

## DEL MESIANISMO A LA ESCATOLOGIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

### I.—LA ESPERANZA MESIANICA, FRUTO DE LA CONCIENCIA DE ELECCION EN ISRAEL

El neologismo «mesianismo» evoca de suyo la idealización de una sociedad futura en plenitud de justicia, de paz y de triunfo en todos los sentidos; y en todos los pueblos se ha soñado con una etapa futura venturosa en la que superen los tiempos de calamidades y de frustraciones, particularmente en épocas de invasiones y de sujeciones a pueblos enemigos. En estos tiempos suele surgir toda una literatura de evasión para sembrar ilusiones en los momentos de mayor depresión social y política. Y de hecho, es en el pueblo israelita, sometido a las mayores opresiones extranjeras, donde aflora con más intensidad esta espectación hacia una etapa de plenitud y de triunfo final sobre los enemigos tradicionales de su vida nacional. Pero en el desarrollo de la idea mesiánica en Israel hay más que unas ansias de revancha y de superación ante situaciones adversas periódicas en su atormentada historia, porque el alma israelita se va conformando históricamente a base de unas coordenadas teológicas que dan sentido a su acontecer dinámico en desarrollo a base de unas promesas divinas de salvación.

Por eso, no resulta aceptable la definición de Benda que no ve en «el *mesianismo* sino otro nombre para expresar el *idealismo*». Es verdad que en todos los pueblos de la antigüedad hay textos oraculares que anuncian un futuro esperanzador y de prosperidad después de épocas de postración y de calamidades. Sobre todo, cuando un nuevo soberano subía al trono, no faltaban manifestaciones y augurios venturosos para el próximo futuro en torno a una ansiada paz y prosperidad<sup>1</sup>. En Egipto se soñaba con restablecer el orden pasado de los

1 Cf. J. A. Wilson, 'Pritchard', ANET 443, n. 36.

tiempos de Ra<sup>2</sup>. En la concepción cíclica del tiempo el retorno al feliz pasado entraba dentro de sus perspectivas teológicas comúnmente aceptadas<sup>3</sup>. Es la nostalgia de la edad de oro del pasado cuando imperaba *Maat* o la justicia ideal<sup>4</sup>. También en Mesopotamia se idealizaba el futuro nacional con ocasión del advenimiento de nuevo monarca<sup>5</sup>; pero también todo ello era el retorno al pasado. La fiesta de entronización el primero de año trataba de acompañar la marcha de la historia a la del ciclo cósmico, porque el mismo fenómeno natural iba acompañado del similar acontecimiento histórico<sup>6</sup>. En los textos de Mari no faltan tampoco predicciones de un glorioso porvenir proclamados por el *majju* u «hombre de Dios» para despertar ilusiones nacionales<sup>7</sup>.

A la vista de estos textos egipcios, mesopotámicos y de Mari no han faltado autores que han querido interpretar el fenómeno «mesianico» de Israel como un simple desarrollo de estas perspectivas del futuro, fruto de la intuición, de la imaginación y de la literatura áulica («Hofstil») que en sus ansias de adular al rey y al pueblo magnifican el futuro a base de las grandes aspiraciones de cada época. Así S. Mowinckel cree encontrar el origen del «mesianismo» hebreico en la fiesta real del año nuevo, o de la entronización del rey, calcada en la de los textos mesopotámicos, pero no se han encontrado indicios claros de esta fiesta en Israel<sup>8</sup>. De esta fiesta surgiría la *escatología*, trasponiendo la historia al futuro. Sería obra de los discípulos de Isaías, ya que en el Deutero-Isaías parece encontrarse una cierta trasposición «mitológica» de los acontecimientos históricos de Israel, pues Yahvé es presentado en su lucha con los enemigos históricos de Israel y las fuerzas cósmicas caóticas de la mitología babilónica. En este supuesto, los genios religiosos de Israel en sus especulaciones

2 Cf. J. A. Wilson, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago 1946) p. 26.

3 Véase 'Oracle et divination en Egypte', DBS VI (1960) col. 761-66.787.

4 Son los oráculos de legitimación del poder. Cf. Drioton-Vandier, *L'Égypte* (Paris 1952) p. 388; véase 'Prophétisme', DBS V, col. 814-66.

5 Cf. A. K. Grayson - W. G. Lambert, 'Akkadian Prophecies', J.C.S. XVIII (1964) n. 1, pp. 7-23.

6 Cf. Nougayrol, 'La divination babylonienne', 67-69; ANET, pp. 449-52; W. W. Hallo, 'Akkadian Apocalypses', I.E.J. XVI (1966) 231 s.

7 Cf. J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris 1956); M. de Buit, RB (1959) 576-81; N. G. Heintz, 'Oracles prophétiques et «guerre sainte» selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament', *Congress Volume*. Roma S.V.T. XVII (1969) 112-38; A. Malamat, 'Prophetic revelations in new documents from Mari and the Bible', S.V.T. XV (1966) 207-27.

8 R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II (Paris 1960) 407-9.

e intuiciones habrían pasado «von Erlebnis zur Hoffnung», de la experiencia a la esperanza. De este modo el «día de Yahvé» se habría convertido de el día de la entronización real en el día final de la historia<sup>9</sup>.

Ya H. Gunkel había abundado en estas hipótesis panbabilonistas, que trasponen los mitos mesopotámicos a las concepciones históricas de Israel<sup>10</sup>. En esta línea se sitúa la ideología de H. Gressmann<sup>11</sup>. Para estos dos autores el *mesianismo* hebraico forma parte de un concepto más amplio que es la *escatología*, porque se confunde el futuro con el fin de los tiempos; y distinguen los mesianismos y escatologías de tipo paradisíaco, cosmográfico y mosaico; y, así, surge un Mesías político, otro profético, y otro apocalíptico: el Rey davídico por antonomasia, el «Siervo de Yahvé» del Deutero-Isaías, y el «Hijo del hombre» daniélico<sup>12</sup>. Por su parte, J. Wellhausen niega todo *mesianismo* y *escatología* antes del exilio<sup>13</sup>, lo que no comparten los críticos de la escuela escandinava<sup>14</sup>. Para S. Mowinckel el *Mesías* es, ante todo, una figura *política y escatológica* a la vez: la proyección de la historia hacia el fin de los tiempos. Es una solución desesperada surgida en el exilio ante la desaparición de los reinos históricos de Israel. En realidad, parece basarse en un concepto *dualista* de la historia de origen extrabíblico: la vuelta a la época ideal primitiva de los orígenes, tras la transformación cósmica de cielos y tierra. De este modo el «*mesianismo*» termina en la *escatología* bajo presión de unas circunstancias históricas adversas que dan al traste con las concepciones lineales de la historia, que son las tradicionales bíblicas.

S. Mowinckel rechaza la hipótesis de la idealización del rey de Israel a base de influencias egipcias. Para él están ante todo las in-

9 C. S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I-VI (Kristiania 1921-24); N. H. Smith, *The Jewish New Year Festival. Its Origin and Development* (London 1948); H. J. Kraus, 'Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament', *Beiträge zur historischen Theologie*, XIII (Tübingen 1921).

10 Cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* (Göttingen 1895).

11 Cf. H. Gunkel, *Ursprung der israelitischen Eschatologie* (Göttingen 1905); esta obra fue reeditada con el título de *Der Messias* (Göttingen 1929).

12 Cf. E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus* (Leipzig 1912); 'Die israelitische-jüdische Heilandserwartung', *Biblische Zeit- und Streitfragen* V (Berlin 1909) 213; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau des altisraelitischen-jüdischen Heilandserwartung* (Berlin 1925).

13 Cf. P. Volz, *Die vorexilischen Yahve Prophetie und der Messias* (Göttingen 1897); Rigaux, *L'Antichrist et l'opposition au royaume messianique* (Paris 1932) 1-18; J. Coppens, 'Où en est le problème du messianisme', *ETHL* 27 (1951) 81-91; L. Labat, *Le caractère religieux de la Royauté assyro-babylonienne* (Paris 1939).

14 Cf. J. Coppens, 'L'étude du messianisme. Problèmes et méthodes', *L'Attente du Messie* (Louvain 1958) 15-30.

fluencias mesopotámicas y cananeas<sup>15</sup>. Así, en la expresión «hijo de la aurora», como en la de «rocío» (*tal*) ve el nombre del dios de la fertilidad cananeo<sup>16</sup>. Son residuos mitológicos que han quedado en la literatura bíblica posterior. Pero es, sobre todo, en los textos relativos al «heredero» de Is 7, 14-17 y 9, 5-6 donde cree ver influencias ugaríticas<sup>17</sup>. En este supuesto al hijo de Ajaz se le relacionaría con el príncipe ideal de la dinastía davidica según el pensamiento divino, suscitando así esperanzas de salvación en un momento de crisis nacional ante las invasiones siro-efraimitas y asirias que se perfilaban en el inmediato horizonte. En el «Siervo de Yahvé» ve el profesor escandinavo nada menos que resabios de Tammuz; y, finalmente, en el «hijo del hombre» del libro de Daniel ve al *Anthropos* de la tradición irania: un ser divino de significación cósmica primordial, distinta del «primer hombre» que en los tiempos *escatológicos* que se avecinan tendrá una función soteriológica especial. En este supuesto, los judíos relacionaron a este *Anthropos* bajo la expresión de «Hijo del hombre» con el esperado *Mesías* y el *Urmensch* o «hombre primordial».

Prescindiendo de estas elucubraciones más o menos aéreas tenemos que admitir que en las concepciones *mesianico-escatológicas* del Antiguo Testamento encontramos tres etapas: 1) Mesianismo dinástico davidico; el Príncipe ideal; 2) Mesianismo profético doliente: el «Siervo de Yahvé»; 3) Mesianismo trascendente o celeste: el «Hijo del hombre». Y los evangelistas tratarán de hacer converger estos tres tipos de mesianismos en la figura de Jesús de Nazaret. Nosotros intentaremos hacer la síntesis de estas tres perspectivas mesianicas para tener una visión de conjunto, lo que nos hará ver el paso del *mesianismo* a la *escatología*.

En la actual compilación bíblica la tensión *mesianica* junto con las ideas de *elección* y de *alianza* configuran el tripode de todo el armazón teológico del Antiguo Testamento. En realidad, la idea *mesianica* surge de la conciencia de *elección*, que tuvo su concreción jurídica en la *Alianza* entre Yahvé e Israel, que los autores bíblicos trasponen a los tiempos patriarcales o mosaicos del desierto según las diversas tradiciones de los distintos santuarios locales antes de la

15 Cf. C. R. North, 'The Religious Aspects of Hebrew Kingship', *Zeitschrift Alttestamentliche Wissenschaft* (1932) 8-32; H. Frankfort, *The Kingship and the Gods* (1948).

16 Cf. J. Coppens, 'Les parallèles du Psautier avec les textes de Ras Shamra-Ougarit', *Le Muséum (Mélanges Lafort)* LIX (1946) 113-42.

17 Cf. J. Coppens, 'Où en est le problème du Messianisme?', *ETHL* 27 (1951) 91-99.

centralización del culto en la ciudad de David, Jerusalén, que constituirá el centro de la nueva «anficiónia» de todas las tribus en los tiempos de la monarquía hasta los tiempos de la diarquía que siguió a la separación de las diez tribus septentrionales.

