn 28.13b, 15).

Y un texto más:

<< Yo bajaré contigo a Egipto y yo te haré subir 46.4: cf. 26.3; 32.3).

Estos pasajes nos sumergen en el corazón mismo del mensaje bíblico y de su lógica tan desconcertante para nuestras percepciones humanas. El encuentro con Dios introduce al hombre en una existencia hacia, es propulsado hacia un futuro inesperado, pleno de promesa. El hombre debe siempre mantener esta tensión <<hacia>> si no la peregrinación se detiene, sale de la dinámica de la promesa: él se instala o vagabundea. Al mismo tiempo, por la presencia de Dios que llama y que acompaña, el término de peregrinación está ya de algún modo en el interior del camino, mejor, estaba presente en el mismo origen, pues éste era bello y un encuentro con Dios.

Si lo esencial se dio desde el principio, se dirá, ¿por qué entonces la necesidad de caminar, de ir hacia delante? Si un progreso es necesario, ¿no debe tener algo de inacabado, una laguna que rellenar? Ciertamente, pero a partir de Abraham este intervalo existe en el interior de la historia humana, entre los que Dios está haciendo con sus criaturas y la conciencia que ellas tiene de esto. La levadura trabaja ya secretamente la

pasta, la Palabra ha encontrado a un hombre y suscitado una respuesta; pero muy poco es todavía visible en la superficie de la historia. La progresión consistirá en una toma de percepción cada vez más consciente y voluntaria de lo que se ha ofrecido desde el origen, y Dios por su parte no descansará. Es evidente, por otra parte, que Abraham no podía captar todas las consecuencias de lo que Dios estaba obrando en y a través de él. De aquí la necesidad de partir, y luego la necesidad de la mirada retrospectiva, recapituladas maravillosamente las dos en la historia de los discípulos de Emaús y su grito final, que resuena como el grito de toda la humanidad reconciliada en el día del cumplimiento definitivo: << ¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaban por el camino? (Lc 24.32).

Abraham visto por los Padres

Los cristianos de los primeros siglos captaron casi instintivamente esta dinámica.[viii] Si su exégesis nos parece a veces fantástica, es quizá porque la nuestra es demasiado unilateral. El modo con que Abraham consideraba la irrupción de Dios en su vida era ciertamente muy distinta de la que las generaciones ulteriores han comprendido, y en eso la crítica moderna ve lo justo.

Pero ya en Abraham, a pesar de sus propias insuficiencias, lo esencial se había dado: eso es lo que los Padres de la Iglesia (y a su modo la tradición judía[ix]) han comprendido muy bien. Así san Ireneo, obispo de Lyon en el siglo segundo no duda en escribir:

<< Con justo título, y dejando todas su parentela terrenal, (Abraham) siguió al Verbo de Dios, haciéndose extranjero (<<peregrino<<) con el Verbo con el fin de convertirse en ciudadano del Verbo. También es con justo título cómo los apóstoles, los descendientes de Abraham, dejando su barca y a su padre, siguieron al Verbo. Es con justo título, finalmente, cómo nosotros, que tenemos la misma fe que Abraham... seguimos al mismo Verbo. Pues en Abraham, el hombre ha aprendido por adelantado y se ha acostumbrado a seguir al Verbo de Dios.[x]

Por otra parte Ireneo llama a Abraham:

<<El padre de todos los que seguirán al Verbo de Dios y soportarán vivir como extranjeros (<<peregrinos>>) en este mundo, es decir, de todos los creyentes... que viene de una u otra alianza.[xi]

De igual modo, un monje del siglo VIIº, comentando el pasaje de 1 Pedro 1.10-11 acerca de la búsqueda de los profetas, formula una regla de interpretación que es como una definición de la fe peregrinante, una llave para abrir el universo bíblico:

<< El hombre, habiendo renegado de su origen por su desobediencia, no ha podido buscar a lo que él había dado la espalda... Pero cuando busca su propio fin, él encuentra el origen, que se encuentra realmente en el fin. Dejando la búsqueda del origen, llega la búsqueda de este mismo origen realmente presente en el fin (de todas maneras él no podía huir del círculo del origen, que lo rodeaba de todos lados y fijaba los límites de su movimiento).

Así no era cuestión de buscar el origen que está atrás, como he dicho, sino más bien el fin que está por delante, de manera que el hombre conozca finalmente el origen que él ha dejado, puesto que no ha conocido el fin a partir del origen...

Pues después de la transgresión no se puede ya deducir el fin partiendo del origen, sino solamente el origen a partir del fin.[xii]

El autor piensa sin duda en la narración bíblica de la caída y en la exclusión de la primera pareja (Gn 3, sobre todo v. 23-24), pero saca una regla que vale para la humanidad en general así como para cada individuo. Es como la continuación en otro plano de la intuición del padre Teilhard de Chardin citado antes.

Inútil buscar el punto de salida absoluto intentando subir la corriente de la historia: cuando tomamos conciencia ya estamos en camino, y es en la medida en que seguimos nuestra propia peregrinación hacia el Término como comprendemos mejor la Fuente, que es al mismo tiempo comienzo y fin (cf. Ap 22.13).

Tal visión se muestra extremadamente fecunda. No enseña que no podamos juzgar el significado de una vida creyente en el mismo momento. En la medida en que una existencia humana es respuesta a una llamada que viene de ese Otro que es Dios, está necesariamente en marcha, es decir, siempre distanciada en relación consigo misma. Entonces es necesario aceptar que comprendemos quizá mucho tiempo después. Querer zanjar al instante es pasar del registro de la confianza al del cálculo humano. Y eso completa lo que se ha dicho sobre la errancia. ¿Cuántos son los que, creyendo errar, descubrirán que esta errancia era efectivamente desobediencia a una llamada íntima que provenía de parte del Dios peregrino, llamada demasiado secreta para percibirse como tal en el mismo momento, incluida la persona afectada?

Hay una última razón para la necesidad de ponerse en camino, ligada al contenido de la promesa, a su universalidad: concierne, en definitiva, a << todas las familias de la tierra>>. Aunque el germen contenga en sí todo lo esencial para producir una planta adulta, sin embargo esta semilla debe enriquecerse de todo lo que la tierra y el cielo pueden darle para llegar a ser un árbol. Agua y tierra, oxígeno y minerales son transfigurados también por el germen en un magnífico organismo vivo. De igual manera, este germen presente en la vida de Abraham debe conocer una larga historia para asumir toda la realidad humana para transfigurarla.

Una existencia fundada en al confianza

Si el cumplimiento, el término de la peregrinación es de alguna manera interior al camino, aún presente en el origen, no hay nada más cierto que el hombre perciba este cumplimiento únicamente desde el interior del acto de confianza por el que se pone en camino. Los bienes prometidos jamás serán poseídos, aquí y ahora, en una tranquilidad inmóvil. Dicho de otro modo, no se puede economizar la fe y la esperanza. Leemos que Abraham recibe *signos* por parte de Dios que sustentan y confortan su fe, tales como el fuego que pasa entre los animales reunidos (Gn 15), el rito de la circuncisión (Gn 17) y sobre todo el nacimiento de su hijo Isaac cuando humanamente hablando toda esperanza de una posteridad era ilusoria. Pero estos signos son poca cosa en relación con lo que se le ha pedido a Abraham: se han dado para ser acogidos con alegría y reconocimiento, pero siguiendo las huellas del patriarca vemos toda una purificación que se opera

progresivamente. Abraham aprende a poner su confianza más en Dios que en los signos de su amor, más allá de toda manifestación tangible.

Vemos esta purificación de la confianza de una manera ejemplar en la narración del sacrificio de Isaac (Gn 22). Desde siempre, esta narración ha sido un tema preferido de los comentaristas. Después de haber dado a Abraham en su vejez un hijo inesperado, el medio por el cual podía realizarse la promesa, he aquí que Dios parece que reclama la vida del hijo. ¡Qué tentación para el padre de hacer de Dios una caricatura para luego volverse contra él, rechazar a un Dios que parece suscitar esperanzas únicamente para tener el placer perverso de aniquilarlos a continuación!

Pero en ese momento crítico entre todos, la confianza de Abraham, que antes había vacilado más de una vez, no se hunde: << Es Dios quien proveerá...>>(22.8). Ningún comentario puede igualar la intensidad de la narración en su misma sencillez, intensidad casi insostenible. Al meditarla, comenzamos por darnos cuenta de por qué la sola confianza nos introduce en el corazón del misterio de Dios.

Hasta el fin de sus días, Abraham y los otros patriarcas viven partiendo de la fe que espera, la confianza en Dios: su peregrinación no llega nunca a su término. También existen <<extranjeros y peregrinos>> (cf. 23.4) en la tierra que Dios ha prometido a su posteridad (12.5-9; Ex 6.4) Eso aparece claramente en las narraciones de los entierros. Cuando Sara, la mujer de Abraham muere, Abraham no tiene sitio en dónde enterrarla. En cuanto peregrino, huésped del pasado, debe entrar en negociación con los habitantes de Canaan para tener un trozo de la <<Tierra prometida>> para hacer el entierro (Gn 23). Por su parte Raquel, la mujer de Jacob es enterrada <<en camino>> cerca de Belén, en tierra de Canaan, (48.7). Estas tradiciones dan a los descendientes de los patriarcas derecho de ciudad en la Tierra prometida, son un primer cumplimiento de la promesa.

De igual modo, Jacob no quiere ser enterrado en Egipto (Gn 49.29-32), su hijo José se ve obligado a hacer un largo viaje con el fin de cumplir con las últimas voluntades de su padre (Gn 50). Y cuando él muere, José da la orden de que se lleven sus restos en el momento en que el pueblo suba de nuevo hacia la Tierra prometida (50.2 4-25), tarea comenzada por moisés (Ex 13.19) y concluida por Josué (Jos 24.32). Los restos de José sirven de signo de una continuidad que define la identidad del pueblo, lazo de unión entre las narraciones de los patriarcas (Génesis), la liberación de Egipto (Exodo) y la entrada en la Tierra prometida (Josué).

Estas narraciones, muy secundarias a primera vista, toman un nuevo relieve si pensamos en la importancia que revestía el <<culto de los antepasados>> en el mundo antiguo. Eso iba tan lejos que ciertos estudiosos de hoy estiman que el culto de los muertos, junto a la veneración de lugares sagrados, la necesidad de seguridad y otras ventajas materiales, fue una de las motivaciones profundas del nacimiento de las ciudades en nuestro planeta: << La ciudad de los muertos es anterior a la ciudad de los vivos. Parece anunciar la aparición de esta ciudad cuya irradiación será justificada>>.[xiii]

Sin embargo, el fallecimiento de los patriarcas no sigue justamente esta ley común. Su muerte no es un descanso merecido después del largo camino de una existencia: hay otra cosa aquí más que el curso de una simple vida humana. Incluso después de su muerte, estos hombres y estas mujeres quedan como viajeros y huéspedes de paso: en solidaridad con su pueblo, su peregrinación no se detiene nunca.

Hemos insistido largamente sobre el hecho de que, en la existencia de Abraham, todo está ya presente.[xiv] Pero de una manera para nosotros paradójica ése estar ya presente es la huella de Dios en una vida, que le da su carácter de incompleto e inacabado. Así <<ese ya>> suscita <<todavía no>>, que con su carácter abierto, hace la vida de Abraham capaz de señalar las dimensiones ilimitadas de la promesa de Dios. No es ningún error que en las tradiciones judía y cristiana, las dimensiones de la promesa a Abraham tiendan a ampliarse y a profundizarse. Ya en los escritos de la Biblia griega (<<deuterocanónicas>>), el objeto de la promesa tiende a convertirse no en la <<la tierra de Canaán>> o <<esta tierra>> (= este país)>> sino <<la tierra>> simplemente (Tob 4.12 << la tierra>>; Eclo 44.21 << hasta los confines de la tierra>>).[xv] Y para san Pablo, es evidente que Abraham es el heredero del mundo (Rom 4.13: *cosmos*) que él lo llama de paso. Pero la última palabra aparece en la Carta a los Hebreos, cuyo autor ha captado admirablemente la dinámica de la promesa divina y sus lazos con la fe peregrinante:

<<Por fe obedeció a la llamada de salir hacia el país que habría de recibir en herencia ; y salió sin saber a dónde iba. Por fe se trasladó como forastero al país que le habían prometido y habitó en tiendas con Isaac y Jacob, herederos de la misma promesa. Pues esperaba la ciudad construida sobre cimientos cuyo arquitecto y constructor es Dios. Por fe también Sara, aun pasada la edad, recibió vigor para concebir, pues pensó que era fiel el que lo prometía. Así, de uno solo, a los efectos ya muerto, se engendró una multitud como las estrellas del cielo y como la arena incontable de las playas. Con esa fe murieron todos ésos sin haber recibido lo prometido, aunque viéndolo y saludándolo de lejos y confesándose peregrinos y forasteros en la tierra. Quienes así razonan demuestran que están buscando una patria. Pues si hubieran sentido nostalgia de la que abandonaron, podrían haber vuelto allá. Por el contrario, aspiran a una mejor, es decir a una celeste. Por eso Dios no tiene reparo en llamarse su Dios, porque les había prometido una ciudad. (Heb 11.8-16).

PARA LA REFLEXIÓN

1. La vida de Abraham resume lo que significa ser un hombre o una mujer de fe (cf. Gal 3.6-9). Leer el pasaje del Génesis 12.1-4a en referencia a su propia vida. ¿Dónde y cómo la promesa de Dios se ve en mi vida? ¿Qué significa para mí la llamada a <<dejar...>>? ¿ Cómo vivir como un peregrino siempre en camino? ¿Dónde encontrar la fuerza para hacerlo?

2. Porque es tan fundamental, la historia de Abraham arroja una luz sobre otros aspectos de la Escritura. Leer el Génesis 2.24 con la vocación de Abraham como trasfondo. ¿Qué aprendemos sobre la teología del matrimonio?

---

[i] Cf. Gn 18, dónde Dios se presenta bajo rasgos de uno de los tres viajeros, huéspedes de paso.

[ii] WESTERMANN, p. 170

[iii]La tendencia a ver en Abraham alguien que ha roto con los dioses de sus padres, << el primer convertido>>, ha comenzado muy pronto: se encuentran ya huellas en la Biblia (Jos 24. 2-3; Jdt 5.6-8). Esta tendencia es todavía más neta en la tradición judía posterior y la toma el Corán, que subraya la lucha de Abraham contra la idolatría. Ver Robert MARTIN-ACHARD, Actualité d´Abraham (Bibliothèque théologique), Delachaux y Niestlé, 1969, sobre todo el capítulo III A y C. Martin-Achard ve bien por su parte esta dimensión de novedad que busca clarificarse: ibd., p. 73,107-110

[iv] Al fin de cuentas, la visión más profunda de la errancia se da en la narración de la caída (Gn 3). Ahí, el autor inspirado revela la raíz: la huida del hombre *pecador* ante Dios (3.9-10), su culpabilidad le lleva a esconderse de Aquel que únicamente puede curarlo. Así hay solamente dos movimientos fundamentales: alejarse o irse hacia, huir o acudir. Con Abraham vemos los inicios del segundo movimiento, y el Nuevo Testamento verá su cumplimiento en Jesucristo (<<¡ He aquí, yo vengo!>> (Heb 10.7,9) que es además el buen pastor que va a buscar las ovejas perdidas (Lc 15; Jn 10).

[v] WESTERMANN, p. 170, 176-177 no quiere que se hable de riesgo, de prueba a propósito de la salida de Abraham. Tiene sin duda razón de subrayar que esta dimensión de la vida nómada se percibe mejor en los sedentarios que en los nómadas. En sí, la vida nómada está sometida a variaciones de clima, terreno, a toda una serie de incertidumbres que los sedentarios, y sobre todo los ciudadanos, n o conocen. Es interesante a este propósito que en el Génesis, las *ciudades* se mencionan casi exclusivamente en un contexto negativo Babel (capítulo 11), Sodoma y Gomorra (capítulo 19) son lugares en los que los hombres no siguen los caminos de Dios. Y Caín, el primer errante, es explícitamente el <<constructor de la ciudad>> (4.17). Todas estas ciudades son prototipos de Nínive o Babilonia en los profetas, de la <<ciudad del mal>> en la literatura apocalíptica (cf. Is 25.2;26.5; Ap 18).Más tarde se verá aparecer también su contratipo, Jerusalén, la ciudad de Dios; para Abraham esta noción no existe todavía (cf. Gn 14.18).

[vi] La metáfora del germen conviene menos para describir la novedad, el lado imprevisible de la irrupción de Dios en el mundo. Eso es verdad sobre todo para los modernos imbuidos por las ciencias naturales: mirando ante todo las regularidades observables, hemos cedido prácticamente a la consideración del crecimiento de un ser vivo como un milagro. Ahora bien, si existe continuidad y progresión en la lógica de la fe, eso manifiesta sobre todo desde el punto de vista de Dios, la accesibilidad al hombre mediante una mirada retrospectiva clarificada por el Espíritu Santo. Desde el punto de vista de los hombres que están viviendo, la historia de sus relaciones con Dios parece estar hecha ante todo de rupturas y de nuevas salidas, por no hablar de falsas pistas y de vueltas atrás. Y después de cada ruptura, cualquiera que sea la vida de un ser humano o el paso de una generación a otra, se tiene siempre la impresión de descubrir el don de Dios como la primera vez. DE aquí la actitud de admiración que brotaba en cada vuelta a la Biblia, desde el cántico de Miriam (Ex 15) hasta el de la Virgen María (Lc 1).

[vii] Es lo que se concluye del libro de Bertand DE MARGERIE, Introduction à l´histoire de l´éxegèse: I. Les Pères grecs orientaux (coll. Initiations), Cerf, 1980. Para su aplicación a la situación actual de la exégesis, ver sobre todo el prefacio de la Potterie. Ver también Henri DE LUBAC, L´Ecriture dans la Tradition, Aubier, 1966.

[viii] MARTIN-ACHARD, Atualité d´Abraham, p. 126: << Para los rabinos no hay ninguna duda de que Abraham ha conocido la Torah de Moisés>> (cf. Gn 26.5). Ver también Jacques GOLDSTAIN, Les valeurs de la Loi. La Torah, lumière sur la route (coll. Théologie historique, 56), Beauchesnes, 1980, cap. XII, << La Loi avant la Loi: en los padres>>, p. 247-253.

[ix] Contre les héressies, libro IV (coll. Sources chrétiennes, 100), Cerf, 1965, 5, 3-4

[x] Ibid., 25,1. Cf. también 7,1; 8,1; 21, 1; 25, 3

[xi] S. MAXIMO EL CONFESOR, Questions à Thalassios, 59, Patrologie grecque, t. 90, coll. 613C-616A. Esta intuición implica que la teología bíblica no debe tener miedo de una parte de *anacronismo,* y que eso está justificado en la medida en la que los hombres no están en situación de comprender al momento el significado de lo que viven. Es precisamente esta distancia entre lo que Dios quiere hacer y la comprensión que de él tengan los hombres lo que fundamenta la dinámica de la historia de la salvación, las reinterpretaciones sucesivas del pasado bajo el efecto de lo que viene a continuación. Frente a la exégesis crítica, la teología y la exégesis espiritual deben insistir en el hecho de que la primera interpretación de un acontecimiento no es forzosamente la más auténtica. La exégesis crítica ayuda al teólogo a no despegarse demasiado de la tierra firme del texto visto en toda su densidad, pero no puede dictarle sus criterios de interpretación. Cf. DE LUBAC, p. 81. n. 3

[xii] Lewis MUMFORD, La cité à travers l´histoire, tr. fr. Seuil, 1964, p. 13.

[xiii]MARTIN-ACHARD, p. 109, no duda en hablar de una <<escatología realizada>> a propósito de los patriarcas. Ver también Pierre GRELOT, Sens chrétien de l´Ancient Testament (Bibliothèque de Théologie, Serie I, Vol.3), Desclée, 1962, cap. III, sobre todo p. 139-141, 150, 156-160.

[xiv] Cf. también Is 54.3; Sal 37.11; Mt 5.4. Otros ejemplos, sobre todo en lo que concierne a la tradición extrabíblica, en Jacques DUPONT, Les Béatitudes, tomo III (coll. Etudes bibliques), Gabalda, 1973, p. 475-486. Para la evolución de la fórmula a través de al Biblia, ver Jacques GUILLET, Thèmes bibliques. Etudes sur l´expression et le dévelopement de la Révelation (coll. Théologie, 18), Aubier, 1951, << Posssède la terre>>, p. 181-186.

II

EXODO:

EL CAMINO DEL DESIERTO

<<Y tú recitarás ante el Señor, tu Dios: mi padre era un arameo errante: bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos al Señor, Dios de nuestros padres, y el Señor escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión . El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con terribles portentos, con signos y prodigios, y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel. Por eso traigo aquí con las primicias de los frutos del suelo que me diste, Señor. Y lo depositarás ante el Señor, tu Dios.>>(Dt 26.5-10).

Al leer esta antigua profesión de fe pronunciada por el cultivador cuando lleva las primicias de su cosecha ante el altar, nos sentiremos impactados quizá por una cosa: la historia de los patriarcas, lejos de ser el centro de la vida de Israel, aparece como una puesta en escena, un preludio a la acción propiamente dicha. Y eso es verdadero por todas las expresiones del <<<credo>> en lo que se llama el Antiguo Testamento. Para encontrar el acontecimiento central, el que más que ninguno otro ha dado al pueblo de Dios su identidad, es en los libros que siguen al Génesis donde debemos buscar, y sobre todo en el libro del Exodo.

Un recorrido de estos libros nos hace constatar que un gran número de tradiciones distintas han sido unificadas y presentadas en un marco parecido al que vemos en el texto acabamos de citar. Es esencialmente la historia de un éxodo, la narración de una liberación de la esclavitud seguida de una larga marcha bajo la conducta de Moisés a través del desierto, hacia una tierra de promesa que<< mana leche y miel>>. Es, pues, una historia de peregrinación, una peregrinación que, con todas las tradiciones de los patriarcas y mucho antes que ellas, proporcionará un marco para la expresión de la fe del pueblo hebreo a lo largo de su camino milenario. Un comparación de esta nueva peregrinación con la de Abraham y de otros patriarcas nos permitirá percibir mejor todas las implicaciones de una vida en el seguimiento de Dios.1

Un Dios libertador

Cuando Dios se aparece a Moisés en la montaña en un matorral ardiendo, le dirige estas palabras:

<< El Señor le dijo: He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel...(Ex 3.7-8; cf. 2.23-25).

Una vez más, es Dios quien toma la iniciativa, aunque parezca menos claro en el caso de Abraham. En éste, efectivamente, el primer paso pertenece a Dios, mientras que aquí hay un <<grito>> de los hijos de Israel. Pero este grito no es una oración explícita a Dios, es más bien la expresión espontánea del ser humano herido, aplastado, alcanzado en su humanidad. Que esto sirve de motivación para el acto divino, que Dios vea esta miseria, escuche el grito, es una indicación capital para descubrir su identidad. Dios no está constreñido para actuar por este clamor ciego, sin embargo lo hace, sencillamente porque él es quién es (cf. Ex 3.14). Y si hay aquí una colaboración entre Dios y el hombre, no es a partir de esto de donde parece que el hombre ha evolucionado en sus conquistas y en su cultura o en sus exigencias; es a partir de estas magulladuras. El grito que brota de su dignidad ultrajada llega hasta los oídos de Dios, por este grito se entabla un diálogo y va a instaurarse una colaboración. 2

Así la iniciativa es de Dios - como en Génesis 12 hay verbos en primera persona - y en el versículo 8, una serie de tres verbos detalla su intervención: yo he bajado...para librar y hacer subir. En primer lugar, Dios *desciende:* libre y gratuitamente viene al hombre herido y oprimido. Este mismo verbo <<descender>> y sus sinónimos se encuentran en varias teofanía* bíblicas (*teofanía: una manifestación de Dios, a menudo acompañada de imágenes de violencia (la guerra), fenómenos de la naturaleza (tormenta) o de terremotos cósmicos), textos que contienen frecuentemente material arcaico, incluso si ha sido removido a continuación. Así, Dios desciende en el Sinaí en forma de fuego (Ex19.11,18-20; cf. Nm 11.17,25; Neh 9.13; Is 31.4), <<inclinó los cielos y bajó>> (2 Sm 22.10 = Sal 18.10; cf. Sal 144.5), << el Señor ha venido del Sinaí>> (Dt 33.2; cf.Hab 3.3; Sal 68.18 ss), <<sale>> (Jue 5.4; Sal 68.8).

Siempre es el Dios peregrino el que viene: el Dios de la Biblia está en las antípodas de una divinidad amurallada en su <<espléndido aislamiento>>, objeto de la contemplación filosófica pero que no afecta al hombre.

Cuando el Señor desciende o viene, es para *librar.* Aquí encontramos un elemento nuevo en relación con los patriarcas: a causa de la situación de opresión en la que se encuentran los Israelitas, Dios no les dirige solamente una llamada para salir, viene él mismo a romper las cadenas que los mantienen cautivos. La llamada divina toma entonces la figura de una *liberación:* Dios debe intervenir para vencer una resistencia, simbolizada aquí por el personaje cuasi divino del Faraón; abre las puertas de la cautividad que la fuerza humana es incapaz de desempotrar. Los verbos <<librar>>(Ex 5.23; 18.10 ect.) y - más aún - <<

rescatar>> (Ex 15.13; Sal 77.16 ect.) se convierten casi en términos técnicos para calificar la acción de Dios y la identidad de su pueblo: es Aquel que rescata, el Redentor (Sal 78.35; 19.15), y ellos son los <<rescatados del Señor que los rescató...>> (Sal 107.2).

Para Israel, Dios es ante todo Aquel que libra. Esta sencilla verdad es de una gran ayuda para escapar de la demasiado fácil distinción entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios de Jesucristo (lleno de amor y de bondad). Tal distinción no resiste una investigación sumaria. Para Israel, digámoslo, Dios es ante todo el Libertador. Y para este pueblo eso no tiene nada de teórico, convencido como está de que su existencia depende enteramente de los actos gratuitos por los cuales Dios le ha dado una identidad y una historia. Cuando ni siquiera eran un pueblo, el Dios peregrino les ha abierto un espacio nuevo, les ha ofrecido una sobreabundancia de vida.

Una vez rotas las cadenas de la cautividad, el Dios peregrino lleva a sus rescatados por los caminos. El los *hace salir* de Egipto y los *hace subir* a la tierra que él ha prometido a sus antepasados. Estos dos verbos de movimiento en causativo se convierten también en términos técnicos para describir el Exodo. 3.<< Hacer salir>>, utilizado también para la liberación de un esclavo o de un prisionero, es sinónimo de <<librar, rescatar>>: es empleado en innumerables ocasiones en la narración del Exodo, a menudo en las fórmulas legales. Llega hasta convertirse en una componente del nombre de Dios. El Decálogo, corazón de la Ley dada en el monte Sinaí, comienza con estas palabras: << Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha hecho salir de Egipto, de la casa de la esclavitud. No tendrás otros dioses ante mí...>> (Ex 20.2-3; cf. Lv 22.31-33; 25.55; Gn 15.7 (¡Abraham!) El otro verbo, <<hacer subir>>, subraya mejor el lazo entre el Exodo y el don de la Tierra prometida; se encuentra en los primeros profetas y en los textos litúrgicos.

