

Experiencia espiritual bíblica: antiguo testamento Franco Festerazzi

INTRODUCCIÓN

El tema exige unas cuantas premisas y delimitaciones que tienden a proponer con claridad la perspectiva, el método y los límites de la exposición y sus articulaciones.

1. *Perspectiva del estudio*

Hablar de «experiencia espiritual del antiguo testamento» presupone el concepto genérico de *experiencia* y su cualificación de *espiritual*. Nos limitamos a decir que con el primer término entendemos *aquel saber complejo y vital*, que relaciona al hombre con la realidad bien sea bajo el aspecto de un conocer total (todo el hombre con todas sus capacidades es el que concurre en esa actividad), bien sea bajo el aspecto de un compromiso vital (la existencia humana es la que se ve afectada por entero como intencionalidad libre y en su resultado, que es la realización del hombre). Nos parece que la traducción bíblica más significativa de este concepto es la categoría de «sabiduría» (usamos el término que suele emplearse de *hokmah*), expresada con mayor viveza y más por completo, bajo el aspecto antropológico, en la locución «corazón sabio» (Sal 90, 12)1.

Más sencilla resulta la explicación del término «espiritual»; indica un tipo de experiencia que especifica a la realidad con la que el hombre establece una relación privilegiada; se trata del Otro distinto del hombre en la experiencia religiosa, o del Otro que se comunica al hombre en la experiencia de fe que supone la revelación.

Bajo esta luz es posible ahora captar, en una primera aproximación y casi intuitivamente, el significado de la expresión «experiencia espiritual del antiguo testamento»: es « la experiencia de Yahvé por parte de Israel» 2.

Podrían hacerse varias observaciones sobre esta formulación, que nos parece de todos modos substancialmente feliz, captada en su significado contextual. Digamos solamente, para corregir una posible lectura apresurada, que significa lo siguiente: Yahvé, Dios de Israel, revela su constante presencia eficaz en la existencia de su pueblo y más ampliamente en la existencia del hombre; más aún, esta revelación mantiene intacto e incluso va haciendo en su progresión cada vez más profundo y casi impenetrable el misterio que es el Dios vivo. Al mismo tiempo el hombre se ve enteramente afectado por él y en consecuencia el discurso corre continuamente entre los dos polos de la teología y de la antropología.

De aquí se deriva que ese misterio que es el Dios de Israel se refleja y en cierto modo se realiza en el misterio que es el propio hombre 3.

Esta primera descripción nos permite ahora señalar tres líneas que subyacen a nuestra exposición y que tienden a poner de relieve la continuidad de la experiencia espiritual de Israel con la de los pueblos contemporáneos (y ese discurso podría actualizarse) y al mismo tiempo su discontinuidad y originalidad:

a) El espesor de la historia. Aquí se estudia cuándo y dónde surgió la experiencia espiritual de Israel: cómo, por qué y en qué dirección se desarrolló.

b) El lenguaje que ha traducido esta experiencia. Es obvio que también el lenguaje forma parte de la experiencia.

Con estas dos primeras líneas se intentan subrayar los elementos comunes a la experiencia religiosa contemporánea de Israel.

c) El significado que asumió en Israel. Las líneas anteriores ofrecen como resultado un «material» religioso ambiental que se encuentra reflejado en la Biblia; pero esta asunción, que arraiga a Israel en la cultura contemporánea-lo señalamos de antemano- no agota el significado que la experiencia de Dios tomó en este pueblo y en su Escritura. Señalar el contenido y el sentido de las transformaciones realizadas en la experiencia de fe de Israel lleva a especificar esta misma experiencia religiosa.

2. *Método de la investigación*

Hay que aludir a dos problemas metodológicos antes de indicar las articulaciones del tratado: el primero se refiere a la unidad de los dos testamentos y el segundo afecta al modo con que exponer la experiencia espiritual del antiguo testamento.

a) *La experiencia cristiana y el antiguo testamento*

La cuestión es análoga a la de la teología bíblica, por lo que consideramos incompleta toda exposición de la teología del antiguo testamento privada de su complemento natural, a saber, la lectura cristiana del antiguo testamento, precisamente por la unidad indisoluble de los dos testamentos 4.

Una lectura exhaustiva de la experiencia espiritual del antiguo testamento conduce a la de Cristo y a la del cristiano y en cierto modo debe abarcarla también a ella. Sin embargo, creemos igualmente adecuada y en cierto modo completa la lectura de la experiencia espiritual del antiguo testamento por sí misma, bien sea considerada como realidad histórica, bien sea vista como experiencia abierta, y abierta precisamente a la cristiana 5.

b) *El segundo problema es la exposición del contenido*

Precisamente para mantener la densidad de la historia es preciso hacer una descripción del devenir de esa experiencia espiritual. Al propio tiempo, para captar toda su riqueza, es preciso considerar su estructura global.

3. *Límites de la exposición*

Las premisas hechas sobre la perspectiva y sobre el método podrían hacer pensar en una exposición amplia. Se trata de una hipótesis practicable, pero nos parece poco coherente con el objeto de este estudio. Nos parece mejor

proponer unas cuantas líneas esenciales de exposición, destacar los problemas y trazar las perspectivas para una lectura lo más rica posible de la experiencia espiritual del antiguo testamento. En las notas remitimos sobriamente a trabajos más analíticos, como complemento natural de este artículo.

4. Articulaciones de la investigación

Estas articulaciones son dos; señalaremos su contenido y su perspectiva:

- a) Origen y devenir de la experiencia espiritual del antiguo testamento. Esta primera parte es la más desarrollada. Creemos que esta opción es la que mejor corresponde a la naturaleza misma de esta experiencia (se realiza en la historia y con un amplio radio de tiempo) y sobre todo la que mejor permite captar toda su riqueza y los múltiples problemas de la investigación bíblica actual.
- b) Fisonomía y estructura de la experiencia espiritual del antiguo testamento. En esta segunda parte se trata de reducir a lo esencial los diversos elementos y las constantes que se derivan del análisis. Anticipamos los títulos, que hay que leer sin embargo dentro de la perspectiva dinámica con que habrán de enunciarse: el hombre (en el cosmos), la historia, Dios. La economía de espacio y el amplio desarrollo de la primera parte nos obliga a una descripción casi sólo por alusiones. Sin embargo, estas alusiones releídas en el contexto del análisis, adquieren toda su riqueza.

ORIGEN Y DEVENIR DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Premisas

Dos observaciones nos permitirán subrayar la dificultad y la complejidad de este primer paso de la investigación: el problema histórico del origen de Israel y el aspecto multiforme del desarrollo de su fe.

- a) La investigación histórica reciente sobre el origen de Israel nos parece que ha llegado a los siguientes resultados: Israel como pueblo es el resultado de una larga y lenta aglomeración de clanes, que aunque tienen una única matriz etnológica, la semítica provienen de experiencias históricas diversas y no siempre posibles de alcanzar. Puede hablarse de grupos de hebreos procedentes de Egipto y que penetraron en Canaán en sucesivas oleadas y con añadidos de grupos heterogéneos. Entre estas repetidas penetraciones hay que enumerar a un grupo caracterizado por una especial experiencia religiosa, la que sería indicada como experiencia del éxodo en la tradición religiosa sucesiva. La entrada en Canaán de estos grupos sucesivos introduce un proceso de agregación a clanes semíticos ya sedentarizados y que probablemente tenían con los recién llegados un origen unitario; es decir, serían un producto de las emigraciones de clanes seminómadas procedentes de Mesopotamia y de los territorios circundantes que tuvieron lugar durante aquel gran fenómeno político del predominio de los amorreos sobre los sumerios.

Es difícil decir cuándo se alcanzó una primera fusión de esos clanes en la formación de la unidad de Israel. Lo cierto es que el momento decisivo fue la institución de la monarquía en Israel.

Cuando hablamos de experiencia espiritual del antiguo testamento o de Israel nos referimos más propiamente a este tiempo. Sin embargo, la misma Biblia nos invita a descubrir también el momento que precedió a este período y que por eso mismo situamos bajo el mismo título de «experiencia espiritual de Israel», aunque es preciso haber destacado su imprecisión histórica.

- b) La segunda premisa repite en parte y especifica mejor lo que ya se ha dicho. Aun intentando exponer el devenir de esta experiencia espiritual casi como si se tratara de describir un árbol majestuoso con mil ramificaciones -por emplear una imagen usual-, nos limitamos a indicar solamente su tronco y sus ramificaciones principales.