En efecto, los genios religiosos de Israel han destacado en todas las épocas la iniciativa del Dios de las tribus y de la nación en busca de los antepasados de Israel, manifestándose con gestas salvadoras en orden a modelar su conciencia para crear una teocracia colectiva. Por eso, los escritos bíblicos aparecen redactados conforme a unos esquemas teológicos a base de unas *promesas* divinas que se hacen llegar a los tiempos patriarcales. En realidad, hay ya un proceso de *selección* en los textos de la prehistoria bíblica a través de Set, Noé y Sem, como supuestos antepasados del gran patriarca Abraham<sup>18</sup>. Ya a un supuesto hijo de Cam, se le presenta como sujeto a servidumbre de la descendencia de Sem y de Jafet; y, así, la futura tierra de Canaán deberá someterse al poder de un descendiente de Sem: «Bendito sea Yahvé, Dios de Sem, y Canaán sea su esclavo»<sup>19</sup>. En realidad, los teólogos de Israel tratan de justificar la posesión de Canaán por los israelitas a base de unas supuestas promesas a sus antepasados conforme al esquema preconcebido de la teología de la historia, que no coincide necesariamente con los postulados de la propia historia, porque en los relatos bíblicos las preocupaciones teológicas prevalecen sobre las exigencias históricas. Es que la historia bíblica es el relato de unos hechos que se suceden conforme a unos postulados teológicos, a base de unas supuestas *promesas* divinas, que irán conformando la conciencia de *elección* en el alma israelita, de la que surgirá la idea de la *espectación mesiánica*.

En efecto, las promesas que se ponen en boca de Dios, y son dirigidas a Abraham, reflejan ya una madurez teológica que sólo tiene lugar cuando Israel estaba organizada como nación. Así, Abraham en su descendencia será el centro de todos los pueblos, ya que en él «serán bendecidas todas las familias de la tierra»<sup>20</sup>. Y los relatos sobre las *alianzas* de Dios con Abraham<sup>21</sup> tratan de concretar esta primera promesa. De hecho, después de la conquista de Canaán y de los triunfos de David los genios religiosos levítico-proféticos meditan

18 Gen 9, 24-27; 11, 10-26.

19 Gen 9, 25.

20 Gen 12, 1-12.

21 Gen 15, 1-18; 17, 1 s.

sobre el pasado de las tribus de Israel, y a través de las diversas tradiciones de los santuarios locales de las tribus van registrando las intervenciones salvíficas de Yahvé en favor de su pueblo, al que ha dado la tierra de los cananeos, a pesar de ser ellos advenedizos a este territorio; y todo ello lo ha realizado Dios porque tenía secretos designios sobre el engrandecimiento del pueblo que escogió como «primogénito»<sup>22</sup> entre todos los pueblos, constituyendo así su «heredad», a pesar de ser «el pueblo más pequeño de todos los de la tierra»<sup>23</sup>.

En este supuesto, la vocación de Abraham en Mesopotamia y su intimación a desplazarse a Canaán no tenía otra finalidad que justificar los derechos de sus descendencia sobre un territorio que había de conquistar a sangre y fuego. De este modo, la historia bíblica se desarrolla unilateralmente y en espiral hacia unas etapas de cumplimiento de unas *promesas* divinas como un film cinematográfico que desarrolla una tesis preconcebida. Por ello, las diversas etapas se desarrollan inexorablemente, prescindiendo de tensiones históricas colaterales, destacándose en todo la intervención directa de Dios que va guiando a la descendencia de Abraham hacia el cumplimiento de unas antiguas *promesas*.

Es sabido que la concepción bíblica del tiempo es *lineal* ascendente, o en espiral, pues parte de un principio, *arjé*, pasando por unos momentos culminantes —*kairoi*— para llegar a una plenitud o *pleroma*, que desembocan a su vez en una culminación o *esjatôn*. Esta concepción temporal difiere radicalmente de la helénica e irania que son cíclicas, a base de la repetición y reactivación de determinadas gestas primordiales, realizadas por los dioses y los héroes, y que tienen valor absoluto, como punto de mira en la historia. Esta concepción la encontramos entre los babilonios, los hindúes, los iranos, y, entre los griegos, en los escritos de Heráclito, de Platón, y de Zenón<sup>24</sup>. En cambio, la perspectiva bíblica, en lugar de destruir la historia, la actualiza, asumiéndola, y dándole un sentido de desarrollo en parábola o en espiral según las diversas etapas, a base de intervenciones providencialistas del Dios de la creación inicial; porque se respeta la libertad del hombre al escoger su camino, sin estar some-

<sup>22</sup> Ex 4, 22.

<sup>23</sup> Dt 7, 7-8.

<sup>24</sup> Cf. Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir ciclyque et pluralité des mondes* (Paris 1953); Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris 1948).

tido a un sino cíclico aplastante. De este modo, «los reveses y las decepciones de la historia, son *epifanías* negativas, cóleras de Dios, que no detienen el optimismo de la esperanza <sup>25</sup>. Y la *elección* de Israel, situada al nivel de Abraham y, mejor aún, al nivel de Moisés, es el lanzamiento de Israel y el principio de su aspiración hacia lo definitivo... Desde entonces las *promesas* a los patriarcas, la liberación de Egipto, la *alianza*, la conquista de Canaán, el establecimiento del reino, la restauración del 538, aparecen como jalones de una historia abierta al porvenir» <sup>26</sup>.

De hecho, la conciencia de *elección* es la que espolea constantemente a la sociedad israelita hacia una manifestación futura de plenitud, siempre con nuevos logros, a pesar de las grandes decepciones históricas. Porque si es el «Pueblo de Dios» y su instrumento en la historia frente a los otros pueblos, está destinado a constituir una *comunidad teocrática* dirigente sobre las otras naciones. Mirando hacia el pasado, a las primeras etapas, las aspiraciones de las tribus se limitaban a instalarse en la tierra de los padres, después de huir de la esclavitud faraónica. Pero una vez conseguida la total ocupación del país y la centralización política bajo David, el rey guerrero y organizador, la conciencia de *elección* del pueblo israelita tomó nuevos bríos, después de la expansión imperialista en Transjordania, y buscó nuevos horizontes religiosos y políticos a la vez, pues la concepción teocrática del reino davidico lo incluye y confunde todo en el mismo plano.

Pero al lado de las consideraciones políticas, los profetas y genios religiosos de Israel ven en el dominio territorial de Israel la ocasión de transfundir su fe monoteísta a los otros pueblos para asimilarlos, si bien en plan de ciudadanos de segundo orden. Así, pues, la euforia nacional dio pie a los sueños *mesianistas* hacia una etapa de plenitud definitiva. Las antiguas *promesas* divinas hechas a los patriarcas se han cumplido, ya que los israelitas son dueños absolutos de la tierra de Canaán, pero ello hace entrever que Yahvé tiene designios triunfales en el futuro respecto de su pueblo. Y justamente a través de la institución monárquica se ve la posibilidad de llegar a la etapa gloriosa y definitiva en la historia. Por eso, a partir de David, antes del exilio, los vaticinios proféticos unen en la misma perspectiva el futuro de Israel y el de la monarquía davidica. Surge así el *mesia-*

<sup>25</sup> Cf. J. Pedersen, *Israel, its life and culture*, III-IV, p. 664.

<sup>26</sup> A. Gelin, 'Messianisme', DBS V, col. 1167.

nismo triunfalista davidico con el que sueñan los grandes profetas que no tienen otra obsesión que implantar el ideal del yahvismo tradicional de modo pleno en la sociedad israelita y en los pueblos por ella domeñados.

## II.—MESIANISMO DINASTICO DAVIDICO

### 1) *La bendición de Judá* (Gen 49, 8-12).

Los críticos suelen estar acordados en datar las «bendiciones» de Jacob antes de morir en los tiempos anárquicos de los Jueces-caudillos, cuando todavía no se había realizado la centralización de la monarquía, y no se había llegado a una conciencia nacional unitaria. En realidad, de estas supuestas «bendiciones» sólo merecen el nombre de tales las de la tribu de Judá y de Efraim, pues las dirigidas a las otras tribus más bien son reproches o simples reflexiones sobre su situación geográfica y social. En efecto, a la tribu de Judá se le asigna un puesto de dirección entre las otras «hasta que venga aquel a quien le pertenece» (el cetro) (v. 10), lo que hace pensar que estos versículos han sido retocados cuando Judá había adquirido cierta preponderancia entre las tribus en los tiempos de David, por ser éste oriundo de dicha tribu<sup>27</sup>. Como alude al «cetro» que ha de mantener «entre sus pies» al estilo de los reyes orientales, «el oráculo puede referirse a David, pero a David como a tipo del Mesías»<sup>28</sup>. Se anuncia su dominio hegemónico sobre las otras naciones cuando se dice que le «darán obediencia los pueblos» (v. 10). Parece esto reflejar los momentos de euforia cuando David había ya extendido su poder sobre los ammonitas y moabitas de Transjordania, y, aún, sobre la parte meridional de Siria.

Parece que el vaticinio indica que la tribu de Judá mantendrá su supremacía entre las otras tribus hasta que venga un personaje que

27 Cf. A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible* (1926) p. 39.

28 R. de Vaux, 'La Gnèse', 212, en la *Bible de Jérusalem*; J. Coppens, *Le messianisme royal* (Paris 1968) 39-45. Comúnmente se cambia el *shiloh* del TM en *shello*: «para él», siguiendo el paralelo de Ez 21, 32, y según algunos mss. de G. Peshitta y Targum Onkelos. Cf. W. L. Moran, 'Gen 49, 10 and its use in Ez 21, 32', *Bi.* (1958) 405-25; R. Criado, 'Teorías nuevas en autores antiguos (Ez 21, 32 y Gen 49, 10)', *ATG* 26 (1963) 203-21; M. J. Lagrange, 'La prophétie de Jacob', *RB* (1898) 530-31; A. Colunga - M. García Cordero, *Biblia Comentada*, I (1967) 353-54; F. Zorell, 'Vaticinium Jacob', *VD* 7 (1927) 65-70; F. Ceupens, *De prophetiis mesianicis in AT* (Roma 1935) 61-84; P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 410-21.



imponga su poder a los pueblos, que puede ser el mismo David, pero ya en una perspectiva más amplia que la del dominio de los pueblos de Transjordania. El horizonte se alarga misteriosamente sin cronologías claras como es ley en los vaticinios mesiánicos que se basan en intuiciones geniales a base de revelaciones imprecisas. El profeta Ezequiel, tres siglos más tarde, anuncia la destrucción de Jerusalén por sus infidelidades, y permanecerá en esta situación «hasta que venga aquel a quien de derecho le pertenece; y a él se la daré»<sup>29</sup>. Quizá este profeta piense en el rey humillado Jeconías después de la desaparición del rey Sedecías; pues aquél parece simbolizar la dinastía. Parece que el profeta ante el rey humillado y en el destierro por contraste piensa en la figura luminosa futura del Rey por antonomasia, el Mesías, que ha de recapitular en sí el destino glorioso final de la dinastía davídica. De hecho, Zorobabel, alma de la repatriación de los exilados, es considerado en Zac 6, 12 como tipo del Mesías futuro, en cuanto que emprende la restauración de su pueblo lanzado a la plenitud de los tiempos anhelados. Este texto de Ez 21, 32 puede servirnos para interpretar la frase misteriosa de Gen 49, 10: «Hasta que venga aquel a quien (le pertenece) el cetro». Es así como expresamente lo entiende el Targum de Ongelos: «Hasta que llegue el *Mesías*, de quien es el reino»; y en similares términos se viene a expresar el *Pseudo-Joanatan*: «Hasta el tiempo en que el rey *Mesías*, el más joven de sus hijos, venga y a él se le sometan todos los pueblos»<sup>30</sup>. De hecho, la tribu de Judá perdió su preeminencia con la destrucción de la ciudad en el 586 a.C. por los babilonios, y sólo la recuperó parcialmente en la persona de Zorobabel al ser reconstruida la ciudad. Por eso, en cierto modo, según el vaticinio, la retendrá entre las tribus hasta que tome el cetro aquel a quien por antonomasia le pertenece, es decir, el *Mesías*, como se concreta en otros vaticinios proféticos que exaltan el porvenir de la dinastía davídica.