La segunda versión de la vocación de Moisés pone en paralelo varias de las expresiones que hemos examinado:

<<por tanto, diles a los israelitas: Yo soy el Señor, os quitaré de encima las cargas de los egipcios, os libraré de vuestra esclavitud, os rescataré con brazo extendido y haciendo justicia solemne. Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios; para que sepáis que yo soy el Señor, vuestro Dios, el que os quita de encima las cargas de los egipcios, os llevaré a la tierra que prometí con juramento a Abraham, Isaac y Jacob, y os la daré en posesión. Yo, el Señor>> (Ex 6.6-8).

<<Pastor poderoso que nos lleva...>>

Dios no manda salir a su pueblo solo; el lo conduce. De nuevo escuchamos el eco de las antiguas teofanías:<<Oh Dios, cuando salías al frente de tu pueblo, cuando avanzabas por el páramo, la tierra tembló>> (Sal 68.8); <<tu camino por el mar, un vado por las aguas caudalosas, y no quedaba rastro de tus huellas, mientras guiabas a tu pueblo como un rebaño>> (Sal 77.20-21) Y el

cántico de Moisés retoma el tema:<< Guiaste con lealtad al pueblo que habías rescatado, lo llevaste con tu poder hasta tu santa morada>> (Ex 15.13).

En nuestra discusión de este aspecto del Exodo, hay un elemento que no podemos silenciar. Es cuando el Dios de Israel se presenta como el Libertador. Se hace con ayuda de imágenes violentas de guerra y victoria. Un nombre muy antiguo otorgado a Dios, aun que no aparezca en la narración del Exodo, es <<el Dios de los ejércitos>> (YHWH *Sabaoth).* De la misma manera, dos piezas literarias muy antiguas de la Biblia son las dos cánticos de victoria, el cántico de Débora (Jue 5: << ¡Así perecen todos tus enemigos, Señor!>>) y el núcleo de del cántico de Moisés o de Miriam (Ex 15:<<¡ Cantaré al Señor, sublime es su victoria, caballos y jinetes ha arrojado en el mar!>>). En el encuentro de estos dos gritos soberbios, las narraciones de los patriarcas parecen idílicas en su inocencia bucólica. ¿Es realmente el mismo Dios? Y sobre todo, ¿ cómo comprender estos textos en nuestro mundo de hoy amenazado por el suicidio nuclear, en donde la guerra parece más que nunca una aberración total?

Un camino fácil sería borrar de una vez para siempre la visión de un Dios que hace uso de actos de guerra y violencia, separar con cuidado del dios de la paz la menor huella de estas realidades.

Ha habido tentativas prudentes en este sentido 4, pero es forzoso constatar que ellas acaban en una mutilación del mensaje bíblico auténtico. Efectivamente, la historia del Exodo comporta uno de los aspectos esenciales del acto de Dios que rompe las opresiones, que combate por su pueblo. Lejos de fragmentar la divinidad en un dios de paz y en un dios de guerra, la Biblia nos presenta de un extremo al otro un Dios que sólo desea una cosa: conducir a su pueblo hacia la plenitud de la paz - y eso implica necesariamente una lucha contra todo lo que vaya contra el designio de paz y de amor.

Si no podemos apartar toda mención de violencia, ¿ cómo comprender estas imágenes? Tomamos conciencia de que la Biblia nos presenta un Dios que se revela en las realidades ordinarias de la historia humana sin confundirse con ellas.

El hecho de que el autor inspirado haya visto la mano de Dios en los sombríos acontecimientos de le guerra, por ejemplo, no significa de ninguna manera una justificación divina de la guerra en sí misma, ni de ninguna otra guerra en particular. En una época lejana en la que no era contestado por nadie, nada ha impedido al creyente ver una comunicación de Dios en el corazón mismo de estas duras realidades. Dicho de otro modo, nada ha impedido a Dios que emplee aquel lenguaje para conducir a su pueblo a una mejor comprensión de su identidad. Los cristianos de los primeros siglos tenían una conciencia fuerte del aspecto pedagógico de lo que ellos llamaban la economía de la salvación: Dios habla a cada generación en un lenguaje que pueda entender, para llevarla a una visión más profunda de sus designios de amor.

Igualmente, no vemos en la Biblia la guerra o la violencia exaltadas como fines en sí mismos, o como medio justificado en cuanto tal. La Biblia nos hace ver más bien, en ciertos actos violentos, la acción de Dios que invierte una situación

de injusticia y da así una nueva salida al hombre aplastado. La guerra (u otra cosa) interesa al autor bíblico principalmente como medio para comprender la identidad de su Dios. Así, en el Mar Rojo, la intervención de Dios es un a prueba de su fidelidad a pesar de la falta de confianza de y de debilidad de su pueblo: << El Señor peleará por vosotros; vosotros esperad en silencio >> (Ex 14. 14; cf. Dt 20.1-4). Y lo que las teofanías arcaicas describen en términos de violencia, con la ayuda de imágenes de guerra, la era posterior lo traducirá por expresiones más sobrias: la santidad de Dios, su omnipotencia y su trascendencia. Pero este lenguaje más filosófico pierde en fuerza evocadora lo que gana en precisión. ¿ No es Dios también para nosotros <<un fuego devorador>> (Heb 12.29 TOB)? No puede tratarse nada más que del fuego de su amor. 5

Proseguimos nuestro examen del Exodo. Alrededor de un sencillo esquema, brevemente examinado por medio de los verbos <<descender>>- <<librar/ rescatar>> - <<mandar salir/ mandar subir>>, los libros bíblicos desde el Exodo hasta Josué organizan un vasto material de tradiciones diferentes. Un cierto número de narraciones se refieren a Moisés: la actividad liberadora de Dios, aún cuando sobrepase infinitamente las posibilidades del hombre, no descuida nunca a los colaboradores humanos. Al contrario, es mediante y por las existencias humanas por lo que el designio de Dios puede concretarse. Es verdadero que a diferencia del Génesis, Dios entra aquí en relación con un gran número de personas que él va a unir en un pueblo y no con el jefe de una sola familia. Pero en el interior de esta relación, Dios elige individuos para ser sus colaboradores, para transmitir y mandar ejecutar sus designios. Así Moisés (y en ciertas tradiciones, Aarón) es elegido para hablar al pueblo en nombre de Dios y a Dios en nombre del pueblo. Porque ha sido previamente probado y sus propias resistencias a la acción de Dios se han superado día tras día, puede ayudar a sus hermanos y hermanas a ir adelante en medio de dificultades que no faltarán en el futuro. 6

La primera parte del libro del Exodo presenta así la vida y la vocación de Moisés, sus tratos con el Faraón con vistas a la salida de los hijos de Israel, y finalmente la partida de Egipto en plena noche a continuación de una serie de plagas entendidas como intervenciones liberadoras de Dios (capítulos 7 al 13) y la travesía del Mar Rojo (capítulos 13 al 15). Muy pronto, estas tradiciones de la salida han debido organizarse en torno a la celebración de la Pascua, cuyo origen parece ser una fiesta nómada para asegurar la protección divina del rebaño. Pero esta fiesta se convierte para los Israelitas en el memorial de su liberación de la esclavitud, por el <<paso>> del Señor que los ha liberado (Ex 12.24-27.42). Por esta celebración, la experiencia del Exodo llega a ser contemporánea a cada generación en Israel: no es una historia cumplida, cada creyente revive esta peregrinación en sus propias condiciones de vida. El rito de la comida pascual en uso todavía entre los Judíos dice estas palabras:

<< En cada generación todo hombre está obligado a considerarse como si él mismo hubiera salido de Egipto, así pues dirá:<< Y ese día le explicarás a tu hijo: Esto es por lo que el Señor hizo en mi favor cuando salí de Egipto. (Ex. 13.8). *El Santo bendito n sólo rescató a nuestros padres, sino a nosotros con ellos*

, pues él ha dicho:<< A nosotros nos sacó de allí para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres>>(Dt. 6.23)7.

El desierto: un paso obligatorio

Después de la salida de los Israelitas de Egipto, la situación no está resuelta en absoluto. Entre la tierra de la esclavitud y la Tierra de la promesa está el paso obligatorio por el desierto. Es un elemento de la fe bíblica que no hemos encontrado en los patriarcas: Abraham no conocía la travesía del desierto como una experiencia particular que tiene sus propias leyes esta experiencia conviene examinarla más ampliamente, ya que completa la de los patriarcas y desde entonces representa un aspecto importante de todo camino en el seguimiento del Dios peregrino.

Ante todo, el desierto es una *tierra de paso*,<< en la que ningún hombre se fija>> (Jr 2.6). No es un fin en sí mismo: ¿ cómo podría Dios complacerse en ver sufrir a los que él ha rescatado?

Al contrario, un texto explica que, si Dios lo ha elegido como camino para su pueblo, es porque, paradójicamente, el camino más largo se revelaba como el más fácil y directo:

<< Cuando el Faraón dejó marchar al pueblo, Dios no los guió por el camino de Palestina, que es el más corto, pensando que si se veían atacados, se arrepentirían y volverían a Egipto, por eso Dios hizo que el pueblo diese un rodeo por el desierto hacia el Mar Rojo>> (Ex 13. 17-18).

La elección del desierto es una señal del amor de Dios. Tierra de paso, el desierto es el lugar que expresa mejor la identidad del creyente como un ser en camino.

Por sus rigores, el desierto ofrece una *experiencia de la fragilidad humana.* Marchando bajo un sol abrasador << a través de una tierra árida y pedregosa, tierra de sequía y de tinieblas>> (Jr 2.6 BJ1), <<país de serpientes ardientes, de escorpiones y de sed>> (Dt 8.15), el hombre comprende mejor que << el hombre dura lo que la hierba, florece como la flor campestre, que el viento la roza, y ya no existe, su puesto no vuelve a verla>> (Sal 103. 15-16; cf. Sal 39.6-8; Sal 90; Is 40.6-7). En el lenguaje del Deuteronomio, aprende también la humildad, su pobreza esencial ante Dios (Dt 8.2-3; cf. TOB). Pero para la Biblia eso no es la última palabra.

El Salmo continúa:<< Pero la misericordia del Señor con sus fieles dura desde siempre hasta siempre>> (Sal 103.17; cf. Is 40.8). Y el Deuteronomio:<< El te afligió, haciéndote pasar hambre, y después te alimento con el maná - que tú n conocías ni conocieron tus padres - para enseñarte que el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios>>(Dt 8.3).

La experiencia de su propia vulnerabilidad es una etapa que hay que franquear, un paso necesario con vistas a provocar en el hombre la confianza en Dios y la maravilla ante sus dones.

El desierto es igualmente para el hombre una *escuela de solidaridad.* De su sufrimiento en Egipto y en el desierto de Israel ha comprendido mejor a todas las víctimas de la sociedad, comprensión que se refleja hasta en sus leyes. Así el extranjero será protegido: << Será para vosotros como el indígena: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fuisteis en Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios>> (Lv 19.34). << No vejarás al emigrante: conocéis la suerte del emigrante, porque emigrantes fuisteis en Egipto>> (Ex 23.9; cf. 22.20; Dt 23.8) De igual manera para el hombre reducido a esclavitud:<< Porque mis siervos a quienes saqué de Egipto, y no pueden ser vendidos como esclavos>>(Lv 25.42; cf. versículos 54.55). Israel debe saber que no tiene derechos en la heredad prometida a los antepasados, es puro don de la bondad divina:<< La tierra no se venderá sin derecho a retracto, porque es mía, y en lo mío sois emigrantes >> (Lv 25.23; cf. Sal 39.13). Así su compasión por los otros no es una condescendencia altiva; es auténtica, pues mana de la experiencia de su propia fragilidad y de las compasiones de Dios a este respecto.

Esta toma de conciencia de la fragilidad hace posible la dimensión quizá más importante de la experiencia bíblica del desierto: el desierto es *el lugar de la prueba por excelencia.*

Para entender bien el significado de la prueba en la Biblia, debemos dejar a un lado nuestra manera habitual de comprender esta noción y buscarla a partir de la misma Palabra bíblica. Efectivamente, en nuestra conversación habitual la palabra <<prueba>> se convierte en sinónimo de <<dificulta, desgracia, aflicción>>; o bien, en nuestras Biblias el mismo vocablo hebreo o griego se traduce a veces por << tentación>> y toma entonces una colaboración moralista y negativa: el objeto de la tentación sería hacer caer al hombre, apartarlo del buen camino. Ahora bien, ninguno de estos dos sentidos, aunque estén totalmente ausentes en de la realidad bíblica de la prueba, no son el fondo de ésta. Nuestro lenguaje se aproxima mucho al uso bíblico de la palabra en expresiones como <<hacer sus pruebas>>, <<prueba de fuerza>> o <<un valor probado>>.

Para la Biblia, la prueba es esencialmente un revelador de lo que hay en el corazón del hombre, y eso a través de un encuentro con una resistencia. En presencia de esta resistencia, estamos obligados a actuar, de plantar cara. Entonces lo que estaba implícito y sin reflexión llega a ser explícito, visible: nuestras prioridades se manifiestan y se afirman.

En el contexto bíblico es notablemente verdadero en lo que concierne a nuestra confianza en Dios: ¿ estamos realmente listos para seguir por todas partes incluso parece que vamos a la deriva?

Sin pasar por la prueba, no podríamos quizá responder sin equívoco a esta pregunta, nuestro corazón permanecería en el claro-oscuro de su indeterminación primera.

En este sentido la prueba reeditada, bajo el signo de la adversidad, la primera vocación: la llamada a <<dejar todo>> para caminar con Dios hacia la Tierra prometida. Ella nos ofrece la ocasión de volver a decir nuestro sí a Dios, un sí despojado, desprovisto de todo consuelo imaginario. Nos concede saber, aunque sea a mediante llantos y gemidos, que somos todavía peregrinos en camino de la Promesa. 8

Todo lo que acaba de decirse, ofrece una primera aproximación a la realidad de la prueba. Aproximación, pues pone entre paréntesis, por así decirlo, el impacto del mal en nosotros y a nuestro derredor. En un mundo habitado únicamente por la confianza, por el sí a Dios, la prueba no sería para nosotros nada más que una ocasión de manifestar nuestro apego a Dios. La dificultad viene de que no somos seres transparentes, sencillos: en nosotros están el sí y el no. Entonces la prueba, que en sí no se dirige a la destrucción, se convierte en un lugar de combate interior con dos salidas posibles: el rechazo o la confianza.

SE podría pensar - y se dice a menudo - que nuestra debilidad es la causa de esta lucha interior. Los humanos, seres frágiles y tímidos, no están en ocasión de afrontar los rigores de una vida peregrinante, de aquí la tentación de volver atrás. Mirándolo más de cerca, esta explicación descansa en un equívoco. Está en el límite de los peligroso, pues implica que la fe es un entrenamiento humano, el patrimonio de los seres de élite que no somos. Ciertamente, nuestra fragilidad es una aportación humana y bíblica fuera de toda cuestión, sentida quizá con mayor agudeza por los que han renunciado a protegerse para poner toda su confianza en Dios. Si nuestra debilidad nos hace vulnerables a la prueba, no predetermina de ningún modo la salida. En sí, la fragilidad humana debería más bien acercarnos más a Dios, hace más imperiosa todavía la necesidad de contar con ella en todo.

Si hay rechazo, revuelta por nuestra parte, la debilidad no es una explicación suficiente. Se está obligado a presumir la existencia de otra cosa, en nosotros como en el mundo, que se aproveche de nuestra debilidad para que volvamos a la Fuente de nuestra vida.

Eso explica por qué la Biblia considera el mal como una realidad y llega a personificarlo en la figura del adversario (<< Satanás>>). No es para desalentarnos y menos todavía para encerrarnos en un dualismo filosófico de mala ley. Es más bien para hacernos comprender que la prueba bíblica no es una <<prueba de fuerza>> en el sentido habitual del término. El verdadero combate se sitúa en otra parte, allí donde la persona no es privilegiada.

En el día de la prueba

Para volver al terreno bíblico, examinemos una de las narraciones <<típicas>> de una prueba en el desierto después de la salida de Egipto: Exodo 17.1-7, el agua de la roca. Este ejemplo concreto nos hará comprender mejor en qué consiste la experiencia de la prueba.

El drama estalla cuando los Israelitas llegan a un lugar en donde falta el agua potable (versículo 1). Situación en sí bastante característica del desierto, aquí representa la dificultad que coloca al pueblo en una situación de prueba. Varias respuestas son posibles, en el sentido tanto de que sea un acercamiento o un alejamiento de Dios. Pero de pronto el autor nos hace comprender en qué sentido va a dirigirse, mediante el empleo de dos palabras significativas:<< el pueblo *querella...*>> (versículo 2a TOB, BJ1) y un poco más tarde:<< el pueblo

murmura 9>> (versículo 3a). Ya estos verbos que evocan discordia y disputa, nos indican que la petición de beber, comprensible en sí, no proviene de corazones solidarios y confiados: es una amenaza apenas desvelada, dirigida aparentemente contra el jefe Moisés pero en realidad contra Dios, del que Moisés es el portavoz.

La respuesta de Moisés (versículo 2b) desvela esta intención del pueblo:<<¿ Por qué ponéis al Señor a prueba?>> Expresión magnífica para indicar el rechazo a pasar por la prueba: es como si el hombre quisiera evitar dejarse sondear por Dios tomando la delantera e invirtiendo los papeles. Al no querer por nada del mundo considerarse débil, el hombre probado busca abordar a Dios a partir de una postura de fuerza y le pide a la Fuente, que le dé cuentas.

El rechazo en una situación de prueba aparece como el mecanismo por el que el hombre intenta - en vano 10 - conjurar la vulnerabilidad inherente a su condición reafirmándose en sí mismo, cerrazón que puede tomar la figura de la suficiencia o, cuando el carácter insostenible de esta postura se convierta en demasiado manifiesta, de un repentino hundimiento en la desesperanza sin llamada

¿ Cómo mantener el rechazo frente a Dios que solamente busca para su pueblo la vida en plenitud, que lo ha librado de una situación intolerable para llevarlo hacia la tierra de la felicidad?

La explicación se nos dará en la próxima etapa de la narración (versículo 3): para justificar su rechazo, el hombre se ve obligado a fabricarse un Dios a su propia medida, en una palabra *una caricatura.* Este proceso tiene casi fuerza de ley: la mala fe se justifica caricaturizando las motivaciones y la identidad de la otra, de suerte que llegue a ser en adelante un blanco fácil de atacar. Aquí es todavía Moisés el objeto de la crítica en cuanto que es el enviado por Dios.

En las narraciones del Exodo, la caricatura va a veces acompañada de una visión nostálgica e ilusoria de la tierra de la esclavitud, visión hecha a la medida para motivar una vuelta atrás:<<¡Ah, qué recuerdo! ¡ Quién nos diera carne! Cómo nos acordamos del pescado que comíamos de balde en Egipto, y de los pepinos, y melones, y puerros, y cebollas, y ajos. Pero ahora se nos quita el apetito al no ver más que maná>>. (Nm 11.5-6).

El proceso descrito aquí llega a su punto culminante un poco más tarde en la narración de Becerro de Oro (Ex 32). ¿Qué cosa más fácil frente a un Dios cuyas vías son misteriosas y que pide una confianza ardua y por momentos ciega que fabricar <<un dios que marcha a la cabeza>>(Ex 32. 1 BJ1), un dios fácil de ver y de comprender, puesto que está hecho a nuestra imagen? 11

Evidentemente un dios no <<marcha> en absoluto; cuando los humanos se separan del Dios vivo, eso no puede conducir en definitiva nada más que a una vida errante en por donde ellos siguen sus propias sombras.

esta triste historia, demasiado humana para no ser creíble, tiene al menos el mérito de mostrarnos con toda claridad deseada que el pueblo de Dios está lejos moralmente de no merecer reproches: el Dios peregrino no elige héroes ni santos por compañeros.

Es poco a poco, con una paciencia inquebrantable, como él amasa una pasta humana recalcitrante de hombres y mujeres capaces de comprender y de

responderle. En la narración del Exodo 17 que seguimos, vemos esta respuesta ya en Moisés, ya la fidelidad de este hombre es la que permite la vuelta a la situación. Para él, en lugar de las palabras <<querellar>> o >> murmurar>> es el verbo << implorar, gritar hacia>> el que se emplea (versículo 4). La misma situación, que suscitan la revuelta y el repliegue en el pueblo, es para Moisés una ocasión para arrojarse con mayor ardor en Dios mediante una oración poco elocuente, un simple grito de angustia que sale de sus entrañas:<<¿ Qué debo hacer por este pueblo? ¡Un poco más y me lapidan!<< versículo 4 TOB). Moisés no es un héroe, no más que cualquiera; solamente ha aprendido mediante la larga paciencia de Dios a dónde volverse en una situación humanamente sin salida. Y a causa de su pobre oración, se abre un espacio en el que Dios puede actuar.

Efectivamente, a pesar de la revuelta del pueblo, la narración - típica de todas las demás narraciones del Exodo, hasta de todo el transcurso de la historia de la salvación - no se termina por una errancia en el desierto, o por una vuelta a Egipto con el castigo debido a fugitivos. En lugar de estas consecuencia previsibles, la narración va por otra parte. Dios escucha el grito de Moisés, y una vez más, entra abiertamente en la historia humana como una fuerza de liberación. Gracias a la mediación de Moisés, hace brotar el agua de la roca para apagar la sed del pueblo, con el fin de que pudiese reemprender su marcha. Su falta de confianza se perdona así, pero no se olvida: servirá para siempre como una llamada de la misericordia del Señor, a pesar de la ingratitud de los suyos (versículo 7); permanecerá actual en la liturgia:

<<¡ Ojalá le hagáis casos hoy!: No endurezcáis el corazón como en Meribá, como el día de prueba en el desierto: cuando vuestros padres me pusieron a prueba y me tentaron, aunque habían visto mi acción>> (Sal 95.7-9).

Esta corta narración de una de las pruebas en el desierto recapitula toda la experiencia de los hijos de Israel en camino. Rechazan constantemente atravesar los pasos estrechos y sin embargo Dios hace todo lo posible para abrirles un camino, salvándolos casi a pesar de ellos, rehusando dejarlos en la sombra de la desesperación, rompiendo los muros de las cárceles que reconstruyen sin cesar. Dios lo hace por Moisés, que se mantiene fiel ante él en actitud de intercesor para los suyos. Por otra parte, ¿ no lo había elegido para este papel colocándolo al frente del pueblo? Es manifiesto entonces que Dios actúa por su causa, por su propia identidad, en lenguaje bíblico en su <<nombre>>. El es el Libertador, que llama a los humanos <<de las tinieblas a su luz admirable>> (1 Pe 2.9), y no puede menos que actuar en consecuencia.

Nuestra investigación nos ha mostrado que la prueba puede conducir a una mayor confianza en Dios, a un reforzamiento de nuestros lazos con él; puede ser igualmente una ocasión de caída, de repliegue sobre sí mismo o de una vuelta atrás. Al tomar las cosas por este último sesgo, la prueba merece el nombre de tentación, y eso permite comprender lo que puede parecer una inconsecuencia en la teología bíblica de la prueba. Por un lado, aprendemos que Dios prueba a los humanos y espexcialmente a los él ama (Gn 22.1; Sap 3.5-6 etc; cf. 1 Pe 1.6-7; Jn 15.2; Hch 12.3 ss), mientras que otra serie de textos nos asegura que << Dios no prueba a nadie>> (por ejemplo Sant 1.13-14; Eclo 15.11-12). Nuestras

reflexiones anteriores nos ayudarán a comprender este divergencia. El autor bíblico puede, en efecto, considerar la prueba como querida, o mejor permitida por Dios, en tanto en cuanto forma parte ineludiblemente del camino de la Promesa 12 : humanamente, preferiríamos quizá permanecer en estado de cautividad más bien que afrontar los rigores de la travesía del desierto; pero Dios, que ve a partir del término, prevé ya nuestra reacción futura y la incluye en su proyecto (Rom 8.18; Jn 16.21).

La prueba para la Biblia en tanto en cuanto paso estrecho para lograr un bien mejor, entra en el designio de Dios de llevar a todos los hombres a una plenitud de vida. Vista de otro modo que no sea partiendo de este fin, es forzosamente un absurdo y hasta una aberración. Pero hemos visto que en nosotros y en el mundo hay también el <<no>>, <<el gusto por la nada>>(Sal 4.3). Entonces este <<no>> puede surgir en una situación de prueba, momento en el que nuestra vulnerabilidad es más acusada, para incitarnos a abandonar el camino de Dios y buscar por otro sitio un consuelo fáctico. Esta actividad (<<probar>< en el sentido de <<tentar, separar, buscar que se caiga>>) nunca es obra de Dios: es lo contrario absoluto de su designio. Sin embargo la presencia de la tentación no detiene nunca la peregrinación, pues Dios busca continuamente nuevas posibilidades para asistir a los hombres a que atraviesen por las pruebas.

Se puede incluso leer el transcurso de toda la historia bíblica desde este punto de vista: Dios encuentra medios siempre eficaces para sostener a los hombres que, siguiendo a Abraham, se han puesto en camino con él. 13

Una presencia casi tangible

Llegamos así a una última dimensión de la experiencia del desierto. Este es el lugar de la prueba, pero es también y mucho más *un lugar de identidad única con Dios;* en el corazón de la prueba su presencia es casi tangible. Esta verdad paradójica se verifica en la existencia de todo creyente que persevera: cuando el hombre probado atraviesa la situación crítica abriéndose al don de Dios, se le concede a menudo conocer a su Dios de una manera nueva, menos dependiente de sus propias imágenes preconcebidas. Es como si el sufrimiento le hubiese quitado la máscara, le hubiera afinado su mirada para discernir mejor al Otro más allá de todo lo que es proyección de sí. Entonces hace suyo el grito de Job, figura de todos los justos probados: *<<Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos>>* (Job 42.5). Y esta no es la menor de las paradojas bíblicas que, precisamente en el momento en que Dios es reconocido como el Otro, comenzamos realmente a conocerlo y a sentirlo cercano.

Para los que caminan por el desierto, este tiempo de prueba es igualmente <<el período... de un milagro prolongado durante cuarenta años, de una existencia levantada enteramente al nivel del milagro>>.14

En ningún otro sitio de las Escrituras hebraicas vemos una concentración semejante de signos y de prodigios. El agua de la roca, las codornices y el maná, el saneamiento de las aguas amargas y así sucesivamente: el camino del desierto está jalonado por muchos gestos provenientes de la ternura de Dios que colma el hambre y la sed de su pueblo.

La presencia divina se manifiesta también por signos más explícitos, que mantienen siempre un carácter itinerante: la columna de nubes y de fuego, la Tienda del encuentro y el Arca de la alianza. Aquí, presencia (permanente) de Dios y existencia (provisional) como viajeros no se ven como excluyentes mutuamente. Al contrario, la una hace posible a la otra, el Dios peregrino conduce visiblemente a los que él ha llamado y librado:

<< El Señor caminaba delante de ellos, de día en una columna de nubes para guiarlos; de noche, en una columna de fuego, para alumbrarles; así podían caminar día y noche. No se apartaba delante de ellos ni la columna de nubes de día ni la columna de fuego de noche>> (Ex 13.21-22).