2. Origen de la experiencia espiritual de Israel

- a) Dios Salvador en el orden del cosmos. La relación más antigua entre Israel y Dios es la relación habitual del ambiente circundante: el Dios ordenador del cosmos, el cosmos visto como expresión del orden salvífico. Hay dos argumentos sobre todo que nos hacen pensar en esta concepción: el trasfondo de las narraciones patriarcales y la descripción de las fiestas religiosas más antiguas de Israel. Estas dos exposiciones nacen de un ámbito litúrgico, que tiene su origen en los grandes santuarios de Israel.

Los ciclos de los patriarcas están compuestos de narraciones que se reducen perfectamente (al menos en parte) a la mitología local.

Hay que decir además que posteriormente las tradiciones de fe de Israel (Y-E-D-P) las fueron desarrollando y confiriéndoles un significado nuevo. Pero incluso bajo este nuevo ropaje quedan aún huellas de los antiguos relatos. De forma análoga, en la descripción de las fiestas de Israel aparece la apelación al Dios cósmico. Aludamos solamente a dos de ellas: la pascua y el sábado. En la primera por ejemplo, aun en la fase historificada de la tradición Y (Ex 12, 21-23) aparece aún el indicio del antiguo sacrificio apotropaico (dirigido a apartar al *mashit*, al exterminador) y por tanto el significado mítico de la ofrenda de los primogénitos. Del mismo modo aparece clara la motivación cósmico-salvífica del sábado en el decálogo elohista (Ex 20, 11).

La síntesis de este primer momento de la experiencia espiritual de Israel es muy interesante, bien sea como realidad en sí, bien como punto de partida para comprender el desarrollo que tuvo lugar en tiempos sucesivos.

Lo mismo que en todo el ambiente circundante, la experiencia religiosa de estos tiempos tiene un carácter mítico, originado en un ambiente agrícola como el de Cancán (así se explican las fiestas de los ázimos, de las semanas y de las tiendas) y en parte nómada (quizás se remonte a este ambiente la fiesta de pascua o del cordero).

Esta afirmación podría extrañar, sobre todo si se tiene presente la dura polémica de Israel con las religiones del mundo circundante. Entonces hay que hacer algunas puntualizaciones, que hacen la hipótesis más probable y marcan su aspecto positivo.

En primer lugar, esta polémica se comprende más fácilmente si se considera, y ya se han dado argumentos para ello, que la seducción de Israel por las religiones ambientales no es un hecho nuevo (precisamente el encuentro de Israel que procede de una experiencia espiritual completamente diversa con las religiones de su ambiente); además, la perspectiva de esta polémica no tiene como mira al hecho religioso en cuanto tal, sino más bien al peligro, convertido muchas veces en realidad, de que esas religiones desembocasen en la magia (la idolatría se combate en el fondo porque en sus raíces repite el pecado original, la autosotería). Hemos de decir que de este peligro no ha estado exenta tampoco la experiencia religiosa sucesiva de Israel (cf. la polémica contra el templo, la monarquía, la misma elección de Israel, vistos como momentos mágicos por los profetas anteriores al destierro).

En segundo lugar, un argumento positivo para afirmar una visión cósmico-salvífica de la acción de Dios en el antiguo testamento es el que nos ofrece directamente la asunción en Israel de la reflexión sapiencial de los pueblos vecinos. Para completar la exposición, hemos de añadir que el problema es en este caso complejo, aunque permanece substancialmente la verdad afirmada. Sin embargo, nos gustaría destacar ante todo la positividad de este momento de la experiencia espiritual de Israel, lo cual resulta hoy especialmente posible por la fuerte revaloración del *mito* y de la experiencia religiosa que apela al mismo. Efectivamente, en la concepción actual esa religiosidad (que se expresa en el binomio mito-rito) contiene una valoración muy rica del *presente salvífico*, ya que está «orientado» a lo divino (en la concepción cíclica del eterno retorno), mediante el orden del cosmos realizado por la divinidad misma.

Esta fuerte insistencia en el *presente salvífico* expresa una presencia supratemporal del Dios salvador que, aunque con una transformación original de la que enseguida hablaremos, creemos que está en el origen de la concepción tan rica del *memorial* hebreo.

b) La primera experiencia del Dios salvador en la historia. Con este párrafo empieza a tratarse el aspecto más original de la experiencia religiosa de Israel: la salvación como historia.

Señalemos ante todo -aunque se trata de un aspecto que hemos excluido expresamente de nuestra exposición, pero cuya importancia no podemos menos de atisbar- que vivir la salvación como historia conduce a Israel a las puertas del nuevo testamento y significa para el cristiano poner las bases para comprender el centro de la experiencia espiritual del nuevo testamento, es decir, Dios hecho historia de alianza con el hombre mediante Jesucristo.

¿Cuándo llegó Israel a esta conciencia? ¿Cuál es el contenido de esta experiencia?

De estos interrogantes aquí vamos a tratar sólo el segundo. Respecto al problema histórico del momento en que Israel llegó a la conciencia de la «salvación como historia», nos limitamos a afirmar que hubo realmente un paso de la conciencia del Dios vivo como salvador en el orden de lo creado al Dios que entra en la historia para salvar a Israel (es la consecuencia lógica de lo que se afirmó en el punto anterior); mucho más difícil e hipotético es el momento en que se dio un paso semejante.

Lo cierto es que el momento que se presentó por primera vez ante la mente de Israel como fundamental y como base de la concepción histórica de la salvación es el del éxodo. La experiencia vivida probablemente por un pequeño grupo de hebreos (la de los esclavos salidos de Egipto y que pasaron a través de la experiencia del Sinaí) fue releída como experiencia de liberación y de alianza, por parte de Dios para con Israel, realizadas en la historia. Las diversas tradiciones del Pentateuco (Y-E-D-P) se entrecruzan en la reconstrucción de esta historia, pero sobre todo coinciden, dentro de sus diversificaciones, en la perspectiva teológica propia de cada una de ellas, a la hora de afirmar el valor salvífico de esa historia.

El testimonio de esta conciencia histórica de la salvación vuelve a aparecer en los profetas con diversos acentos y diferentes perspectivas.

El testimonio de esta conciencia histórica puede fácilmente sintetizarse y comprenderse, sobre todo refiriéndolo a lo expuesto anteriormente sobre la concepción mítica y cíclica. La salvación tiene lugar en los acontecimientos de la historia, en donde se encuentran el Dios vivo, Yahvé, e Israel en una alianza que en parte realiza la salvación y en parte prepara para ella.

La historia se tiñe entonces con un color de dos realidades complementarias: la presencia del Dios *fiel* en su plano histórico de salvación; dicho plano se actúa en la densidad de la historia. Tenemos entonces una historia fundacional, el éxodo, proyectada hacia atrás hasta las vicisitudes de los patriarcas (Gén 12-50) y de los orígenes (Gén 1-11): es el aspecto del pasado. Ese momento se renueva constantemente en Israel como presencia eficaz de Dios, que al mismo tiempo juzga y salva: es el aspecto del presente. Esta historia es conducida por el Dios fiel a su cumplimiento en la salvación definitiva: es la apertura al futuro de la historia.

Estas tres dimensiones están presentes en la celebración litúrgica del *memorial*, que es ejemplo típico de la transformación asumida en la nueva concepción de Israel de la antigua liturgia mítica. La fiesta sigue siendo una vuelta a los orígenes; pero esos orígenes no son ya míticos, sino históricos. De este modo la pascua y la fiesta de los ázimos recuerdan la liberación de Egipto, la fiesta de las semanas conmemora el don de la torá, la de las tiendas celebra la experiencia del desierto y del Sinaí. Pero es preciso subrayar otra transformación no menos importante: todos los tiempos, todos los momentos de la historia (y no solamente el tiempo festivo, como en la concepción mítica) se hacen salvíficos. En otras palabras, también el tiempo ferial tiene un valor de salvación y está estrechamente ligado al tiempo festivo, que a su vez se convierte en prefiguración y en disfrute anticipado del tiempo último, el de la comunión definitiva entre Dios y la familia humana.

3. Desarrollo de la experiencia espiritual de Israel

El período del origen de Israel se extiende hasta los comienzos de la monarquía.

Con esta institución, cuya importancia resulta difícil exagerar, comienza una serie de momentos fecundos de reflexiones teológicas fundamentales sobre la historia de Israel y sobre la existencia humana (de este modo progresa la revelación), que luego se recogen para formar los diversos libros de la Biblia y las diferentes corrientes de pensamiento. Dada la enorme importancia que tiene la historia en la teología de Israel, bien porque representa el lugar de origen de estas reflexiones, bien porque es el objeto de tales meditaciones, nuestra exposición seguirá las etapas más importantes de esa misma historia.

Apenas es necesario advertir que a cada una de las etapas corresponde una serie de reflexiones de origen distinto («histórico», profético, sapiencial, etc.); sin embargo, la exposición se limitará al filón del pensamiento más importante.