## 2) *El oráculo de Balaam* (Num 24, 3-9.15-19).

Esta literatura de exaltación con proyecciones mesiánicas que empieza a desarrollarse en los tiempos de euforia y conquista de los tiempos de David no se contenta con presentar vaticinios proféticos en boca de israelitas, sino que busca a un legendario adivino de Me-

<sup>29</sup> Ez 21, 32.

<sup>30</sup> El Talmud ve en el *Shiloh* el nombre del Mesías, *Sanh.* 98.

sopotamia, llamado Balaam, para anunciar el futuro glorioso de las tribus de Jacob; y, así, en los momentos críticos de la conquista, se le presenta bendiciendo a los israelitas acampados en la altiplanicie de Moab, anunciándoles el triunfo sobre las poblaciones transjordanas ahora hostiles. En realidad, anuncia la victoria sobre todos los enemigos tradicionales de los israelitas, con los que éstos tuvieron fricciones ya desde los tiempos del desierto, como los amalecitas, e incluso, con los qenitas, que figuraron a veces como sus aliados. No se menciona a los filisteos, que eran los enemigos más caracterizados en los tiempos en que nació la monarquía israelita.

Irónicamente se presenta al adivino mesopotámico como alquilado por el rey de Moab para maldecir a Israel, y, así, por fuerza mágica condenarlo a la más afrentosa derrota. Es una ficción literaria muy en consonancia con la época, ya que a los adivinos y magos se les alquilaba para pronunciar fórmulas mágicas de exterminio sobre los enemigos, y es lo que expresa el rey Balac: «sé que es bendito aquel a quien bendices, y maldito aquel a quien maldices» (Num 22, 6). Pero en sueños recibió Balaam una admonición: «no maldigas a ese pueblo, porque es bendito» (v. 12). Por ello, éste, después de un azaroso viaje, se compromete a decir lo que le diga su Dios, y declara ante el campamento de Israel una frase que sintetiza bien la teología de la historia del pueblo elegido: «Es un pueblo que tiene aparte su morada, y que no se cuenta entre las gentes» (Num 23, 9); y anuncia un porvenir glorioso sobre «las miríadas de Israel». El adivino declara luego: «No se ve iniquidad en Jacob, no hay perversidad en Israel: Yahvé, su Dios, está con él... Es para él la fuerza del unicornio... Es un pueblo que se alza como león; no se acostará sin haber devorado su presa» (Num 23, 21-24). Y, más adelante, ante el espectáculo del campamento de Israel, exclama: «¡Qué bellas son tus tiendas, Jacob!... Se extienden como un jardín a lo largo de un río... Devora a las naciones enemigas... Alzase de Jacob una *estrella*, surge de Israel un *cetno*, que aplasta los costados de Moab... Edom es su posesión, Sheir, presa de sus enemigos; Israel acrecienta su poder. De Jacob sale el dominador, que devasta de las ciudades las reliquias» (Num 24, 5.6.17.18).

En este vaticinio, puesto en boca de un adivino legendario extranjero, parece aludirse a las victorias de David sobre los moabitas y amalecitas<sup>31</sup>. El vaticinio, como el de Jacob en Gen 49, 1 s., es rodeado

31 Cf. 2 Sam 8, 2.13-14; sobre Amaleq, cf. 1 Sam 30.

de misterio y en él se presenta su cumplimiento «al fin de los tiempos», que es la frase consagrada para expresar una perspectiva escatológica, ya en los albores de los tiempos mesiánicos<sup>32</sup>. Sus fórmulas triunfalistas son semejantes a la del mesianismo real que se pone de moda en los tiempos davídicos<sup>33</sup>; y en el texto se menciona la victoria sobre los edomitas, que no fueron sometidos por David, pero lo fueron en los tiempos salomónicos, pues era necesario controlar la ruta comercial hacia el folfo de Elán; por otra parte, los edomitas eran particularmente odiosos a los israelitas, por no haberles permitido el paso por su territorio en tiempos de Moisés; y, más tarde, cuando Jerusalén fue conquistada por los babilonios, los edomitas aprovecharon la ocasión para humillar más a los vencidos de Israel<sup>34</sup>.

De hecho, la tradición judía dio a este supuesto oráculo de Balaam un sentido marcadamente mesiánico, identificando la «estrella» (*kokeba*) mencionada en el vaticinio con el propio *Mesías*. Por ello el cabecilla de la insurrección judía contra Adriano en 132 d.C. cambió su nombre de *Bar Koseba* en *Bar Kokebá* o «hijo de la estrella»<sup>35</sup>.

### 3) *La profecía de Natán* (2 Sam 7, 11-16).

Este oráculo es presentado en la redacción actual en un lugar que no debió ser el primitivo, ya que se dice que Yahvé «le había dado el descanso, librándole de sus enemigos de alrededor» (c. 1), lo que no se compagina con lo que se dice en el c. 8 sobre las guerras contra los filisteos. Pero se intercala aquí, a continuación del relato sobre el traslado del Arca de la Alianza a Jerusalén<sup>36</sup>. Por ello el oráculo habrá que situarlo al final del reino de David. Según 1 Re 5, 17 el rey Salomón declara a Hiram de Tiro que David no pudo construir el templo por haber estado continuamente en guerra con los enemigos. Sólo al fin de su vida pudo «descansar» de su ajetreada vida militar. Y es entonces cuando piensa en edificar una «casa» digna para albergar el Arca de la Alianza, pues le parece intolerable que él habite en una suntuosa casa y Yahvé siga residiendo en una modestísima Tienda de pastores. En realidad, en este planteamiento en-

32 Cf. E. Burrows, *Les oracles of Jacob and Balaam* (London 1938).

33 Cf. H. Cazelles, 'Les Nombres', *La Biblia de Jérusalem* (Paris 1952) com. a 24, 7.17.

34 Cf. Is 25, 9-11; 34, 5-15; 63, 1; Ez 35, 1 s.; Abd 18.

35 Cf. RB 60 (1953) 283-84.69.

36 Cf. 2 Sam 7; 12, 1-15.25; 1 Re 1, 10.22; 1 Cron 29, 29; escribió las memorias de David y las de Salomón, 2 Cron 9, 29.

contramos ya la contraposición entre la tradición y la nueva situación política. Samuel se había opuesto a la implantación de la monarquía, porque era contraria a las tradiciones de Israel, y ella podría llevar a un centralismo insoportable para las tribus. Ahora, cuando David ha escogido como capital a Jerusalén, conquistada a los jebuseos, se plantea el problema de la «estatificación» de lo religioso en función de unas preocupaciones políticas centralizadoras, al modo como ocurría en otros pueblos donde imperaba la institución monárquica. Así, la reacción de Natán es negativa conforme a la tradición de que Yahvé debe habitar en «tienda» móvil, porque la construcción de un templo suponía como vincular a Yahvé a un lugar determinado; y el Dios de los padres ha sido siempre un Dios «deslocalizado» en consonancia con su trasumancia constante.

Natán es un *nabi* o «profeta» que trasmite oráculos recibidos directamente de Dios para bien espiritual de su pueblo. Es bien conocido en los relatos bíblicos<sup>37</sup>. No era el profeta cortesano de oficio que no hacía sino halagar a los soberanos y jefes de la nación; al contrario, reiteradamente se opone a David, e incluso le recrimina su crimen de adulterio<sup>38</sup>. En realidad, en el propósito de David, además del motivo religioso había cálculos políticos para edificar el templo, pues tenía una preocupación dinástica como aparece en la respuesta de Natán (vv. 11b-16) y en la oración de gracias de David (vv. 18-29). Por ello, la intención de David al intentar construir una «casa» para Yahvé era afirmar su dinastía, al «estatificar» el centro religioso de las tribus en un lugar donde antes no habían sido adorado Yahvé. Los antiguos santuarios de Gilgal y Silo debían desaparecer totalmente, y el nuevo de Jerusalén debía ser como una fuerza centrípeta de convergencia de todas las tribus, justamente en un lugar que no había pertenecido a ninguna de ellas, y que había conquistado a los jebuseos. Por otra parte, era una posición central dentro de la geografía de Canaán donde estaban asentadas las diversas tribus. La construcción de un templo a Yahvé atraería sobre su dinastía las bendiciones divinas. El profeta Natán, de momento ve el proyecto aceptable, ya que Yahvé «está con David» y quizá por cortesía da su aprobación<sup>39</sup>.

37 Cf. 1 Re 22, 6; 2 Re 23, 2; Jer 18, 18; Eclo 47, 1; 2 Sam 12, 1 s.

38 Cf. 1 Sam 18, 12; 20, 13b; 2 Sam 8, 6.14b.

39 Es la opinión de M. Noth, 'David und Israel in II Sam 7', *Mélanges A. Robert* (Paris 1957) p. 129.

Pero en una reconsideración del asunto el profeta ve en ello una oposición a la tradición de una tienda portátil como receptáculo del Arca de Yahvé; y así se le comunica en un oráculo divino, que es contrario a la construcción del templo. No es la respuesta a una consulta de Natán, sino una intervención inesperada de Yahvé en el asunto, como aparece en la frase estereotipada para los oráculos inesperados: «fue dirigida la palabra de Yahvé a Natán»<sup>40</sup>. David es calificado por Yahvé como «mi siervo» (v. 5), título que se da a los elegidos para una misión especial<sup>41</sup>; y no se aplica nunca al rey Saul. Es frecuentemente aplicado este término a David<sup>42</sup>. Con todo, no quiere que le edifique una «casa» (*bét*), término aplicado muchas veces al templo de Yahvé<sup>43</sup>. En las tradiciones más antiguas el santuario de Yahvé es designado con el término *'ohel*<sup>44</sup>, mientras que en la sacerdotal se emplea el término *mishkam*<sup>45</sup>, que significa «residencia» o morada. Algunas veces los dos términos aparecen unidos para designar la Tienda del desierto en la que estaba el Arca de Alianza<sup>46</sup>. En realidad, ésta había estado antes en el templo de Silo, que era de piedra<sup>47</sup>, y en la casa de Abinadab<sup>48</sup>; pero éstos no fueron lugares definitivos según la perspectiva del narrador bíblico; y, así, dice que Yahvé no había habitado en «casa» desde los tiempos de Egipto (v. 6). Y nunca había dado orden de construirle una morada fija (v. 7) porque era un Dios deslocalizado que iba en pos de las tribus trashumantes, protegiéndolas en sus desplazamientos. Es el eco de la época errante del desierto, que se consideraba como la edad de oro del yahvismo.