Un texto más tardío emanante de medios sacerdotales, hace de esta Presencia de Dios entre los suyos la razón de ser de la liberación de Egipto:

<< Habitaré en medio de los Israelitas y seré su Dios. Ellos conocerán que yo soy el Señor, su Dios, que los sacó de Egipto para habitar entre ellos. Yo soy el Señor su Dios. (Ex 29.45-46).

Mandar salir para permanecer: el verbo traducido por <<permanecer>> (raíz *skn)* da lugar al sustantivo *Shekhinah,* que designa en la teología posterior del judaísmo, la presencia de Dios en el mundo, a menudo en forma de luz, que acompaña siempre al pueblo en el exilio. 15

En cuanto a la Tienda y al Arca, es extremadamente difícil discernir su función original durante el Exodo, aunque la reflexión ulterior sobre la presencia de Dios ha recubierto las capas primitivas de la tradición. Así es como la descripción detallada de la Tienda en los capítulos 25-31 y 35-40 del libro del Exodo es esencialmente una proyección hacia atrás del Templo de Jerusalén. La Tienda del encuentro habría sido verosimilmente una tienda colocada fuera del campamento en el que Moisés recibía los oráculos divinos (cf. Ex 33.7-11) y el Arca, un cofre o pedestal que representaba la marcha a pie o incluso el trono de Dios, un signo de Dios que conducía a su pueblo un poco menos equívoco que el Becerro de Oro (cf. Nm 10.33-36) 16. Toda la reflexión posterior sobre la Presencia tenderá a subrayar tanto el lado permanente de ésta- evita de caer en un materialismo excesivo - como el hecho de que ella dependa de la soberana voluntad de Dios y no esté nunca a la libre disposición del hombre. Esta última tendencia está en la raíz de los brotes <<icónicos>> que atraviesan regularmente la religión de Israel, pero, por supuesto, no es la última palabra, lo que equivaldría a una vaporización completa de la Presencia y, por tanto, el fin de toda religión. Israel está llamado más bien a guardar en su corazón esta tensión: su Dios es el Santo, el Inaccesible pero conduce realmente su pueblo, más aún, le comunica algo de su santidad . 17

Es lo que sucede nada menos cuando el encuentro con Dios en el Sinaí, el momento de la existencia en el desierto en donde la intimidad con Dios alcanza su plenitud. Ahí, los hijos de Israel entran en una relación especial con su Libertador y, desde entonces, ese montón de antiguos esclavos se convierte en un pueblo:

<<Vosotros habéis visto lo que hice a los egipcios, os llevé en alas de águila y os traje a mí; por tanto, si queréis obedecerme y guardar mi alianza, entre todos los pueblos seréis mi propiedad, porque es mía toda la tierra. Seréis un pueblo sagrado, un reino sacerdotal. Esto es lo que has de decir a los Israelitas>> (Ex 19.4-6).

Dios es el Santo por excelencia, concede a los que ha elegido una parte de su santidad (cf. Lv 19.2): los consagra o, según la etimología de la palabra hebrea, los pone aparte. Son en adelante una nación, aunque sea dura esta relación de intimidad con Dios Aquí las dimensiones <<vertical>> y <<horizontal>>, la <<espiritual>> y la <<política>>, están en estrecha dependencia. Israel no es un pueblo como <<los otros>>, pues su identidad en cuanto pueblo proviene de la libre elección del Dios peregrino. Un pasaje tan antiguo indica esta realidad en un lenguaje sencillo:

<<Es un pueblo que habita apartado y no se cuenta entre las naciones>> (Nm 23.9b; cf. Dt 33.28-29).

Si Israel <<se pone aparte>>, no es de ningún modo un privilegio particular de exclusión de todos los otros pueblos de la tierra. Al contrario, en el momento mismo en el que la identidad específica de Israel es subrayada, se ven aparecer las dimensiones universales del designio de Dios. En primer lugar, recordándoles que e Libertador no está limitado por fronteras de una nación.: <<... entre *todos* los pueblos, pues *toda* la tierra es mía>> (Ex 19.5). Y en segundo lugar, por la expresión <<un reino de sacerdotes>> (versículo 69. El sacerdote es que se mantiene entre Dios y los hombres; igualmente, Israel consagrado como pueblo a Dios, se convierte en un signo vivo y concreto de su existencia y de su presencia en el corazón del mundo (cf. Ex 33.16). 18 El Dios santo, que <<nadie ha visto>> (Jn 1.18; cf. Ex 33.20), acepta entrar así en todas las vicisitudes de la historia humana por su elección de un pueblo.

Es muy significativo que esta dimensión universal se ponga en evidencia aquí; exactamente igual que cuando la llamada de Abraham, el texto menciona <<todos los clanes de la tierra. Es un elemento de la revelación bíblica que tiene casi fuerza de ley: cuando Dios elige a alguien, no es solamente a él, sino con vistas a otros. La elección particular no encuentra todo su sentido nada más que cuando se ve en el contexto del designio universal de Dios. Es verdad que en ciertos períodos de la vida del pueblo de Dios, como en nuestras existencias personales, toda la fuerza de esta <<ley>> no puede percibirse, las exigencias del momento la hacen antigua, vieja. Sin embargo permanece como un fuego que cubre las cenizas, presta a brotar en el momento conveniente. La Biblia nos lo asegura: los que aceptan ponerse en camino en el seguimiento de Dios llegan a ser ellos mismos una llamada viva. Están marcados en adelante como seres que, sin saberlo, transmiten un mensaje que Dios dirige a los otros mediante ellos (cf. 2 Cor 3.3).

La Ley, camino de libertad

¿Cómo el pueblo que Dios ha elegido se convierte y permanece como una<<nación santa>>? A esta pregunta el Exodo, como toda la tradición judía, responde unánimemente: por el don de la Ley, la Torah en el sentido restringido del término. 19 El don de la Ley concreta la alianza entre Dios y su pueblo ratificada en el Sinaí. Hoy, mucha gente han tomado partido contra la noción misma de ley, que evoca fácilmente para nosotros legalismo, represión, obligación, y parece contradecir la libertad que mantenemos por encima de todo. El Evangelio, o en cierto caso una lectura de san Pablo, parece reforzar esta hostilidad frente a la Ley. ¿ No leemos que <<por la práctica de la Ley nadie será justificado >>(Gal 2.16)?

Pero Jesús dice a sus discípulos: << No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas. No vine para abolir, sino para cumplir. Os aseguro que, mientras duren el cielo y la tierra, ni una tilde de la ley dejará de realizarse>> (Mt 5.7-8). Y Pablo habla de la Ley como de un <<pedagogo que nos lleva a Cristo>> (Gal 3.24). También , antes de seguir adelante, debemos al menos esforzarnos por escuchar a este pedagogo y entender el significado positivo de la <<Ley>>.

Para el pueblo de Israel, la Ley está en las antípodas de una represión que frenara o ahogara el dinamismo de la vida. Es, por el contrario, el panel indicador que muestra dónde se encuentra la vida verdadera (Dt 32.47), ella define el espacio en el que puede desaparecer al libertad auténtica. En la Biblia la metáfora del <<camino>> se aplica a menudo a actos de un hombre, a la manera de comportarse. Ahora bien, los mandamientos divinos se llaman justamente <<los caminos de Dios>> porque señalan su modo de comportamiento, comportamiento que el hombre debe imitar para ser santo, como Dios es santo. 20 Al Deuteronomio le gusta este modo de hablar:

<< Poned por obra lo que os mandó el Señor, vuestro Dios; no os apartéis a derecha ni a izquierda. Seguid el camino que os marcó el Señor, vuestro Dios, y viviréis, os irá bien y prolongaréis la vida en la tierra que vais a ocupar>> (Dt 5.32-33; cf. 10.12-13; 11.22; 13.6 etc.).

La Ley es también una exigencia. Hemos podido constatar ya que una llamada de Dios incluye necesariamente una exigencia.

Para Abraham, estuvo en la invitación de salir para lo desconocido por las huellas del Dios peregrino. Aquí, es el impulso de seguir los <<caminos de Dios>> que son los mandamientos. Pero, para Abraham, la exigencia es al mismo tiempo promesa de vida.

En este contexto la tradición judía hace valer el hecho de que la mayoría de los mandamientos no se han escrito en imperativo sino en una forma idéntica al indicativo futuro: << no mates>>, sino <<no matarás>>. Practicando la Ley por amor a Dios, se llega poco a poco a ser alguien que no puede actuar de otro modo, el hombre que, por ejemplo, <<no puede matar>>, que es imagen de Dios. Cualquier cosa que se haga de esta exégesis en el plano científico, abre a una verdad espiritual de primer orden: meditando y practicando la Torah, no con un espíritu de legalismo o en una tentativa de justificarse independientemente de Dios, sino con amor y alegría, el pueblo de Dios es llevado poco a poco a conocer

mejor a su Dios y a asemejarse a él. Se convierte siempre en un pueblo de peregrinos y puede gritar con el salmista:

<< Por el camino de tus mandatos correré cuando me ensanches el corazón>> (Sal 119.32).21

PARA LA REFLEXION

1. La peregrinación del Exodo comienza por un acto de liberación. ¿ Cómo nos libra Dios hoy, tanto individual como colectivamente, con vistas a una vida más grande?

2. Entre la experiencia de la liberación y la Tierra prometida se encuentra el desierto; es al mismo tiempo el lugar en que nuestra vulnerabilidad es más acusada y el lugar en donde es posible una intimidad excepcional con el Señor. ¿ Qué experiencia de desierto tengo en mi vida? ¿ Han estado presentes estas dos dimensiones?

3. El desierto es también el lugar de la prueba. ¿ Cómo la narración de una prueba bíblica como la del Exodo 17.1-7 aclara mi propio camino espiritual? ¿ Qué podemos decir a la luz del Exodo, las pruebas de Cristo en el desierto) por ejemplo Lc 4.1-13)?

4. ¿Qué narración del Exodo nos ayuda a comprender los sacramentos, sobre todo el bautismo y la eucaristía?

NOTAS DEL CAPÍTULO II

1. Desde el punto de vista exegético, no hay error en engrandecer las diferencias entre las dos tradiciones complejas. Ver, por ejemplo, WESTERMANN, Génesis 12-36, p. 183-184. Pero el que investiga el sentido global de la historia bíblica debe reflexionar partiendo de la unidad fundamental que sobreentiende estas diferencias: para Israel y para la Iglesia cristiana, no hay ninguna duda de que el Dios del Exodo es <<el Dios de Abraham, de Isaac y Jacob>> (Ex 3.6).

Las diferencias entre el Génesis y el Exodo aparecen así como complementarias. Cf. Walther ZIMMERLI,<<Erwägungen zur Gestalt einer alttestamentlichen Theologie><, en Studien zur alttesmentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Ausfsätze Band II, capítulo Kaiser Verlag München, 1974, p. 27,29-30. Eso no excluye de ninguna manera que en la versión final de los textos la influencia del Exodo se haga sentir en la narración de los patriarcas.

2. Si la versión original de Génesis 12.1-4 es de hecho un oráculo entregado en una situación de crisis (WESTERMANN), la historia de Abraham se parece mejor a la del Exodo. Es tanto más interesante, puesto que ni la Biblia ni la tradición se acercan.

3. Para el resto de este párrafo les remito al artículo de J. WIJNGAARD, << hwsy¨y h´lh: un doble acercamiento al Exodo, Vetus Testamentum 15, p. 91-102

4. Una de las más notorias fue la de Sigmund FREUD. En su Moïse et le monothéisme (1939), Freud se ve constreñido a suponer la existencia de dos Moisés distintos, uno egipcio y otro medianita, cada uno con su Dios propio: de un lado el dios solar Aton, y del otro el dios de los volcanes Jahvé,<<un siniestro y sanguinario demonio que anda durante la noche teme a la luz del día>> (tr. fr. col. Idées, Gallimard, p. 46). Podemos preguntarnos si, para la razón humana que escruta los misterios de Dios tomando sus distancias respecto a la fe, tal dualismo ultrapasado no parece más convincente que un Dios que reconcilia en sí toda la complejidad de lo real.

5. Cf. Frère Ricchard, de Taizé, Le coeur de Diue s´est révélé, Les Pressses de Taizé, 1982,p. 66.

6. Es intersante ver cómo las diferentes etapas de la tradición han visto la figura de Misés. Ver Gerhard VON RAD, Théologie de l Ancien testament I: Théologie des traditions historiques d´Israël, tr. fr. Labor et Fides, 1963, p. 253-258. El Deuteronomiom en donde Moisés <parece como <<mediador sufriente>> es particularmente significativo a este respecto. Cf. también JOhannes SCHILDENSBERGER, << Moses als Idealgestalt eines Armen Jahwes>> en Memorial A. Gelin, Lyon, 1961, p. 71-84.

7. Seder Haggadah sel Pesah, citado en Robert MARTIN- ACHARD, Essai bilblique sus les fêtes d´Israël, Labor et Fides, 1974, p. 38-39. Para una mejor información sobre la Pascua, ver ibid., p. 29-51; art. Pâque>>, Vocabulaiere de Théologie biblique, Cerf, 1971, coll. 885-891 Para la noción bíblica de memorial, ver Max Thurian, L´Eucharistie. Mémorial su Seigneur. Sacrifice d´action de grâce et d´intecession (coll. Communauté de Taizé), Delachaux et Niestlé, 1963.

8. Es solamente en este sentido - y sólo en éste - que podemos decir con Jacques GUILLET, Thèmes bibliques, p. 17, nota 45, que <la tentación es un privilegio del pueblo elegido>>, Efectivamente, en la Biblia las otras naciones no son objeto de prueba, es un patrimonio de los que están en los caminos de Dios. - Conviene insistir una vez más que nade de lo que se dice aquí constituye un a justificación del sufrimiento en sí.

9. Este verbo <<murmurar>> se emplea a menudo en las narraciones de la prueba, y siempre con la misma intención (Ex 15.24; 16.2 etc). Fuera de este contexto, lo encontramos dos veces solamente en la Biblia. Para una discusión de las tradiciones de la prueba, ver Brevard S. CHILDS,The book of Exodus. A critical, Theological Commentary (The Old Testament Library), Philadephie, The Westmisnter Press, 1974, sobre todo, p. 254-264.

10. Esta tentativa es sólo ilusoria. Al tomarse por la Fuente, el hombre se levanta contra un orden de cosas inscrito en el universo y en su propio ser. De aquí el elemento de disimulo y de equívoco o, en lenguaje bíblico, de tinieblas y de mentira implicadas en cada rechazo. Cuando él niega así su verdadera identidad queriendo disponer de sí mismo de una manera absoluta, el hombre deja abierta en sí una falla entre lo que es y y lo que pretende ser. Intentado colmar vanamente esta falla con sus propias invenciones, no hace nada más que agravar el vacío en él. Sin la presencia liberadora de Dios, que siempre se le ofrece, entraría en una especie de círculo vicioso de << pecado que lleva a la muerte>>. Todo eso explica muy bien el nombre de <<pecado original>> que esta falla encierra tradicionalmente.

11. El dios representado por el Becerro de Oro es para el pueblo el Señor que lo ha hecho subir del país de Egipto (Ex 32.4). Efectivamente, es la contradicción formal de su identidad, que reside precisamente en el hecho que Dios - él solo - posee plenamente su existencia con vistas a compartirla: << Yo soy el que soy>> (Ex 3.14: ver BJ1, nota k, p. 87). El hombre, no contento con querer poseer su propia existencia, de ser su propia fuente, intenta poseer a Dios. El rechazo de la prueba lleva a la idolatría, no en un sentido de un culto dedicado a otro dios sino en la tentativa del hombre de hacer a Dios a su imagen, y, por tanto de ponerse en lugar de Dios. Por el contrario, una relación auténtica con Dios no puede fundarse nada más que en la voluntad de << dejar a Dios ser Dios><, tema fundamental del Decálogo (cf. Ex 20.1-7).

12. A la pregunta más hipotética: ¿ por qué no vivimos en un universo en el que el camino hacia la felicidad de Dios no tenga que pasar por las pruebas?, la Biblia nos da pocos elementos de respuesta. Quiere sobre todo ayudarnos a vivir en este mundo. Y en este mundo concreto en el que existe el mal, los autores bíblicos afirman que no viene de Dios, sino que Dios lo engloba misteriosamente en su designio de salvación.

13. Para el sentido bíblico de la prueba, ver también la TOB, Nuevo Testamento (edición íntegra), nota *d* en Mt 6.13 (p. 59). Así, cuando rezamos en el Padre Nuestro,<< no nos dejes caer en la tentación>> o , más exactamente, << haz que no caigamos en la prueba>>(cayendo en el poder del mal, pactando con el tentador - Mt 6.13; cf. 26.41), no pedimos que toda situación de prueba se nos quite, lo que significaría inmovilismo. Pedimos con confianza a Dios que no nos abandone su presencia liberadora, como hizo siempre en el pasado (cf. 1 Cor 10.13)

14. Cf. GUILLET, p. 9

15. Ver el artículo <<Shekhinah>>, Encyclopaedia JUdaica, Jerusalén, 1971, vol. XIV, coll. 1349-1354. La Shekhinah es algo análogo a lo que la corriente sacerdotal llama en la Biblia <<la gloria del Señor>> (Ex 24.16; 40.34 etc.) y que el profeta Ezequiel ve abandonar el Templo de Jerusalén para unirse a los Israelitas en el exilio (cf. Ez 1; 10.18-22; 11.22-25).

16. Ver Roland DE VAUX, << Arche d´alliance et Tente de réunion>>, en Mémorial A. Gélin, p. 55-70; IDEM, Histoire d´Israël I, p. 435-437.

17. Es Gerhard VON RAd el que ha sabido discernir las diferentes tendencias que entran en la teología bíblica de la presencia divina. Ha llegado hasta distinguir entre una teología de la aparición (pasajera), centrada en la Tienda, y una teología de la presencia (estable), centrada en el Arca- Trono. Ver su artículo << Zelt un Lade>> (1931) en sus Gesammelte Studien zum Akten Testament (Theologische Bücherei, 8), Chr. Kaiser Verlag München, 1958, p. 109.129. Estas ideas vuelven a aparecer en su Théologie de l´Ancien Testament, I, p. 207-212. Walther EICHRODT, Theology of the Old Testament, Vol. I, tr. ang. (The Old Testament Library), Philadelphie, The Westmisnter Press, 1961, p. 107-112, corrige esta concepción un poco unilateral y subraya la complementariedad entre estas dos tendencias, que se reclaman mutuamente. Después de todo, la presencia de Dios en el Arca - Trono queda invisible. CHILDS, p. 529-537, traza las etapas de esta discusión, que continuará a través de toda la historia de la teología bajo la rúbrica de la inmanencia y de la trascendencia de Dios.

18. Sabemos que no hay ningún consenso para la interpretación de este difícil versículo (Ex 19.6). Algunos comentaristas encuentran improbable la existencia de una visón universal tan pronto en Israel y buscan traer el texto a una época muy tardía o a interpretarla de otro modo. Pero, incluso si en un primer tiempo se ha visto sobre todo en la expresión<<reino de sacerdotes>> un paralelo con <<nación santa>>, hay en la expresión un universalismo latente que sería un error menospreciar.

19. En el judaísmo, la palabra <<Torah>> recubre toda una serie de círculos concéntricos: las partes jurídicas del Pentateuco, todo el Pentateuco, todas las Escrituras inspiradas, y finalmente, todas las Escrituras más los comentarios (la <<Torah oral>>) que se han elaborado como un seto a su derredor. El significado principal de esta palabra, por otra parte, no es <<ley>> sino <<enseñanza>>.

20. Ver F. NOETSCHER, Gottes- und Menschenwege in der Bibel und Qumran (Bonner Biblische Beiträge, 15), Bonn, 1958, sobre todo p. 28-30; Stanislas LYONNET, << La Voie>> en los Hechos de los Apóstoles, Recherches de Science Religieuse 69, 1981-1, p. 149-164.

21. Para estos últimos párrafos me he inspirado en el bello libro de Jacques GOLDSTAIN, Les valeurs de la Loi (ver cap. I, n. 12), que indica cuántos cristianos han pasado por reacción de lado ante los tesoros de fe y de espiritualidad contenidos en la noción veterotestamentaria y judía de la Ley. En un plano teórico, ver el libro arduo pero importante de

Gérard SIEGWALT, La loi, chemin du Salut. Etude sur la Signification de la Loi de l´Ancient Testament (Bibliothèque théologique, Delachaux y Nestlié, 1971.

III

ACOMODARSE O RESISTIR

Las tradiciones acerca del Exodo de Egipto, con las concernientes a Abraham y los otros patriarcas, dan la fisionomía esencial de la fe peregrinante del pueblo de la Biblia. Pero, cuando estas tradiciones comienzan a servir de <<memoria colectiva>> para un pueblo en vías de formación, éste ya ha dejado atrás toda una existencia nómada. Los Israelitas no son ya peregrinos del desierto, y eso explica el desafío por el próximo período de su historia, desde la instalación en la tierra de Canaán hasta el exilio en Babilonia un medio milenio más tarde. Israel debe aprender a guardar vivo el recuerdo de las lecciones aprendidas durante los años de su peregrinación, insertándolas en el marco de una vida más sedentaria. Dicho de otro modo, el pueblo es llamado a conservar un <<corazón de peregrino>> en medio de una existencia completa <<como los otros>>. En su conjunto, precisémoslo en seguida, el pueblo no será capaz de hacer frente al desafío, y este período de su historia se terminará por una reedición de la experiencia de opresión y de exilio muy dolorosos, pero le ofrece, sin embargo, la posibilidad de una comprensión renovada y profunda de su identidad como <<pueblo de sacerdotes, la nación santa>> elegido por Dios para llevar a cabo sus designios universales.

Vuelta a las fuentes

El libro del DEUTERONOMIO subraya este desafío y este peligro, colocándolos en boca de Moisés en vísperas de la entrada en la Tierra prometida. De hecho, este libro proviene de una época más tardía y se dirige a generaciones que no han conocido nunca la vida itinerante. El autor se aprovecha de la experiencia acumulada durante años de vida en el país de Canaán; su mirada retrospectiva se esfuerza en situar las raíces de los problemas actuales en el paso de una vida nómada a una vida sedentaria. Exhorta a sus contemporáneos con palabras de estilo homilético presentadas como un discurso del mismo Moisés.

El capítulo 8 del Deuteronomio comienza por una explicación del sentido del recorrido por el desierto. Destinado a hacer comprender al pueblo la humildad (su pobreza ante el Señor y la necesidad de él), la prueba y el conocimiento profundo de su corazón (versículo 2), esta peregrinación era una educación parecida a la de un padre por su hijo (versículo 5 TOB), con el fin de que el pueblo aprenda dónde se encuentra su verdadera felicidad. Igualmente, el Señor ha hecho experimentar el hambre en los suyos no para torturarlos, sino meter en ellos un deseo más profundo , para poderlos hartar de alimento del cielo, el maná: <<...para mostrarte que el hombre no sólo de pan, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca del Señor>> (versículo 3). Ahora bien, continúa el autor, ahora el Señor te hace entrar en un país de sobreabundancia en el que comerás hasta la saciedad y por lo cual le bendecirás (versículos 7-10).

Pero esta situación encierra un peligro, el de olvidar al Señor y creer inocente y orgullosamente que<< ha llegado aquí a esta prosperidad fuerza de puños>> (versículo 17 TOB), de verla como una recompensa merecida y no como don gratuito de Dios.

El capítulo ofrece luego un remedio para esta dificultad, en una especie de <<vuelta al desierto>> mediante el ejercicio de la memoria moral: << Acuérdate de todo el camino que el Señor tu Dios te ha hecho recorrer durante cuarenta años por el desierto...>> (versículo 2). Al enumerar los rigores y los favores que Dios les ha hecho (cf. versículos 2-5 y 14-16), el autor espera ayudar a las generaciones siguientes a que tomen contacto con sus fuentes, a vivir en ellos mismos la experiencia de la peregrinación. Quiere hacerles comprender quién es Dios para ellos y, por consiguiente quiénes son ellos para que se formen << u corazón de peregrinos donde se encuentren.

Esta <<vuelta a las fuentes>> parece ser la función más auténtica del culto de Israel, abstracción hecha de todas las prestaciones de la religión ambiental cananea. Las tres grandes fiestas de Pascua de Acimos, Pentecostés - Semanas (la Cosecha) y la Fiesta de las Tiendas (la Recolección) (cf. Ex 23.14-17; Dt 16.1-17) han perdido progresivamente su carácter agrícola para convertirse en <<memoriales>> de los grandes momentos del Exodo: la salida de Egipto, el don de la Ley en el Sinaí y la vida nómada en el desierto. Las tres se celebran con peregrinaciones a un lugar santo. Más bien que ver este fenómeno únicamente a partir de las categorías de la historia de las religiones en general, por ejemplo el impulso de ir a un lugar sagrado para encontrar la divinidad, ¿ no sería más conforme con la originalidad de la fe bíblica interpretarlo como una tentativa de reeditar algo de la experiencia del Exodo, de ponerse en camino provisionalmente por las huellas de los padres? 1

Esta sola insistencia del Deuteronomio atestigua la dificultad real para mantener viva una confianza auténtica en el Dios peregrino. Por su misma naturaleza, la vida en el desierto no ofrecía apena otra salida que la de volverse a Dios; en Canaán, <<tierra de leche y miel>>, la situación es menos dramática y las posibilidades humanas más ricas. Dios podía parecer más lejano por ser menos necesario. Además, los Israelitas no estaban ya solos, sino rodeados de poblaciones indígenas con una cultura y una religión muy distintas a las de los

recién llegados. Una cierta ósmosis era casi inevitable, tanto más que una parte de estas poblaciones se agregó a Israel por motivos de alianzas o de guerras. 2 Estos contactos, bien entendido, no fueron siempre en detrimento de la fe bíblica: al contrario, el culto del Dios peregrino se reveló que poseía una extraña capacidad para integrar los elementos más dispares para fundirlos en una nueva y más rica unidad. Pero este proceso de asimilación corría el riesgo de comprometer las líneas esenciales de la fe de los antepasados, de aquí las reacciones <<tradicionalistas>> que se producen siempre que una nueva situación parece que exige adaptaciones nuevas.

Una última razón todavía: la toma de posesión de la tierra de Canaán ha representado un momento crítico para la fe peregrinante. UN elemento característico de esta fe, lo hemos visto, era su apertura a un cumplimiento por venir, concretado en la promesa de un país. Esta apertura al futuro hacía de la fe algo dinámico; ahora, con la entrada en la Tierra prometida, eta tensión creadora corría el riesgo de desaparecer. Hasta entonces la fe en el Dios peregrino no tuvo que mantener ningún *statu quo:* siempre había provocado una salida hacia lo desconocido.

¿Iba ahora a instalarse en una suficiencia inmovilizadora o iba a encontrar, más allá de la tierra de la Promesa, un núcleo de dinamismo? ¿Iba a poder ponerse en camino, una vez más?

No es extraño que estos siglos de historia bíblica sean los más críticos. La única alternativa que parece presentarse es un <<proceso cada vez más interesante de sincretismo o...un aislamiento reprobador>>.3. Y sin embargo, se va dibujando lentamente una tercera vía, no gracias a los esfuerzos humanos sino casi a pesar de ellos. La experiencia del desierto va a repetirse y Dios sacará del rechazo masivo del pueblo, gracias a la disponibilidad de algunas almas fieles y clarividentes, un nuevo punto de salida en un fracaso aparente que es duro para promesas futuras.