18. Estos son sintéticamente los resultados a que ha llegado N. Negretti, *Il settimo giorno*, o. c., 248 ss, 295 ss.

a) La monarquía de Israel

Esta institución surge en Israel no sin fuertes contrastes. De todas formas en su base está una categoría que ocupará un amplio espacio tanto en el antiguo como en el nuevo testamento: la salvación se realiza como «reino de Dios». La salvación yavista (muy probablemente la más antigua de Israel y sustancialmente de la época de Salomón) subraya el aspecto positivo de la monarquía, a la que hace remontar germinalmente hasta la época patriarcal (cf. Gén 49, 812: bendición de Jacob a Judá).

Con la institución monárquica se vincula una experiencia de fondo del antiguo testamento, la mesiánica. El texto más antiguo, que en cierto modo tematiza la idea mesiánico-real, parece ser el de 1 Sam 7, 1-16. Por la exactitud en ese pasaje, según la experiencia que es propia del reino de Judá, se subraya cierto tipo de mesianismo real, el dinástico. Sucederá algo muy distinto con el reino del norte, el de Israel.

Dada la importancia del tema mesiánico, intentemos señalar un poco más ampliamente su contenido. Cada uno de los reyes de Israel está acompañado de uno o más profetas, que tienen la tarea de guiarlo espiritualmente a él y a su pueblo y que al mismo tiempo han de reavivar constantemente la esperanza en la realización del reino de Dios.

Esta esperanza tiene un contenido concreto (terreno) e inmediato; cuando el profeta, con el gesto de la unción o simplemente con su presencia, se pone al lado del nuevo rey, lo anuncia siempre como el mesías, el ungido de Dios. Es lo que ocurre con Saúl, ungido por Samuel (1 Sam 12, 3.5; cf. 2, 10.35; etc.); del mismo modo es llamado David (1 Sam 16, 6; cf. 2 Sam 19, 22; 21, 51; 23, 1). A un rey presente como mesías davídico se refieren los textos mesiánicos más conocidos, como Is 6, 1-9, 6 (el rey Ezequías anunciado por Isaías), Jer 23 56 (Sedecías, el «germen justo» del profeta Jeremías). Ez 17, 22-24 (Joaquín, esperanza del profeta Ezequiel durante el destierro), etc.

Esta esperanza que los profetas suscitan al asomarse a la historia cada uno de los reyes encierra dos características esenciales del rey-mesías: la presencia en él del Espíritu de Dios y la actitud de fe. Cuando no se encuentran estas cualidades o cuando desaparecen, entonces tiene lugar una superación y una mirada más a lo lejos: el profeta abandona al rey que ha sido abandonado por el Espíritu y se ha quedado sin fe (cf. el ejemplo típico de Samuel con Saúl) y su atención y el anuncio de esperanza se dirigen a otro rey que Dios tiene ya preparado para su reino (por eso Samuel unge a David).

La línea mesiánica atraviesa todo el antiguo testamento y asume diversas coloraciones y matices, por lo que el discurso vuelve a reanudarse. Por ahora nos basta haber subrayado la importancia fundamental que asume el rey en Israel, bien como juez, bien como sacerdote, bien sobre todo como mediador de salvación.

Este carácter central de la monarquía en la vida de Israel explica cómo surgieron ya desde el principio, pero sobre todo desde la conquista de Jerusalén y la construcción del templo, aquellas tradiciones de fe histórica, como la yavista, o sapienciales, como los antiguos proverbios de Salomón, o proféticas, como los diversos anuncios de Samuel, Gad y Natan (libros de Samuel y comienzo del primer libro de los Reyes). Los reyes mismos son recordados por los historiadores de la corte como protectores y autores de algunos de estos filones literarios, como en el caso de Salomón para la reflexión sapiencial (1 Re 3, 4-28; 5, 9-14; 10, 1-10) o en el de David para los salmos.

En este momento de la fe de Israel se arraigan y se desarrollan dos categorías bíblicas de especial interés para la reconstrucción de la experiencia espiritual del antiguo testamento: la idea de elección y la de alianza.

La *elección* es una categoría típica de la monarquía: el rey es el elegido de Dios, su mesías. Israel asume esta característica real de la ideología de los pueblos cercanos, especialmente de Egipto y de Canaán. La profecía de Natán, en donde David aparece como un «tomado por Dios» (2 Sam 7,8), se recoge exactamente en el Sal 89, 20, en donde se llama a David el *elegido*, que Dios ha hecho surgir del pueblo.

En Israel sin embargo esta categoría adquiere una dimensión religiosa particular. En Egipto, por ejemplo, el faraón es divinizado. Para el yavista, no obstante, la elección del rey tiene como fondo a la de Abrahán, en la que se afirma la absoluta gratuidad de la acción de Dios y su primacía en la salvación. De este modo la experiencia de la relación con Dios se ve como relación con el Otro, Señor absoluto de la historia y salvador. Bajo esta luz el yavista lee la elección de Israel como don radical del amor de Dios, sin derecho alguno por parte del pueblo.

La segunda categoría es la de *alianza*. Es probable que en su origen, a diferencia de la de elección, exprese la experiencia de fe del Sinaí. Por tanto, sólo secundariamente se habla de la alianza davídica (cf. Sal 89, 4.29.35; 132, 12; el término *berit* no figura en 2 Sam 7, aunque hay allí elementos que constituyen esta categoría; cf. también 2 Sam 23, 5). Sin embargo, parece ser que también para esta categoría hay que recurrir a Abrahán (Gén 15: Y); se subrayaría además allí la primacía absoluta de Dios en la salvación y la gratuidad de su intervención, a la que ha de corresponder la fe, como en el caso de Abrahán (Gén 15, 6). Es interesante observar que la tradición Y refiere el pecado original de la humanidad utilizando el esquema de la alianza, que queda rota mediante la reivindicación por parte del hombre de la autosotería (la religión desemboca entonces en la magia). Sin ver allí como punto de partida

una reflexión directa sobre el «pecado original de la monarquía» retroproyectado, es significativo, sin embargo, que la reflexión del yavista nazca en el ambiente monárquico, denunciando así además la ambigüedad de semejante institución y la necesidad de una desmitificación de la misma.

b) La experiencia espiritual de los dos reinos

En la fe de Israel, especialmente en la reflexión profética posterior a la caída de Samaría (cf. Jer 31 y Ez 37, 15-28, por ejemplo), se plantea la pregunta sobre la pertenencia de la población y del territorio del norte a la descendencia del pueblo elegido. Este interrogante recibe una respuesta negativa y drástica en el tiempo posterior al destierro en Babilonia, cuando Zorobabel rechaza tajantemente la participación de los samaritanos en la reconstrucción del templo (Esd 4,3). Sin embargo, en la historia de los dos reinos antes del destierro asirio se vive una experiencia espiritual muy intensa, donde aparece en primer plano el reino del norte o de Israel; sólo después de su caída el reino de Judá adquiere el papel primordial, que mantendrá hasta el nuevo testamento.

1. La experiencia espiritual del reino del norte

En el período del destierro de este reino (por el 930-722 a.C.) hay dos fenómenos que indican su importancia: la presencia de los profetas, desde Ajías hasta Elías y Eliseo, desde Amós hasta Oseas; y el florecimiento de dos obras literarias, al lado de las de los profetas Amós y Oseas, a saber, el Elohista y el Deuteronomista.

Consiguientemente en este período la esperanza mesiánica se traslada al norte. Ajías subraya este paso cuando repite para Jeroboán el anuncio hecho por Natán a David (1 Re 11, 29-39), aunque sin apagar por completo y para siempre la esperanza sobre Judá. La atención profética se centra entonces en el reino de Israel y, con una adaptación a la historia, esa esperanza mesiánica se coloca en una monarquía no dinástica: el rey-mesías es considerado como salvador (2 Re 13, 5; 14, 27), aunque sea fruto de una conjura palaciega, como la de Jehú en el caso de los textos citados.

Sin embargo, la experiencia espiritual de este período es sumamente desoladora y todas las tradiciones señaladas anteriormente coinciden en subrayar su motivación: la idolatría y, en su raíz, la autosotería.

En este contexto adquiere su coloración literaria el «pecado original de Israel» (Ex 32: tradición E) y asume una dureza no superada hasta entonces la polémica antimonárquica que encuentra su vértice en Oseas: «Rey en mi cólera te di, y te lo quito en mi furor» (Os 13, 11).

La denuncia del pecado como rechazo de Dios lleva a una doble profundización especial de este período: la primera es la importancia del Dios exigente como soberano absoluto de la historia y salvador, en la tradición elohista y en el profeta Amós, que hay que relacionar con Oseas y el deuteronomista; la segunda idea es la vinculación tan íntima entre la relación con Dios y la relación interpersonal entre los hombres; el profeta Amós se hace su portavoz, como signo de coherencia entre fe y vida; lo afirma con energía el elohista en los diversos episodios de su historia y particularmente en el código de la alianza (Ex 20-23); y lo subraya la tradición deuteronomista, aplicando concretamente a los diversos momentos de la existencia de Israel el «principal mandamiento».