En realidad, en el oráculo atribuido por el profeta a Yahvé se expresa toda una teología tradicional sobre la presencia móvil de Dios de Israel en medio de su pueblo. El profeta Natán, que de primeras había visto razonable el proyecto de David de construir un templo a Yahvé, recapacita y ve que está en contra de toda la historia religiosa de las tribus, y lo presenta como contrario al mismo Yahvé que no quiere ser aprisionado entre unas paredes, y ser «esta-

40 Cf. Num 23, 5.16; Jer 1, 4.11; 2, 1; 13, 8; Ex 3, 16.

41 Gen 18, 3; 26, 24; Num 12, 7-8; Jos 1, 2.7.

42 Cf. 2 Sam 3, 18; 7, 5.8; 1 Re 8, 24.25.26.

43 Cf. Ex 23, 19; 34, 26; Dt 23, 19; Jos 6, 24; 1 Sam 3, 15.

44 Cf. Ex 33, 7-11; Num 11, 16 s.; 12, 4.10; Ex 38, 8.

45 Cf. Ex 36, 8.13.14; Lev 17, 4; Num 19, 9.

46 Cf. R. de Vaux, 'Arche d'Alliance et Tente de Réunion', *Memorial Gelin* (Le Puy-Lyon 1961) 55-70.

47 Cf. 1 Sam 1, 9; 3, 2.3.15.

48 Cf. 1 Sam 7, 1; 2 Sam 6, 3.

tificado» como ocurrirá en tiempos de Salomón después de la construcción del templo<sup>49</sup>. En realidad, el oráculo recibido por Natán da a entender que la construcción del templo es de poca importancia desde el punto de vista religioso y contrario a la tradición. En 1 Cron 22, 8 se da como razón de que Dios no quiere la construcción del templo el hecho de que David había derramado mucha sangre en las guerras; y así sólo, su hijo, que no hizo guerras (su nombre de *Shelomo*, «pacífico» lo indica) será el encargado de edificar el templo a Yahvé. Es una explicación convencional del cronista sobre los orígenes del templo<sup>50</sup>. De hecho, en el oráculo se insiste en la importancia del Arca y de la Tienda como punto de atracción del culto a Yahvé en los tiempos heróicos del desierto y de la conquista. Es el ideal de los tiempos de la anficciónia; pero ahora se inicia una nueva era política y religiosa de concentración de poderes, y la necesidad del templo se va a imponer. Con todo, lo que interesa al redactor bíblico es el problema *dinástico*, la continuación de la descendencia de David en el trono, problema que le preocupaba sobremanera, pues cerca estaba el recuerdo de la extinción de la descendencia de Saul.

Como garantía de ello se enumeran los beneficios otorgados a David, haciéndole surgir de su condición más humilde hasta conseguir la victoria sobre todos los enemigos (vv. 8-11a). Aquí se designa a Dios como «*Yahvé Tsebaot*» o «Yahvé de los ejércitos», denominación que aparece por primera vez en relación con el santuario de Silo<sup>51</sup>, ya en tiempo de los Jueces. En este caso, la expresión puede tener el sentido de continuidad entre los dos santuarios, el de la anficciónia del tiempo de los Jueces, y el nuevo central de la monarquía de Jerusalén. David había sido «príncipe» (*nágid*) de su pueblo, el jefe *carismático*, suscitado directamente por Yahvé para cumplir determinadas misiones de liberación del pueblo elegido<sup>52</sup>, y había surgido del pueblo como caudillo libertador, asumiendo, luego, el poder real, ya instaurado en Saúl: por eso, se insiste en que había sido tomado «de la majada, detrás de las ovejas» (v. 8) para resaltar el contraste

49 Cf. M. Simon, 'La prophétie de Nathan et le Temple', RHPH 32 (1952) 54-55.

50 Cf. 1 Cron 28, 3. Cf. H. van den Busche, 'Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique', EThL 24 (1948) 383.

51 Cf. E. Eissfeldt, 'Jahwe Zebaoth', *Miscellanea Academica Berolinensia*, II, 2 (1950) 139-46; B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahve sebaot. Etude philologique, historique et exégétique* (Paris 1947); M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, I (1970) 56-58; J. García Trapiello, *La Alianza del Señor con David* (1970) 94 ss.

52 Cf. 1 Sam 9, 16; 2 Sam 6, 2; M. Noth, 'David und Israel in II Sam 7', *Mélanges Bibliques A. Robert* (Paris 1957) 124 s.

ante su nuevo encumbramiento, no ya de «príncipe», sino de «rey» (*mélek*) con todo lo que implicaba esto de poderes absolutos. Se habla de Israel, ya como un «pueblo» unido, lo que supone en el relato que David era ya rey de las doce tribus, pues primero lo fue de Judá<sup>53</sup> y luego de Israel<sup>54</sup>. Es ya una concepción teológica unitaria que se había impuesto cuando se redactó el oráculo. Y así, se hace al «pueblo» de Israel como participe de la bendición de Yahvé sobre David<sup>55</sup>. La fraseología recuerda a la escuela duteronomista<sup>56</sup>.

Precisamente, por ser David el «príncipe de su pueblo» le va a «edificar» Yahvé una casa (*Bét*) a David en lugar de éste a Yahvé. Aquí «casa» tiene el sentido de clan familiar o *dinastía*<sup>57</sup> que se mantendrá después de su muerte y que no desaparecerá como la del malogrado Saul. La suerte trágica de la descendencia de éste parece estar en el trasfondo histórico de la formulación del oráculo sobre la perennidad de la dinastía nueva davídica. En realidad, David era un advenedizo que por sus cualidades militares y políticas con la asistencia divina había logrado encumbrarse sobre todas las tribus a pesar de su origen pastoril; y uno de su «linaje» será el encargado de edificar una «casa» a Yahvé, siendo afianzado en «su trono» por siempre» (v. 13). El texto alude claramente a Salomón quien será el realizador de los proyectos de David. Parece, pues, una interpretación «post eventum» de una promesa hecha a David, surgida en los círculos religiosos de los tiempos de Salomón<sup>58</sup>.

Luego, se insiste en que las relaciones entre Yahvé y los descendientes de David serán las de «padre» a «hijo» con correcciones paternas sin llegar al exterminio como ocurrió en el caso de la descendencia de Saul, que era la obsesión de David que temía la desaparición de su linaje por sus pecados y los de sus hijos. En todos los pueblos de la antigüedad es corriente presentar al rey como «hijo» de la divinidad local, por ser su representante. En la tradición bíblica se habla de Israel como «primogénito» de Yahvé<sup>59</sup>, pero a partir de David esta «paternidad» se canaliza hacia su descendencia. Y en el Sal 2, 7 se dice del lugarteniente de Yahvé: «tú eres mi hijo, yo te

53 Cf. 2 Sam 2, 4.

54 Cf. 2 Sam 5, 3.

55 Cf. R. de Vaux, *Les livres de Samuel*, 172.

56 Cf. Dt 12, 5.21; 14, 24.25; 18, 6; 17, 8; 18, 6; 28, 9; 33, 12.

57 Cf. 2 Sam 3, 29; Sal 114, 1; 115, 10; 118, 3; 1 Re 13, 34; 21, 22; 2 Re 9, 7.

58 Cf. 1 Re 5, 19; 8, 19.

59 Ex 4, 22; Num 11, 12; Dt 14, 1.

he engendrado hoy». Es una trasposición al futuro Mesías de la promesa de Natán consignada en los tiempos de David. Es lo que viene a decir el salmista comentando el vaticinio antiguo aplicado a David: «He hallado a David, mi siervo, lo he ungido con mi óleo consagrado... El me invocará diciendo: «Tú eres *mi padre*, mi Dios y la roca de mi salvación! y yo le haré *mi primogénito*... Guardaré con él eternamente mi piedad, y mi alianza con él será fiel. Haré subsistir por siempre su descendencia, y su trono como los días del cielo... No apartaré de él mi piedad, ni faltaré a mi fidelidad. No quebrantaré *mi alianza*... Su descendencia durará eternamente, y su trono permanecerá ante mí como el sol»<sup>60</sup>. Es el mejor comentario histórico-teológico al vaticinio de Natán.

La asistencia divina es condicional, según la conducta de los descendientes de David; y el castigo será pasajero y no exterminador como en el caso de Saul: «No apartaré de él mi misericordia, como la aparté de Saul, arrojándolo de mi presencia» (v. 15). Los profetas posteriores insistirán en el carácter condicional de la asistencia divina a los descendientes de David: todo está subordinado a su conducta respecto al Dios de las promesas. Pero se anuncia la perennidad de la dinastía davídica: «permanente será su casa y tu reino para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad» (v. 16). En el contexto se trasluce que por parte divina la voluntad de permanencia de la dinastía es clara, pero exige fidelidad por parte de ésta. Y esto implica ya su carácter de promesa condicional. Las palabras siguientes puestas en boca de David reflejan bien el sentido del porvenir eufórico que implican las palabras de Natán (vv. 17-29). Israel es un pueblo «rescatado» por Yahvé (v. 23), por lo que es el «pueblo» de Yavé por antonomasia desde los tiempos de la salida de Egipto. Por ello será su «pueblo para siempre jamás» y Yahvé «su Dios» (v. 24). Aquí se trasluce la tradición de la antigua Alianza, si bien no se menciona expresamente, pues las palabras de David parecen un eco de Ex 19, 5: «Si oís mi voz y guardáis mis mandamientos, vosotros seréis *mi propiedad (segulláh)* entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra». La teología de la elección, de las promesas y de la Alianza preside la redacción del vaticinio de Natán; pero ahora la alianza se canaliza a través de la «dinastía» de David, síntesis del Pueblo escogido. Es una nueva concepción teológica en consonancia con la euforia de la institución monárquica.

60 Sal 89, 21 ss.



En este relato encontramos de modo amplificado lo que debió ser sustancialmente el oráculo de Natán, que iba a ser el origen de la espectación mesiánica dinástica. La idea tradicional de *Alianza*, que arranca de la época patriarcal y del desierto, ahora adquiere una nueva dimensión a la luz de las conquistas davídicas y del establecimiento de la monarquía. La centralización religiosa hace que también se «centralice» la idea de Alianza en función de los destinos de la dinastía de David, el gran rey creador de la nación israelita. Sus grandes cualidades de guerrero y de político habían dado pie para crear una atmósfera de optimismo hacia el futuro; y así los genios religiosos de Israel escrutando el futuro presienten un destino «mesiánico» al pueblo elegido, y, sobre todo, a la descendencia del gran rey David. Desde ahora la dinastía davídica es considerada como la espina dorsal de la teocracia hebrea; por eso, sobre ella se habría de concentrar de modo especial la providencia de Yahvé para garantizar su permanencia, garantía a su vez de la permanencia del pueblo de las promesas. Con la institución monárquica Israel entraba dentro del ideal de las monarquías absolutas y centralizadoras del antiguo Oriente. Y el reinado de Salomón será el prototipo del despotismo oriental de un rey que se dedica a la «dolce vida» con un harén fastuoso con complejos de megalomanía en sus construcciones desproporcionadas para los modestos recursos de Israel. Todo esto deslumbró de momento al pueblo, y surgieron así sueños de dominio sobre los otros pueblos, emulando a los antiguos imperios de la zona. Pero todo ello era un espejismo, pues al morir Salomón, las tribus descontentas por las exacciones desorbitantes, se separaron, conforme al esquema antiguo de hostilidad entre las meridionales y las septentrionales. Surgió así la gran frustración histórica de Israel en relación con el ideal de los tiempos de David.

La profecía de Natán —que refleja la reflexión teológica de los círculos proféticos de los tiempos de David y de Salomón— trata de integrar a la institución monárquica en la concepción teocrática de la *Alianza*, y se pone al servicio de ella, llegándose a una verdadera «regalización de la alianza»<sup>61</sup>. Natán es el que *sacraliza* con su oráculo la dinastía davídica, pues «la dinastía de David se convierte en *aliada* de Yahvé; y se presenta como pivote y eje de salvación»<sup>62</sup>. Por eso la dinastía davídica quedará vinculada a las espe-

61 A. Gelin, DBS V, c. 1175.

62 J. Steinmann, *Les Psaumes* (Paris 1851) p. 54.

ranzas *mesiánicas*. Por eso, en los momentos de crisis con ocasión de las invasiones asirias del s. VIII a.C., la figura ideal del heredero de David sirve como catalizador en la mente de los profetas de todas las esperanzas nacionales, y se presenta como el futuro salvador del pueblo de Israel, como aparece en los vaticinios de Isaías y de Miqueas<sup>63</sup>. Un siglo más tarde con ocasión de la invasión babilónica surge de nuevo la figura del «Pastor» ideal calcado sobre la persona de David, que quedará en la historia como el prototipo del rey, querido de Yahvé<sup>64</sup>.