La larga marcha hacia la monarquía

En un primer tiempo después de la entrada en Canaán, la situación de los Israelitas no parece haber sido demasiado diferente de lo que era antes. Los libros de Josué y de los Jueces nos describen un pueblo a guisa con la necesidades de la lucha contra las poblaciones indígenas que les impedían instalarse. La forma de sociedad de los que venían del desierto, estaba aún cercana de sus orígenes y, por tanto, de acuerdo con su fe en el Dios peregrino.

En lo esencial, cada clan llevaba su propia existencia en la que los lazos familiares primaban, los miembros de diferentes clanes se encontraban de vez en cuando en las peregrinaciones a los santuarios centrales, para renovar su unión al Señor y por consiguiente los unos con los otros. 4

Es posible que no poseamos, en la narración de la asamblea de Siquén (Jue 24), el recuerdo de una de sus reuniones, en la que la comunidad de los que creían en el Dios peregrino se ampliara por la entrada de nuevos grupos que no habían hecho la experiencia del Sinaí. Esta narración subraya la exclusividad de

las reivindicaciones del Señor, el << Dios celoso>> (versículo 19) <<que nos ha hecho subir de la casa de la esclavitud y nos ha guardado a lo largo del camino...>> (versículo 17). El texto insiste igualmente en el hecho de que la identidad de este pueblo descansa no en los lazos de la sangre o del lugar en que habiten, sino en la elección que Dios ha hecho y en la libre respuesta de los que él ha llamado (versículos 15, 21-24). Todavía vemos aquí la fe del desierto en toda su pureza.

Sin embargo, una cierta ósmosis entre esta fe y las religiones practicadas en Canaán debió comenzar muy pronto, a causa de los contactos con los indígenas y la ampliación de la alianza en grupos cada vez menos instalados. Este proceso no fue enteramente negativo: ciertos elementos podrían integrarse en la fe del Exodo sin por eso comprometer su integridad. Es quizá de este modo cómo las tradiciones referidas a los patriarcas se aliaron con las del Exodo, lo que explicaría la importancia que de los altos lugares de Betel y Siquén se extendieron en seguida en clanes llegados del exterior.

Otros elementos, por el contrario, corrían el riesgo de comprometer la fe de los recién llegados. La especificidad de esta fe podría minarse de base por usos provenientes de esta religión de las ciudades cananeas con sus dioses de la fertilidad, su prostitución sagrada y sus prácticas mágicas. Se ve esta inquietud después de la narración de Siquén (versículo 14b, 23) y más exactamente en el libro de los Jueces en el que se refleja cada vez más las preocupaciones del redactor posterior de la escuela deuteronómica (por ejemplo Jue 2.11-13)

Pero mientras que la identidad del pueblo estaba como suspendida por su lazo único con el Dios peregrino, se trazaba un límite a las posibilidades de una apostasía general. Desde el punto de vista de la estructura política, los lazos entre las etnias y los clanes se reducían a poca cosa: el culto del mismo Dios alrededor de los santuarios centrales en los que las tradiciones se mantenían, y la necesidad unirse contra los adversarios comunes. Este último elemento ha encontrado su expresión en la tradición de las <<guerras del Señor>> (1Sm 18.17), en las que el mismo Dios se censaba para combatir por su pueblo para librarlo como lo había hecho en Egipto., sirviéndose de un jefe carismático.5 Estos jefes ocasionales y provisionales , los *shophetim* (<<jueces>>), eran los responsables locales dotados de un carisma que les permitía movilizar a varios clanes en un momento de crisis o cuando su existencia se encontraba amenazada; una vez pasado el peligro, el *shophet* volvía a su vida ordinaria. La ausencia de un poder central y de instituciones permanentes para unificar y dirigir la vida de todos los clanes favorecía en un sentido la pureza de la fe, puesto que en los momentos críticos aparecía la alternativa con toda su claridad radical: escuchar la llamada del Señor y poner toda la confianza en él, o dejar de existir como pueblo.

Este estado de cosas iba a revelarse terriblemente precario. En poco tiempo, Israel debía pasar de una federación de clanes en lugares más o menos imprecisos a una monarquía que no tenía nada que envidiar a los estados vecinos, comprendida la capital, la corte, los funcionarios, el ejército, las prestaciones personales, los impuestos y así sucesivamente. Un hecho mucho más extraño: la

dinastía real reclamaba la ayuda permanente del mismo Dios que conducía a su pueblo y elegía servidores con una libertad soberana. Este paso a la monarquía iba a tener para la fe consecuencias de una cariz mayor que la transición progresiva de una vida semi-nómada a la vida sedentaria y a una economía agrícola. ¿ Cómo una monarquía con todo su aparato y sus justificaciones ideológicas podría coexistir con una fe nacido en el desierto y expresada en la alianza del Sinaí, sin tomar el aire de un cuerpo extraño y sin que la comunidad de fe se divida en dos tendencias mutuamente exclusivas aunque se reclamen al mismo Dios?

Es evidente que, si la idea de una monarquía termina por imponerse al conjunto de las tribus, razones serias han debido existir para hacerla apetecible. Sin embargo, cualquiera que reflexione un poco sobre la evolución rápida y sorprendente no puede menos que sospechar que la instauración de una monarquía dinástica ha debido representar para Israel una crisis sociopolítica, y sobre todo religiosa de primer orden. No se trata de ninguna manera de tener prejuicios contra ella u otra forma de gobierno: después de todo, Dios puede hacer uso de todo para comunicarse a los hombres. Lo que es extraño, es ver que un sistema en muchos aspectos tan antipático a la fe del desierto llegue muy rápido a ser una expresión privilegiada de esta fe. Pues el rey no es sólo el jefe político del conjunto del pueblo: él es el Elegido del Señor, el Ungido del Dios peregrino.

Nuestras fuentes bíblica nos permiten apreciar todas las dimensiones de esta crisis y de esta evolución.

Para la mayoría, fueron redactadas en una época en la que la monarquía formaba ya parte de la trama habitual de la sociedad, y a menudo en medios muy cercanos a la corte. A veces incluso, la intención de la narración es justificar la autoridad del rey y la legitimidad de sus pretensiones. Paralelamente, otros factores han favorecido la preservación de textos que expresaban una teología hostil a la monarquía. En tales textos han encontrado un terreno propicio en períodos más tardíos en los que los reyes habían frustrado la esperanza popular, sobre todo en el Norte, que estaba sustraído de la dinastía davídica; o durante el exilio de Babilonia, después de la desaparición de la monarquía. En la redacción final de los libros bíblicos, esta tendencia <<antimonárquica>> se expresa a menudo al margen de la otra que tiende a ahogarla; mirando las narraciones más de cerca, nos extrañamos de su persistencia.

Ya en el libro de los Jueces, vemos anticipaciones de la crisis futura. Después de la campaña victoriosa de Gedeón contra Madián, la gente le presiona para que sea rey. Si acepta, una parte del poder real respondería:<< No seré yo quien reine sobre vosotros, ni mi hijo tampoco, pues el Señor es quien reinará sobre vosotros>> (Jue 8.23). Su hijo Abimelek va más lejos cuando se hace proclamar rey sobre los clanes del territorio de Siquén (Jue 9). Su reino, que tiene un fin desgraciado, da lugar a un trozo de poesía antimonárquica que se remonta muy atrás en el tiempo, una pequeña parábola sarcástica que expresa el desprecio de la realeza menos por razones estrictamente religiosas que porque parece contradecir el orden de la naturaleza(Jue 9.7-15).

<< Danos un rey, como a las otras naciones>>

Para encontrar la expresión más clara de la hostilidad para con la monarquía, es necesario abordar, en los libros de SAMUEL, la narración del sagrado Saúl. La historia lo considera como el primer rey de Israel, a pesar de los esbozos sin continuidad mencionados antes. En esta narración se pueden aislar dos tendencias yuxtapuestas: una versión monárquica y otra antimonárquica. esta última es la que nos interesa aquí: incluso si esta corriente llegara a convertirse en más marginal, ni que decir tiene que hay que considerarla como menos importante o más tardía que la otra. 6 Al contrario, esta divergencia en las narraciones podría reflejar muy bien la tensión señalada más arriba entre una parte de la institución de la realeza y otra la fe del desierto, fundamento de la sociedad tradicional sin poder centralizador.

La versión antimonárquica de los inicios de la realeza (1 Sm 8; 10. 17-24; 12) comienza de un modo característico. Los ancianos de Israel vienen a encontrarse con el viejo Samuel para decirle:<... Nómbranos un rey que nos gobierne, como se hace en todas las naciones>> (1 Sm 8.5). Con una perspicacia sorprendente, el autor de esta narración pone el dedo en el peligro principal que acecha al pueblo desde su entrada en Canaán, que está recapitulado en su petición de rey. La gran tentación para Israel, es querer ser como las<< demás naciones>>, mientras que en su origen y en su historia es un <<pueblo aparte>>(Nm 23.9), un pueblo que toma su identidad de la elección que Dios ha hecho de él y de su respuesta libre (ver también Jos 24).

Desear un rey, para el autor de esta narración, es para el pueblo olvidar su especificidad, su identidad y, por consiguiente, olvidar a su Dios.

De aquí nace más adelante la equivalencia de algunos versículos entre el deseo de un rey y el abandono del Señor y el culto de dioses extranjeros, abandono que tiene su origen ya en el desierto (versículos 7-8). Un poco más adelante aún, la petición de un rey es explícitamente opuesta a la fe el Dios peregrino que conducía a su pueblo por los caminos y que siempre lo ha librado de sus enemigos:

<<Así habla el Señor, Dios de Israel: Yo saqué a Israel de Egipto, os libré de los egipcios y de todos los reyes que os oprimían. Pero vosotros habéis rechazado hoy a vuestro Dios, el que os salvó de todas las desgracias y peligros, y habéis dicho: No importa, danos un rey>> (1 Sm 10.18-19).

Finalmente, el capítulo 12 nos presenta la misma narración acerca de la vida anterior con Dios el Libertador (versículos 6-11), seguido de la petición de un rey, siendo así que el <<¡el Señor es vuestro rey!>>(versículo 12). Pero aquí, Samuel hace reconocer claramente al pueblo que su petición es un mal:<<...porque a todos nuestros pecados hemos añadido la maldad de pedirnos un rey>> (versículo 19). El hombre de Dios acepta rezar y pedir perdón en nombre de sus compatriotas por este acto de infidelidad.

Cuando leemos estos capítulos, nos quedamos impresionados por una cierta incoherencia, por una aparente falta de lógica. Pues, a pesar de las duras críticas contra la realeza, la petición de un rey no se ha retirado nunca: al contrario, Dios la escucha explícitamente. Es que, al lado de los antimonárquicos, había otros factores que requerían su necesidad, sobre todo el peligro filisteo. Contra sus tropas organizadas, un ejército profesional sería mucho más eficaz que el antiguo sistema de la leva en masa. Incluso si para algunos eso representaba una falta de fe en el Señor, sus puntos de vista tenían cada vez menos posibilidades de acabar bien; testimonian más bien un cierto estado de espíritu que una alternativa real. Mientras que pequeños grupos de puristas podían ignorarla y criticarla, aunque se haya impuesto durante mucho tiempo su aceptación por todo el país, la monarquía, después de la carrera trágica de Saúl y con la llegada de David al trono, era un hecho que se cumpliría .7

Las antiguas tradiciones del desierto debían buscar ahora asumirla y transformarla en el interior.

Dicho esto, una lectura fiel de los textos debería impedirnos ver la monarquía en Israel como un nubarrón. Pues Dios termina por aceptar la petición del pueblo y hace de su servidor David una fuente de bendición para el país (2 Sm 7). En los planes político y sociocultural, la realeza ha permito al pueblo una salida no despreciable. En un sentido, era una idea venida a tiempo, la modernización y la centralización permitidas, aseguró la unidad de Israel, su continuidad histórica y el afianzamiento de sus tradiciones. El tiempo del rey David y sobre todo de su hijo Salomón fue un período de intensa creatividad literaria, a la que le debemos el núcleo de la Biblia. Además, las circunstancias históricas (el peligro filisteo, la tragedia de Saúl) yendo a la par con el genio particular de David lograban una evolución casi inevitable. Sin sombras de duda, David fue un personaje de una gran envergadura: su fe profunda, sus dotes de inteligencia y de corazón, le permitieron cumplir con lo que un hombre menos dotado, hubiera acabado con todo y hubiera introducido en el pueblo de peregrinos una institución tan contraria a su dinámica interior y no hubiera sido capaz de hacer frente a un momento histórico extremadamente delicado.

Una marcha llevada a cabo por el rey David iba a tener consecuencias de gran importancia para la fe de Israel: la conquista de Jerusalén y la elección de la ciudad como capital de la nación (2 Sm 5.6-12). Jerusalén era una ciudad jebusea construida en el monte Sión, situada entre las tribus del Sur y las del Norte. Para David, presentaba la ventaja de ser un signo de unidad para el país y al mismo tiempo un lugar al margen de tradiciones ancladas ya en Israel, que le hubieran impedido llegar a ser la <<ciudad de David>> y de ser vehículo de sus traiciones.

Antes de su conquista, la religión de esta ciudad era de tipo cananea y no la del Dios peregrino, lo que permitía un comienzo nuevo. Por otra parte, David estaba deseoso de destacar la continuidad de su reino con la fe tradicional, fe que él compartía sinceramente. Cuando hizo falta subir a Jerusalén el Arca de la alianza, símbolo por excelencia de la fe del desierto, para instalarse en la ciudad (2 Sm 6), su hijo Salomón construirá el Templo en donde va a estar en adelante. Este gesto de David es del más alto significado y explica por qué, incluso después

del cisma político, Jerusalén fue siempre venerada en el Norte como centro religioso del país.

Toda apreciación de la monarquía en Israel debe tener en cuenta este carácter ambivalente reflejado hasta en las narraciones de su origen. Conserva siempre algo de enigmático: grabada de una pesada hipoteca, forma parte, sin embargo, del designio de Dios. Tampoco hay que perder de vista las adaptaciones radicales que esta institución ha debido sufrir desde el momento en el que introducida en Israel: en ningún período, ni con David más tarde, no fue idéntica a las realezas divinas o semi-divinas de los otros Estados del Oriente Medio, gracias precisamente a la historia única de este pueblo. 8

En el plano puramente político, la realeza representa un largo paréntesis en la historia milenaria del pueblo de Dios.

Su punto de salida fue prácticamente su cima: si el reino de Salomón le sobrepasa en destellos y en esplendor al de su padre, también contiene gérmenes de discordia y desmedida que van a fraccionar el reino tras su muerte. Pues a diferencia de David, cuyo estilo ante muchas miradas como frustrado, la Jerusalén del rey Salomón es una verdadera corte de potencia oriental. El rey se rodea de consejeros de oficio calcados en el modelo egipcio, se dedica hacer construcciones impresionantes, mantiene un harem internacional: <<tuvo 700 esposas de rango principesco y 300 concubinas>>(1 Re 11.3). Todo eso da a su reino un carácter cosmopolita que enriquece la cultura de la fe ruda de los antepasados. Además, esta política requiere todo un sistema de impuestos y de prestaciones personales, lo que debió exasperar a gran parte de la población, sobre todo a los habitantes de los campos alejados de la capital. De hecho, a la muerte de Salomón vino la ruptura (1 Re 12).

Después del cisma, la casa de David conserva una pequeña parte del pueblo, en adelante llamado el reino del Sur, el de Judá. la mayoría de las tribus, al elegir otros reyes, compone el reino del Norte, Israel. Los dos reinos iban a coexistir durante 200 años, antes de la invasión asiria en 721 antes de nuestra era, pusiera fin al reino del Norte. Un siglo y medio más tarde, e el 587, Judá sufrió, a su vez, la misma suerte, su capital fue destruida por los neo-babilonios, sus élites se fueron o se deportaron a Mesopotamia. Para colmo de todo, el período de la monarquía coincidió con una época en la que las grandes potencias estaban en declive u ocupadas; una vez que se despertaron de nuevo, la existencia de un Israel independiente estaba destinado al fracaso. En 587, el pueblo de Israel desaparece como identidad política de la escena de la historia.

Pero el verdadero drama del pueblo de Dios durante estos siglos no se limita a estas consideraciones políticas y exteriores. El fondo del problema se encontraba en otra parte y era mucho más profundo. Ya lo hemos constatado: era la voluntad del pueblo en <<ser como los otros>> en todos los campos de su vida. Eso iba mucho más allá de la simple elección de un jefe político, que a lo sumo era síntoma particularmente revelador de una enfermedad mucho más extendida.

Para Israel, ser como los otros significaba olvidar su identidad como pueblo en peregrinación, sin otra seguridad que la confianza en Dios. Era, en una

palabra, instalarse, no solamente en el exterior, habituándose a las facilidades de una vida sedentaria y de una cultura más desarrollada, sino mucho más profundo, dejándose seducir en el corazón por esos acuerdos. La raíz del mal no era haber abandonado tiendas de nómadas por ciudades fortificadas, sino olvidar que, para el Dios peregrino y para los que se adhieren a él, incluso estas ciudades y sus fortificaciones no cuentan más que la morada más humilde, pues <<si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles; si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas>> (Sal 127.1). Poco a poco, Israel perdía su corazón de peregrino, y esta existencia <<instalada>> era un terreno propicio para toda una serie de males.

Los textos bíblicos relativos a la época de la monarquía describen estos males con toda la precisión deseada. En ciertos aspectos, la lista parece muy moderna: el sincretismo y el formalismo religioso, el individualismo y el materialismo en la vida de todos los días. Se practicaba el culto a los Baales, esos dioses de fertilidad cananea , al lado del Dios peregrino (<< pues nunca se sabe...>>).

Al mismo tiempo, el significado de la religión se reduce a algunos ritos y prácticas, no es ya la tentativa de imitar al Señor siguiendo sus huellas, sus mandamientos. Por consiguiente, la solidaridad entre todos tan característica en la vida de los clanes y que encontraba su justificación última en la fe común, deja paso al individualismo creciente, una división de clases sociales, una explotación de los pobres por los poderosos y los nuevos ricos. Y en los momentos de crisis política, éstos tenían mucho que perder: se entregaban entonces a una búsqueda desenfrenada de una solución mediante el juego de las alianzas con los poderosos vecinos empleando intrigas y complots. El Israel de esta época no era quizá ni mejor ni peor que la mayoría de las otras naciones, pero en eso no hay problema. Las apariencias de prosperidad y de éxito disimulaban la condición verdadera de un pueblo que iba hacia una profunda crisis de identidad, que hacía lo posible para perder el hilo conductor que unía su pasado y su futuro, la confianza en un Dios peregrino que lo había llamado y le había asegurado su ayuda constante.

Los intransigentes del amor

Si el hilo conductor no se rompió nunca, es gracias a esas almas de fuego que llamamos los profetas. En los momentos más sombríos de la historia de Israel, han sabido reencontrar las huellas de la luz enterradas bajo las cenizas del olvido, y a partir de este redescubrimiento, han podido pronunciar palabras capaces de tomar conciencias en el pueblo de su profundo alejamiento y del camino de vuelta que debían emprender. El hecho de que el mensaje se haya ignorado, y hasta despreciado, no le resta ningún valor a estos hombres: generaciones futuras redescubrirán sus palabras y harán de ellas la piedra de toque de su propia comprensión del pasado y del porvenir. Estas voces que gritan en un desierto humano permitirán que un día este desierto florezca.

La vena profética en Israel se remonta muy lejos, estamos casi tentados de decir que nace al mismo tiempo que el pueblo. Si lo esencial de un profeta es la

llamada divina que arranca a un hombre de su mundo ordinario para que transmita algo de Dios, podemos afirmar que el primer profeta fue Abraham. O en todo caso Moisés (cf. Dt 34.10; 18.15; Os 12.14) dado que Abraham y los otros patriarcas no tenían conciencia de portavoces, de comunicadores de mensajes. Después del Exodo, los <<jueces>> tenían un lado profético, ya que su autoridad reposaba en un carisma, un don particular actualizado mediante una llamada recibida en un momento crítico de la vida de los clanes.

Pero los primeros en recibir el nombre de profeta (*nabi)* en la Biblia son los grupos de videntes itinerantes que entran en éxtasis con el acompañamiento de una música sagrada (1 Sm 10.5). Estas hermandades eran pobres (2 Re 4.1,38), desconsideradas (2 Re 9.11) y hasta perseguidas (1 Re 18.4); causaban una impresión algo anacrónica, como si intentasen transmitir u soplo de la vida peregrinante de antes a una sociedad cuyo centro de gravedad pasaba por otra parte.

Estos <<hijos de profetas>> no eran los únicos en expresar de una manera radical su rechazo de la sedentarización. 9 Existía el clan de los Recabitas, que encontramos en el capítulo 35 del libro de Jeremías. Después de varios siglos de vida sedentaria y de monarquía en Israel, este clan vive como peregrinos en el desierto,<< no bebiendo nunca vino..., ni construyendo casas habitables, ni poseyendo viñas, ni campos, ni semillas, viviendo bajo tienda>> (Jr 35.8b-10a).

La actitud de Jeremías respecto a estos hombres tan distintos de él, es una indicación que, más allá de diferencias, les unía un lazo profundo: una obediencia radical a la voluntad de Dios. Existían igualmente aquellos que la Biblia llama los *nazir*, seres consagrados a Dios con voto para un período determinado o para toda la vida. Durante este tiempo el individuo no podía volverse ritualmente impuro, sino que además le estaba prohibido cortarse los cabellos o beber vino u otra bebida fermentada (cf. Jue 13.2-7; Nm 6). Eran, parece, signos de una disponibilidad total al Espíritu de Dios, y eso se lo reprochaban los jefes carismáticos(cf. sansón, Jue 13) y otros medios proféticos. Samuel, consagrado así al Señor por su madre antes de nacer (1 Sm 1.11) es presentado como el último de los <<jueces>> (1 Sm 7.15) y como profeta (1 Sm 1.9.9; 15.10-31). Y tres siglos más tarde, el profeta Amós critica a Israel por haber rechazado a los profetas y a los nazirs suscitados por el mismo Dios que condujo a su pueblo por el desierto (Am 2.10-12): estos hombres son testigos vivientes del Dios peregrino en un mundo que olvida siempre las fuentes de su vida.10

A pesar de este testimonio, grupos como los Recabitas, los nazirs y los grupos proféticos se convirtieron en seguida en fenómenos marginales en Israel, precisamente a causa de su estilo de vida tan alejado de la evolución de la nación en su conjunto. Si habían sido los únicos en representar la fe del desierto en el hoy del pueblo, esta fe se hubiera apagado pronto. Felizmente para Israel, simultáneamente con la monarquía, hombres de esta envergadura se van a levantar en medio del pueblo, hombres que sabrán reconciliar mejor el pesado y el presente, y asegurar a la fe su porvenir. Son los profetas <<clásicos>>, aquellos que nos han dejado sus oráculos en forma de escritos, pasando por figuras de transición como Natán, Elías y Eliseo. Estos hombres forman fraternidades proféticas (cf. Am 7.14); entre ellos el lado extático, los delirios y las visiones se

desvalorizan en relación con su palabra y el mensaje que tienen que proclamar en el nombre del Señor.

Una constante atraviesa a todo los grandes profetas en Israel: su apego a la fe tradicional, la fe del desierto, apego llevado hasta la misma incandescencia. Están penetrado por la convicción de que el Dios de Israel es un <<Dios celoso>>; en otros términos, que su amor por su pueblo tiene algo de exclusivo y a cambio pide una adhesión exclusiva. En lo esencial no es posible ningún compromiso: el <<sí, pero...>> no difiere en nada de un <<no>> absoluto. De aquí la agresividad de su reacción frente a la sociedad <<cómoda>> de su época que se gloría de ser piadosa buscando su felicidad y su salvación por todas partes fuera de Dios. No seamos inocentes ante la violencia de estos hombres, tan fácilmente incomprendida por un espíritu moderno, aunque nuestros sicólogos nos digan que las reacciones violentas están mucho más cerca del amor que la indiferencia. Y los profetas no son indiferentes en nada: en el trasfondo de su ser, lo que les quema es un amor que se puede casi calificar de crucificado, amor para el Señor y amor para su pueblo apartado. Su tentativa desesperada de mantener juntamente los dos extremos de la cadena explica suficientemente el sufrimiento y la violencia de estos hombres destrozados.

Todo eso justifica el interés en la mayoría de los profetas por las tradiciones del Exodo y de la estancia en el desierto, vistas sobre todo desde su lado positivo : si hubo un tiempo de prueba y de infidelidad, el desierto fue para ellos ante todo un período de disponibilidad y de intimidad con Dios. Al mismo tiempo- y ahí están su genio y su fuerza - los profetas no son reaccionarios o nostálgicos de una época revuelta: ellos buscan sobre todo actualizar la fe del desierto para su tiempo, y eso les obliga a resistir a todos aquellos que, desde el rey hasta el último de sus súbditos, se instalen en la infidelidad y saquen partido de las justificaciones del tiempo presente.

Los precursores

Esta óptica es ya clara en los precursores de los grandes profetas. Hemos señalado las dudas de Samuel frente a las reivindicaciones populares por la monarquía. Un poco más tarde, el profeta Natán no duda en criticar sin rodeos al mismo rey David por el mal que ha hecho al tomar la mujer de otro y matando a su marido (2 Sm 11-12). Personalmente Natán está muy unido al rey, pero el mensaje es claro: el mismo rey no está por encima de Dios y de su Ley. En otro momento David, después de haber transportado el Arca a Jerusalén concibe el proyecto de construir un Templo para Dios, como hacen las otras naciones para sus divinidades:<< ¡Ve pues. Yo habito una casa de cedro y el arca de Dios habita bajo tienda!>> (2 Sm 7.2). Al día siguiente, Natán pronuncia en nombre del Dios peregrino estas palabras significativas:

<<Ve a decir a mi siervo David: Así dice el Señor: ¿ Eres tú quien me va a construir una casa para que habite en ella? Desde el día en que saqué a los Israelitas de Egipto hasta hoy no he habitado en una casa, sino que he viajado de

acá para allá en una tienda que me servía de santuario. Y todo el tiempo que viajé de acá para allá con los Israelitas, ¿ encargué acaso a algún juez de Israel, a los que mandé pastorear a mi pueblo, Israel, que me construyese una casa de cedro?>> (2 Sm 7.5-7).

David no tiene que construir una casa para Dios, para clavarlo en el suelo: es Dios quien vela por David y le construye una casa. Así el oráculo termina con estas palabras;<< Tu casa y tu reinado durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre>> (2 Sm 7.16). Es su hijo Salomón quien emprenderá algunos años más tarde la construcción del gran Templo de Jerusalén, y, contrariamente a lo que se podría esperar, nuestros textos no dicen ni una palabra de resistencia de parte de los medios proféticos.