2. La experiencia espiritual del reino de Judá

Cuando va entrando en su ocaso el reino de Israel o después de la conquista de Samaría por los asirios, se despierta el reino del sur, en donde Jerusalén y el templo habían seguido siendo el centro espiritual. Este renacimiento se debe a un doble impulso: la aparición de los más grandes profetas del antiguo testamento, es decir Isaías (Miqueas) y Jeremías, y la trasposición al reino de Judá de las grandes tradiciones espirituales del norte, el elohista y el deuteronomista. Resulta difícil sintetizar las líneas espirituales de aquellos grandes guías de la fe de Israel que fueron los profetas; la dificultad mayor, que constituye por otra parte su riqueza, se debe al hecho de que los profetas están profundamente insertos en la historia; de ello se sigue que la exposición de su mensaje debería seguir las etapas de esa historia.

En el Protoisaías (Is 1-39) se entrecruzan dos temas complementarios: el de la santidad de Dios, que expresa la transcendencia, la omnipotencia, la primacía en la historia y la voluntad salvífica de Dios (cf., por ejemplo, Is 6); y el tema de la fe, que corresponde al anterior, fruto de la relación con un Dios sumamente exigente, ya que toma verdaderamente en serio a Israel y su salvación (la frase más significativa es la que aparece en Is 7, 9: «Si no tenéis fe, no permaneceréis»). Bajo este aspecto se puede decir perfectamente que Isaías se encuentra en la misma línea que el elohista.

Pero la visión de la historia en Isaías se abre enérgicamente sobre el porvenir: es la historia del futuro de Dios, que tiene como objeto al resto de Israel (Is 6, 13: tema predilecto de toda la obra isaiana) y que llega a abrazar a la humanidad entera (Is 2, 2-4; el vértice de esta idea se encuentra en el Deuterioisaías).

Este tema de la esperanza se expresa sobre todo en el anuncio mesiánico: Isaías, empezando por su opúsculo sobre el Enmanuel (Is 7, 1-9, 6), es el profeta que subraya con más fuerza el mesianismo real, con esa dialéctica de realización-superación, que señala enérgicamente al actor principal de la salvación: el verdadero salvador de Israel y de la humanidad es el Dios vivo.

El profeta *Jeremías* puede decirse de alguna manera que es el heredero de la reflexión deuteronomista, ya que su vocación se sitúa durante la reforma de Josías que, al menos en los primeros tiempos, favoreció al profeta. Pero su sensibilidad profundamente densa y rica junto con el momento doloroso que le tocó vivir (tuvo que experimentar la aproximación y la actuación de la catástrofe de Judá y hubo de continuar con su misión incluso después de la destrucción de Jerusalén) se refleja hondamente en un mensaje que va mucho más allá de la reflexión deuteronomista. La visión de Dios como amor misericordioso, que presenta características análogas a las de Oseas y del Deuteronomio, hace todavía más agudo su lúcido análisis del pecado de Israel (Jer 1-6) y encierra continuas

invitaciones urgentes a la conversión. La reforma deuteronomica, a pesar de tener muchos lados positivos, presenta también aspectos peligrosos: puede desembocar en un culto mágico (Jer 6, 20) o reducir el templo mismo a objeto de magia (Jer 7 y 26: la fuerte polémica contra el templo). Adonde hay que volver es a la intimidad con Dios: es el anuncio de la *religión del corazón* (Jer 24, 7; 31, 31-34).

El futuro de ese Dios-para-el-hombre que prevé Jeremías consiste entonces en la nueva alianza escrita en el corazón (Jer 31, 33-34), alianza eterna e incondicionada (Jer 31, 35-37; 32, 33 SS) 29.

Para completar este cuadro profético habría que añadir una descripción de la obra deuteronomica y de su espiritualidad. En efecto, aunque tiene su origen en el norte, esta tradición nacida en el ambiente de levitas predicadores ambulantes asume un fuerte desarrollo y una gran influencia en el reino de Judá, inspirando la reforma religiosa de Ezequías y sobre todo la de Josías. Es la tradición más importante de la alianza sinaítica, pero presentada en la celebración litúrgica actualizada de la alianza de Moab (Dt) y en las grandes asambleas de Gilgal (Jos 5, 10 ss) y de Siquén (Jos 24; 8, 30-35). A ella se refiere la otra categoría principal de la liturgia hebrea que es la *celebración memorial* 30.

c) La experiencia espiritual del destierro

Es difícil encontrar en la historia de Israel un momento de crisis tan grave para la fe de este pueblo que el momento del destierro en Babilonia: el único tiempo paralelo, aunque en medio de condiciones diversas, es el final del antiguo testamento con la persecución y el martirio.

Se llega en cierto modo a comprender esta afirmación si se tiene en cuenta lo esencial de la experiencia espiritual anterior de Israel: Yahvé es el Dios fiel, que mantiene las promesas sin desdecirse jamás; esas promesas se concretan en la realización del reino (de Dios y de Israel) terreno. Sería un error pensar en las esperanzas del Israel anterior al destierro como en unas esperanzas de carácter ultraterreno. Incluso el esfuerzo continuo por abrir a una esperanza de tipo distinto, típico por ejemplo en los profetas, a pesar del repetido discurso dirigido a hacer superar el momento presente, anuncia para siempre un reino exclusivamente terreno.

Por eso mismo el hecho del destierro se convierte en la más dura tentación para la fe de todo el pueblo y de manera especial para los espíritus más cercanos a Dios (pensemos en los interrogantes de Habacuc o en las confesiones de Jeremías, por ejemplo). Es realmente un escándalo; toda la experiencia espiritual anterior de Israel parece haber quedado desmentida, privada de su fundamento, el Dios fiel, y con su esperanza por tierra.

El deuteronomista intenta una primera respuesta a la pregunta angustiada sobre el motivo del destierro: el pueblo elegido sufre las consecuencias de sus continuas infidelidades a la alianza con Dios (Dt 1-4). 32

Pero esta respuesta no es suficiente; parece como si truncara toda esperanza del porvenir y sobre todo parece dejar al margen la idea fundamental de la experiencia espiritual de Israel: la primacía de Dios en la salvación. Incluso la infidelidad del hombre no puede nunca convertirse en obstáculo insuperable para la fidelidad de Dios a su plan de salvación. El Deuteronomista alude a esta verdad, hablando según su lógica del «retorno» (conversión) de Israel a Dios (Dt 4, 28 ss; cf. 2 Re 25, 27 ss).

Pero la reflexión más profunda de la época del destierro en la proclamación de la fidelidad eficaz e infalible de Dios procede de dos fuentes típicas de este momento: la tradición sacerdotal (P) y el anuncio de los profetas del destierro (Ezequiel y el Deuteroseaías).

1. La tradición sacerdotal (P)

Los sacerdotes, los intérpretes de la *torá*, del mismo modo que los profetas o anunciadores de la Palabra (el *dabar*), tuvieron una gran influencia como maestros espirituales de los desterrados. Esta tarea está atestiguada concretamente en la Biblia en aquella gran tradición llamada clásicamente «sacerdotal» (*P=Priesterkodex*). Abarca una gran parte del tetrateuco, desde la primera página del Génesis hasta trozos del Exodo y de los Números y el Levítico entero. Como siempre, y con mayor razón en este caso, debido a su amplitud y a las diversas capas, resulta difícil sintetizarla. Se añade a ello la dificultad de la interpretación, especialmente cuando se trata de las numerosas leyes. Por eso intentaremos captar los puntos esenciales y la perspectiva de fondo, que permiten evitar dos extremos con los que a veces se ha tropezado en la historia de la interpretación: la exaltación exasperada y casi estática, por ejemplo, de cada una de las leyes y la depreciación global de estos sacerdotes que partieron de Jerusalén al destierro con los demás hebreos (el mismo profeta Ezequiel pertenece a esta categoría y su vocación profética no anula el espíritu de esta pertenencia; un caso distinto es el que presenta la fisonomía de Jeremías, que era también de los sacerdotes de Jerusalén-Anatot).

Creemos que es posible resumir en dos aspectos la obra espiritual de los sacerdotes del destierro: la insistencia en el poder salvífico y en la fidelidad de Dios, la respuesta de Israel mediante la *torá*.