4) *El vaticinio del Immanu-El* (Is 7, 10-16; 9, 1-9; 11, 1-9).

Los genios religiosos, particularmente los profetas, que ejercen un espíritu crítico desde los tiempos de la separación de las tribus frente a los reyes, que eran infieles a su misión histórica, están desilusionados ante la triste realidad de Israel: las tribus divididas en dos bloques, y el ideal del reino unificado por David queda como una lejana nostalgia. Por otra parte, las inminentes invasiones del coloso asirio que amenaza ya con caer sobre Siria y la costa cananea van a poner en peligro la misma existencia de Israel como nación. El ambiente de la sociedad es por ello pesimista, y son los profetas los que tienen que levantar los ánimos ante tan negras perspectivas, declarando que el turbión será pasajero, y al fin brillará de nuevo la esperanza de rehabilitación nacional conforme a los antiguos sueños davídicos. A pesar de las infidelidades religiosas de los representantes de la monarquía davídica, quedan en pie las antiguas promesas sobre su perennidad a través de las diversas vicisitudes históricas. Por eso, los profetas, «centinelas» de Israel que velan sobre su destino histórico a la luz del más puro yahvismo, en medio de las grandes crisis históricas en las que se juega la subsistencia de la misma nación del pueblo elegido, tratan de empalmar con el futuro glorioso a base de idealizar el pasado del añorado reinado de David. Así, en Am 9, 11-15 se anuncia la reconstrucción de la antigua dinastía en estos términos: «En aquellos días yo levantaré la choza caída de David, repararé sus grietas, reconstruiré sus ruinas, y se levantará como en los días antiguos». Vendrá de nuevo el dominio sobre los edomitas, e idealizando lo cósmico y geográfico en función de lo histórico, conforme a los esquemas corrientes en la literatura bíblica, se anun-

<sup>63</sup> Is 7, 10-17; 9, 1-9; 11, 1-9.

<sup>64</sup> Jer 23, 3-5.

cia la transformación de la tierra en un Edén renovado: «Vienen días —palabra de Yahvé— en el que siega irá detrás del que ara, y el que vendimia detrás del que siembra; los montes destilarán mosto, que manarán de todas las colinas» (v. 13). Y todo como consecuencia de una conversión general del pueblo que será de nuevo restablecido en su tierra después de haber sido desplazado por el invasor. Es el sueño de todos los que padecen estrechuras y necesidades en tiempos de guerra. Por eso, los profetas juegan con la imaginación y el subconsciente con ansias de liberación, al tiempo que expresan la fe en que Yahvé no abandonará a su pueblo, que terminará por encontrar una época de plenitud histórico-mesiánica en función de las antiguas profecías. En ellos lo religioso, lo ético y la restauración material van unidos, porque no tienen luces sobre la retribución en ultratumba.

Para afirmar su fe en el futuro piensan en las gestas salvadoras del pasado, sobre todo, en la portentosa liberación de la esclavitud egipcia. Su conciencia de elección les fuerza a confiar en el destino glorioso de su pueblo a pesar de las actuales pruebas. Pero siempre condicionan el cumplimiento de las promesas de Yahvé a la fidelidad del pueblo a sus preceptos, sobre todo, con el compromiso de desechar todo vestigio de idolatría. Así, Jerusalén volverá a ser la «ciudad de justicia y de fidelidad» después de haber sido purificada de sus escorias por el fuego de los castigos divinos<sup>65</sup>, porque habrá «una inundación del conocimiento de Yahvé»<sup>66</sup>, surgiendo así una alianza nueva «escrita en los corazones»<sup>67</sup>, de modo que Israel sea como «un pueblo de justos»<sup>68</sup>. En esta perspectiva ético-religiosa se pondrá Isaías cuando conciba al Príncipe ideal de Judá con el «ceñidor de la justicia en sus lomos, y la fidelidad como cinturón de su cuerpo»<sup>69</sup>, desapareciendo definitivamente la guerra, pues «no habrá más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena toda la tierra del conocimiento de Yahvé, como llenan las aguas el mar»<sup>70</sup>. Y todo ello como consecuencia del advenimiento del «Príncipe de la paz», que se comportará como «Padre sempiterno» y «Dios fuerte»<sup>71</sup>. Así, pues,

65 Is 1, 26.

66 Is 11, 9.

67 Jer 31, 31-34.

68 Is 60, 21.

69 Is 9, 5.

70 Is 11, 9.

71 Is 9, 5.

las notas esenciales de los tiempos mesiánicos son para los profetas la «justicia», la «santidad» y la «fidelidad» a Yahvé.

Siguiendo a la concepción pragmática de la tradición mosaica los profetas suponen que Dios premia con bienes temporales la fidelidad a Yahvé y hablan de volver a un nuevo Edén, ya que la tierra prometida se transformará en un vergel cuando lleguen los tiempos de la plenitud mesiánica<sup>72</sup>. Al mismo tiempo su mesianismo es fundamentalmente nacionalista: la colina de Sión será el punto de convergencia de todos los pueblos que a ella irán para adoctrinarse en la Ley del Señor<sup>73</sup>; y al mismo tiempo serán destruidos los enemigos tradicionales de Israel<sup>74</sup>. Todos los pueblos serán esclavos de los israelitas, de forma que lamerán el polvo de sus pies<sup>75</sup>. Incluso los gentiles, asimilados a la teocracia mesiánica, lo serán en plan de ciudadanos de segundo orden<sup>76</sup>. Finalmente, Yahvé hará un juicio punitivo sobre las naciones enemigas de Israel<sup>77</sup>. En todos estos anuncios la hipérbole domina los relatos, y, por tanto, no es necesario tomarlos al pie de la letra, ya que se trata de fragmentos poéticos. Pero, con todo, el complejo de superioridad sobre todos los pueblos se trasluce en todas las esperanzas mesiánicas expuestas por los profetas. En realidad, al no tener luces sobre la retribución en ultratumba para ellos las perspectivas de premios y castigos se limitaban al horizonte terrenal.

Todos estos ingredientes conceptuales deben ser tenidos en cuenta para valorar los vaticinios sobre un mesianismo davídico-dinástico, transidos de triunfalismos para despertar ilusiones entre las gentes del pueblo elegido en momentos de postración y de terribles privaciones como consecuencia de las invasiones mesopotámicas de los siglos VIII-VI a.C. Y en este trasfondo histórico se insertan los vaticinios isaianos sobre el *Immanu-El*, pronunciados en la segunda mitad del siglo VIII a.C., con ocasión del cerco de Jerusalén por el ejército siro-efraimita, cuando ya se perfilaban en el horizonte por el norte las invasiones de los asirios que arrasarian como un turbión del desierto la «tierra del Immanu-El»<sup>78</sup>. Los asirios, con sus conquistas traían el ideal del imperialismo territorial y religioso, pues conside-

72 Cf. Os 2, 21-22; Is 11, 1 s.; Os 14, 6-7; Jl 3, 18.

73 Is 2, 1-4.

74 Is 10, 10 s.

75 Mlq 4, 13; 5, 6-8; Sof 2, 1; Jer 16, 19.

76 Is 49, 23.

77 Abd 1 s.; Is 34, 1 s.; Jl 3, 1 s.

78 Is 8, 8.

raban que los dioses del pueblo vencedor eran superiores a los de los pueblos vencidos<sup>79</sup>. Ante estas pretensiones reaccionan los genios religiosos de Israel declarando que Yahvé está por encima de todos los dioses de todos los pueblos, ya que es el Señor único del universo y de la historia, por eso, Isaías ante el titubeante Acaz le propone que pida «una señal en las profundidades del *sheol* o arriba en los cielos»<sup>80</sup>, pues está todo sometido a su omnipotencia.

Para los profetas todas las desgracias nacionales y las penurias del pueblo provenían de la infidelidad del pueblo elegido a las cláusulas de la alianza con Yahvé, el cual había anunciado terribles castigos a los transgresores de la misma<sup>81</sup>. Sólo la fidelidad a los mandatos de Yahvé asegura su protección; sobre todo, la idolatría es la fuente de todas las desgracias nacionales y sociales. Esta dialéctica histórica a base de un contrabalanceo de la justicia y misericordia divinas constituye la base de los esquemas y vaticinios de la predicción profética. Como «hombres de Dios» y «centinelas» que velan por sus intereses, los profetas consideran las realidades sociales desde el ángulo religioso, y ven la mano divina en todas las circunstancias políticas, simplificando la trama de los acontecimientos al prescindir de sus deducciones a base de las causas segundas y presiones ambientales históricas que condicionan el desarrollo político-sociológico de la historia de Israel. Para ellos las invasiones asiria y babilonia no son sino instrumentos de la justicia divina para castigar a su pueblo infiel, por lo que le hace beber el cáliz de la cólera divina<sup>82</sup>. Luego, lo hará beber a los pueblos invasores, una vez que hayan cumplido su misión de meros instrumentos punitivos de Yahvé que es el Dios de Israel, pero también el Señor de la historia humana<sup>83</sup>.

Este es el esquema dialéctico que maneja Isaías ante el peligro inmediato en que se halla inserta la ciudad de Jerusalén por efecto de la invasión del ejército coaligado siro-efraimita en tiempos del impío y escéptico rey Acaz, allá por el 734 a.C. En su preocupación política, en vez de buscar la ayuda de Dios, corrigiendo su conducta, trataba de hacer frente al peligro siro-efraimita, buscando el auxilio del coloso asirio, que habría de comprometer por su prepotencia la vida política y religiosa del país cuando llegara a las costas de Ca-

79 Cf. Is 37, 10.12.

80 Is 7, 11.

81 Cf. Dt 28, 1 s.

82 Cf. Is 51, 17; Jer 51, 7.

83 Jer 25, 15.17.

naán<sup>84</sup>. Por eso, cuando el profeta Isaías le ofrece una «señal» a escoger en el *sheol* o en los cielos para preludiar la asistencia de la omnipotencia de Yahvé frente a sus enemigos, la respuesta es hipócrita: no quiere «tentar» a Dios, acudiendo a su omnipotencia milagrosa. La reacción del profeta es fulminante: esta actitud no es sólo atentar contra la buena voluntad de los hombres, como es el caso del profeta Isaías que se ofrece a ayudarlo, sino enfrentarse con el mismo Dios. Por lo que va a enviar una «señal» de signo contrario, es decir, de signo punitivo.

En efecto, con su visión profética contempla ya el panorama de la próxima invasión asiria que devastará los campos de Judá de forma que todo quede convertido en pastizales, pues no será posible la vida pacífica del agricultor, ya que los invasores lo arrasarán todo. Para el profeta el peligro actual siro-efraimita no tiene importancia pues los reyes de Siria y de Samaria no son más que «dos tizones humeantes» a punto de extinguirse (v. 4), y sus reinos durarán lo que vivan sus reyes actuales (v. 8-9). Con todo, la «señal» que ofrece Isaías a Acaz es desconcertante, pues no tiene carácter cósmico visible, sino en relación con la permanencia de la dinastía davídica y dentro de la esperanza del «heredero» de la misma: «He aquí que la doncella, grávida, va a dar a luz un hijo al que pondrá por nombre *Immanu-El*. Y se alimentará de leche cuajada y miel hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno. Pues antes que el niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes, será devastada». En este oráculo de un lado se anuncia el nacimiento de un niño misterioso cuyas cualidades no se describen por ahora, teniendo por madre a una «doncella» que le impondrá el nombre simbólico de *Immanu-El* («Dios con nosotros») que significará la protección de Dios sobre su pueblo elegido. Bajo este aspecto, la aparición de este niño es signo de benevolencia, ya que es prenda de la asistencia divina hacia el pueblo atemorizado de Judá.