Natán sostiene el reino de David pero no duda, llegado el momento, de oponerle las exigencias del Señor; por su parte, el rey respeta su ministerio y su mensaje. 11 Cuando el gran profeta Elías llega a la escena unos 150 años más tarde, l la situación no es del todo parecida. El rey Acaz está sentado en el trono del Norte y la política de alianzas de su familia le da por mujer Jezabel, la hija del rey de Tiro, que hace todo para favorecer en Israel el culto a los dioses de la fertilidad, los Baales, culto practicado entre otros en su país. Elías, defensor encarnizado de los derechos del Dios de Israel, no puede nada más que mirar a Jezabel y a su marido como adversarios mortales,<< el azote de Israel>> (1 Re 18.18) cuya raza será barrida por Dios (1 Re 21.20-24). Su lucha contra el culto de los Baales culmina en una competición en el monte Carmelo, en la cual los adeptos de los Baales se confunden y encuentran un fin que evoca el recuerdo de las guerras santas de un período ya pasado (1 Re 18.20-40).

Con esta victoria aplastante, el verdadero drama que Elías está llamado a vivir su Exodo, su salida victoriosa de una esclavitud espiritual: debe entrar ahora en el duro paso de un desierto en el sentido literal y en el espiritual (1 Re 19).

La reina enfadada le amenaza de muerte, y es la gota de agua que colma el vaso. Elías siente miedo y huye al desierto, el lugar de refugio tradicional contra la malicia de los hombres (1 Re 19.3-4; cf. Gn 16. 6-8). Profundamente desanimado, desea morir. Pero en ese momento en el que el profeta, al borde de sus fuerzas, es incapaz de avanzar, he aquí que Dios toma las cosas en su mano alimentándolo con pan cocido y una jarra de agua (versículo 6), evocadoras de los milagros del primer Exodo, el maná y el agua de la roca. No hay quizá en toda la Biblia un pasaje tan conmovedor como el de este hombre frustrado y huraño tratado como un alimento por el Angel del Señor.

Dios le ofrece esta comida para que se ponga en camino y,<<sostenido por este alimento, marcha cuarenta días y cuarenta noches hasta la montaña de Dios, el Horeb (versículo 8). Se trata nada menos que del Sinaí, el lugar en el que Dios ha sellado su alianza con su pueblo.

Así, en el momento más crítico de su ministerio, el profetas Elías hace una peregrinación a las fuentes de la fe. O más bien, él vuelve a hacer la misma

peregrinación que sus antepasados habían hecho hace siglos, después de su liberación de Egipto. Para él el camino tiene tanta importancia como el término: la cifra de cuarenta es un índice significativo. Como todo creyente que vive su llamada en profundidad, Elías recapitula en su propia vida lo esencial de la historia del pueblo de Dios, con el fin de que esta historia pueda renovarse. La confianza no se aprende una ve para siempre, es algo más que un núcleo transmitido pasivamente de una generación a otra. Nada reemplaza el duro aprendizaje de una peregrinación con Dios, vivido por cada generación como la primera vez.

Una vez que llegó a la montaña de Dios, Elías se va a beneficiar de un encuentro privilegiado con el Señor, allí donde Moisés vio la zarza ardiendo (Ex 3) y en donde encontró al Señor en compañía de los hijos de Israel (Ex 19). Es quizá la teofanía más impresionante de todo el Antiguo Testamento. Primeramente desfilan ante Elías todos los signos habituales de la manifestación de Dios en el pasado: huracán, terremoto, fuego devorador (1 Re 19.11-12). Y cada vez se nos dice:<<pero el Señor no estaba allí>>. Finalmente, vino el murmullo de una brisa suave, y el gesto del profeta nos hace comprender que Dios se hace presente de aquella manera, con una discreción desconcertante (versículos 12-13). Si hay continuidad en esta peregrinación, hay también algo nuevo e inesperado: la promesa de una nueva intimidad con Dios. Elías aprende sobre todo que en medio de la incredulidad creciente, una parte del pueblo permanecerá fiel (versículo 18): es la primera vez en la Biblia que escuchamos hablar del << pequeño resto>>, empeño de la fidelidad divina. Así su peregrinación le permite relativizar sus fracasos colocándose sobre la roca inquebrantable del amor de Dios. Después de haber dado consigna a Elías para al continuación de su ministerio, el Señor lo envía de nuevo a su pueblo.

La peregrinación de Elías muestra hasta qué punto la tradición del Exodo permanece viva para los creyentes del tiempo posterior, como una fuente siempre ofrecida en la que sacar valor para vivir de peregrino en el momento actual. Una vez más, vemos que la historia bíblica no puede relegarse al pasado. Al contrario, en la medida en que es penetrada por la presencia del Dios vivo, cuyo mismo nombre indica que <<siempre está ahí>> para su pueblo, este pasado está, de hecho, presente sin pausa para redescubrirlo, un presente duro de promesas futuras. Si una cierta mirada humana, nostálgica o poco habitual tiende a arrojar la <<edad de oro>> en un pasado nunca cumplido, la fe y la confianza en el Dios vivo, no puede estar a merced de los mitos: se ve obligada a reactualizar constantemente lo esencial del pasado, o mejor, redescubrir siempre de nuevo la fecundidad de las fuentes inagotables colocadas por Dios al borde nuestro camino.

AMÓS Y OSEAS

Los profetas clásicos mantienen este recuerdo vivo del tiempo del Exodo y la desconfianza frente a las acomodaciones de una nación cortada en sus raíces Entre los primeros se encuentran dos hombres, Amós y Oseas, que profetizaban en el reino del Norte en la mitad del siglo VIIIº antes de nuestra era, poco tiempo

antes de la invasión asiria que puso fin a la existencia de este reino. AMÓS, criador de ganado originario del Sur (Am 1.1-2; 7.14-15), comienza su misión en un tiempo de aparente paz y prosperidad para Israel, lo que da mucho más relieve a su predicación de una virulencia inaudita. Comprendió que bajo aparentes seguridades, la sociedad está gravemente enferma, minada en el interior por la búsqueda de seguridad y felicidad fuera de Dios. Implacablemente, el profeta expone en pleno día los síntomas de esta enfermedad: el lujo escandaloso de una pequeña minoría de nuevos ricos (3.12-15;6.4-6) va a la par con la explotación creciente de los pobres (4.1; 5.7,10-12; 8.4-6), el culto se ha convertido en puro formalismo y en búsqueda de sí mismo (4.4-5; 5.21-24).

En estas condiciones, lo que el pueblo llama confianza en Dios y elección de Israel se ha revelado como una falsa seguridad que será brutalmente truncada (5.17), << como cuando huye uno del león y topa con el oso, o se mete en casa, apoya la mano en la pared y le pica una culebra>> (5.19). Pues la llamada particular que Israel ha recibido no es un privilegio, sino que le confiere una responsabilidad más grande (3.2). En otras palabras, la confianza ilimitada en el Dios peregrino es la actitud vital del que está en camino: llamar a esta confianza dejando el camino para hacerse un agujero cómodo, es exponerse a no comprender nada de Dios y de su amor ofrecido , sin embargo, siempre.

Ante esta situación falta de corazón, Amós opone el tiempo del Exodo, no como una época en la que el pueblo estuviese mejor, sino en el que estaba plenamente en manos del Señor que lo conduce (2.10; 3.1). Si en el desierto no había culto suntuoso (5.25), es porque <<Israel no tenía nada que ofrecer a Dios y todo lo recibía de él>>.[12]

En la actualidad, sin embargo, el profeta tiene poca esperanza de que el pueblo se corrija y evite lo peor : él ve ya la catástrofe asomar por el horizonte. El cuadro sombrío que pinta, deja pasar sólo un resplandor de esperanza, si Israel aprende a volver a Dios y a practicar la justicia:<< Así dice el Señor a la casa de Israel: Buscadme y viviréis...Buscad el bien, no el mal, y viviréis y estará realmente con vosotros, como decís, el Señor, Dios de los ejércitos>> (5.4,14). De no ser así, el pueblo tendrá que pasar por el camino de la prueba, un tiempo de abandono aparente en el que Israel << irá errante de levante a poniente, vagando de norte a sur, buscando la palabra del Señor y no la encontrarán>> (8.12). Puesto que ha cesado de caminar en compañía de Dios, Israel será arrancado de sus seguridades y colocado en el camino de la errancia. Puede (aunque no lo diga Amós) que en el exilio encuentra la nación su primer Amor.

El libro de Amós sería para nosotros una lectura casi intolerable [13] si no sentimos, tras la pasión de su cólera, el grito del corazón de un amor ultrajado. Es la tristeza angustiosa de aquel que ve a su pueblo abandonando su verdadera felicidad para correr detrás de pamplinas. El profeta, por otra parte, no dudará, llegado el momento, en interesarse por su pueblo junto a Dios (7.1-6), pero no puede rehusar de transmitir indefinidamente las palabras que el Señor le inspire. Si en Amós la cólera parece recubrir el amor, Oseas, algunos años más joven, explicita lo que en su hermano mayor estaba casi escondido bajo la superficie. Y

lo hace mediante imágenes de una ternura y de una humanidad desconocidas hasta entonces en Israel.

Para evocar la relación entre Dios y su pueblo, Oseas habla de un marido frente a su mujer infiel (capítulo 1 al 3) y de un padre frente a su hijo ingrato (capítulo 11). No es que este profeta vea el estado actual de su pueblo con una mirada menos severa - en cierto modo su análisis va más lejos que el de Amós - pero, mediante imágenes quiere revelar a quien quiera oírle, que la infidelidad del pueblo no deja a Dios indiferente, sino que le afecta en lo más íntimo de su ser. Estas imágenes hacen comprender que la <<cólera divina>>, mirada desde más cerca, no es otra cosa que el revés de un amor apasionado que se rechaza, un torrente cuya salida normal está bloqueada y que hace más mal aún al que la prueba que a su objeto:<<¿ Cómo podré dejarte, Efraín; entregarte a ti, Israel? ¿ Cómo dejarte como a Admá; tirarte como a Seboín? Me da un vuelco el corazón, se me conmueven las entrañas>> (Os 11.8). 14

Aplicar estas imágenes antropomórficas al << Santo de Israel>> es una indicación más para ver que los grandes profetas, lejos de ser tradicionalistas cerrados, eran hombres de una creatividad y libertad desconcertantes provenientes de su intimidad con Dios.

El ministerio del profeta Oseas engloba los últimos años del reino del Norte, justo antes de la invasión asiria en el 721, con la toma de la capital Samaria y la deportación de sus habitantes.

Igual que Amós, su predecesor, ve una sociedad incurable y enferma, aunque comprende esta enfermedad menos en términos de injusticia que de infidelidad. Desde la víspera de la entrada en Canaán (9.10), Israel ha abandonado al Dios peregrino para <<correr detrás de sus amantes>>(2.7), los Baales, esas divinidades locales de la fertilidad. El pueblo olvida , o quiere olvidar que es el Señor es la fuente de todo lo que él posee. Entonces grita el profeta todo lo que se le ha arrebatado (2.11-15) y de la catástrofe que está por venir, nadie los librará: ni los Baales (2.9;13. 1-3), ni los sacerdotes (4.9), ni el culto (8. 11-13), ni alianzas con los poderosos (5.13;7.11-12; 8.8-10), ni las fortificaciones (8.14), ni un arrepentimiento superficial (6.1-6; 7.14), ni sus mismos reyes. De todos los profetas, efectivamente, Oseas se muestra el más crítico respecto a los reyes, hasta de la misma monarquía. Tiene su motivación, en gran parte, por las condiciones de estos años funestos, en donde los conflictos, las intrigas y asesinatos han hecho que un rey suceda a otro en el trono de Israel (cf. 7.3-7). Recordemos también que con Oseas estamos en el reino del Norte, cuyos soberanos no forman parte de al dinastía davídica y no han sido beneficiados con una promesa semejante a la de David. 15. Pero por encima de estas consideraciones Oseas reanuda con la antigua tradición antimonárquica, más duradera en el Norte y que tiende a ver en la monarquía una tentativa de reemplazar la confianza en el Dios peregrino mediante una salvación al alcance de la mano.

Así, para Oseas los reyes no pueden salvar al pueblo, ellos mismos perecerán en la gran catástrofe que va a abatirse sobre la nación (3.4; 7.16; 10.7,15). Frecuentemente, el profeta los une a con los ídolos y el culto a dioses extranjeros, pues el Señor no los reconoce:<< Se nombraron reyes sin contar

conmigo, se nombraron príncipes sin mi aprobación. Con su plata y su oro se hicieron ídolos para su perdición>> (8.4; cf. 10.1-4). Un último texto va más lejos aún y evoca la versión antimonárquica de la consagración de Saúl (1 Sm 8). Dios confiesa que ha hecho bien en aceptar la petición del pueblo de ser como las demás naciones, pero era tan sólo con el fin de mostrarle la locura de su petición:

<< ¿ Dónde está tu rey para salvarte?,
¿ y los alcaldes de las ciudades?
Tú me los pediste:
Dame rey y príncipes.
Airado te di un rey,
y encolerizado te lo quito>>(13.10-11).16

Siguiendo las huellas de Amós, Oseas opone la infidelidad actual del pueblo al bello período de la salida de Egipto. Era la<<luna de miel>>, cuando la joven casada seguía fielmente a su marido (2.17), la infancia del pueblo << Cuando Israel era un niño, lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí: ofrecían sacrificios a los Baales y quemaban ofrendas a los ídolos. Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos...>>(cf. 11.1-4; Israel era << como uvas en el desierto encontré a Israel, como breva en la higuera descubrí a vuestros padres. Pero ellos fueron a Baal Fegor, se consagraron a la Ignominia y se hicieron abominables como su idolatrado>> (9.10). y un profeta marchaba a la cabeza (12.14) Sin embargo, si el desierto fue un tiempo fuerte, el mérito le pertenece más a Dios que al pueblo, pues su historia le da pocas razones para vanagloriarse:<< Llegados al pasto , se hartaron; una vez hartos, su corazón se enorgulleció, por eso me han olvidado (13 TOB; cf. 12.3-5,13).

Pero aquí, Oseas da un paso más adelante que su predecesor. Para él, el desierto no es solamente una etapa ya recorrida, seguida por un tiempo de desobediencia: él ofrece además la clave para encontrar una esperanza más allá del desastre que se acerca en seguida. Pues, si Israel <<va a quedar al desnudo>> (2.5), paradójicamente le ofrece la única salida ahora posible : ¡se encontraré en la misma situación que cuando Dios lo eligió y liberó la primera vez! De aquí nace la importancia dada por el profeta a las imágenes del Exodo para describir la nueva prueba que el pueblo va a conocer:<< la haré parecida al desierto>>(2.5);<< volverán a Egipto>>(8.13; cf. 9.3,6; 11.5);<< te haré habitar bajo tiendas>>(12.10). La catástrofe se presenta así como una purificación necesaria para permitir un nuevo comienzo, un retomar la historia de amor rota por la infidelidad del pueblo. Una vez más , la parábola del matrimonio con la mujer infiel que expresa con mayor profundidad esta transfiguración de la cólera en la pasión de un amor; la fidelidad de Dios terminará por transformar el corazón frente a frente:

<< Por tanto, mira, voy a seducirla
llevándomela al desierto
y hablándole al corazón.
Allí le daré sus viñas,

y el Valle de Acor
será Paso de la Esperanza.
Allí me responderá
como en su juventud,
como cuando salió de Egipto.
Aquel día- oráculo del Señor -
me llamarás Esposo mío,
ya no me llamarás ídolo mío.
Le apartaré de la boca
los nombres de los Baales
y sus nombres no serán invocados.
Aquel día haré en su favor
una alianza con los animales salvajes,
con las aves del cielo
y los reptiles de la tierra.
Arco y espada y armas
romperé en el país,
y los haré dormir tranquilos.
Me casaré contigo para siempre,
me casaré contigo
a precio de justicia y derecho,
de afecto y de cariño.
Me casaré contigo
a precio de fidelidad,
y conocerás al Señor>> (Os 2.16-22).

¿ Hombres de reconciliación?

Hemos visto cómo Amós y Oseas pasan por la criba la situación actual de su pueblo basándose en las tradiciones más vulnerables, sobre todo las del Exodo. Lejos de ser nostálgicos del pasado o videntes de un futuro lejano, los profetas se revelan como hombres solidarios del drama actual de sus contemporáneos, en vistas de su anuncio de la Palabra de Dios para hoy. Para encontrar un lenguaje adecuado a su mensaje, se vuelven en general a los acontecimientos y a las promesas del pasado, confrontándolas con el presente y su soplo de una actualidad nueva. También para los dos profetas, el Exodo es una historia todavía viva: las actitudes y las esperanzas válidas para su hoy brotan de ella. En este sentido, los profetas son esencialmente anti-nostálgicos: salvan las tradiciones religiosas del olvido y de algo mucho más nefasto: el de ser miradas como piezas de museo, divertidas de contemplar con tal de que no se acerque uno demasiado, y sobre todo que no se les saque nunca de su marco vetusto, encantador y sobre todo tranquilizador.

Los profetas son creadores también en otro sentido. Aunque apasionados convencidos de que Dios es lo único esencial y, por tanto, fundamentalmente opuestos a todo sincretismo religioso, hacen a menudo la prueba de una libertad y de una creatividad soberanas en uso de elementos provenientes de las fuentes más

variadas. Precisamente porque en ellos todo el confusionismo está proscrito de golpe, porque su corazón está sólidamente anclado en la confianza en el Dios único, cuya certeza está fuera de cuestión, pueden ser luego tanto más libres de hacer uso de todo para expresar y transmitir el mensaje del cual Dios los ha hecho portavoces. Haciendo esto, dan una especie de vida nueva a elementos llegados de otra parte. Estos elementos son transformados y desembarazados de sus ambigüedades para manifestar la novedad del mensaje.

En Oseas, por ejemplo, vemos esta libertad ya en el nivel de su lenguaje. El que es tan despiadado de cara al culto de los dioses de la fertilidad, no duda en coger sus palabras para su propia predicación. Por sus imágenes tomadas de la naturaleza, es como si quisiera insistir en la soberanía del Señor hasta en el dominio propio de los Baales) por ejemplo 2.10; 10.1,12). ¿ Y quién otro nada más que un ser inspirado se habría atrevido a describir la relación entre Dios y su pueblo mediante la imagen del matrimonio? Este atisbo de genio resuelve varios problemas a la vez: mina las bases de la religión cananea con su mística de la sexualidad, reinterpretando este simbolismo en términos de fidelidad y de amor; permite una profundización magistral de las nociones de la cólera y del celo divino que se sitúan en un contexto de amor conyugal, borrando así todo equívoco.

Es una paradoja muy épica de la Biblia que el profeta más encarnizado contra la religión íntegra de los Baales, al transformarla totalmente, queda lo mejor de este culto en su propia visión de Dios. Apenas estamos habituados a ver en los profetas, esos seres en apariencia duros e intolerantes, hombres de reconciliación; ése es, sin embargo su caso. Pero esta reconciliación está en las antípodas de un sincretismo o de un confusionismo fácil, la reconciliación se arraiga en el don gratuito de la existencia del Dios peregrino.

PARA LA REFLEXION

1. En el capítulo 8 del Deuteronomio, los creyentes sin invitados a volver constantemente a las fuentes de su fe. ¿ Cuáles son los valores, las experiencias y las intuiciones fundamentales que me haría falta redescubrir siempre de nuevo para ser fiel a Dios?

2. El peligro más grande para Israel era querer ser como las otras naciones, olvidar su vocación bíblica. En la sociedad contemporánea, ¿ qué forma de esta tentación sería la nuestra?

3. Los profetas de Israel eran hombres enraizados en la Palabra de Dios y profundamente conscientes de la situación de sus contemporáneos; buscan comunicar a otros su comprensión de lo que el Señor llamaba su pueblo para ser particular en un momento histórico particular. ¿ Cómo el espíritu de los profetas está todavía vivo en nuestros días? ¿ Cómo vivimos como cristianos una fe profética?

NOTAS DE CAPÍTULO III

1. Es verdad que, estrictamente hablando, esta forma de peregrinación es diferente de la vida itinerante de los patriarcas del Exodo, porque implica un movimiento centrípeta hacia un lugar sagrado y no un avance hacia lo desconocido en el seguimiento del Dios peregrino. Se pare en eso mucho con los fenómenos constatados en un gran número de religiones.

Pero la originalidad de la revelación bíblica no consiste en lo que <<cae del cielo>> ya elaborado, sino en que ella lo transforma, purifica y adapta las formas humanas infundiéndoles un contenido nuevo. En el caso de la peregrinación, esta transformación ¿ no sería en el sentido de una más grande importancia concedida al camino en relación con el lugar, en la imitación provisional de la vida itinerante de los antepasados en camino hacia la Promesa? Cf. el artículo de François BOURDEAU, Le péerinage chrétien entre l´espace et le temps, en Permanence et renouveau du pélegrinage, Lyon, Ed du Chalet, 1976, p. 153-167, que constata en la peregrinación cristiana un desplazamiento semejante de interés del lugar hacia el tiempo. Para una visión análoga, ver Jacques GOLDSTAIN, les valeurs de la Loi, capítulos VIII, sobre todo p. 140-141.Por el contrario, la mayoría de los que reflexionan sobre la peregrinación judeo-crisriana lo hacen únicamente a partir de categorías generales de la religión comparada, lo que es una gran deficiencia desde el punto de vista metodológico. Cf. también infra, p. 182,227-230.

2. Efectivamente, no es necesario imaginar que todos los antepasados de lo que será más tarde el pueblo de Israel han hecho la experiencia del Exodo. Se trataba verosimilmente de u de un grupo bastante restringido, pero la experiencia de este grupo ha llegado a ser normativa para todo el pueblo, fenómeno bastante común en la historia de las naciones. Ver ZIMMERLI, art. cit., p. 33. Cf. Ed. JACOB en la Revue d´Histoire et de Philosophie Religieuses 62 (n 1982-2), p. 185:<<...incluso si se admite que tenemos por el período mosaico más de leyenda que de historia, es necesario reconocer que esta leyenda es la de la historia, y que la salida de Egipto no habría tomado tal importancia en la tradición, si no tuviera como base un acontecimiento determinante>>.

3. VON RAD, Théologie de l´Anciet Testament, I, p. 63

4. Este período de la historia de Israel está entre los que tenemos menos datos. Siguiendo a R. NOTH, Das System der zwölf Stämme Israels (1930), se hablaba apenas de una liga o federación de doce tribus, generalmente llamada *ampfictionia.*

Hoy, esta hipótesis está cada vez más cuestionada, al menos en su forma más elaborada. Ver entre otros a Roland DE VAUX, Histoire ancienne d´Isaraël. II: La période des juges (coll. Etudes Bibliques), Gabalda, 1973, sobre todo p. 19-36. La situación de la época, tal como podemos reconstruirla, parece mucho más fluida de lo que se ha creído durante mucho tiempo.

5. Para esta concepción de la guerra en el período después del Exodo, ver el artículo d´Albert DE PURY, La guerre sainte Israélite, en Etudes théologiques et religieuses, 56 (1981-1), p. 5-38 (Bibliographie p. 39-45). Esta noción se desarrolló sobre todo VON RAD, Der Heilige Krieg im akten Israel (1951), que hablaba de una <<teoría>> o <<ideología>> de la guerra santa en tiempos de los jueces. Hoy, la mayoría de los críticos han vuelto a una posición más matizada y ven esta <<ideología>> en gran parte como una sistematización tardía. Lo que parece esta en la base de este desarrollo, es la experiencia de Dios que libera a su pueblo en una situación de combate, como lo había hecho cuando el Exodo (cf. Jue 5).

6. La exégesis de las generaciones anteriores, siguiendo a WELLHAUSEN, consideraba la versión monárquica como la única auténtica desde el punto de vista histórico, la otra versión era una relectura mucho más tardía debida a la escuela deuteronómica tras la caída de la monarquía. Esta posición ha sido cada vez más abandonada y se le reconoce en general hoy que tradiciones hostiles a la realeza están también fuertemente arraigadas en Israel. Para una historia de la exégesis sobre este punto, ver F. LANGLAMET, les rácits de l´institution de la roayaté (1 Sm VII-XII), Revue Biblique 77 (1970), p. 161-200. En un estudio reciente que se base en una crítica literaria y en consideraciones sociológicas, Frank CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum: Die antikönigliche Txte des Alten Testament und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT,49), Neukirchener Verlag, 1978, localiza el medio de origen de los

textos antimonárquicos en el período entre la consolidación del poder de David y la división del reino a la muerte de Salomón.

Es entonces, sobre todo entre los propietarios de terrenos hostiles a las exigencias que iban a la par con la monarquía (las prestaciones personales, los impuestos...) donde tendencias anti- autoritarias podían exasperarse, y la amenaza exterior representada por los filisteos había desaparecido. Las revueltas contra David (2 Sm 13-20) y contra Roboan, hijo de Salomón (1 Re 12), seguidas de la división del reino son otros índices de este estado de espíritu, que fue en gran parte amortiguado por los favores concedidos a las tribus del Sur por David y, más tarde, por la separación del Norte.

7. Aunque no sin errores. Testigo de las revueltas de Absalón y de Sebá (2 Sm 13-20) que explotaban una hostilidad larvada contra la monarquía, sobre todo en el Norte. Por otra parte, el grito de Sebá, <<¡ A tus tiendas, Israel!>>(2 Sm 20.1) servirá más tarde para motivar la ruptura de las tribus del Norte después de la muerte de Salomón (1 Re 12.16). Estas palabras no son un grito de guerra sino una llamada a volver a la casa, un refugio para someterse a una autoridad considerada como ilegítima. Cf. CRÜSEMANN, p. 106 ss, 111 ss.

8. Ver el artículo de Werener H. SCHMIDT, Kritik am Königtum, en Probleme biblische Theologie (Festschrift Gerhard von Rad), chr. Kaiser Verlag, München, 1971, p. 440-461.

9. Para el resto del párrafo ver VON RAD, Théoligie de l´Ancient Testament, I, p. 63-65.

10. ¿ No sería necesario situar igualmente la divergencia entre la tradición judeo-cristiana y el Islám, no desde el punto de vista histórico sino desde su significado profundo?

El Islám presenta todas las características de una religión del desierto que ha rechazado todo compromiso, toda instalación. Es significativo a este respecto que el Islám haga remontar sus orígenes a Ismael, el hijo de Abraham que vivió en el desierto y que mantuvo una gran veneración por Abraham, el quebrantador de ídolos, el sometido a Dios (*muslim)* por excelencia. Ver capítulo I, nota 7.

11. Uno de los fines del escrito que podemos llamar <<la historia de la sucesión al trono>> (2 Sm 9-20) y 1 Re 1-2) era quizá para incitar a Salomón a que siguiera el ejemplo de su padre, presentado en estos capítulos. Ver CRÜSEMANN, p. 180-193.

12. TOB, nota *x* sobre Amós 5.25, p. 1143

13. Es lo que ha debido volver a sentirse por la tradición posterior, pues la versión final del libro se termina con una nota optimista mediante la añadidura de un epílogo más tardío.

14. Ver las líneas magníficas sobre este aspecto de Oseas por Joseph RATZINGER, Die Tochter Zion, Johanes Verlag Einsiedeln, 1977, p. 21.

15. Para la diferencia entre la monarquía en el Norte y en el Sur, ver el artículo de Ludwig SCHMIDT, König und Charisma im Alten Testament, Kerygma und Dogma, 28 (1982-1), p. 73-87.

16. CRÜSEMANN, p. 85-94, subraya con razón que a diferencia de otras manifestaciones antimonárquicas que se remontan a los orígenes de la monarquía en Israel, la crítica de Oseas no está dirigida contra una forma de gobierno en cuanto tal, sino contra la realeza en cuanto símbolo por excelencia de la apostasía del pueblo. Aquí la caída del rey no se ve explícitamente como la salvación del pueblo: forma parte de la catástrofe.