Dios poderoso y salvador fiel. La obra de Dios en el éxodo fue vivida desde los comienzos de Israel (cf *supra* 2, 2) como acto poderoso de Dios liberador de la esclavitud de Egipto. Pero el destierro fue visto por los desterrados como una esclavitud todavía más dura y casi irremediable. El desaliento había llegado a una desconfianza tanto mayor cuanto más grande había sido la esperanza en el reino de Dios, que sobre todo en algunos momentos de la monarquía había parecido estar muy cerca. El destierro se presenta como el final de la esperanza en el Dios fiel, como el despertar de un sueño maravilloso a la realidad dura e irremediable.

En este contexto se sitúa perfectamente la «historia» de P, que comienza con la afirmación del *dominio* absoluto de Dios sobre la realidad; por eso precisamente puede Dios seguir siendo salvador. Más aún, él quiere salvar a Israel; Gén 1 presenta la creación como primer gesto de Dios en la historia de la salvación. Volveremos enseguida sobre Gén 1, visto a la luz del éxodo, en la historia de P. Pero antes hemos de añadir otro aspecto a la idea precedente. Este

Dios poderoso salvador es el Dios fiel. La historia de la salvación según P responde a la pregunta común de los desterrados: ¿tiene todavía el pueblo de Israel un papel en la historia de la humanidad? ¿qué papel?

Gén 1-11 (en las partes de P, pero también en la redacción de Y y P) presenta la historia de Israel inserta en el contexto de la historia universal: Israel representa a la humanidad ante el Dios que viene; al mismo tiempo, ya que no se ha realizado todavía el reino *mesianico* 35, el destierro se convierte en el nuevo punto de partida para este papel de representación de Israel. P revela la raíz última, por la que llegará a realizarse esa historia de salvación: es la fidelidad de Dios, fidelidad a sí mismo y a su plan.

Este es el motivo de que se le conceda un lugar privilegiado a la alianza (promisoria) de Dios con Abrahán y con los patriarcas (Gén 17), mientras que la experiencia sinaítica no recibe nunca esta denominación.

Sin embargo, como ya hemos indicado, P conoce y recuerda con amplitud el momento del Sinaí. El acento se pone en el culto, aunque visto como prefiguración de la comunión total y definitiva con Dios. En esta perspectiva Gén 1 adquiere su significado más profundo: el esquema de los siete días (6+ 1) hace de esta página una especie de síntesis de la historia de Israel y del hombre: la historia de la salvación está hecha de seis días que preparan de alguna manera y que hacen saborear de antemano el día séptimo, el de la comunión de la familia humana con Dios.

La respuesta de Israel: la torá. La ley en Israel no es fruto solamente del destierro de Babilonia ni de la actividad únicamente de los sacerdotes. Prescindiendo de la antigüedad de muchas leyes que la componen, hay que distinguir además varios filones que se inspiran en momentos y en ambientes diversos de la experiencia espiritual de Israel; por ejemplo, es distinto el discurso sobre el código deuteronomico (que iniciaron en el reino del norte los levitas predicadores ambulantes) del código del Levítico y de sus varias capas (ligado al ambiente sacerdotal de Jerusalén), por no hablar de las leyes del elohista y del yavista. Aquí se trata de proponer solamente la concepción de conjunto de la torá, con los elementos esenciales que se encuentran en todo el material descrito.

La torá tiene un peso decisivo en la experiencia espiritual de Israel. Antes de ser respuesta del pueblo a Dios, se la ve como don de Yahvé, inserta profundamente en el contexto de la alianza y precisamente por eso fuente eficaz de salvación.

Es Dios mismo, con todo su poder y su presencia salvífica, el que se manifiesta en la torá; a la luz de esta verdad hay que leer los dos magníficos salmos que la exaltan (Sal 19 y 119). En esta perspectiva hay que colocar la última parte del libro del profeta Ezequiel, la llamada «torá de Ezequiel» (Ez 40-48). Este profeta del destierro representa en estas páginas el ideal al que tiende la esperanza de Israel: el templo (en la nueva Jerusalén) y la torá son el signo de la presencia ideal de Dios. Precisamente porque «Yahweh sam -Ahí está Yahvé» (Ez 48, 25), Jerusalén es sinónimo de la realización definitiva del reino salvífico de Dios.

Al mismo tiempo la torá es criterio de juicio, ya que dice el modo cómo se sitúa Israel frente a la alianza sinaítica, a la que se reduce toda la ley. De los diversos aspectos que se podrían destacar sobre el significado de la torá como respuesta de Israel a Yahvé, que se alía con el pueblo, es interesante señalar uno, que es el que más ha destacado la exégesis reciente: se trata del origen de la ley. Podría parecer extraño después de todo lo que se ha dicho: en efecto, Israel reduce toda la torá al Sinaí y la presenta como don y condición que Dios pone para la alianza. Pues bien, la investigación bíblica ha puesto de relieve el origen igualmente humano de esa ley, bien porque cada una de las leyes nacen de la experiencia viva de Israel, bien porque traducen los valores más altos del hombre.

En otras palabras, la torá no es un don «de arriba», impuesto al hombre «desde fuera»; al contrario, la voluntad de Dios, ya que es éste el significado último de la ley, se deduce de la profundidad del hombre y expresa sus exigencias más esenciales.

La verdad de todo ello aparecerá con mayor claridad en la reflexión sobre otro filón del pensamiento de Israel: el sapiencial.

2. El «novum» de los profetas del destierro

La línea de salvación proclamada por los sacerdotes sigue adelante y al propio tiempo asume nuevos coloridos en los profetas del destierro. Ya hemos aludido a Ezequiel, el profeta del destierro por excelencia. A su lado hay que mencionar al Deuterisaías. Sobre este segundo centramos aquí la atención. Nos ayuda a comprender el ambiente del destierro y la grave crisis de fe en que se encuentran los deportados; por eso son justamente famosas sus disputas con los desterrados (Is 43, 22-28; 48, 12-15; 50, 1-3), que desembocan continuamente en la dura polémica contra los ídolos y la idolatría (41, 15.21-29; 43, 9-13; 44, 6-8; etc.).

Pero es sobre todo la exaltación del poder y de la voluntad salvífica de Dios lo que constituye la originalidad de este profeta.

El Deuterisaías conoce la fuerza y el dominio universal de Dios como la tradición P. Pero añade enseguida a ella que este poder estaba en la base del Exodo, por lo que Yahvé se había hecho el «creador» de su pueblo (Is 43, 1 ss). En este punto se llega al vértice del mensaje del profeta: «¿No os acordáis de lo pasado ni caéis en la cuenta de lo antiguo? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocéis?» (Is 43, 18 ss).

El novum 40 que anuncia el profeta es una liberación imponente del destierro y una vuelta triunfal a Jerusalén: «Sí, pongo en el desierto un camino, senderos en el páramo» (Is 43, 19). En esta página encontramos la descripción viva y poética del retorno, tal como la había expresado Jeremías en los capítulos centrales de su anuncio (Jer 31; cf. 30-31), los de la nueva alianza, realizada en una atmósfera de fiesta exultante, en la ciudad santa de Jerusalén.

d) La experiencia espiritual del regreso a Jerusalén

Con este título intentamos referirnos a dos momentos históricos de Israel después del destierro: el regreso y la reconstrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén; la experiencia del dominio y de la sujeción.

1. El regreso y la reconstrucción del templo y de Jerusalén

Los dirigentes de los desterrados en la patria pertenecen al ambiente real y sacerdotal; el representante típico de la primera categoría es Zorobabel (Esd 2, 2; 3, 2 ss; 5, 1 ss), en quien el profeta Ageo (1, 14; 2, 1 ss; 2, 23) y Zacarías

(3, 8 ss; 6, 10 ss) identifican al mesías; de la estirpe sacerdotal hay que destacar sobre todo a dos personajes: Josué que acompaña a Zorobabel (Esd 2, 2; 3, 1 ss; Ag 1, 14; 2, 1 ss) y Esdras (cf. Esd 7-10), el sacerdote de la reforma. Este período histórico, que tiene un interés fundamental para que surja el nuevo Israel (se habla de modo más o menos apropiado del origen del judaísmo), se nos narra en una obra histórico-literaria desde la perspectiva característica, la obra del cronista. Volveremos brevemente sobre ella en el segundo párrafo del capítulo. Ahora detengamos la atención en la primera de las dos voces que ofrecieron una interesante aportación a la reflexión sobre la experiencia espiritual de los repatriados, la de los profetas posteriores al destierro. La segunda voz será la de los sabios de Israel.

Los profetas posteriores al destierro:

Is 56-66 y el libro del Siervo de Yahvé

La tarea de los profetas posteriores al destierro es múltiple: estimular a los repatriados a la reconstrucción (Ageo y Zacarías 1-8), colaborar en la obra de selección que les lleva a exaltar la tendencia nacionalista (cf. Malaquías, Joel y Abdías), hacer reflexionar sobre la misión universalista de Israel (Jonás, aunque este libro no sea propiamente profético).