Pero del otro, las circunstancias de su nacimiento suponen una catástrofe nacional, ya que la tierra va a ser «devastada» no precisamente por «esos dos reyes» o «tizones humeantes» a los que ahora teme Acaz, sino por los invasores asirios, a los que el rey de Judá había llamado en su ayuda. Por ello el niño antes de llegar a la edad de la discreción se verá obligado a alimentarse de «leche cua-

84 Cf. 2 Re 18, 7.

jada y miel», pues no habrá otros alimentos más diversificados, ya que el país será convertido en pastizales y en un erial. Pues «en aquel día tendrá uno una vaca y dos ovejas, y comerá leche cuajada, por la gran cantidad de leche que darán, pues de *leche cuajada y miel* se alimentarán todos los que quedaren en la tierra. En aquel día, el lugar donde había mil vides por valor de mil siclos, se cubrirá de cardos y de zarzas... Pues toda la tierra será espinas y cardos. Y los montes... quedarán para pasto de los bueyes, y para ser pisoteados por el ganado» (vv. 21-25). En estas palabras queda bien perfilado el sentido del v. 15, donde se dice que el niño «comerá leche cuajada y miel antes de que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno».

Así, pues, la «señal» que anuncia el profeta tiene de un lado un carácter de benevolencia divina, como lo indica el nombre simbólico del niño, pero del otro, anuncia una situación inmediata de tragedia, pues «vendrán días cuales nunca vinieron desde que Efraim se separó de Judá» (v. 17). El tono solemne con que está proferido el vaticinio indica que la «señal» tiene algo de excepcional, que es el modo de la concepción y nacimiento del niño, pues tendrá por madre a «la doncella» que en la perspectiva profética parece ser una mujer bien destacada en el contexto, y que como tal es fácilmente identificable al interlocutor Acáz y a los discípulos de Isaías, iniciados en sus vaticinios. El problema es para nosotros, lectores lejanos respecto al tiempo del vaticinio. Los traductores griegos (versión de los LXX) traducen el término '*almáh* («doncella») por *παρθένος*, «virgen» en sentido estricto, lo que da a entender que en los círculos exegéticos judíos del siglo II a.C. en Alejandria se suponía un origen «partenogénésico» del misterioso niño anunciado en el oráculo isiano. En realidad, el término propio para designar «virgen» es *betulâh*; y el empleado en el texto hebreo es '*almáh* que designa una mujer nubil, no casada, pero en situación de casadera<sup>85</sup>. Esto sólo basta para desechar que la '*almáh* sea la esposa de Acáz o la de Isaías. Con ésta había tenido ya dos hijos, y en otros lugares es designada como la «profetisa», como esposa del profeta<sup>86</sup>. Igualmente no es aplicable a la esposa del rey que sería llamada *melakâh* («reina») o *gebirâh* («señora»).

De hecho, el contexto parece estar dominado por la idea del *here-*

85 En Gen 24, 43 el término '*almáh* es aplicado a Rebeca, aún no casada; en Ex 2, 2 a María, hermana de Moisés. Aparece también en Cant 1, 2; 6, 7 para designar al coro de acompañamiento de la esposa; y en Sal 68, 26 para designar el coro de cantoras del templo; y en Prov 30, 18-20 designa a la mujer no casada.

86 Is 8, 3. Véase J. Coppens, 'La prophétie de la '*almáh*', EThL 28 (1952) 657 ss.

dero dinástico en un momento de crisis nacional. El rey Acaz había sacrificado a su primogénito a Molok<sup>87</sup>. Por otra parte, en el ambiente oriental había toda una literatura en torno al *principe heredero*, como síntesis de las esperanzas futuras de permanencia del reino, y se había exaltado el papel de la reina madre, *gebirâh*. Así, en los textos de Luxor y de Deir el Bahri el hijo real nace, no del padre, sino de la unión del dios y de la madre. Pero es en los textos cananeos de Ras Shamra-Ugarit donde encontramos la frase equivalente en ugarítico a la frase hebrea del vaticinio isaiano: *hel glm̄t* ('almâh) *tld* (*yoledet*) *b(n)*: «He aquí que una doncella va a dar a luz un hijo»<sup>88</sup>. Así, pues, el vaticinio isaiano hay que enmarcarlo dentro de la idealización del tema del heredero dinástico, como era común en la literatura áulica (Hofstil) del antiguo Oriente. En este supuesto, el profeta bien pudo utilizar una frase estereotipada, tomada del ambiente literario cananeo, y aplicarla al *Principe ideal* de la dinastía davídica en un momento en que el rey parecía abdicar de su condición de descendiente de David al oponerse a los planes divinos. Pues «el trasfondo de la profecía es el vaticinio de Natán<sup>89</sup> y el problema dinástico ya planteado por el gran relato de la sucesión de David»<sup>90</sup>. Quizá alguno de los poemas de Ugarit sobre la esperanza del *principe heredero* había quedado flotando en el ambiente culto cananeo, llegando a la corte de Jerusalén; y, así, el profeta Isaías pudo aplicar una de las frases estereotipadas y conocidas de procedencia ugarítica al *Principe ideal* de la dinastía davídica, como síntesis de las esperanzas

87 Cf. 2 Re 16, 3.

88 Véase C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (Roma 1947) p. 153, texto 77, 1.7. El texto ugarítico alude al nacimiento de un hijo de Nikkal. Cf. el mismo, *Poème de Nikkal*, en *Ugaritic Literature* (Roma 1949) p. 64, texto 77. En los textos ugaríticos el término *btlt* (*betulâh*: «virgen») está en paralelo con *glm̄t* ('almâh: «doncella»), precisamente en el *Poema de Nikkal*. Cf. J. Coppens, en *L'Attente du Messie* (Louvain 1958) p. 46, n. 5. En los textos ugaríticos *glm̄t* ('almâh) designa a una diosa, y a la doncella destinada a ser esposa de Keret, y a darle su descendencia (*Keret* 204). Y se aplica también a Ashirat, hija y esposa de El (cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, II, texto 51, fragm. 7.1.54. A la diosa Anat se la cualifica como *btlt* («betulâh: virgen»). Así surgiría la idea de *glm̄t-btlt* o «virgen-madre». Primitivamente *glm̄t* parece designar doncella noble nubil; luego se aplicó a la diosa de la vegetación, especialmente a Aliyn Baal, o de su representante terrestre Keret. Isaías pudo utilizar estas expresiones estereotipadas en las leyendas cananeas, dando a entender que se iba a realizar el mito de la *glm̄t* o 'almâh que iba a dar a luz, y así, habría traspuesto el mito ugarítico a la expectación mesiánica de Israel (cf. E. Burrows, *The oracles of Jacob and Bileham*, London 1938); R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra -Ugarit et leur rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, 2 vols. (Gembloux-Paris 1945).

89 Cf. 2 Sam 7, 1 s.

90 A. Gelin, DBS V, col. 1181; cf. 2 Sam cc. 9-20; 1 Re cc. 1-2.



de salvación del profeta en aquella coyuntura histórica, llena de negros presagios. Por eso cuando describe la invasión de Asiria como un torrente desbordado sobre Judá, el profeta le invoca en estos términos: «¡oh Immanuel!»<sup>91</sup>, como apelando al Salvador por antonomasia tal como lo entreveía en sus intuiciones proféticas. Es decir, obsesionado con la invasión asiria que ve inminente, Isaías no ve otra solución que la presencia del *Immanu-El* que con su nombre simboliza la protección y asistencia divina en aquella situación comprometida. Los Profetas prescinden de las perspectivas históricas y juntan acontecimientos de diversas épocas en el mismo plano. En realidad, los profetas que ansían el advenimiento del Salvador de la dinastía davídica no tienen luces sobre su momento histórico concreto, y así lo asocian a las catástrofes de su tiempo en que parece comprometerse la existencia misma de la nación como tal<sup>92</sup>. Por ello Isaías asocia la presencia del *Immanu-El* a la liberación del invasor asirio.

No obstante, si no tuviéramos más que este fragmento de Is 7, 14-16 no podríamos ver en este oráculo un sentido *mesianico*. Es en otras dos perícopas isaianas muy próximas a este vaticinio del *Immanu-El* en la actual compilación bíblica donde se dan las características del Salvador de Judá después de la invasión asiria. En efecto, la sección de Is 9, 1-7 parece empalmar con 8, 8, donde se invoca como Salvador al *Immanu-El*. Así, después de anunciar la sumisión al asirio de la parte septentrional de Israel («la tierra de Zabulón y de Neftalí... la Galilea de los gentiles», v. 1) se anuncia «una brillante luz» para el pueblo sojuzgado, envuelto en «tinieblas». La alegría es extrema porque se «ha roto el yugo que pesaba sobre ellos... la vara del esactor» (v. 4), desapareciendo «el guerrero, manchado en sangre», porque «nos ha nacido un Niño, nos ha sido dado un Hijo, que tiene sobre los hombros la soberanía, y que se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz para dilatar el imperio y para una paz sin límites, sobre el trono de David y de su reino para afirmarlo y consolidarlo por el derecho y la justicia desde ahora y para siempre».

El profeta en medio de la terrible crisis nacional parece estar obsesionado por la aparición del *Immanu-El* al que aquí se le presenta como el *Príncipe heredero* del reino que se asentará sobre «el trono de David», y que continuará la obra del gran rey del pasado consolidando su reino y «dilatándolo» pero no tanto en el orden material

91 Is 8, 8.

92 Cf. M. J. Lagrange, RB (1905) 280.

cuanto en el ético, porque su «trono será afirmado por el derecho y la justicia», y no en la arbitrariedad y la opresión como ocurría en la actualidad, por eso se le saluda como «príncipe de la paz», que es «fruto de la justicia»<sup>93</sup>. Por eso, actuará como «maravilloso consejero» y gobernará como «Padre eterno», teniendo, además, el poder del «Dios fuerte». Todos estos epítetos cualifican al *Príncipe ideal* con el que soñaban los genios religiosos de Israel cuando meditaban sobre la profecía de Natán en la que se había prometido la perennidad de la dinastía davídica. La expresión «Dios fuerte» (*El gibbôr*) es muy expresiva aplicada a este «Príncipe de la paz», ya que sólo se aplica en la Biblia al Dios de Israel<sup>94</sup>. Por eso, no pocos críticos la atenúan traduciendo «héroe divino» en cuanto que gozaba de una fuerza especial otorgada por el mismo Dios, sin que este título implicara el carácter divino del mismo héroe. Lo que sí aparece claro es el carácter *mesiánico* del oráculo, ya que se anuncia la liberación de los oprimidos, el establecimiento de un reinado de «derecho y de justicia» y el acrecentamiento del reino de David con proyección de «imperio» sobre otros pueblos.