IV

ISAÍAS

EL PROFETA DE LA CIUDAD

En el capítulo anterior, hemos visto cómo el movimiento profético ha actualizado continuamente la fe peregrinante para un tiempo posterior en el que la vida itinerante no era nada más que un lejano recuerdo. Estos hombres de Dios ha retomado las tradiciones y los temas del Exodo, infundiéndoles una nueva vida centrada en su comunión con el Dios peregrino. Sin embargo, todos los otros profetas que hemos examinado hasta aquí han vivido tanto en el cisma como en el reino del Norte, en donde las tradiciones del Exodo han conservado toda su fuerza. 1 ¿ Qué ha sido del reino del Sur, en donde había un conjunto de tradiciones centradas en la dinastía davídica y su capital, Jerusalén?

Efectivamente, en Jerusalén un cierto número de antiguos elementos cananeos han debido continuar representado su papel. Esta vida jebusea sólo ha llegado a ser israelita relativamente tarde, y hemos constatado ya que una cierta asimilación cultural y religiosa se ha practicado durante mucho tiempo entre Israel y sus vecinos. Eso no basta, bien entendido, para descalificar tal tradición o tal práctica, sino que esta tradición ha terminado por dar un colorido particular, bastante diferente de las tradiciones referentes a los patriarcas y al Exodo, a ciertas expresiones de la fe En Jerusalén. Así, por ejemplo, los temas de la inviolabilidad de la ciudad (Sal 46;48;125; cf. 2 Sm 5.6) o de la entronización del rey a la derecha de Dios (Sal 110)2.

Además, otras tradiciones propias del Sur se han derivado de la historia de la monarquía davídica. En un célebre oráculo, el profeta Natán promete a David que su casa subsistirá para siempre (2 Sm 7): esta promesa va a alimentar toda la reflexión ulterior sobre la realeza.. Por otra parte, está el mismo problema de la<< alianza eterna>> que Dios hace con David (2 Sm 23.5): la alianza del Sinaí, ¿ tenía necesidad de completarse o ser reemplazada? Esta promesa ha asegurado a la dinastía davídica una estabilidad nunca alcanzada por los soberanos del Norte, pero mas allá de su función ideológica, ¿ cómo podía conciliarse con la fe en un Dios peregrino soberanamente libre, plenamente dueño de sus actos y de sus elecciones? Esta cuestión ha debido planearse de manera aguda durante el reinado

de Salomón, el rey que edificó, basándose en el modelo de un templo pagano, la Casa que su padre no se había atrevido a construir para Dios (cf. 1 Re 5.15-6.38).

No hace falta olvidar los numerosos puntos comunes en las dos mitades del reino dividido: son una en su conciencia al referirse al solo y mimo Dios. Cuando el rey David lleva el Arca, símbolo de las tradiciones premonárquicas, a Jerusalén, su capital se convierte por ello en el centro religioso del pueblo, punto de unión entre el Norte y el Sur. Para muchos fue el mismo caso después del cisma político (1 Re 12.27; Jr 41.4-5; cf. Am 1.2).

Cuando el rey Salomón construyó el Templo e instaló en él el Arca, leemos que la <<¡gloria del Señor llenaba el Templo del Señor! Entonces Salomón dijo: << El Señor ha decidido habitar la nube oscura>> (1 Re 8-11-12), todo tal como pasó durante la permanencia en el desierto.

Pero, ¿ cómo , en la práctica, estos dos bloques de tradiciones se han articulado? ¿ La fe peregrinante ha sobrevivido en la predicación de los profetas del Sur? Afortunadamente, una respuesta a estas preguntas se da mediante la vida de uno de los mas grandes profetas de Israel, ISAÍAS, cuyo ministerio entero se desarrolla en la ciudad de Jerusalén. Isaías proviene quizá de un medio cercano a la corte : en todo caso él tenía acceso relativamente fácil a los reyes, y está imbuido de las tradiciones propias de Jerusalén. Su visión inaugural en el Templo (Is 6), donde ve al Señor Dios bajo la apariencia de un gran Rey rodeado de fausto con su corte de seres celestes, es mucho decir: Estamos aquí lejos de la vida dura de la estepa. Y las referencias explícitas al Exodo están muy esparcidas en los oráculos que remontan al propio Isaías. 3 Sin embargo, Isaías es un profeta del mismo temple que Amós y Oseas y, al examinar cómo utiliza la <<ideología real>> y las tradiciones de Jerusalén, entendemos mejor la especificidad y lo esencial de la fe de Israel. Veremos que, lejos de encontrar su unidad en el plano del lenguaje y de estar indisolublemente unida a tal imagen o medio, esta fe peregrinante puede expresarse en una gran variedad de lenguajes. Se trata, en definitiva , no de una ideología, teoría o mitología, sino de la tentativa siempre renovada de salir de sí mismo para seguir al Dios vivo, al Dios peregrino.

<<En la calma y en la confianza está vuestra fuerza>>

Varias dificultades se levantan ante el que quisiera cercar el pensamiento del profeta Isaías. El libro que lleva su nombre es más bien una biblioteca: ha conocido sin duda varias redacciones sucesivas y contiene oráculos que datan del siglo VIIIº hasta el período después de exilio a Babilonia, escalonadas en una duración de unos 250 años. Además, incluso los oráculos de la primera parte del libro, que provienen del mismo profeta, han sufrido con verosimilitud arreglos por Isaías o por sus discípulos, para responder a situaciones concretas. Finalmente, este profeta ha tenido una carrera particularmente larga, ha sido testigo de muchos acontecimientos y conocido diferentes etapas históricas. En este contexto, de mucha importancia recordar que los profetas no son pensadores sistemáticos; no nos presentan una verdad abstracta, se esfuerzan por transmitir la Palabra de Dios

en y para una coyuntura particular, y esta forma específica está a menudo dictada por las exigencias de esta situación.

Por todas estas razones, se impone la prudencia. Podemos, sin embargo, intentar comprender al menos las grandes líneas de la visión de Isaías. Es evidente que este profeta se enraíza en las tradiciones centradas en el rey David, la capital Jerusalén y el monte Sión, el lugar del Templo de Salomón. Pero en su boca estas tradiciones, lejos de volver a la autojustificación del poder, reciben un significado muy distinto: se emplean para criticar la situación y la política actuales de los reyes. Para Isaías, el problema no está en que los soberanos tomen demasiado en serio las garantías divinas sino que no las lleven en el corazón, prefiriendo fundar su poder en un juego de alianzas con los poderosos más bien que en la confianza en Dios.

Para Isaías, las promesas de Dios a David no justifican en nada una actitud inquietante, una seguridad fácil y sin exigencia.

En este sentido, el profeta perpetúa los grandes temas de la predicación de un Amós contra el formalismo del culto (1.10-20), la injusticia y la corrupción (1.21-28; 3.1-15; 5.20-24), el lujo y el orgullo de los ricos (3.16-24; 28.1-4), y anuncia la catástrofe que todo eso va a acarrear ineludiblemente. Su Dios es ante todo << el Santo de Israel>> que él ha visto en una visón temible en el Templo (capítulo 6), << el todo Otro>> que no puede pactar con la injusticia y la arrogancia humanas (2.6-22) pero está listo para perdonar a los que vuelvan a él (1.18). El es el Rey (6.5), este título suyo relativiza las pretensiones de los monarcas humanos de poder absoluto.

Isaías vive una época en la que Jerusalén, asediada por todos sitios, está tentada constantemente de volverse a las otras naciones para encontrar una ayuda. El profeta denuncia con vehemencia esta política de alianzas como ilusoria, una falsa seguridad que no puede salvar (28.14-15,17b-22; 30.1-5; 31.1-3). La única seguridad verdadera consiste en una vuelta a Dios y en la confianza solamente en él:

<<Así decía el Señor, el Santo de Israel:
Vuestra salvación está
en convertíos y tener calma,
vuestro valor consiste
en confiar y estar tranquilos (Is 30.1 = TOB 30.15).

Teniendo a Dios consigo, el pueblo lo tiene todo; no necesita errar en l busca de otro salvador. Ahí se encuentra el corazón de la fe de Isaías, la hoguera ardiente de su certeza y en este sentido las promesas relativas a la dinastía y a Sión tiene interés para él. Ellas no son otra cosa ante sus ojos que *empeños* de la presencia de dios al lado de su pueblo, suceda lo que suceda. Empeños, es decir, signos tangibles de esta presencia invisible y , sin embargo, actuante: sacramentos estamos tentados de decir en un lenguaje algo anacrónico. 4 Esto explica cómo el profeta puede estar al mismo tiempo tan unido a la realeza y, no obstante, tan crítico respecto a los reyes que están en el trono. Pues estos hombres no tienen

valor en sí mismos, también ellos están bajo la tutela de Dios y no están al abrigo del pecado (7.13), también ellos necesitan poner su confianza en Dios (7.9).

Pero, en lo que respecta a la fe, estos hombres débiles tienen un significado que va más allá de su persona, están entre los signos más importantes por la cual el Dios santo concreta su presencia en medio de su pueblo.

En lo concerniente a Jerusalén- Sión, Isaías tiene exactamente la misma actitud <<dialéctica>> Reprende con un lenguaje vigoroso los pecados de los habitantes de la capital - la ciudad fiel convertida en prostituta, la ciudad de la justicia un refugio de asesinos (1.21) - y llora su entusiasmo superficial desde que se disparó la primera amenaza (22.4), pues el desastre no tardará en llegar (29.1-5). Y sin embargo, por otra parte, en clamar su confianza: el monte Sión es la morada del Dios de Israel (8.18); puesto que Dios la ha fundado , sus habitantes están seguros (14.32); él mismo - como un fuego devorador - protegerá su ciudad (31.4-9) En cuanto signo de la presencia divina, la Ciudad santa como la realeza están seguras: hay que unirse a esta certeza en Dios y dejar de poner la fe en medios humanos.

Si, por el contrario, se rechaza de correr el riesgo de creer, entonces no se está fuera del peligro. Esto vale lo mismo para el rey y su ciudad:

<< Si no creéis, no subsistiréis>> (7.9b BJ 1). 5

Estamos aquí en presencia de una teología digna de este nombre, muy profunda y matizada. Para apreciarla plenamente, hay que entender cómo los dos postigos de la visión del profeta se articulan entre ellos. Efectivamente, se trata de otra cosa muy distinta de variaciones sucesivas e independientes que correspondan a situaciones diferentes, y menos todavía de una simple yuxtaposición de opuestos. Mediante la felicidad, Isaías nos proporciona una constelación de imágenes que expresan esta articulación y logran que aparezca el nudo de su visión.

Una teología en imágenes

La primera de estas imágenes es la del *resto.* Ya presente en germen en Elías (1 Re 19.18) y explícitamente en Amós (5.15; cf. 3.12;9.8), en donde conserva sobre todo una coloración negativa, esta imagen la retoma Isaías y conviene admirablemente para expresar los dos polos de su predicación. La catástrofe provocada por las infidelidades del pueblo dejará subsistir solamente a una pequeña parte (1.7-9; 6.11-13), pero este resto, signo de la fidelidad de Dios a sus promesas, es ya suficiente para que todo vuelva a tomar vida (4.2-3; 28.5; 37.31-32). La importancia de este tema en el profeta se indica por el nombre que elige para uno de sus hijos: Shear- Yashub, es decir,<< un resto volverá>> (7.3). Presentado al rey para encender - en vano - su confianza en Dios, el hijo permanece, sin embargo, como un signo de esperanza para el pueblo. Esperanza y juicio, pues, en el oráculo que explica su nombre, vemos, en lugar de su papel, las dos caras de esta imagen:

<<Aquel día, el resto de Israel,
los supervivientes de Jacob,
no volverán a apoyarse en su agresor,
sino que se apoyarán sinceramente
en el Señor, el Santo de Israel.
Un resto volverá, un resto de Jacob,
al guerrero divino:
aunque fuera tu pueblo, Israel,
como arena del mar,
sólo un resto volverá a él;
la destrucción decretada
rebosa justicia.
El Señor va a cumplir
en medio de la tierra
la destrucción decretada>> (10.20-23)

Esta primera imagen está estrechamente unida a otras dos, las del *tronco y la piedra.* la imagen de la cepa se encuentra en la visión inaugural de Isaías en el Templo en donde describe la catástrofe futura (6.13): un gran árbol abatido del cual sólo queda el tronco. Pero la frase siguiente, que es quizá una glosa y, sin embargo, totalmente en la línea del profeta, hace una relectura positiva: <<El tronco es una semilla santa>>. Además, la palabra que se traduce por <<tronco>> significa <<estela>>, un emblema dinástico que se encontraba en el Templo. 6 Este acercamiento es de mucha importancia si recordamos que al confianza del profeta en la promesa divina a David: subraya así el lazo entre el tema del resto y la sucesión dinástica, destinada a subsistir a pesar de las vicisitudes históricas y los desfallecimientos de los reyes tomados individualmente. Una confirmación de este acercamiento se da en otro oráculo, inserto en un conjunto que reprueba las falsas seguridades de la nación:

<< El Señor dice así:
Mirad, yo coloco en Sión una piedra,
probada, angular,
preciosa, de cimiento:
quien se apoya no vacila>> (Is 28.16 TOB).

Esta piedra , que representa la única y verdadera seguridad, evoca la estela dinástica así como al Templo. 7 Además, la última frase del oráculo, que es quizá el nombre dado a la piedra (cf. BJ 1), contiene un juego de palabras parecido a 7.9b: la palabra traducida <<el que se apoya>> significa también <<el que cree>>, el mismo verbo puede encerrar los dos significados. Así la piedra hace referencia, por encima de las instituciones de la nación, a la actitud de fe, confianza en Dios que es el único que puede salvar. Parece finalmente que la idea *de prueba* está contenida en esta palabra hebrea oscura, de aquí que las traducciones <<piedra de prueba>> o << a toda prueba>>. Así unimos por otro sesgo la idea del resto: lo

que permanece después de las diversas pruebas que la nación tendrá que padecer, será la base probada y sólida sobre la cual el edificio puede reconstruirse

Un último oráculo, finalmente, subraya la otra cara - la cara negativa - de esta imagen. Ahí, el mismo Señor es la piedra, una piedra que es rechazada y que tiembla y cae, una <<piedra de tropiezo>> para el pueblo (8.11-15).

Hay que mencionar un último leitmotiv que recapitula la visión de Isaías. Se trata del *hijo.* En primer lugar, son los hijos del mismo profeta. En la línea de Oseas antes de él (Os 1.4-9; 2.25), reciben nombres simbólicos y se presentan como <<signos y presagios>> (8.18) ante el rey y el pueblo. Pero a diferencia de Oseas, los hijos de Isaías son signos de esperanza para la nación en la hora oscura de la guerra siro-efraimita: Shear-Yashub (<<un resto volverá>>) y Miaher-Shalal Hash-Baz (<< pronto botín- próximo pillaje>>) indican la derrota de Damasco y Samaria (8.1-4).

Que el signo de un hijo sea particularmente apropiado para simbolizar la esperanza, un nuevo comienzo no es difícil de comprender. Si es verdadero desde un punto de vista natural y humano, es más verdadero aún para el mundo de la Biblia, hasta tal punto que la esterilidad se consideraba como la maldición suprema. Las páginas de la Biblia están llenas de nacimientos en los que el hijo llega por la intervención del Señor, cuando humanamente hablando toda esperanza de una posteridad parece vana. Dios expresa así su fidelidad con sus promesas y el hijo, en su extrema vulnerabilidad, es el signo de que Dios continúa velando por la suerte de los que él ha elegido. Su fuerza estalla en su debilidad. Hemos visto de esto el ejemplo típico: el nacimiento de Isaac en la ancianidad de Abraham y de Sara (Gn 18; 21). Este motivo atraviesa las páginas de la Biblia hasta su cumplimiento en los primeros capítulos del Evangelio según san Lucas: las narraciones del nacimiento de Juan y de Jesús marcan el cumplimiento de un tiempo y la eclosión de uno nuevo.

Oráculos mesiánicos

Esta constelación de imágenes en el corazón del pensamiento de Isaías - resto, tronco, piedra, hijo - nos permite abordar ahora un aspecto de su visión que ha marcado profundamente la evolución del mensaje bíblico pero que queda, sin embargo, rodeado de misterio. Se trata de los oráculos *mesiánicos,* que han suscitado las interpretaciones más divergentes y hasta contradictorias. Estas páginas no pueden, bien entendido, ofrecer una solución a cuestiones tan controvertidas pero, al abordar este tema después de nuestra investigación de la convicción central del profeta y de sus imágenes- claves, podemos al menos ver claramente el terreno que ha producido este nuevo lenguaje, destinado a conocer por consiguiente una salida tan grande.

Visto partiendo de la bases puestas al día arriba, el mesianismo no aparece como un cuerpo extraño en la visión del profeta. Ninguna necesidad de buscar explicaciones en la mitología o en prestaciones de culturas extranjeras. 8.

Los tres oráculos isaianos generalmente calificados de mesiánicos aparecen más bien como una cristalización de su visión, una expresión de esta articulación entre los dos polos evocados más arriba. Estas palabras expresan ante todo la fidelidad de Dios a pesar de las infidelidades del rey y de la nación. Desde el punto de vista de su significado profundo, los oráculos mesiánicos están pues en estrecho enlace con las grandes imágenes de Oseas, esposo-esposa y padre-hijo, aunque trasladadas a otro registro y con el antropomorfismo minimizado del lado divino, que para Isaías permanece siempre como el Santo de Israel, el Otro.

El primero de estos pasajes, el nacimiento de Emmanuel (7.10-25), es sin duda el más conocido. Se coloca en el mismo contexto que la aparición de los dos hijos del profeta con sus nombres simbólicos: la amenaza proveniente de Siria y del reino del Norte (Efraím), que el rey Acaz intenta conjurar llamando al poder de Siria, mientas que Isaías predica la confianza sólo en Dios. Cuando el rey persiste en su incredulidad, el profeta le dice que pida a Dios un signo. El rey se escabulle con palabras aparentemente incontestables que evocan las pruebas del desierto: << Respondió Acaz: No la pido, no quiero tentar al Señor>>(Is 7.12 TOB), pero aquí se trata más bien de una piedad superficial que disimula la ausencia de fe profunda. Entonces el profeta prosigue:

<< Entonces dijo Dios:
Escucha , heredero de David:
¿ No os basta cansar a los hombres,
que cansáis incluso a Dios?
Pues el Señor, por su cuenta, os dará una señal:
Mirad, la joven está encinta
y dará a luz un hijo,
y le pondrá por nombre Emmanuel (7.13-14).

De nuevo un niño como signo, y niño de esperanza. Su nombre ya lo indica: Dios con nosotros. La identidad de este niño a los ojos del profeta es muy contestada por la exégesis contemporánea. En cuanto a la tradición tanto judía como cristiana, un gran número de representantes ven aquí el nacimiento de un niño real de la casa de David. Lo menos que se puede decir es que eso estaría bien en la línea de Isaías, para quien la promesa hecha a David es uno de los compromisos principales de que <<Dios esta con nosotros>>, no abandona nunca a su pueblo en la hora de la aflicción y, por consiguiente, Israel sólo tiene que volver a él.

La continuación de este pasaje (versículos 15-25) es bastante oscura. En él se lee un anuncio de deliberación (versículo 16) y, al mismo tiempo, de un período difícil futuro (versículos 18-20,23-25). También eso es característico de este profeta para quien las garantías divinas no excluyen en absoluto las purificaciones que se imponen. Un detalle interesante es la mención << de leche y miel>> como alimento del niño prometido (versículo 15) y de la parte del pueblo que permanecerá en el país (versículo 22); ¿ es un signo de felicidad y de plenitud (una evocación de la Tierra prometida para los que están en el desierto espiritual, cf. Ex 3.8 etc) o un signo de desastre (vuelta a una vida nómada y de pastores tras la destrucción del país y de su economía, por tanto , vuelta al

desierto) ? ¿ O serán las dos a la vez? Si tal es el caso, Isaías nos ofrece un acercamiento extraordinario al pensamiento de Amós y sobre todo de Oseas, y a la gran tradición del Exodo que, en general, no es explícita en él.

En los dos oráculos siguientes (9. 1-6; 11. 1-9),, se trata muy claramente de un heredero real davídico. En el primer caso, se presenta como <<un niño...un hijo>> (9.5), en el segundo caso,<< un retoño ...del tronco de Jesé>> (11.1). En los dos oráculos es el pariente con todas las cualidades de un rey ideal por los nombres (9.5) o por el espíritu (11.2) que recibe. En relación con la imagen de un rey que vive habitualmente en Israel, el objeto de estos oráculos permanece extrañamente pasivo: lejos de ser el agente de una liberación definitiva, parece más bien velar por una situación ideal ya instaurada por Dios. En el capítulo 9, hay un Dios que libera al país del yugo de la opresión (versículos 1-4) para confiarle luego a su elegido (versículos 5-6).Al final del oráculo, la iniciativa divina se recuerda explícitamente: << el amor celoso del Señor Sabaot hará eso >> (versículo 6b).En el capítulo 11, no existen ni siquiera problema con los enemigos externos: el rey es esencialmente un juez que por los derechos de los pobres (versículos 3-4); su única arma es su palabra (versículo 4b). Al mismo tiempo, el dominio de este reinado pacífico se extiende más allá de las fronteras actuales de un Judá asediado por sus enemigos: <<habrá una soberanía extendida y una paz sin fin>> (versículo 9.6 TOB). Esta paz tiene incluso una dimensión <<ecológica>>, una armonía reencontrada englobará hasta el mundo de la naturaleza (11.6-9). 9

Se ha derramado mucha tinta para precisar la identidad de esta figura misteriosa. ¿ Se trata de un heredero directo del rey actual, por ejemplo Ezequías, el hijo de Acaz? ¿Es una figura lejana de porte casi mítico, un rey ideal que debe reinar al fin de la historia? ¿O finalmente, Isaías anunciaba conscientemente el nacimiento de Jesucristo, siete siglos más tarde? Aunque tales interrogantes no carezcan de valor, tienen el inconveniente de que tengamos que emplear categorías y distinciones extrañas a la mentalidad del mismo profeta. Y si perdemos esta raíz, perdemos igualmente el lazo entre la diferentes relecturas de estos oráculos, en todas las etapas de la tradición bíblica.

Para Isaías, lo que es primordial, es la confianza hecha posible mediante la presencia del Dios Santo en medio de los suyos. Esta confianza no tiene nada de mágico: el hombre es libre de rechazarla, pero, al hacerlo, atrae inexorablemente sobre él desgracias. Y sin embargo, Dios por su parte permanece fiel: el compromiso de su presencia y de su fidelidad se encuentra en la Ciudad y en la Casa que él ha elegido. Sión o Jerusalén son los lugares del Templo en el que reside Dios, también es la capital de los reyes davídicos. La fe del profeta le permite superar esta decepción frente a los reyes de su tiempo con sus insuficiencias y su pecado, pues más allá de los personajes particulares ve la promesa de dios a su pueblo, promesa que se debe mantener ya que Dios es el único actor que domina toda la historia humana; es capaz. por otra parte, de utilizar incluso las potencias extranjeras para cumplir su designio. (por ejemplo, 10.5-6).

Nada más normal, pues, para este profeta que celebrar el nacimiento(o entronización) de un heredero real mediante poemas que expresan la esperanza que fluyen de su fe en Dios. Pero, incluso este rey, en el transcurso de los años, decepciona esta espera por sus desfallecimientos, eso no invalida, sin embargo, la esperanza que descansa en definitiva no en las perfecciones de los hombres sino en la promesa divina. Lo que más tarde se llamará mesianismo bíblico no se funda ni en una simple dialéctica de la psicología humana de esperanzas seguidas de inevitables decepciones - aunque él asuma también eta psicología - ni en alguna visión mítica de <<una vuelta a la edad de oro>> 10. La espera mesiánica en Isaías se arraiga en una promesa relacionada con el Dios vivo y fiel, y esta fidelidad es creadora de un futuro.

La fe del desierto transpuesta

Nuestro camino nos permite responder ahora a la cuestión por la que comenzaba este capítulo, y la respuesta es del más alto significado. Efectivamente, con Isaías tenemos una transposición magistral de la fe de Abraham y del Exodo en otro lenguaje. a Los ojos del profeta, la monarquía, lejos de ser un obstáculo para la fe solamente en Dios, sirve para expresar esta fe con profundidad nueva. En eso los oráculos juegan un papel capital, expresando al mismo tiempo una crítica implícita de la monarquía actual 11 así como la continuidad por parte de Dios. Desde entonces, lo que se reprocha al rey, no es lo que él se tome demasiado en serio, sino al contrario que desconozca las promesas divinas de las que es portador. Sed plenamente los que sois, dice Isaías a los soberanos. No se trata de abolir, sino de cumplir.

Este pensamiento premesiánico corrige también lo que la confianza en la monarquía tenía de demasiado estático. En efecto, la fe de Abraham y la fe del pueblo en el desierto estaban fuertemente asentadas en un cumplimiento futuro, de aquí su aspecto dinámico, el de un pueblo en marcha. Las tradiciones sobre David, Jerusalén y el Templo tenían por el contrario algo de estático, incluso cuando no llegaban a ser nada más que un una simple justificación del *statu quo.* Este problema se plantea, recordémoslo, por la fe del Exodo desde la entrada en la Tierra prometida; encuentra su mejor formulación mucho más tarde en la teología deuteronómica (cf. Dt 8): ahora que hemos llegado, ¿ cómo no ser gente <<llegada>>, ¿ cómo no instalarse?, ¿ cómo conservar los corazones de peregrinos estando en nosotros? La visión de Isaías, tan profundamente anclada en la santidad de Dios y la confianza que se puede tener en él, opera como una reconciliación de la mejor de las dos corrientes. Su confianza en la promesa unida a la casa de David va tan lejos que es creadora de todo un futuro, abre nuevos horizontes que van a ser explorados con avidez durante los siglos venideros. Ninguna necesidad, pues, de postular en Isaías y sus hermanos poderes ocultos concernientes al futuro: introduciéndose en las promesas de Dios, actuales y pasadas, hasta en su última profundidad, es como descubren lo esencial del futuro, presente como en germen. Más aún: esta meditación y esta confianza *crean* el futuro, o al menos le hacen entrar en la historia del pueblo, lo que le permite salir de una situación humanamente sin salida. Con las profecías de Emmanuel se abre

un espacio en el que los creyentes abrumados y desalentados pueden respirar de nuevo. Es como si el milagro del Exodo se reprodujera por el profeta y sus discípulos. Una vez más, el pueblo de peregrinos está en camino.

Esta especie de nueva salida explica el gran impulso de la espera mesiánica en Isarel en adelante. Estos oráculos han sido leídos , comentados, retomados, retrabajados, matizados, precisados durante siglos. Así es cómo el rollo de Isaías se parece mucho más a una biblioteca que a un libro: el proceso quizá ha comenzado por lo vivo del profeta y por él mismo.