Pero ciertamente la reflexión profética más interesante está recogida en la gran obra de Isaías; más concretamente nos limitamos al Tritoisaías (Is 56-66) y al libro del Siervo de Yahvé (Is 42, 1-4[-7]; 49, 1-6 [-11]; 50, 4-9 [-10]; 52, 13-53, 12). La descripción que sigue parte de una hipótesis histórico-literaria que intenta reconstruir algunas de las numerosas capas de esta parte tardía de la obra isaiana.

Un profeta anónimo lleno de entusiasmo acompaña a los desterrados en la obra fervorosa y generosa de la primera reconstrucción: el *novum* anunciado, por ejemplo, por el Deuteroisaías en el destierro se está realizando en un ambiente irénico y con una apertura fuertemente universalista (cf. por ejemplo, Is 60, 1-13: la maravillosa subida de Israel y de todos los pueblos a Jerusalén). Pero esta visión queda desmentida por la historia penosa y difícil; enemigos interiores y exteriores ponen obstáculos a la recuperación de Israel (Esd 1-6; Neh). El profeta lo hace vislumbrar en la descripción del castigo que Dios infligirá a los enemigos de su pueblo (Is 60, 14 ss).

El anuncio del profeta profundiza en el significado del *novum* tras el destierro; se trata sobre todo de una forma nueva de referirse al interior de la comunidad de Israel (un *novum* de carácter eminentemente espiritual, aunque coexiste con la esperanza en la construcción de un reino terreno). Lo atestiguan, por ejemplo Is 56, 1 ss y sobre todo Is 58.

En este contexto experiencial va madurando la revelación más profunda de los comienzos del posdestierro, la que se contiene en el libro del Siervo de Yahvé. Por encima de los múltiples problemas de interpretación de estos textos, nos parece suficiente subrayar su contenido esencial y su novedad. Las vicisitudes de Israel, el sufrimiento de su destierro y la dolorosa y difícil recuperación tras el destierro no carecen de significado. Más aún, precisamente a través del sufrimiento (¿hasta la muerte?) es como se lleva a cabo la salvación: la glorificación del misterioso personaje, del Siervo de Yahvé (¿Israel? ¿un individuo?; mejor dicho: el resto de Israel en el que ocupa un lugar eminente un individuo misterioso) es la consecuencia y el resultado de una historia de dolor (¿y de muerte?).

2. La experiencia del dominio y de la sujeción

La reflexión precedente nos ha introducido ya en el tema de la desilusión y del desaliento de los hebreos repatriados frente a la dificultad de la reconstrucción. Una segunda serie de educadores posteriores al destierro ofrecen una profundización de esta reflexión; son los sabios de Israel.

La sabiduría de Israel no es una creación de este período; nace más bien al comienzo de la época monárquica, importada a Israel de los pueblos cercanos (Egipto, Canaán, Mesopotamia) y tiene a Salomón como punto de referencia.

Si tratamos aquí expresamente de ella es porque su mayor desarrollo se alcanzó en la época posterior al destierro, ligada íntimamente al esfuerzo de esta época histórica para Israel.

Hay dos fenómenos que caracterizan a la sabiduría de este período: es plenamente aceptada, en contra de lo que sucedió en los comienzos, por la literatura profética y por la reflexión «histórica». Este hecho señala su importancia para Israel y el interés que tiene para nosotros.

El segundo fenómeno constituye su fisonomía en esta época: es una sabiduría de la crisis. Este nos parece el aspecto más interesante para nuestra exposición; nos limitaremos a él.

La fuente de la sabiduría es la experiencia (puede hablarse de la razón, aunque este término es reductivo), pero siempre en diálogo con la fe. El objeto de su investigación es el cosmos, visto en Israel como totalmente dominado y guiado por Dios. Este orden cósmico, precisamente porque realizado por Dios es salvífico. La crisis nace cuando se trata de conciliar el orden cósmico con el mal, con el desorden.

Esta crisis no tiene como momento de origen, propiamente hablando, el destierro. También la sabiduría anterior al mismo (baste la alusión a los antiguos Proverbios de Salomón: Prov 10, 1-22, 16; 25-29) conoce el mal y el desorden. Sin embargo, durante el destierro van madurando nuevas reflexiones que hacen el problema más complejo (cf. el acento que pone Ezequiel en el aspecto de la responsabilidad individual: Ez 18; 3, 16-21; 33, 10-20)⁴³. ¿Cómo se compagina el problema del mal que aflige también al justo con la fe en la presencia del Dios vivo salvador? Como se ve por el tenor de la pregunta, la reflexión sobre la crisis de la sabiduría no tiene como objeto la existencia de Dios, sino el problema de sus relaciones con el hombre y con el cosmos. Además, como es deducible, la cuestión antropológica se convierte necesariamente en teológica: la idea que se pone en crisis es la del Dios fiel al plan cósmico de salvación.

La sabiduría de Israel se enfrenta con este problema por grados y con un amplio radio cronológico. Expongamos sintéticamente sus etapas 44.

Con el libro de Job, del siglo V a.C. en su parte poética (Job 3, 1-42, 6), el acento se pone en el dolor del justo, extendido por hipótesis a toda su existencia terrena. En ese caso la muerte se ve como liberación y la respuesta de Dios, en la teofanía (Job 38-42), consiste en el anuncio del carácter misterioso del plan cósmico de salvación y en la exigencia de una actitud de adoración por parte del hombre hacia ese Dios salvador misterioso.

El Qohelet da un gran paso hacia adelante. Su origen está en el siglo III a.C., momento de escepticismo y de desconfianza frente a un reino de Israel siempre soñado y nunca realizado y una sucesión de dominaciones extranjeras (después de los babilonios vienen los persas, a los que siguen los griegos, primero los Tolomeos de Egipto y luego los Seléucidas de Siria). El verdadero problema, que vuelve a surgir en los puntos claves de este libro es la muerte, vista como vinculación entre una vida terrena desgraciada, la continuación de un estado infeliz en el *sheol* y la desaparición del recuerdo ilusorio. Hemos de añadir que el Qohelet no tiene nada de pesimista o de escéptico: mantiene la fe en el Dios de Israel y sabe gozar del momento presente. La suya es la crítica más radical a la concepción teológica de su tiempo, en donde se afirma a Dios como salvador y al mismo tiempo impotente contra la muerte. El último paso de la reflexión sapiencial se realiza en el libro de la Sabiduría, que se presenta como respuesta auténtica al interrogante radical del Qohelet. Volveremos sobre ello en el punto siguiente.

Concluamos este párrafo aludiendo a dos reflexiones diversas sobre la historia de Israel y contemporáneas al Qohelet, la de los *midrashim* (Ester, Tobías y Judit) y la obra del cronista. Puede decirse esquemáticamente que, mientras los primeros despiertan la confianza en el Dios salvador apelando a reconstrucciones (más literarias que históricas) de un pasado extraordinario gracias a la intervención poderosa y salvífica de Dios, el segundo proyecta el pasado de Israel (la monarquía) idealizado en el futuro, con una vigorosa apertura a la esperanza mesiánica.

e) La experiencia espiritual de la persecución y del martirio

Es la última etapa del antiguo testamento cuyo alcance resulta difícil exagerar, bien porque representa el vértice de la experiencia espiritual del antiguo testamento, bien porque prepara inmediatamente al nuevo testamento.

Según el propósito inicial, no tomaremos en consideración este último aspecto (la relación con el nuevo testamento) y avisamos de antemano que proponer este período como punto culminante del antiguo testamento no significa que represente una especie de síntesis de toda la riqueza del antiguo testamento (dedicaremos a esa síntesis el último capítulo de la exposición), sino más bien el vértice de una tensión que se resuelve en el mismo.

Comencemos la exposición describiendo la experiencia histórica de Israel.

El siglo II a.C. se abre con el paso del dominio egipcio sobre Palestina al de los Seléucidas de Siria. Se narran estas peripecias en los dos libros canónicos de los Macabeos. El proceso de aculturación griega de los nuevos dominadores se ve fomentado por las agitaciones políticas internas de la comunidad de Israel. Consiguientemente en Palestina chocan dos bandos: los dominadores (sirios: Antioco IV es el impío perseguidor) respaldados por los hebreos apóstatas (son los perseguidores de los que habla, por ejemplo, Sab 2), y los piadosos hebreos fieles a la religión de los padres. Entre estos últimos se cuentan los mártires, enviados a la muerte por su fe.

La experiencia del martirio se refiere a un triple movimiento de pensamiento: el apocalíptico (Daniel), el «histórico» (1-2- Macabeos) y el sapiencial (Sabiduría). Son los últimos escritos del antiguo testamento que se siguen en orden cronológico; señalaremos esquemáticamente su contenido.