De nuevo, dentro de la obsesión por la invasión asiria, el profeta recurre como Salvador al «retoño del tronco de Jesé», que será dotado de las cualidades ideales de un gobernante: «sobre él reposará el espíritu de Yahvé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé» (9, 1-2). Toda su vida se desarrollará bajo «el temor de Yahvé» que es «el principio de la sabiduría»<sup>95</sup>. Por ello «no juzgará por lo que vean sus ojos ni fallará de aídas, sino que juzgará con justicia a los pobres y con equidad a los humildes del país. Y herirá al tirano con la vara de su boca, y con el soplo de sus labios matará al impío. La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura» (vv. 3-5). Todas estas cualidades parecen completar el cuadro del Príncipe ideal de 9, 1-7, donde se habla de él como Salvador de Judá; aquí se le presenta también como perteneciente a la dinastía davídica, ya que es «retoño de Jesé», padre de David<sup>96</sup>, y se describen sus cualidades ideales de gobierno, bajo el impulso carismático del «espíritu de Yahvé», que se diversifica en múltiples manifestaciones. En Ex 31, 3 se dice que el «espíritu de Yahvé» se posesionó del

93 Sal 85, 11.

94 Cf. Is 10, 21; Dt 10, 17; Jer 32, 18; Neh 9, 32.

95 Prov 1, 7.

96 Cf. 1 Sam 16, 5.

arquitecto y joyero del tabernáculo del desierto Beselel, otorgándole «espíritu de sabiduría, de inteligencia y de ciencia» para poder llevar a término con toda habilidad sus obras al servicio del tabernáculo. Los tres sustantivos vienen a realzar la idea de perspicacia que en el caso del «retoño de Jesé» del texto isaiano se aplican al orden de la prudencia de gobierno en los tiempos de la plenitud mesiánica deseada. Las otras cualidades («consejo, fortaleza...») aluden a las específicas de todo buen gobernante. Porque no juzgará por apariencias y a oídas, sino tratará de defender, sobre todo, a los marginados de la sociedad: «los humildes de la tierra». Los profetas en sus predicaciones insisten constantemente en la necesidad de hacer justicia a las víctimas de la opresión económica de una sociedad egoísta<sup>97</sup>, y el profeta Isaías es uno de los campeones de la justicia social en el mejor sentido de la palabra<sup>98</sup>. Por eso, el «retoño de Jesé», el Príncipe ideal de la dinastía davidica debe «herir al tirano», fustigándole con sus decisiones (v. 4), ya que llevará como distintivo «el ceñidor de la justicia». No se pueden describir mejor las cualidades del gobernante ideal en los tiempos de ventura que se esperan en el futuro para dar cumplimiento a las antiguas promesas de Yahvé.

Y como consecuencia de esta situación de equilibrio social a base del reinado de la justicia y de la equidad la misma naturaleza se transformará al servicio de los ciudadanos de la nueva teocracia, volviendo al paraíso perdido, sueño nostálgico de la humanidad apartada de Dios. Las fieras perderán sus instintos de agresión, conviviendo el lobo con el cordero, el leopardo con el cabrito, el becerro y el león, la vaca con la osa, y «el león como el buey comerá paja», y «el niño de pecho los pastoreará» (v. 6), y «el destetado meterá la mano en la caverna del basilisco» (v. 8); porque «no habrá ya más daño y destrucción en todo el monte santo» como consecuencia de que «la tierra estará llena del conocimiento de Yahvé, como llenan las aguas el mar» (v. 9). La imaginación desatada del profeta acude a todos los símiles poéticos y paradojas para describir el estado de paz de la nueva sociedad en una tierra transformada. Pero se insiste que todo ello se basa en «el conocimiento de Yahvé», es decir, el reconocimiento de sus derechos sobre la sociedad.

Según la concepción bíblica lo cósmico se transforma en función de la conducta del hombre; y así como al principio la tierra produjo

<sup>97</sup> Cf. Am 5, 11-13; Os 4, 2-7.

<sup>98</sup> Cf. Is 1, 17; 58, 6.

«espinas y abrojos» como consecuencia de la primera desobediencia del primer hombre, así en los tiempos mesiánicos la tierra hostil y desértica se transformará en fertilidad edénica al centrarse el hombre dentro de las exigencias de la ley divina<sup>99</sup>. Precisamente, el hecho de que los profetas del A.T. no tuvieran luces sobre la retribución en ultratumba hace que piensen que la felicidad habrá de darse en esta vida en una tierra y una sociedad transformada, donde reinen la abundancia, la paz y la justicia. Son idealizaciones hiperbólicas para levantar los ánimos deprimidos en tiempos de opresión y de invasiones extranjeras. Para los mayores genios religiosos del A.T. resultaría ininteligible la afirmación de Jesús: «Mi Reino no es de este mundo»<sup>100</sup>.

En esta perspectiva de salvación ante la inminencia de la invasión asiria se inserta el vaticinio de Miqueas, contemporáneo de Isaías, y quizá de su mismo círculo profético. Y, así, anuncia el advenimiento de un «dominador» o *moshél* en Israel que nacerá justamente en Belén de Judá, de donde era originario David, pues Yahvé va a entregar a su tierra a los enemigos «hasta que dé a luz la que ha de dar a luz» al «dominador» en Israel «cuyos orígenes son de antiguo», es decir, de abolengo, como la estirpe davídica. Por ello la perspectiva histórica y profética es similar a la del *Immanu-El*, Príncipe ideal que acabará con todo atuendo guerrero al cesar las invasiones de los asirios<sup>101</sup> implantando la paz, y que, además, según Miq 5, 2 como «dominador» en Israel hará que «el resto de sus hermanos vuelva a los hijos de Israel», posible alusión a la ansiada unión de todas las tribus como en tiempos de David, creador de la unidad nacional.

Un siglo más tarde son los babilonios la obsesión de los profetas, ya que amenazan caer sobre la tierra de Judá en sus incursiones de dominio contra los egipcios como había ocurrido en tiempos de los asirios<sup>102</sup>. Cuando haya pasado la hora de prueba el profeta Jeremías anuncia el restablecimiento de Judá: «Y suscitaré sobre ellos (los restos del rebaño disperso en la cautividad) pastores que los apacienten, y ya no habrán de temer más ni angustiarse ni afligirse. He aquí que vienen días —oráculo de Yahvé— en que yo *suscitaré a David un vástago justo* y reinará como rey muy prudentemente y hará derecho y justicia en la tierra. En sus días será salvado Judá e Israel vivirá

<sup>99</sup> Cf. Gen 3, 17; Is 35, 1 s.

<sup>100</sup> Jn 18, 36.

<sup>101</sup> Is 9, 5.

<sup>102</sup> Cf. 2 Re 18, 13 ss.; 24, 1 ss.

confiadamente, y el nombre con que le llamarán será éste: *Yahvé Sidqenu* («Yahvé es nuestra justicia») <sup>103</sup>. De hecho, los últimos reyes de Judá (Joaquim y Sedecías) se habían portado como malos pastores, que no habían hecho sino esquilmar el rebaño de los israelitas. Entonces en la mente del profeta surgió por contraposición el ideal del venerado rey David, pensando en el Príncipe ideal que ante todo administrará la «justicia», y de ahí su nombre simbólico de «Yahvé nuestra justicia» (*Sidquenu*, que puede ser un juego de palabras con el nombre del último rey Sedecías: *Sidquiyahû*). Como en los vaticinios isaianos se insiste también aquí en la perennidad de la dinastía davidica y en el reinado de justicia y de equidad.

También Ezequiel, contemporáneo en parte de Jeremías, después de la destrucción de Jerusalén sueña con la restauración de la dinastía davidica para levantar los ánimos de los exilados en Babilonia: «Susitaré para ellas un *Pastor* único que los apacentará. *Mi siervo David* los apacentará; él será su pastor. Yo, Yahvé, seré su Dios, y mi siervo David será su *Príncipe* en medio de ellos. Haré con ellos alianza de paz, haré desaparecer de la tierra las fieras, y andarán tranquilos por el desierto... Mandaré a su tiempo las lluvias...» <sup>104</sup>. Aparecen aquí los mismos ingredientes de los tiempos mesiánicos según el esquema isaiano: justicia, paz y abundancia de bienes, con la desaparición de todo sentimiento de temor. Y, así, para los tiempos de la restauración futura el profeta anuncia una transformación de los corazones: «Yo os tomaré de entre las gentes y os reuniré de todas las tierras, y os conduciré a vuestra tierra... Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un *espíritu nuevo*; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra... No tendréis hambre. Multiplicaré los frutos de los árboles y de los campos...» <sup>105</sup>. Es el eco de la profecía de Jer 31, 31: «He aquí que vienen días —dice Yahvé— en que yo haré alianza con la casa de Israel y la casa de Judá, no como la alianza que hice con sus padres, cuando, tomándolos de la mano, los saqué de la tierra de Egipto... Porque ésta será la alianza...: Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán su pueblo». Aquí se alude a la antigua alianza del Sinaí superada en la nueva perspectiva <sup>106</sup>,

103 Jer 23, 3-6.

104 Ez 36, 24-28.

105 Ez 36, 30.

106 Ex 19, 5.

pues los preceptos en lugar de estar escritos en piedra<sup>107</sup>, lo estarán en los corazones, y tendrán un poder interno de atracción que no tenían los preceptos de la antigua ley mosaica. Es la espiritualización del mensaje del A.T. acercándose ya a la perspectiva evangélica.

Unos decenios más tarde, cuando la nación empezó a reconstruirse después del decreto de repatriación de Cristo, un descendiente de David por la línea de Jeconías, que murió prisionero en el exilio, llamado Zorobabel, recibe el título profético de *Germen* o «retoño», tomado de Jer 23, 5, vocablo que se convierte en la designación clásica del futuro *Príncipe* esperado. Su misión principal, según Zacarías 6, 12, es la reedificación del templo, símbolo de la nación renacida y núcleo de la futura teocracia ideal de los tiempos mesiánicos. Esta perspectiva de un vástago de David, pero en versión modesta, en consonancia con los tiempos de postración nacional bajo la dominación persa, aparece en Zac 9, 9, donde se presenta al *Rey* de Jerusalén entrando triunfalmente, no en un corcel indómito de guerra, como lo hacían los conquistadores, sino al estilo de los antiguos jeques del tiempo de los Jueces<sup>108</sup>, para inaugurar un reinado de paz después de «extirpar los carros de Efraim y los caballos de Jerusalén, siendo roto el arco de la guerra», y promulgando la *paz* en una perspectiva de dominio universal: «y será de mar a mar su señorío, y desde el río hasta los confines de la tierra». De este modo este oráculo empalma con la descripción del *Príncipe de la paz* de Is 9, 1-7, pues inaugura un reinado de «paz ilimitada» basada en el «derecho y la justicia», después de hacer desaparecer todo atuendo guerrero expoliador.

En contraste con este oráculo surgido de los círculos pietistas que han reflexionado sobre la trágica historia de Israel y se refugian en la espiritualidad de los «pobres de Yahvé»<sup>109</sup>, aparece otra serie de textos salmódicos en los que se exalta al *Lugarteniente* de Yahvé en los tiempos futuros, y se le denomina por primera vez con el título de *Mashiah* («ungido»), título que va a hacer fortuna a partir de los llamados «Salmos de Salomón» (apócrifos), aplicado al *Príncipe* de los tiempos de la futura teocracia. En los textos bíblicos el título de «ungido» se aplicaba a los reyes<sup>110</sup>, a los sacerdotes<sup>111</sup>, incluso al mismo *Ciro*, libertador de los judíos<sup>112</sup>.

107 Ex 34, 28.

108 Jue 5, 10; 10, 4.

109 Cf. A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé* (Paris 1953).

110 1 Sam 12, 3; 17, 51; 1 Re 1, 39.

111 Lev 8, 1 s.

112 Is 45, 1.

El salmista escenifica la insurrección de todos los pueblos contra Yahvé y su *Mashiah*, justamente cuando éste va a ser declarado *Lugarteniente* de Yahvé en el gobierno sobre todos los pueblos<sup>113</sup>. Pero la intervención súbita de Dios neutraliza todas las maquinaciones contra él, y le instituye como *Rey* sobre Sión y su monte santo (v. 6). Desde este momento el *Ungido* de Yahvé adquiere una filiación adoptiva especial al ser entronizado solemnemente: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (v. 8). Y se le otorga el dominio sobre «los gentiles», y los «confines de la tierra». Instalado en su trono, regirá a los pueblos «con cetro de hierro», y en caso de insurrección, los desbatará y romperá como «vasijas de alfarero» (v. 9). Quizá este oráculo con estas frases extremosas refleje la época de insurrección contra los opresores sirios del siglo II a.C. En efecto, con la guerra de los macabeos resucitó el tema del mesianismo nacionalista rabioso y el espíritu de revancha. Así, quizá, el Salmo 2 surja de los círculos *escatológicos* que hacia el siglo III a.C. empezaron a hablar de una ruptura brusca con la historia, con el juicio sobre las naciones gentílicas ante de la inauguración de los tiempos mesiánicos.