Aún aquí, vemos que el método que consiste en buscar el punto de salida <<auténtico>> y en menospreciar todas las << añadiduras tardías>> se comprueba particularmente infructuoso. Este método desconoce la dinámica misma de las relaciones entre el Dios peregrino y su pueblo. Asistimos a una nueva salida para una fe que estaba amenazada por el inmovilismo, una fe que se busca en un lenguaje nuevo y apropiado. Los comienzos son siempre balbucientes, demasiado cercanos todavía a la infinitud de Dios que los ha suscitado y al barro de donde se ha sacado su material; la marca de su autenticidad está menos en su primera formulación que en la evolución que permiten y en la esperanza que suscitan.

Si el profeta Isaías ha hecho revivir en un contexto nuevo lo mejor de la fe del desierto, igualmente la ha profundizado y ampliado por su fidelidad creadora. 12. Ha reforzado notablemente su carácter <<encarnado>> por la integración de las tradiciones propias de Jerusalén. Lo expresa mediante su insistencia en los *signos* concretos de la presencia de Dios en medio de los suyos, mediante su teología de los <<compromisos>>. Ciertamente, desde el comienzo, Israel ha recibido signos de Dios: la fe <<pura>> que pasa de todo apego con el mundo de aquí abajo, es una pura abstracción, rigurosamente imposible en la realidad. La fe de Abraham y del Exodo van muy lejos en este sentido. Abraham ha recibido a su hijo Isaac; el pueblo en el desierto tenía Moisés, la Tienda, el Arca; en el Sinaí tenía el don de la Ley, - pero todo eso era poca cosa en comparación con la fe en el invisible que la había pedido. Ahí se encuentra, lo hemos visto, la especificidad de la fe peregrinante característica del pueblo de Dios: pasa de garantías, se funda únicamente en la confianza en Dios.

Isaías, como los otros profetas, no modifica en nada esta característica de la fe de su pueblo. Pero su inspiración le permite insistir en los grandes signos del rey, la Ciudad, el Templo, conservando una visión extremadamente pura y trascendente de Dios. Así da al pueblo la posibilidad de unir su confianza en Dios y en realidades concretas, sin caer en la idolatría. La fe en un Dios invisible recibe así <<puntos de cristalización>> que hacen posible una unidad entre los creyentes 13, sin que por ello haya concurrencia con la confianza auténtica. La inspiración genial de Isaías va a permitir a la fe de Israel integrar elementos que de otro modo no hubieran podido jamás entrar, asumir toda una espera humana y purificarla poco a poco para que se convierta en un lenguaje capaz de expresar lo absoluto de Dios. Al hacer esto, Isaías ha impedido a religión de sus antepasados que se convirtiera en un fósil interesante, al margen de la verdadera vida de los hombres.

Para permanecer actual, la fe del desierto ha debido renacer con otro ropaje nuevo.

Esta visión tan equilibrada en Isaías es muy precaria. Algunas de sus palabras, tomadas fuera de contexto, podrían prestarse a justificar un orgullo nacional, una visión triunfalista que olvida la importancia del abandono y de la conversión a Dios, tan capitales para el profeta. Su contemporáneo, el profeta MIQUEAS, también está en la órbita de una confianza ilusoria. Responde a esto mediante un oráculo que anuncia la destrucción total de Jerusalén a causa de sus pecados (Miq 3.9-12), oráculo que está todavía gravado en el espíritu del pueblo un siglo más tarde (Jr 26.17-19), contradiciendo así la creencia popular en la inviolabilidad de la Ciudad. Y el mesianismo de Miqueas, hombre de un pueblo provinciano, subraya mucho la crítica de Isaías contra la casa real de su tiempo y la necesidad de una nueva salida. En él, se trata de una vuelta verdadera a las fuentes: la pequeña ciudad de Belén, << el menos de los clanes de Judá>>, contrasta implícitamente con el lujo y la corrupción de la poderosa capital (5.1-5).

Parece que Isaías no huya sido comprendido por su viveza. En todo caso, él no ha podido impedir la caída del reino del Sur y el desastre del Exilio. Leemos que en un momento determinado, su testimonio destella y lo confía a sus discípulos, al confiar en Dios que podrá transfigurar su ineficacia actual en una fecundidad futura (8.16-17). Debía presentir, en definitiva, que sus <<signos y presagios>> (8.18) hablarían más allá de su propia muerte y encontrarían su cumplimiento en un futuro más o menos lejano.

Y por paradójico que eso pueda parecer, cuando ya no existen ni la Ciudad, ni el rey, ni el Templo es cuando las palabras de Isaías pueden entenderse correctamente, eliminando así todo malentendido. Y para el cristiano, sólo cuando nazca en la oscuridad de Belén el que será aclamado y crucificado como rey de los judíos, el movimiento de la encarnación, favorecido por la existencia de la monarquía y plenamente integrado en la fe de Israel por Isaías, estará llamado a su plenitud apartándose de todo peligro de equívoco.

PARA LA REFLEXION

1. Para Isaías, el rey, el Templo y la Ciudad santa eran signos de la fidelidad de Dios a sus promesas aunque él llegue. ¿ Qué signos de este tipo se nos dan hoy?

2.¿ Cómo la vida y el mensaje de Isaías nos aclaran la relación entre la <<religión>> y la <<política>>? ¿ Cómo este profeta hará frente a fenómenos como el integrismo o la teología de la liberación? ¿ Cuál sería para él el papel de la Iglesia en nuestra sociedad actual?

NOTAS DEL CAPÍTULO IV

1. Cf. 1 Re 12.28-30. Las decisiones de Jeroboán no están motivadas por un rechazo del Dios peregrino; se trata de una tentativa, por razones políticas, de separar a los habitantes del Norte del culto en Jerusalén, donde reside el Arca. Jeroboán fortalece así el culto del Dios del Exodo en el Norte, construyendo nuevos santuarios. Más tarde, un redactor de la escuela deuteronómica interpretará estos actos como una desobediencia a Dios. Ver notas *ad loc.* BJ y TOB

2. Cf. Hans-Joachim KRAUS, Theologie der Psalmen (Biblischer Kommentar Altes Testament, XV/3), Neurkirchener Velag, 1979, p. 94-103, 134-150; Joseph SCHREINER, Sion-Jerusalen, Jahwes Königsitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament / Studien zum Alten und Neuen Testament, VII), Kósel Verlag München, 1963, p. 112-122 (Sal 110), 219-232 (Sal 46;48).

3. Pero cf. 10.26, en donde la derrota de Asur se compara con la vitoria de Dios contra los Egipcios en el Mar Rojo mediante el levantamiento de Moisés (Ex 14.16; cf. 15.6). Este gesto de Dios que extiende su mano para humillar a los orgullosos es, por otra arte, corriente en Isaías: está dirigida contra las naciones (31.3;14.27) pero sobre todo contra su pueblo (2.25; 9.11,16,20; 10.4), lo que representa un desarrollo de la tradición característica de los grandes profetas. En lo que concierne a los motivos del Exodo, siempre en filigrana, cf. también 311 (carros, caballos y jinetes), 30.29 (noche de Pascua?), 296;30.30;31,4,9 (Sinaí?). DE todos modos, está claro que Isaías conoce las antiguas teofanías en las que Dios combate por su pueblo. Por el contrario, referencias muy explícitas en el Exodo como 4.5-6 y 11.10-16 parecen ser posteriores al mismo profeta.

4. Isaías es consciente, por otra parte, de la importancia de esta noción. Emplea las palabras <<*signo*>> (´oth) o <<presagio>>o <<anticipación>> (*mophetth)* varias veces en sus oráculos (8.18; 20.3 ss y p.; 7.11,14;37.30; 38.7,22;19.20ss.), mientras que están ausentes en Amós y Oseas, y prácticamente desconocidas de los demás libros proféticos a excepción de Ezequiel.

5. Juego de palabras difícil de traducir al francés y completamente suprimido en la BJ2. Ver TOB, nota ad loc., p.759.

6. Ver TOB, nota *v* sobre Isaías 6.13,p. 757. Cf. también Henri CAZELLES, Le Messie de la Bible. Christologie de l´Ancient Testament (coll. Jésus et Jésus-Christ,7), DEsclée, 1978, p.74, 9596.

7. Ver TOB, nota*d ad loc., p.809.*

8. Salvo, evidentemente, en la medida en que la monarquía y el culto de Jerusalén habían incorporado ya temas no israelitas.

9. En lo que concierne a esta <<pasividad>> del mesías en relación con Dios, ver el artículo importante de WERNER H. SCHMIDT, Die Ohnmacht des Messias>, Kerygma und Dogma 15 (1969-1), p. 18-34.

10. Si la figura del Mesías tiene rasgos ideales, es porque se trata ante todo de una promesa divina, de una Palabra proveniente de Dios. Pero el cumplimiento de esta promesa/ palabra no está reservada a un futuro indefinidamente lejano, está ya actuándose en la historia humana , es su motor más profundo.

11. ¿Es por casualidad que Isaías no emplea nunca la palabra <<rey>> en los oráculos mesiánicos?)cf.6.5).

12. Cf. VON RAD, Théologie de l´Ancient Testament, I, p.36:<< ¿ No puede sostenerse también la tesis de que la fe en Yahvé ha podido... expresarse más auténticamente y con más vida en estas formas anexas que en muchas de las que venían del pasado?...se tiene la impresión de que la fe en Yhvé, tan paradójica como parezca, se ha encontrado en la fórmula principal y nueva,

mejor que en la del pasado, su verdadera identidad, y ha podido entrar en liza m´s libre y conscientemente.

13. KRAUS, p.97, habla de un << Mittlepunktbewusstsein (conciencia de estar en el centro del universo) que acompaña l teología ed Sión y que está reforzada y estabilizada por antiguaas tradiciones de la elección de Israel (las de los patriarcas y del Exodo). Para toda esta cuestión de la relación entre las tradiciones de Sión y las del Sinaí, considerada desde un punto de vista judío, ver el libro de Jon D. LEVENSON, Sinai et Zion: An Entry into the Jewiah Bible, Minneapolis: Winston Press, 1985, sobre todo el capítulo III.

V

JEREMÍAS Y EL EXILIO INTERIOR

El equilibrio y la profundidad de la visón de Isaías no influenciaron nada más que en un pequeño número de adeptos; su ministerio no podía detenerse en el resquebrajamiento progresivo de los reinos emparejados. A pesar de los destellos de esperanza - la destrucción de la poderosa asiria al final del siglo VIIº, el reino del joven rey reformador Josías (640-609) - la nación parecía estar cada vez más a merced de la fuerzas ciegas de la historia. El siglo que siguió al ministerio de Isaías no fue para el pequeño reinado de Judá nada más que un largo camino hacia la ruina, que se termina con dos deportaciones a Babilonia en 598 y 587, la destrucción del Templo y el fin del pueblo de Dios como entidad política.

Tres profetas para un tiempo de crisis

En este período desesperante, la palabra profética (Nahún, Habacuc, Sofonías) parece haber tomado menos consideración acerca de las realidades inmediatas de la vida de la nación. Sus perspectivas se endurecían y se hacían menos precisas. Ella se ofrece simplemente como un guía directo para el presente y el próximo futuro, y se queda al nivel de una visión global, indeterminada: el anuncio de una catástrofe general por venir y una esperanza apenas prevista más allá de los cambios. No hay nada más de talante humano. Los acontecimientos históricos son la ocasión del mensaje profético y le proporcionan una trama, pero parece imposible a los humanos influir mediante su acción en el curso de la historia. Las posibilidades del hombre están más que nunca restringidas; le queda sólo confiar en Dios y rezar: estos libros tienen un carácter netamente litúrgico. Son acentos que se encontrarán más tarde, desarrollado de otra forma, en la literatura llamada *apocalíptica*, y provienen de un mismo sentimiento de impotencia de cara a las fuerzas motrices de la historia.

Para estos profetas, el desastre futuro no está ligado simplemente a tal o cual falta del pueblo, como era en caso de Amós. Se habla más bien de un cataclismo cósmico, una fatalidad inexorable, que posee su propia dinámica. (cf. Nah 1.2-8; Hab 3; Sof 1). Después de Isaías, el dios de Israel se ve como el dueño no solamente de su pequeño pueblo sino del conjunto de las naciones de la tierra. Es él quien asegura la caída de la poderosa Asiria y de su capital Nínive (Nah 2.4-3.19), es él quien hace surgir su sucesor, la Caldea (Hab 1.6-10), es él que la despedirá sin ceremonias cuando su misión termine (Hab 2). El Señor es un Dios bueno, que cuida de quienes confían en él (Nah 1.7), de los que le son fieles (Hab 2.4): para aquellos, es decir, que le pertenecen verdaderamente, el cataclismo desembocará en salvación (Hab 3.13, 18,19; Nah 1.9, 12-13; 2.1-3). Es Sofonías quien explicita estas perspectivas con mayor profundidad: los que sobrevivan son los *anawin,* los humildes, los pobres de Dios, los que buscan al Señor en lugar de poner su confianza en su propia riqueza, en su propia fuerza (Sof 2.3) Este resto humilde, llamado con el nombre de<<hija de Sión>> acogerá <<en ese día>> al Señor en su seno; a los llantos y gemidos le sucederá el sonido de la alegría y de la fiesta:

<< Dejaré en ti un pueblo
pobre y humilde,
un resto de Israel
que se acogerá al Señor,
que no cometerá crímenes
ni dirá mentiras
ni tendrá en boca
una lengua embustera.
Pasarán y se tenderán
sin que nadie los espante
¡ Grita, ciudad de Sión;
lanza vítores, Israel;
festéjalo exultante, Jerusalén capital!
Que el Señor ha expulsado a los tiranos,
ha echado a tus enemigos;
el Señor dentro de ti es el rey de Israel
y no temerás nada malo.
Aquel día dirán a Jerusalén:
No temas, Sión, no te acobardes;
el Señor, u Dios,
es dentro de ti
un soldado victorioso
que goza y se alegra contigo,
renovando su amor,
se llena de júbilo por ti,
como en día de fiesta>> (Sof 3.12-18a).

Seguridad solamente en Dios

La visión de estos tres profetas se sitúa todavía en la corriente de Isaías y su transposición de la fe de peregrino. Efectivamente, en un tiempo de trastorno general, la misma actitud de confianza se traduce menos por una llamada a ponerse en camino que por la orden de unirse a Aquel que permanece de pie cuando todo se hunde. Pero es un profeta de la última generación antes del Exilio el que va a renovar nuestra comprensión de esta vida su apegos a este mundo que hemos calificado de vida peregrinante puesto que él la viva y prefigura así la suerte de su pueblo. Este profeta es JEREMÍAS, cuya larga carrera va desde los inicios de la reforma de Josías hasta después de deportación del 587 y la destrucción de Jerusalén. Es un profeta sólidamente enraizado en la gran tradición de sus predecesores y la actualiza para su tiempo, pero al mismo tiempo la supera y le abre un horizonte nuevo, una gran ventaja por quién *es y lo que dice*.

El mensaje de Jeremías, sobre todo en la primera parte de su ministerio, pasa por encima la escuela isaiana para enlazar con la predicación de Amós y sobre todo de Oseas La nación está gravemente enferma: olvidando la alianza con Dios, el pueblo se entrega a la injusticia (5.26-2);cf. Am 5.10-12 y así) y la corte junto a divinidades extranjeras:<<Me abandonan a mí, la fuente de la vida, para hacerse cisternas, cisternas rotas que no retienen el agua>>(2.5b, 11b, 13b TOB).

Igual que Oseas, Jeremías compara esta apostasía con una <<mujer que traiciona a su compañero>>(3.20; cf. 3.1), a un hijo que rechaza honrar a su padre (3.4-5,19), y él opone la <<la edad de oro>>, el tiempo de la peregrinación por el desierto:

<< Ve, grita
que lo oiga Jerusalén:
Así dice el Señor:
Recuerdo tu cariño de joven,
tu amor de novia,
cuando me seguías por el desierto,
por tierra yerma.
Israel era sagrada para el Señor,
primicia de su cosecha;
quien osaba comer de ella lo pagaba,
la desgracia caía sobre él
- oráculo del Señor -. ..(2. 2-3; cf. 2.6; 3.4b)

En relación con la perfidia de Judá y de Jerusalén, incluso la rebelión del reino del Norte, rayado del mapa hace un siglo, parece poca cosa: en nombre de Dios, Jeremías puede invitar a los habitantes del Norte a que vuelvan a él para restaurar la unidad de Israel (3.6-13). La esperanza de esta restauración ha centelleado de forma fugitiva durante el breve reino de Josías, lo que explica quizá el origen de los oráculos tal como aparecen en 3.6-18 y la primera versión de los capítulos 30 y 31,<< el libro de la consolación>> Pero la esperanza fue efímera y los textos se modificaron en el contexto del Exilio para expresar la espera de una vuelta de todo el pueblo a su patria y hacia la Ciudad santa. 1

Jeremías sigue las huellas de sus predecesores desenmascarando las falsas seguridades en las que se mecen sus contemporáneos. Pero va más lejos que todos ellos, pues para él ningún elemento externo puede ofrecer una ayuda eficaz frente a una catástrofe que se prepara. Los dioses extranjeros no socorren (4.30), ni tampoco las alianzas con otras naciones poderosas (2.18; cf. 44.12-14), ni la s fortificaciones contra los enemigos (5.17). Al retomar un tema querido para los profetas anteriores a él, Jeremías manifiesta su convicción de que el culto no tiene ninguna importancia a los ojos del Señor si no es la expresión de una existencia según su voluntad:

<<¿ Qué me importa el incienso de Sabá
y la exótica caña aromada?
Vuestro holocaustos no me agradan,
vuestros sacrificios no me son gratos>> (6.20)

Y todavía más:

<<Así dice el Señor de los Ejércitos,
Dios de Israel:
añadir vuestros holocaustos
a vuestros sacrificios
y comeos la carne;
pues cuando saqué
a vuestros padres de Egipto
no les ordené ni hablé
de holocaustos y sacrificios;
esta fue la orden que les di:
Obedecedme, y yo seré vuestro Dios
y vosotros seréis mi pueblo;
caminad por el camino
que os señalo, y os irá bien>>(7.21-23).

Con todo eso Jeremías no hace nada más que prolongar el pensamiento de sus antecesores. Pero el profeta no duda en meterse con las instituciones más sagradas del pueblo: la realeza, la ciudad de Jerusalén, el Templo. Lejos de ser para compromisos de la presencia divina, son simples instrumentos de los que se vale Dios y ante los cuales mantiene una soberana libertad. Nunca dan una confianza << automática>> en la protección divina, ni substituyen la búsqueda de su voluntad. El radicalismo de Jeremías, que puede parecer tan duro y categórico, se revelará providencial: ofrece la única posibilidad para el pueblo, que pronto se va a ver privado de todas sus instituciones, comenzando a hacer frente a su suerte. Pues si estas instituciones no aseguran la presencia de Dios, ni que decir tiene que su desaparición no significa su ausencia.

Jeremías ve con ojo crítico a los jefes políticos de su tiempo. Estigmatiza a<<pastores>> que no buscan el bien de Dios ni el de sus rebaños, al dejar que el ganado se disperse y se separe (2.8; 10.21; 23. 1-2). Atraen la desgracia sobre ellos mismos y sobre su pueblo (4.9; 13.13; cf. 32.30-35). El profeta, parece, ha mandado escribir un libreto que parecía sus oráculos contra los diferentes reyes

que él ha conocido (21.11-23.8), en donde está claro que la investidura real sin la práctica de la justicia no ofrece ninguna seguridad:

<< Y si no cumplís estos mandatos, juro por mí mismo - oráculo del Señor- que este palacio se convertirá en ruinas.. Pues así dice el Señor al palacio real de Judá: Aunque fueras para mí como Galaad o la cumbre del Líbano, juro que haré de ti un desierto, una ciudad deshabitada; lo enterrarán como a un asno: lo arrastrarán y lo tirarán fuera del recinto de Jerusalén.¡ Por mi vida!, Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaría (22.5,6,19,24; cf. 22.12,23; 36.30; 38.23).

En estas condiciones, Dios mismo debe tomar las cosas en mano, suscitando a pastores capaces de pacer a su pueblo (23.1-4) y sobre todo, a un rey justo salido de la línea de David (23-56). 2

Jeremías proclama la misma actitud para con Jerusalén, la capital del rey y el lugar del Templo. Frente a un pueblo que buscaba su salvación en otra parte, Isaías había insistido en la presencia divina, fuente de seguridad para la nación. Jeremías , por el contrario, está a la guisa de una ilusión y tranquilidad fáciles, y sus palabras son intransigentes:<<... es una ciudad sentenciada, donde domina la opresión; como brota el agua de un pozo, brota ella de la maldad, violencias y atropellos se escuchan en ella, siempre tengo delante golpes y heridas>>(Jr 6.6-7 TOB).

Entonces, << convertiré a Jerusalén en escombros, en guarida de chacales, >>(9.10a), será reducida por Dios a un desierto y tratada como un cántaro que el alfarero ha roto (19.711; cf. 22.8-9; 32.313). Y en una jornada de fiesta, el profeta estuvo a la puerta del Templo diciendo el siguiente discurso:

<<Así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones, y habitaré con vosotros en este lugar; no os hagáis ilusiones con razones falsas, repitiendo: el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor. Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones, si juzgáis rectamente los pleitos, si no explotáis al emigrante, al huérfano y a la viuda, si no derramáis sangre inocente en este lugar, si no seguís a dioses extranjeros, para vuestro mal, entonces habitaré con vosotros en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres, desde antiguo y para siempre. Os hacéis ilusiones con razones falsas, que no sirven: ¿ de modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso. quemáis incienso a Baal, seguís a dioses extranjeros y desconocidos, y después entráis a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre, y decís: Estamos salvados, para seguir cometiendo tales abominaciones? ¿ Creéis que es una cueva de bandidos este templo que lleva mi nombre? Atención, que yo lo he visto - oráculo del Señor -.

Andad, id a mi templo de Siló, al que di mi nombre antaño, y mirad lo que hice con él, por la maldad de Israel, mi pueblo.

Pues ahora, por haber cometido tales acciones- oráculo del Señor -, porque os hablé sin cesar y no me escuchasteis, porque os llamé y no me respondisteis, por eso trataré al templo que lleva mi nombre y os tiene confiados,

y al lugar que di s vuestros antepasados y a vosotros, lo mismo haré con Siló<< (7.3-14 TOB)

<<Trataré el Templo como Siló>>: en el período premonárquico, Siló, uno de los lugares de reunión de Israel, fue un santuario destruido por los filisteos. Para Jeremías, Dios mantiene una libertad absoluta frente a lugares en los que se manifiesta, mientras que, en la opinión popular, anunciar la destrucción del Templo y de la Ciudad equivale a admitir la impotencia del Señor en defender su casa. Nada de extraño, pues, que a continuación de este discurso, Jeremías sea arrestado e inculpado de sacrilegio. Sólo el recuerdo de que el profeta Miqueas, un siglo antes, había emitido un oráculo parecido, y el hecho de que Jeremías tenga un protector de arriba, le permiten conservar la vida (capítulo 26).

Sólo hay seguridad en Dios: Jeremías continúa así la línea de los grandes profetas de Israel. El radicaliza ,de hecho, esta línea proclamando un Dios tan independiente y libre frente a la obras que algunos de sus contemporáneos veían una impiedad chocante, casi un agnosticismo ante la letra. Pero la paradoja es que Dios mismo es la fuente de esta visión, es Dios quien le ha hecho comprender que la nación está en su mano como la arcilla en manos del alfarero (18.1-12). Y, repitámoslo una vez más, es justo este mensaje tan austero el que permitirá a quien quiera comprenderlo, el paso doloroso del Exilio, prueba sin precedente en la vida del pueblo. En vísperas del Exilio, el radicalismo de Jeremías es un testimonio elocuente de que la antigua fe del desierto está siempre en Israel como el fuego bajo la ceniza, lista para alumbrar una esperanza en los períodos más sombríos.

Una nueva interioridad

Pero antes de construir y plantar, hay que arrancar y demoler (cf. 1.10). Tal es la consigna que Jeremías ha recibido de Dios: lleva su mirada a penetrar la superficie de las cosas para ver la enfermedad de su pueblo, hasta del ser humano en cuanto tal, en toda su profundidad con una agudeza hasta lo desconocido. Jeremías ve siempre más claramente la futilidad de todas las semi-medidas para volver a Dios: al mismo tiempo, se da cuenta de que la nación se encuentra incapaz de hacer lo necesario e incapaz de cambiar el color de su piel (13.23). Y sin embargo, el profeta prosigue su ministerio, comparándose con el fundidor de metal obligado a constatar que la operación de purificación ha fracasado (6.27-30), la tarea resiste a todas las posibles coladas o lejías. De aquí el inevitable desastre que se acerca: todo lo que el pueblo hace no puede salvarlo; lo que podría salvarlo, no lo hace, ni puede incluso hacerlo.

Esta doble constatación da a las perspectivas de Jeremías acentos trágicos en el sentido propio del término. Israel se ha separado de la fuente de su identidad, de su relación con el Dios peregrino. Ha roto la alianza (31.32). Habiendo rehuido seguir las huellas de Dios, el pueblo se ha entregado a la errancia, corre en todos los sentidos (14.10) como una <<camella loca>>, una burra salvaje>> en celo (2.23-24). Israel vive , efectivamente, un << anti-Exodo>>:

<<Pues mi pueblo me olvida
y sacrifica a una ficción:
tropiezan caminando
por las viejas veredas
y caminan por sendas
y caminos sin aplanar,
convirtiendo así su tierra
en desolación y burla perpetua,
los viandantes se espantan
y sacuden la cabeza>> (18.15-16 BJ1)4.

Jeremías toca fórmulas espantosas e inolvidables para describir , desde el lado de Dios, el desvío del pueblo. Dios ha abandonado su casa (12.7), va a combatir contra su pueblo (2.15), el Salvador de Israel se ha convertido en un<< extraño en este país...un viajero que da una vuelta por la noche>> (14.8b). En este último versículo, reaparece el tema del peregrino pero de una manera tan terrible como inesperada: el Dios peregrino se ve exiliado de su propio país, el que había llamado a su pueblo de la guerra de opresión a una vida peregrinante está ahora en camino pero su pueblo, que se encuentra alejado por su cuenta, frente a su suerte espantosa. 5

Esta mirada de Jeremías , que le permite ver más allá de los síntomas para averiguar las raíces del mal, proporciona una de las claves de su originalidad. Es el profeta de la nueva *interioridad:* para él, lo esencial no se representa en la superficie de la historia sino en las profundidades. Es ahí, en el interior del hombre, donde se hacen las opciones a favor o contra Dios, opciones que será luego traducidas en acciones concretas y externas. Eso significa también que un nuevo valor se concede a la persona individual, dado que la interioridad no es una característica de la colectividad en cuanto tal. Al mismo tiempo, el individuo no es concebido nunca por Jeremías fuera de su unión con el pueblo. La fuerza de la visión de este profeta, es lo que mantiene en él el equilibrio entre el pueblo y el individuo, entre la interioridad y la historia. Estos dos polos están todavía en una tensión dinámica y creadora, con la figura del profeta en su medio, él que es el primer llamado a vivir esta tensión, crucificante por momentos.