- Con Daniel (sobre todo en los capítulos 7-12) nos encontramos en plena espiritualidad apocalíptica 47. El apocalíptico responde a la pregunta sobre el significado de la persecución y del martirio, pensando en una superación del mundo presente gracias a un mundo venidero radicalmente nuevo, en el que los mártires son glorificados (cf. el Hijo del hombre y los santos del Altísimo de Dan 7 y los mártires glorificados de Dan 12, 1-3). Para comprender su perspectiva es necesario recordar la doble matriz de la apocalíptica: la profecía y la sabiduría. Esto lleva a unificar la dimensión histórica con la cósmica. Al mismo tiempo hay que descubrir probablemente en los apocalipsis un proceso de espiritualización, presente sobre todo en los posteriores a la Biblia. Todo esto ha de hacernos cautos a la hora de afirmar que, al menos a nivel de Daniel, se dé una dicotomía entre historia y metahistoria, entre mundo presente negativo y mundo ultraterreno positivo. Hay que afirmar más bien una finalización de la historia en una visión que afecta al cosmos entero. Del mismo modo la primacía de Dios no supone un plan determinista, sino que deja espacio a la respuesta del hombre y la compromete.

- Los dos libros de los Macabeos son un ejemplo típico de visión complementaria de la historia: realizada toda ella por Dios (el 2 Mac) y toda hecha por el hombre (el 1 Mac).

Esta exaltación de la primacía de Dios Señor de la historia y Salvador vive junto a la idea del hombre que combate para realizar concretamente el reino de Dios en la tierra. Al mismo tiempo precisamente la situación histórica, la de la persecución y el martirio, abre a la revelación del sentido último de esa historia: el reino terreno no es el significado último de la historia ni su resultado. El sentido definitivo de las peripecias del hombre dispuesto a dar la vida por su fe en el Dios salvador es la vida ultraterrena, la resurrección final; ¡algo que es totalmente obra de Dios!

- Esta es la tesis de esa espléndida joya literaria y teológica que es el libro de la Sabiduría.

Efectivamente, Dios aparece como el que ama la vida (Sab 11, 26). Por ese amor a la vida es por lo que ha hecho todas las criaturas (Sab 1, 14). El tema se va desarrollando a través de un *crescendo* literario, en el que se ponen en contraste las concepciones que tienen de la vida el impío y el justo, hasta llegar al vértice, el momento del juicio (Sab 5). Se anuncia ya aquí de antemano la solución completa del problema de la existencia humana, que resulta de la confluencia entre elementos literarios de la profecía y de la sabiduría que se unen en una perspectiva escatológica descrita con claros elementos apocalípticos. La composición estructural del libro, ejemplo típico de profunda cohesión interna y de tensión creciente, lleva a destacar el interés del último capítulo (Sab 19), en donde la solución anunciada

de antemano se manifiesta en toda su riqueza. La descripción abarca toda la dimensión de la historia; se trata realmente de recorrer de nuevo el pasado salvífico, en la memoria del éxodo (paso del mar de los juncos); al mismo tiempo es un «retorno a los orígenes», ya que la descripción del acontecimiento se reviste de los colores típicos de la creación antigua (Gén 1); finalmente (y aquí se resuelve la tensión) es una proyección hacia los últimos tiempos, cuando el cosmos completamente renovado hace superar la historia terrena en la visión de un mundo ultraterreno, el de la comunión definitiva del hombre con Dios

FISONOMÍA Y ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

No haremos más que aludir a esta parte y ya hemos dicho por qué. Se trata de señalar tan sólo las líneas esenciales de la experiencia espiritual del antiguo testamento: el hombre, la historia, Dios.

Un proyecto ciertamente muy interesante para expresarlas, pero que no realizamos ahora, sería el de recurrir a la plegaria de Israel, en donde aparece continuamente expresado y releído este recorrido del hombre con Dios por la historia (y por el cosmos, donde la historia se sitúa y se hace inteligible). El problema más interesante y difícil que hay que afrontar en este proyecto es el de la cronología, por ejemplo, la de los salmos. Consideramos que en la actualidad también es posible afrontar este problema con éxito, aunque este éxito sea sólo hipotético en parte, aunque desde luego muy rico y con bastante fundamento 50. Para nuestra exposición nos limitaremos sin embargo, a ilustrar los términos que componen la experiencia espiritual del antiguo testamento sobre la base de lo que se ha dicho. Tenemos que verlos como íntimamente unidos, de modo dinámico; entendidos de este modo podrían convertirse en otros tantos capítulos de una exposición.

1. El hombre

La experiencia espiritual de Israel es una experiencia típica y paradigmática. Más allá del momento histórico o de la formalidad externa en que se vivió, lo cierto es que se presenta como una auténtica *experiencia humana*. Es decir, toca a la esencia, a la intimidad del hombre y no es solamente un camino hacedero, sino obligado, en el itinerario espiritual del hombre, que de hecho se recorre en toda experiencia espiritual auténtica. En otras palabras, contiene un significado perenne y paradigmático. Indiquemos sus aspectos:

a) Es una experiencia humana no sólo porque la vive el hombre, sino también porque la «filtra» la conciencia del hombre (al que positivamente hemos señalado al principio de la exposición como «corazón sabio»).

b) Es experiencia humana porque manifiesta una concepción global del hombre, que responde y resuelve los interrogantes y las exigencias más profundas del hombre mismo. Aquí sería necesario hablar del hombre como *imago Dei*.

El hombre aparece entonces como ser unitario (y sexuado). La relación interpersonal, significada por ejemplo en la globalidad complementaria varón-hembra, indica una dimensión fuertemente sentida en la fe de Israel y traducida en la categoría de la solidaridad.

Añadamos finalmente que la existencia humana se siente como profundamente arraigada en el cosmos, el lugar histórico de la experiencia espiritual del hombre y, una vez renovado radicalmente, la patria verdadera y definitiva del hombre mismo.

2. La historia

La existencia humana se sitúa en la historia. Ya hemos hablado de la hipótesis de una concepción mítica al comienzo de la experiencia espiritual de Israel y hemos señalado su aspecto positivo, sobre todo porque subraya con energía el presente y porque pone el acento en la relación profunda con la divinidad.

Sin embargo, hemos subrayado también enseguida la originalidad de la fe de Israel: su concepción de la historia. La experiencia espiritual de Israel es experiencia *histórica*, ya que toma toda su densidad de la historia.

a) Israel está radicalmente encarnado en su ambiente. Por dos motivos: 1) la asimilación de toda experiencia y de su expresión que son propias de su ambiente vital. Esto se convierte en un poderoso instrumento de diálogo entre Israel y los pueblos contemporáneos, que en determinados momentos (el libro de la Sabiduría es un caso típico) llega a una intensidad extraordinaria.

2) Las vicisitudes históricas que vivió Israel en su interior y en sus relaciones con los demás pueblos son un estímulo importante (asumido por la revelación de Dios) en el progreso de la experiencia espiritual de Israel.

b) Israel lleva a cabo una experiencia espiritual *original* en la historia. Con ello queremos decir que la historia es para Israel el lugar de salvación. Apelando al discurso analítico, hay que afirmar que la fe de Israel mantiene vivo desde siempre el significado salvífico del presente histórico; este presente encuentra su base salvífica en el acontecimiento histórico del pasado, donde el acontecimiento cultural inserta continuamente a la comunidad presente; finalmente, se ve toda la historia en tensión dinámica hacia el futuro, concebido como cumplimiento definitivo y completo de la historia.

c) La densidad de la historia y el hombre. En esta última reflexión sobre la historia reanudamos el discurso, que por lo demás ha estado siempre presente, sobre el hombre. La fe de Israel conoce sólo al *hombre histórico*. Hay que decirlo expresamente para eliminar, como no pertinente, cualquier discurso que no sea sobre el hombre histórico; esta fe no toma en consideración otras hipótesis. Y tal hombre se muestra continuamente tenso entre dos polos: Dios o el ídolo (en definitiva, una concepción heterosotérica o bien autosotérica y egocéntrica de la salvación). La expresión «seguir a Yahvé» o «seguir a los extranjeros» traduce una realidad corriente en la experiencia espiritual del antiguo testamento. Se trata del discurso sobre el pecado, rechazo del ofrecimiento de amor que Dios hace al hombre; en el lado opuesto encontramos la acogida y el reconocimiento del Dios de la alianza. Son dos los resultados inevitables: la ruina provocada por el pecado y la salvación mediante la fe. Esta alusión nos sirve de introducción a la última reflexión, la reflexión sobre Dios.

3. Dios

Esta reflexión recoge y reanuda las otras dos. En efecto, quedaría falseada la perspectiva del antiguo testamento y del análisis que hemos realizado si se tomaran separadamente los tres elementos de la experiencia espiritual de Israel. Proponemos tres aspectos:

a) Dios histórico. Lo que hemos dicho de la historia hemos de aplicarlo ahora a Dios. De los diversos aspectos el más destacado es el siguiente: Dios entra en la historia y se manifiesta en ella. Por eso la historia es una continua epifanía. Pero precisamente porque esta entrada de Dios en la historia, cuyo contenido hemos estudiado, asume y respeta las leyes de la historia, se da una revelación discreta y progresiva de Dios. En otras palabras, la historia, los acontecimientos que la van tejiendo, se presenta como una serie de acontecimientos salvíficos sólo para quien los interpreta iluminado por la fe. Entonces la experiencia que lleva a cabo Israel asume el significado de experiencia espiritual. Contemporáneamente Dios respeta los tiempos del hombre: Israel va profundizando en el conocimiento y en la experiencia de Dios sólo de una forma progresiva y no sin oscilaciones ni retrocesos, hasta llegar a la visión madura que encontramos por ejemplo en el libro de la Sabiduría.

b) Dios misterioso. Es exacta la afirmación de que el discurso sobre Dios se va haciendo cada vez más complejo a medida que la experiencia espiritual de Israel va avanzando. El tema de la incognoscibilidad de Dios, tal como se encuentra por ejemplo en la sabiduría posterior al destierro (cf. Job 28, un texto clásico de la sabiduría imposible de encontrar), indica una constante de la fe de Israel, que en aquel tiempo se hace especialmente aguda (cf. el discurso teológico del Qohelet).

Pero es importante destacar la perspectiva de este misterio. Efectivamente, a veces el discurso se detiene en el aspecto negativo: los caminos del Señor son misteriosos, y por tanto es misteriosa y difícil la salvación. El significado más profundo del misterio de Dios se encierra más bien en su relación de amor con el hombre 56; cuanto más conoce y experimenta Israel a Dios, su grandeza, su poder, su soberanía absoluta, tanto mayor es su admiración por el «recuerdo» y por el «cuidado» (visita), es decir, por la relación amorosa que tiene con el hombre (Sal 8). Se vislumbra la profundidad a que llega esta manifestación con el misterio del Dios encarnado. De aquí se sigue que cuanto más avanza la revelación, tanto más misterioso se hace Dios.

c) Dios comunión. Este es el punto de partida y el significado último de la experiencia espiritual de Israel. El Dios vivo se presenta realmente a Israel siempre como un Dios para el hombre, como un Dios que tiende a la comunión con el hombre. Puede decirse entonces que todo el discurso anterior prepara y hace comprensible esta realidad, expresada de forma plástica, aunque no exhaustiva, en la categoría de la alianza.

Hemos visto cómo todas las corrientes de pensamiento y las tradiciones de la fe de Israel subrayan esta idea: desde la comunión cultural de la tradición P (Gén 1, en relación con Ex 24, 15-18: la comunión del día séptimo) hasta la religión del corazón de Jeremías; desde la intimidad de la metáfora sponsal de los profetas (Os 2; Is 54, 4-8; Jer 2; Ez 16; etc.) hasta la búsqueda apasionada de unión estable con Dios en los salmos (la cumbre está representada por el Sal 73, 2628) 57.

La alusión a esta realidad (la comunión de Dios con el hombre) nos permite concluir toda nuestra reflexión sobre la experiencia espiritual del antiguo testamento con una apertura hacia el nuevo. Efectivamente, la novedad absoluta de la experiencia cristiana lleva a su término y manifiesta la raíz del tema comunión Dios-hombre del antiguo testamento; la comunión de Dios con el hombre, escogida libremente por el amor gratuito de Dios, se basa en el misterio trinitario, en la relación necesitante de amor de las tres divinas personas. Estamos en el vértice del misterio de Dios y de la obra de la salvación: el Dios vivo, comunión trinitaria, envuelve en ese misterio al hombre mismo. A la luz del nuevo testamento aparecen mejor todavía la riqueza y la profundidad de la experiencia espiritual del antiguo testamento: es la experiencia de la humanidad en camino, sobre todo por el don de Dios, hacia la comunión definitiva y completa con Dios; pero este don de Dios-respuesta responsable del hombre (el antiguo testamento lo subraya enérgicamente) se saborea y se realiza ya ahora y aquí en la tierra.

Pongo solamente las notas que pueden interesar:

1. Algunas indicaciones sobre el tema pueden verse en B. Maggioni, *Experiencia espiritual en la Biblia*, en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid 1983, 498-502; para la problemática teológica cf. C. Vagaggini *Teología*, en *Nuevo diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid 1982, II, 1.688-1.806, especialmente 1.703 s; para la problemática general (desde la filosofía a la teología) cf. el fascículo 1 de *Teología* (VI, 1981, 83-194), dedicado a la «llamada a la experiencia» en la teología contemporánea.

2. J. L. McKenzie titula de este modo el capítulo guía de su *Teología dell'Antico Testamento*, Brescia 1978. Israel (su historia, sus instituciones, etc.) aparece como profundamente animado de la continua y sentida presencia de Yahvé que al mismo tiempo lo trasciende de una experiencia que se arraiga en el pasado y que es siempre nueva, de una profunda sintonía que deja siempre intacta la alteridad. Esta intuición de McKenzie debe mantenerse y reconocerse con sinceridad, a pesar del carácter paradójico de su lenguaje y de algunas posiciones difícilmente aceptables.

3. El uso equivalente de las dos voces *antiguo testamento* e *Israel* no deja de tener cierta ambigüedad. En nuestra exposición las usamos de modo unívoco (experiencia espiritual del antiguo testamento=experiencia espiritual de Israel). Cf., sin embargo, más adelante, la nota 5.

4. Hemos dedicado varios estudios al método en la teología bíblica; el último cronológicamente, como puntualización de los diversos problemas, es *Teología bíblica; problemi e riflessioni*: *Teología* 1 (1976) 135-149.

5. Por este motivo nos parecería más exacto hablar de experiencia espiritual de Israel mejor que de experiencia espiritual del antiguo testamento, ya que la primera dice una realidad más completa en sí misma. Sin embargo, como ya hemos advertido, usamos las dos expresiones indiferentemente.
32. En esta línea se mueve la redacción deuteronomica que, después de habernos mostrado al Dios fiel a su alianza y sus promesas en el libro de Josué (la «conquista» de la tierra), describe las numerosas infidelidades de Israel (Jueces), incluso en el origen de la monarquía (1 Sam 12 12-15; cf. Dt 17, 14-20; más probablemente 1 Sam 8; 10, 17-27a; 11, 12-15 son de origen elohista) y sobre todo en la historia de los reyes, que desemboca en el destierro (1-2 Reyes).
35. En la tradición P el Mesías pertenece a la estirpe sacerdotal; cf. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible, o. c.*, 136 ss.
40. El término *hadash* es utilizado sobre todo por los profetas del destierro para indicar la «novedad» extraordinaria realizada por Yahvé en la liberación del destierro y en la realización de su reino. Sus formas son dos: como adjetivo (*nueva* alianza: Jer 31, 31; espíritu *nuevo*: Ez 18, 31; 36, 26; cántico *nuevo* para celebrar la novedad de la salvación: Is 42, 10) y como adjetivo substantivado (anuncio de antemano cosas *nuevas*. 'Is 42 9' hago oír cosas *nuevas*: Is 48, 6; hago una cosa *nueva*: Is 43, 19; cf. también Jer 31, 22: Yahvé ha creado algo *nuevo*). A ello hay que añadir dos textos en el Tritoisaías, que pertenecen al estilo apocalíptico: tierra *nueva* y cielos *nuevo*: Is 65, 17; 66, 22. Cf. también Is 62, 2: nombre *nuevo*.
43. El mal que cae sobre el justo es visto en la época anterior al destierro como prueba de su fidelidad a Dios; por eso no puede ser irreversible, sino sólo provisional. Análogamente el problema de la muerte prematura o sin descendencia del justo se resuelve recurriendo a la categoría de la solidaridad o de la inmortalidad en el «recuerdo»; cf. nuestro artículo *La dimensión salvífica del binomio «morte-vita» (Qohelet e Sapienza)*: RivBib 30 (1982) 91-109, especialmente 98 ss.
56. Este es el significado positivo, por ejemplo, de Is 55, 8: «Vuestros caminos no son mis caminos». En efecto, como sugiere el contexto (Is 55, 10 s), se trata de la maravillosa conclusión sobre la fidelidad de Dios que salva de verdad, al contrario de los planes vacíos del hombre.
57. El Cantar de los cantares, en su interpretación profética, merecería un estudio aparte, incluso por su amplio uso en la tradición judía y cristiana.