La interioridad de Jeremías se expresa, entre otras cosas, por el acento particular que él pone en esta parte del hombre que la Biblia llama el *corazón.* Para la mentalidad semítica y bíblica, esta expresión no tiene nada de sentimental: el corazón es esta profundidad del ser humano en donde se toman las opciones fundamentales; más allá de la afectividad, es el asiento de la inteligencia y de la voluntad, el nudo vital en el que todas las facultades se juntan. Para Jeremías es en el corazón - y no en otro sitio - donde tiene su raíz la falta del pueblo: está <<gravada en la tablilla de su corazón>> (17.1: cf. 17.5, 9; 5.23) **6.**

Por consiguiente, es en las profundidades en donde tiene lugar la conversión, conversión que en Jeremías, con el Deuteronomio, llama una <<circuncisión del corazón>> (4.4; cf. 4.14; 6.10; 9.24-25; Dt 10,16; 30.6). Pero el profeta ve siempre más claramente que esta circuncisión no puede ser sino la

obra de Dios <<que escrita los corazones>>(17.10) y entrevé, más allá de las infidelidades del presente, el día en el que el Señor cumplirá lo que su pueblo no era capaz de hacer. Es la <<cima espiritual del libro de Jeremías>>7, la profecía de la << alianza nueva>> en la que Dios escribirá su Ley en el corazón mismo del pueblo (31.31-34), dándole así <<un corazón nuevo>> (cf. 24.7;32.39) dócil a los impulsos que vienen de Dios. Más bien que en los acontecimientos externos, el profeta pone así su esperanza en una re-creación del corazón del hombre por el perdón de Dios (31.34) que lo hará capaz de tomar en la mano su historia (31.29-30).

Para Jeremías, el término señalado por esta nueva alianza, los bienes prometidos, consiste principalmente en un don interior:<< no tendrán ya que instruir cada uno a su prójimo, a su hermano, diciendo >> ¡Conoce a Señor!>>. Pues todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes...>> (31.34). El fin de la religión, para este profeta, es ante todo el *conocimiento* de Dios, ese conocimiento que viene del corazón y termina por confundirse con el compromiso y el amor. Es un conocimiento con vistas a actuar, pues si la Ley, la Torah, revela al hombre los <<caminos del Señor>>, es con el fin de que se compromete con ella:<< seguir los mandamientos>> forma parte integrante del conocimiento de Dios. Jeremías habla así al rey Joaquín para oponer su vida a la de su padre:

<<¿Piensa que eres rey
porque compites en cedros?
Si tu padre comió y bebió
y le fue bien,
es porque practicó
la justicia y el derecho;
hizo justicia a pobres e indigentes,
y eso sí que es conocerme
- oráculo del Señor -.
Tú, en cambio, tienes ojos
y corazón sólo para el lucro,
para derramar sangre inocente,
para el abuso y la opresión>>(22.15-17).

Ahora, nadie en Israel conoce al Señor (4.22; 9.2,5; cf. 5.24), ni pequeños ni grandes (5.4-5) , ni incluso los expertos de la Ley (2.8). Y sin embargo, la verdadera fuente de la sabiduría y de al confianza está ahí (9.22-23).

¿ Cómo adquirir este conocimiento tan esencial? Para el profeta la respuesta es clara: el conocimiento de Dios es al mismo tiempo un don que viene de él. Jeremías lo sabe mejor que nadie, él al que el Señor había llamado con estas palabras:<< Antes incluso de que te formaras en el vientre materno, te conocía; antes incluso de que salieras del seno, te consagré; te establecí como profeta de las naciones>> (1.5; cf. 12.3) Solamente Dios puede sondear las profundidades secretas del corazón humano (17.9-10; cf. Sal 139) y, por tanto, es él quien puede transformarlo:<< Yo te daré un corazón para que sepas que yo soy el Señor>>(24.7a). En otras palabras, esta transformación creadora del corazón humano se

llama *perdón:*<< todos me conocerán...porque voy a perdonar su crimen y no me acordaré de su pecado>>(31.34b).

<<Como un extranjero en este país>>

Pero no estamos todavía ahí. En la actualidad, el profeta se enfrenta con un pueblo de corazón incircunciso que rechaza escuchar su mensaje; este rechazo de sus compatriotas hiere a Jeremías en lo más íntimo de sí mismo. Ciertamente, profetas antes que él habían encontrado incomprensión y hasta hostilidad. Habían sufrido testimoniando así lo único esencial tanto con su vida como con sus palabras. Esta hostilidad se convierte por momentos en signo de la autenticidad del profeta: no ha venid para halagar el oído de su auditorio, sino únicamente por amor a Dios que lo envía (cf. 7.25-28; 23.16-22; Am 7.10-15; 3.8; Gal 1.10). El mensaje de los grandes profetas ha tendido siempre a formar cuerpo con su vida: sólo tenemos que pensar en Oseas, obligado a contraer un matrimonio desgraciado para expresar las relaciones entre Dios y su pueblo infiel. Pero con Jeremías, esta tendencia llega a su paroxismo, y eso es otra manifestación de la nueva interioridad de la que da testimonio. En él, la existencia y el mensaje tienden a coincidir; va a ayudar a sus contemporáneos permitiéndoles comprender su suerte y revelándoles un nuevo rostro de Dios, más con su vida que con sus palabras. No es por nada que una gran parte de su libro es autobiográfico. Y lo será más todavía una generación más tarde, cuando un profeta anónimo, en tierra de exilio, meditará la vida de Jeremías y se inspirará para sacar una de las componentes de la figura misteriosa del Servidor del Señor.

¿Cuál es, pues, esta vida de Jeremías tan rica en significado para la fe? Incomprensión, hostilidad a su derredor, pero con todo eso no hemos hecho nada más que frotar la superficie. La clave verdadera se encuentra quizá en un paralelo extraño con un texto que hemos encontrado ya, una lamentación dirigida por el pueblo a su Dios que ha llegado a ser << un extraño en este país>>, un peregrino, un huésped de paso (14.8b). Si eso es verdad, es que Israel ha obligado a su Dios a expatriarse dándole la espalda (15.6).Lo mismo puede decirse de Jeremías. Igual que Dios, él se ha convertido en un extranjero, un exiliado en el seno de su propia nación. Es una forma nueva de vivir el misterio del peregrino, en donde las dificultades del viajero se conjugan con el aislamiento y la hostilidad, en donde la promesa parece extrañamente esfuminada. Jeremías rehace la ruptura de Abraham, pero ningún sueño de una tierra o de una posteridad que venga a endulzar su soledad.

Los sufrimientos de Jeremías y su exilio interior se nos revelan por dos fuentes distintas, contenidas las dos en el libro que lleva su nombre. Una de ellas expresa en los capítulos biográficos del libro, las narraciones sobre su ministerio escritas posiblemente por Baruc, su apoyo fiel. Ahí aprendemos que a causa de su palabra que molestaba, el profeta ha pasado la noche atado a la picota, en la puerta del Templo (20.2); ha estado a punto de ser condenado a muerte, como lo fue otro profeta de la misma tendencia (capítulo 26); ha debido huir (36.19). Considerado

como un traidor de la sede de Jerusalén, Jeremías pasó largo tiempo en un calabozo subterráneo (37.16) y en una cisterna llena cieno (38.6). Como se quedó en Jerusalén, después de la destrucción de la ciudad, fue llevado a Egipto contra su voluntad (43.6) y sus huellas desaparecen.

Todas estas desgracias vistas desde el exterior adquieren un significado más profundo cuando vemos las huellas que imprimen en el alma del profeta. Jeremías, en efecto, el más personal de los profetas, nos entrega el fondo de su ser compartiendo sus diálogos con Dios, en lo que solemos llamar el hábito de sus <<confesiones>>. En ellas se manifiesta su originalidad. Sus miedos y sus aspiraciones, sus dudas y la fe, todo se cortó en el gran día y se convierte en un lenguaje del que Dios se sirve para comunicar. Es sin duda la primera vez en la Biblia que la psicología de un hombre llega a ser el lugar de la revelación divina.

Las confesiones de Jeremías completan el retrato dado por la narración de su vocación. Nos presentan a un hombre de paz y de dulzura, obligado a pesar suyo a predicar un mensaje de condenación y de ruina, un hombre cuya inocencia es cruelmente herida por la incomprensión y la agresión que encuentra. Ya en el momento de su vocación, se considera <<demasiado joven>> para la tarea que Dios le confía (1.6) y, más tarde, él se describe en su inocencia como <<un cordero que va al matadero>>(11.19). A pesar suyo (cf. 17.16), se le considera en todo el país como el hombre contestado y contradicho (15.10 TOB), obligado a<< estar separado>> (15.17), rechazado y amenazado por todos, incluidos los de su propia familia (11.21; 18.18; 20.7-8,10). Es entonces cuando el profeta se abandona a Dios, implorando su ayuda contra sus adversarios en un torrente de palabras en las que expresa toda la amargura de su corazón desgarrado (11.20; 12.3;15.15; 1718; 18.21-23;20.12). Sabe que Dios le ha prometido estar siempre <<con él>> para transformar su debilidad en fuerza, por eso la confianza en Dios es para él un camino siempre posible (1.8,18-19; cf. 15.20: 20.11,13).

Jeremías sabe que Dios está con él. Sin embargo, no se le permitirá al profeta gozar de esta certeza en la tranquilidad. Es que, aunque parezca que todo le va mal, Dios lo invita a un desprendimiento todavía más radical. De aquí las respuestas tan engañosas que reciben las preguntas del profeta por parte del Señor, por no hablar de las ocasiones en las que Dios responde sólo con el silencio. Pues Jeremías debe constatar que esta victoria que desconcierta a los <<malvados>> no está cerca de que se produzca. Al contrario, las fuerzas del mal parecen crecer con el tiempo, la causa de los justos parece perdida definitivamente. Y Dios, el Libertador de hace poco, permanece aparentemente ausente. Cuando el profeta quiere saber por qué la suerte de los malvados es tan próspera, el Señor se contenta con replicarle que él no ha visto nada, que se mantenga listo para lo peor que va a venir: << Si corriendo con los infantes te cansas, ¿ cómo competirás con los caballos?>>(12.5).

En su desarrollo Jeremías llega hasta sospechar que el mismo Dios es la causa, indirectamente, de toda su desgracia.

Después de todo, es Dios quien le ha transmitido una palabra que no puede contenerla (20.9) y quien provoca este trastorno cerca suya; es Dios quien no hace nada para curar <<su herida incurable>> (15.18). Excedido, Jeremías

concluye proyectando su decepción y su sufrimiento contra su Señor con todo el ardor de un amante traicionado: <<Tú me has vuelto arroyo engañoso, de agua inconstante>> (15.18b). Sin embargo, incluso después de esta crisis, Dios no hace nada más que repetirle las mismas palabras por las cuales le había dado la vocación, invitándole a que vuelva a la fuente y ser fiel a ella:

<< Entonces me respondió el Señor:
si vuelves, te haré volver
y estar a mi servicio,
si apartas el metal de la escoria,
será mi boca.
Que ellos vuelvan a ti, no tú a ellos.
Frente a este pueblo te pondré
como muralla de bronce inexpugnable:
lucharán contra ti y no te vencerán
porque yo estoy contigo
para librarte y salvarte
- oráculo del Señor -.
Te libraré de manos de los perversos,
te rescataré del puño de los opresores (15.19-21 TOB).

Ningún mejoramiento en la consolación, sino una simple llamada que, desde el comienzo, se dio todo lo necesario y será suficiente. Y he ahí que en efecto, eso basta, pues Jeremías emprende su marcha, incluso cuando en ciertos momentos las cosas llegan a ser tan sombrías que llega hasta maldecir el día de su nacimiento (15.10;20.14-18). Si nunca fue preciso una prueba nada más que ser íntimo de Dios no significa en nada un privilegio, se encuentra en esta figura patética de Jeremías, apartado de un pueblo hostil y de un Dios que lo deja sin consuelo aparente.

Solidario con los suyos

Es en estas tinieblas donde se opera el milagro divino. El desvío del profeta se convierte en el lugar de una nueva revelación de Dios, incluso si, por su parte, Jeremías no se da cuenta de algunos resplandores fugitivos. Que haya tenido el milagro un lugar, lo vemos en las indicaciones mantenidas pero preciosas. La más importante es la *solidaridad* del profeta con su pueblo ingrato, una solidaridad jamás desmentida. 8 Jeremías experimenta hasta en su carne los sufrimientos de sus compatriotas y las consecuencias de su rechazo de Dios:

<< Por la aflicción de la capital
ando afligido,
atenazado de espanto:
¿ No queda bálsamo en Galaad,
no quedan médicos?
¿Por qué no se cierra la herida
de la capital de mi pueblo?

¡Quién diera agua a mi cabeza
y a mis ojos una fuente de lágrimas
para llorar día y noche
a los muertos de la capital! (18.21-23; cf. 4.19-21; 13.17; 14.17).

Y la lamentación del profeta sobre el pueblo se confunde con la del mismo Dios. 10 Rechazado, continúa esperando contra toda esperanza la conversión de la nación (36.1-7). Esta solidaridad exige de él un comportamiento inaudito para su tiempo: está obligado a renunciar al matrimonio y a los hijos, no puede asociarse a los ritos de consolación o de celebración de sus compatriotas - y todo eso para anticipar su suerte (capítulo 16). Después de la destrucción de Jerusalén, cuando el conquistador le ofrece un salvo-conducto para instalarse donde prefiera, Jeremías rehusa todo privilegio y elige quedarse con las poblaciones existentes en el país (40.1-6) en una situación de extrema inseguridad, antes de ser llevado contra su voluntad a Egipto en donde posiblemente morirá, doblemente exiliado.

Viviendo esta solidaridad, Jeremías, sin darse cuenta, da una nueva visión del corazón de Dios. El profeta es la imagen de Aquel cuyo sufrimiento de ser rechazado, exiliado en el seno de su pueblo, se confunde con el sufrimiento con las desgracias que el pueblo debe sufrir por su separación. En un lenguaje más bíblico, la cólera divina termina por coincidir con el amor. Y por su parte, Jeremías no ignora totalmente la realidad que él vive. Como su predecesor Oseas, su propia experiencia le ha hecho comprender lo estrechamente unidos que están en Dios las dos realidades que a nosotros nos parecen separadas:

<< ¡ Si es mi querido hijo Efraín,
mi niño, mi encanto!
Cada vez que le reprendo
me acuerdo de ello,
se me conmueven las entrañas
y cedo a la compasión
- oráculo del Señor -. (31.20 BJ1; cf. Os 11.8-9).

Lo que llamamos <<cólera>> no es nada más que un amor ultrajado que no renuncia a su objeto.

Si el pueblo parte para el exilio, no es signo de un abandono por parte de su Dios. Hemos visto cómo se reprochaba a Dios de ser un extranjero entre los suyos, un huésped de paso por su país (14.8b). La ironía de esta oración es que escucha su petición no por la vuelta de Dios, sino por la salida del pueblo a tierra extranjera. Ahí el Dios peregrino y los suyos se encontrarán y, a partir de esta vida <<desinstalada>>, podrá comenzar una nueva etapa.

Pero hay más. De un pequeño oráculo que data posiblemente del fin de su ministerio, podemos medir el camino recorrido por el profeta, todo lo que ha aprendido en la dura escuela del sufrimiento. Baruc le pide una palabra de consuelo para él mismo (capítulo 45) y Jeremías responde en un lenguaje que

evoca las respuestas de Dios a sus propios lamentos, respuestas que antes han debido parecerse a éstas:

<< Esto dice el Señor, Dios de Israel, para ti, Baruc: Tú dices:
¡ Ay de mí!, que el Señor añade penas a mi dolor;
me caso de gemir
y no encuentro reposo.
Dile esto: Así dice el Señor:
Mira: lo que yo he construido,
yo lo destruyo; lo que yo he plantado,
yo lo arranco;
¿ y tú pides milagros para ti?
No los pidas.
Porque yo he de enviar desgracias
a todo ser vivo
- oráculo del Señor -
y tú salvarás tu vida como un despojo
adondequiera que vayas (45.2-5)

Aquí, entre la líneas, se percibe que ha habido una nueva perspectiva. Jeremías está diciendo que, cualesquiera que sean los sufrimientos que el pueblo tenga o tendrá que sufrir, no son nada en comparación con los sufrimientos de Dios por los suyos. Desde el sufrimiento del profeta no solamente hay solidaridad con el pueblo elegido y pecador, hay también un modo más profundo de solidaridad con el Señor, el que ve de un vistazo perfectamente lúcido el <<fracaso>> de su designio de amor y que mide mejor que cualquiera las consecuencias de abandono, por parte del pueblo de, la Fuente de su vida.

Por esta razón, el querellante Baruc, haciendo valer su calidad de víctima inocente, está poco convencido. ¿ Quién está en derecho de pedir un privilegio cuando << toda carne>> pasa por la prueba dura, y Dios no permanece indemne?

Pero Baruc conservará su vida como un botín y todo como compromiso de la fidelidad del Señor a pesar de las infidelidades de su pueblo, el punto de salida del tiempo en donde se comenzará de nuevo a <<construir y a plantar>>.

Después de las pruebas, una esperanza

Por su parte, Jeremías nunca ha perdido la esperanza que más allá de la catástrofe inminente, Dios reservaba otra cosa para los suyos. Si él ha sido considerado como <<el profeta de la desgracia>>, sin embargo la destrucción para él, el momento negativo, no es nada más que un preludio, una purificación necesaria con vistas a un tiempo de re- creación (1.10; 31.28; cf. 30.19b).[10] Así en el momento más sombrío de la caída de Jerusalén el profeta compra un campo, signo extraño de su confianza en un porvenir feliz reservado al país (capítulo 32).

También en el terreno de la restauración, Jeremías tiene visiones más profundas que las de sus predecesores. En primer lugar, por su visión de la alianza nueva: la re-creación irá hasta lo más íntimo del ser humano, no será

simplemente un asunto de política nueva o de nuevas instituciones que reemplacen las antiguas. Y, en segundo lugar, porque él concibe esta nueva salida, no a partir de los restos salvados en Palestina junto a la antigua capital y del santuario central, sino a partir de los exiliados en Babilonia. Es el significado de los dos cestos de higos en el capítulo 24, es exactamente igual el sentido de la célebre carta dirigida por Jeremías a los exiliados de la primera deportación (capítulo 29): instalaos, pues la estancia en tierra de cautividad será larga; sin embargo Dios tiene para vosotros <<un designio de paz y no de desgracia, daros un porvenir y una esperanza>>(versículo 11). Que este porvenir implique una vuelta a la Tierra prometida por Dios a los antepasados, no hay apenas duda 11; pero lo que extraña en estos textos, es que el profeta ve, por un período más o menos largo. un Israel dirigido y protegido por Dios no en su tierra y en el compromiso de las instituciones que Dios le ha dado para eso (el rey, el Templo...), sino en país extranjero, lejos de todos los marcos habituales de la vida de la nación. Es evidentemente una vuelta a la historia del Exodo, de un Dios que conduce a su pueblo a través del desierto con el mínimo estricto de ayuda humana (cf. 31.2).

Si Jeremías termina por comprender que Israel es esencialmente un pueblo de peregrinos, es porque ha sido llevado por su propia historia del <<exilio interior>>. Si ha entendido, finalmente, que, en su despojo radical, Dios estaba siempre <<con él>> y esta presencia hacía de su vulnerabilidad extrema <<un muro de bronce fortificado>> y una <<columna de fuego>> (15.30; 1.18), si él se ha dado cuenta de que no hacía falta, como Baruc, pedir que le quiten las pruebas, sino que tenía todo lo necesario guardando su vida como botín, entonces podía presentir que la misma cosa era verdadera para el pueblo del que se sentía tan solidario. Así los exiliados en tierra extranjera, lejos de haber perdido el favor de Dios y de estar expulsados de su cara, como una teología menos profunda de la que él hubiera sostenido, podían ser ,efectivamente, <<el resto>> del pueblo, el núcleo de la salvación futura; iban a revivir el milagro del Exodo. Estamos quizá demasiado habituados hoy a la noción de un Dios que es <<espíritu>> para poder apreciar plenamente la novedad y la fuerza de estas perspectivas: el peligro para nosotros es más bien de relegar a Dios en un cielo lejano, hasta imaginario, que de unirlo a un lugar particular. Pero para Israel en la víspera del Exilio, las perspectivas trastornadoras de Jeremías ofrecieron la única esperanza de continuidad más allá de la catástrofe que él estaba sufriendo. Ellas abren a una fe enraizada en el corazón humano, sin demasiados bagajes externos y puede ser vivida incluso lejos de la fronteras de la Tierra prometida.

No sería exacto, ciertamente, creer que el mismo Jeremías se haya dado cuenta de todas las perspectivas que acabamos de examinar. El ha debido ver algunos cebos y esclarecerse por sus resplandores pasajeros. En ninguno de los profetas de Israel, por otra parte, la Palabra que proviene de ese Otro que es Dios no coincidía perfectamente con la vida y la comprensión del mismo portavoz. Eran todo hombres proyectados hacia delante de ellos mismos por el Dios peregrino, corredores de vanguardia de un cumplimiento futuro.

Pero en la generación siguiente, la del Exilio, los profetas Ezequiel y sobre todo el <<Segundo Isaías>> van a explicitar y a desarrollar ciertas virtualidades presentes en la obra de Jeremías. Y algunos siglos más tarde. Jesús

en su pasión arrojará una luz plena sobre el misterio del sufrimiento en el hombre y en Dios, y el lazo entre los dos. Pero es Jeremías el que ha descubierto estas perspectivas con su vida entregada a una Palabra divina que lo sobrepasa y lo pone en camino. Su vida atestigua que el Exilio no es ni un fracaso ni un castigo brutal sino otra cosa: una nueva posibilidad de colaboración entre el hombre y Dios, un Dios que acepta ser enviado a él con la condición de que sus fieles puedan compartir su suerte, y con el fin de reconstruir juntos una historia y un futuro.

El mismo Jeremías probablemente se ha tropezado con la pregunta de la desgracia de los justos y la felicidad de los malvados (12.1-5), cuestión que se volverá a sentir con una agudeza nueva a partir del Exilio. Pero con su existencia ha dado, sin saberlo, el esbozo de una respuesta a esta pregunta difícil entre las difíciles. Pues en él venos la aparición de una nueva forma de sufrimiento, no una prueba para afirmar la fe o signo de maldición, sino lo que un teólogo del siglo XXº, al escribir de su prisión hitleriana, llamará <<sufrir con Dios del sufrimiento que el mundo sin Dios inflige a Dios. 12 Más que ninguno de los profetas antes de él, Jeremías es la unión entre Dios y su pueblo, rechazado como el primero, desamparado como el último. Aquí, el lugar de la << encarnación>> de la presencia divina está menos en las promesas apegadas a la dinastía, a la Ciudad, al Templo, y mucho más en la vida misma del profeta, en el efecto de la Palabra divina sobre él, en su corazón dolorosamente transformado por Dios. ES así como el Señor prepara a su pueblo mediante etapas sucesivas para una religión que forma sola una con la vida del hombre, que pasa por una renovación total del corazón humano.

PARA LA REFLEXION

1. Jeremías se oponía a todas las seguridades humanas que podrían ser obstáculo entre el pueblo y Dios y sustituirse así por una actitud de confianza en el Señor. Hoy, ¿ qué clases de cosas vería un profeta como Jeremías? ¿ Dónde se encuentra el fundamento de nuestra seguridad?

2. De entre todos los profetas, Jeremías fue aquel cuya existencia y mensaje tendían a coincidir. ¿ Cómo, en cuanto creyentes, testimoniar nuestra fe por la vida que llevamos? Nuestro estilo de vida, ¿ es realmente para los otros un signo de nuestra fe?

3. A pesar de sus duras críticas, Jeremías estaba en profunda solidaridad con su pueblo. Si tomamos, por causa de nuestra fe, la distancia en relación con tal o cual valor ensalzado por nuestra sociedad, ¿ cómo mostrar sin embargo nuestra solidaridad con nuestros conciudadanos? ¿ Cómo señalar claramente que nuestras críticas vienen no del exterior sino del interior?

NOTAS DEL CAPÍTULO V

1. Ver notas sobre el capítulo 30, BJ y TOB.

2. Parece, pues, que Jeremías conserva una cierta confianza en la promesa hecha a David. Este oráculo (23.5-6),¿ estaba suscitado por esperanzas nacidas cuando la entronización del rey Sedecías (nombre que significa <<el Señor es mi justicia>>), o al contrario es un juego de palabras que lo opone al rey ideal futuro? Sucede siempre que, cuando este mismo oráculo aparece más tarde en otro contexto (33. 14-16), la figura de rey se esfuma mucho más y el título se da a la Ciudad. Para una discusión de estos oráculos, ver CAZELLES, Le Messie de la Bible, p.117-120. Por el contrario, la descripción de la realeza restaurada de un Israel futuro en 33.17-26 está considerada generalmente como posterior a Jeremías. En todo caso, las promesas reales están lejos de ser el centro de gravedad de su visión.

3. Estos últimos textos son quizá glosas, pero están en la línea del profeta.

4. Para las imágenes de la errancia en Jeremías, ver André GROS, Le thème de la route dans la Bible, Bruxelles, 1957, p. 82-83. Cf. también Jr 8.6; 23.10,12; 31.21-22; 16.12 (25.5;26.3; 18.11).

5. La tradición judía ha conservado siempre esta noción de Dios como un extranjero en este mundo, interpretando por ejemplo el Salmo 119.19 en este sentido. Ver Abraham HESCHEL, Dieu en quête de l´homme. Philosophie du judaïsme, tr. fr. Seuil, 1968, p. 170.

6. Cf. la expresión<< obstinación del corazón>>, tan característico en el libro de Jeremías (3.17; 7.24; 9.13; 11.8; 13.10; 16.12;18.12; 23.17). Un cierto número de estos versículos son sin duda debidos a los redactores del libro, pero nada permite concluir que el profeta ignore esta expresión, tan conforme con su visión. Ver artículo <<*leb*>> (F. Stolz) en JENNI-WESTERMANN, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Chr. Kaiser Verlag, München, 1971, Band I, coll. 865. Igualmente, Jeremías habla a menudo del corazón de Dios (3.15; 7.31;44.21 etc.): ibid., coll. 866.

7. BJ, nota *h* en Jeremías 31.31.

8. Ver François STOOP, L´amour d´un prophète pour son peuple, Communion, 1970-3, p. 10-22.

9. Ver TOB, nota *a* en Jeremías 14.17, p. 926. Cf. también Arthur WEISSER, Das Buch Jeremia. Kapitel I-25-14 (Das Alte Testament Deutsch, 20), Vandenhoeck y Ruprecht Götitingen, 6º ed. 1969, p. 76 sobre Jeremías 8.23.

10. ¿ Es por eso por lo que el profeta se aficiona tanto a la imagen de los dolores del parto? Cf. 4.31.; 6.24; 13.21;22.23; 30.6;50.43. Hay que decir, sin embargo, que la posible excepción de 30.6., Jeremías no presta atención a la esperanza implícita en esta forma de sufrimiento. Para él, es sobre todo un ejemplo de dolor particularmente agudo; serán las generaciones posteriores explotar las resonancias positivas.

11. Incluso teniendo en cuenta posibles añadidos posteriores y el hecho de quealgunos oráculos estén dirigidos quizá en primer lugar a los habitantes del reino del Norte, los capítulos 30-31 y los oráculos parecidos trazan una línea demasiado clara para que se pueda imaginar que Jeremías se hubiera distanciado en este punto de la fe recibida.

12. Dietrich BONHOEFFER, Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité, tr. fr. Labor et Fides, 1967, p. 166: << Das Leiden Gottes an der gottloen Welt mitzuleiden>>.