En una perspectiva similar parece situarse el Sal 110, en el que en estilo oracular profético habla Yahvé directamente, invitando a sentarse a su diestra al «señor» del salmista, al tiempo que pone a sus enemigos por escabel de sus pies. Desde Sión dominará sobre ellos, al tiempo que recibe la dignidad sacerdotal: «Tú eres sacerdote para siempre al modo de Melkisedec». Es decir, tendrá, además, del poder real, el sacerdotal, como el rey de Salem de los tiempos patriarcales<sup>114</sup>. Y en calidad de *Lugarteniente* de Yahvé «juzgará a los pueblos» (v. 6) después de haber sembrado la destrucción entre los enemigos. De hecho, en los tiempos que siguieron a la guerra de los macabeos, Simón, hermano de Judas, recibió, además del título real, el de sumo sacerdote<sup>115</sup>. De este modo por primera vez en la historia de Israel se juntaron las dos potestades, la civil y la religiosa, aunque David y Ozías se habían arrogado esporádicamente funciones sacerdotales. En la dinastía de los asmoneos (s. II-I a.C.) los dos poderes se juntaron a pesar de la oposición de los hijos de Leví. Quizá el salmista refleje

113 Sal 2, 1 s.

114 Gen 14, 18.

115 1 Mac 13, 42.

esta situación histórica, y al pensar en el futuro Rey ideal de los tiempos mesiánicos, le considera aureolado con el poder sacerdotal, como lo había sido Melkisedek, «rey de Salem y sacerdote de Elyon» <sup>116</sup>.

##### 5. *El mesianismo doliente profético.*

Al lado de este *mesianismo* que podíamos calificar de *triumfalista* en relación con un Príncipe ideal de la dinastía davídica en la teocracia del futuro encontramos a partir del exilio una nueva línea religiosamente más profunda que surge en los ambientes profético-pietistas buscando la liberación de Israel por el sufrimiento y la muerte expiatoria. El trauma de la desaparición de la monarquía después de la destrucción de la ciudad santa, la vida penosa del exilio y la precaria reconstrucción de la nación en la tierra de los padres a base de la instalación de unos centenares de idealistas y de gentes marginadas de la sociedad bajo la dominación persa, y con la hostilidad permanente de los pueblos vecinos, samaritanos, moabitas, ammonitas y edomitas, daban un mentís a los deslumbrantes vaticinios sobre la vuelta de la cautividad <sup>117</sup>. Pero la vida cutual en el templo modestamente restaurado y la meditación sobre las causas de la gran tragedia nacional, pues el pueblo elegido parecía haberse convertido en el pueblo más desgraciado de todos, hizo que los genios religiosos se replegaran sobre sí mismo buscando la proyección personalista y descubriendo así el valor redentivo del sufrimiento; y conscientes de vivir en una sociedad pecadora que estaba haciendo méritos para recibir nuevos castigos divinos, empezaron a crear la figura del *Justo doliente*, que, impávido ante las contradicciones, las acepta y con ello logra expiar por los pecados de todo el pueblo.

##### a) *El «Siervo de Yahvé».*

Hay cuatro fragmentos en el libro de Isaías <sup>118</sup> que giran en torno a un personaje misterioso al que se le llama *Ebed-Yahweh* o «Siervo de Yahvé», pues su misión parece salirse del marco general de la teología del A.T. Su misión es predicar el «derecho a las naciones»,

<sup>116</sup> Gen 14, 18. En los llamados *Salmos de Salomón* al Mesías se le presenta como sacerdote-rey (s. I a.C.). Debe expulsar a las naciones (romanos) de Jerusalem, administrar la justicia y establecer el imperio sobre las naciones. Y se sueña con la restauración de la dinastía davídica, frente a la usurpación de los asmoneos.

<sup>117</sup> Cf. Is 35, 1 s.

<sup>118</sup> Is 42, 1-7; 49, 1-7; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.



después de haber sido «elegido» especialmente por Yahvé. Sobre él reposa su «espíritu». Por otra parte, su actuación no será altisonante ni bullanguera, sino callada: «no gritará... en las plazas», y con todo «expondrá el derecho sin cansarse ni desmayar hasta que establezca el derecho en la tierra, y las islas están esperando su ley»<sup>119</sup>. Aquí la misión parece dirigirse, sobre todo, a los gentiles o a los judíos de la diáspora. Por otra parte, es la «alianza del pueblo» (israelita) y a la vez «luz de las gentes»; y su misión específica es rehabilitar a los marginados de la sociedad: «abrir los ojos a los ciegos, sacar de la cárcel a los presos...» (v. 7). En una segunda etapa de su misión se reconoce de nuevo como llamado por Dios como Jeremías desde el seno materno<sup>120</sup>. Es la «boca» de Yahvé, su «cortante espada», su «aguda saeta guardada en la aljaba». Por ello es su «siervo» en quien Yahvé se «glorifica»; pero la tarea del «siervo» de Yahvé es tan ingrata y dura, que siente desfacerle sus fuerzas, aunque está seguro de tener la asistencia divina, esperando su recompensa (v. 4). Su misión es «devolverle a Jacob y congregar a Israel», pero al mismo tiempo ha de ser «luz de los gentiles», llevando su «salvación a los confines de la tierra» (v. 6). No obstante, es el «menospreciado y abominado de los gentiles», pero al fin hasta los «reyes y príncipes» reconocerán la soberanía de Yahvé que le «ha elegido» (v. 7), para ser la «alianza del pueblo» (de Israel), y «restablecer el país».

Por otra parte su misión, es la de «sostener con palabras al cansado»<sup>121</sup>; y por todas partes encuentra oposición al cumplir su misión de «discípulo» del Señor (v. 5); con todo, «no esconde el rostro ante las injurias y los esputos», porque es como de «pedernal», pues sabe que no será «confundido» ante Dios, su «Justificador», ni teme la condena de los demás, pues al fin desaparecerán como «un vestido consumido por la polilla» (v. 9). Al fin, después de sufrir, «será elevado» siendo objeto de admiración a pesar de estar desfigurado su rostro<sup>122</sup>, pues «no hay en él parecer ni hermosura»<sup>123</sup>, es el «varón de dolores», abandonado de todos; pero él «soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores» (v. 4). Su castigo ha dado como resultado nuestra paz y justificación, de forma que «en sus llagas hemos sido curados» (v. 5), porque «Yahvé cargó sobre él la iniquidad de todos». Sin abrir

119 Is 42, 1-7.

120 Is 49, 1-7.

121 Is 50, 4.

122 Is 52, 13.

123 Is 53, 2.

la boca fue llevado al matadero como un cordero, siendo arrebatado por un juicio inicuo, sin que nadie defendiera su causa, pues fue «herido de muerte por el crimen de su pueblo» (v. 9). Fue «igualado a los malhechores a pesar de no haber cometido maldad» (v. 9). «Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado será causa de la justificación de muchos, intercediendo por los pecadores».

Esta figura del «Siervo de Yahvé» es tan extraña y sublime que desconcierta en la perspectiva teológica del A.T., ya que aquí se declara el sentido redentivo del dolor y de la expiación por los pecados de los demás. Y todos los esfuerzos por encontrar un personaje histórico que encarne este trágico papel han sido vanos. Se le ha querido identificar con las grandes figuras del A.T. (Moisés, Jeremías, Job...) <sup>124</sup>, o con la colectividad israelita, pero ésta es declarada pecadora, sufriendo por sus pecados, mientras en estos fragmentos el «Siervo de Yahvé» aparece expiando por los pecados de su pueblo, siendo el restaurador de la alianza entre Yahvé e Israel <sup>125</sup>. Por su misión de predicar afrontando todas las contradicciones y befas el prototipo más aproximado sería el profeta Jeremías, luchando por los intereses de su pueblo, incomprendido; pero de éste no se puede decir que no protestaba, ya que se quejaba a Dios por su misión dura y difícil <sup>126</sup>; por otra parte, no ejerció función misionera entre los gentiles, ni triunfó muriendo por los pecados de su pueblo. Con todo, la figura de este gran testigo y mártir de sus convicciones religiosas que se llamó Jeremías pudo servir de modelo para trazar el modelo ideal del *profeta* que cumple su misión predicando a su pueblo y los gentiles, sufriendo con paciencia todas las contradicciones, y entregándose al fin a la muerte sin protestar, consciente del sentido expiatorio de su sufrimiento en beneficio de su pueblo pecador. Bajo este aspecto el «Siervo de Yahvé» puede pasar por el prototipo de la *función profética* en Israel, sintetizando su trayectoria en la historia y su culminación en un *Profeta futuro*, que recapitulando toda la serie logre dar a su sufrimiento un sentido redentivo, que sólo se dará en el Mártir del Calvario. En efecto, los profetas a través de la historia han tenido que hacer frente a la incomprensión popular por ser portavoces de los intereses religiosos de la nación, sin concesiones a la demagogia y a la sensualidad imperante de la sociedad israelita. Los sufrimien-

124 Cf. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, 332 s.

125 Cf. M. García Cordero, *La Biblia Comentada*, III (Madrid 1967) 327-29.

126 Cf. Jer 18, 18 ss.; 20, 7 s.

tos y contradicciones históricas quedan así resumidas en la figura ideal del profetismo que aparece como víctima expiatoria por su pueblo; y por otra parte, su misión universalista, con proyección hacia los gentiles, abre perspectivas *mesiánicas* insertándose en la panorámica de salvación sobre todos los pueblos. Algunos autores prefieren ver en el «Siervo de Yahvé» la encarnación del Rey ideal<sup>127</sup>, pero nunca en la historia bíblica se dedican a predicar la ley y a llevarla a las gentes, ni mueren expiando por los pecados de su pueblo. Parece, pues, que nos hallamos con una dimensión mesiánica distinta de la del regalismo: es la del *Profetismo doliente* que es el verdadero fermento espiritual a través de la historia de Israel.

b) *El duelo por el Justo muerto* (Zac 12, 10).

Dentro de esta perspectiva del Justo doliente hay que insertar el misterioso fragmento de Zac 12, 10, donde parece aludirse a un duelo por un personaje que ha sido víctima de la incompreensión popular. Yahvé envía sobre toda la «casa de David», síntesis de la nación israelita, un espíritu de compunción y de arrepentimiento; y entonces a «aquel a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito» (vv. 10-11). Y habrá llanto general en todos los estatos sociales. Y todo ello vendrá después de una gran victoria sobre las «gentes que vinieron contra Jerusalén» (12, 9). Entonces la nación, reconocida a los beneficios de Dios por la victoria, se volverá en masa a Yahvé (v. 10). Pero al lado de esta expresión de gracias hay un duelo colectivo de la nación<sup>128</sup>. Se han hecho esfuerzos para identificar al personaje histórico sobre el que se hace este duelo; pero todas las conjeturas resultan hipótesis muy frágiles; pero parece deben unirse la perspectiva mesiánica de victoria escatológica sobre las gentes del v. 9 y la efusión del Espíritu de gracia y de oración» del v. 10, con afirmaciones análogas a las de Jl 3, 1. En este sentido puede parecer paralelo al «Siervo de Yahvé», aunque en el texto de Zac no aparece el valor expiatorio del dolor por el pueblo.

127 Cf. E. de Leeuw, 'Le Serviteur de Jahve figure royale ou prophétique?', *L'Attente du Messie* (1958) 51-56.

128 El TM dice: «y me contemplará a mí (Yahvé), al que traspasaron». Pero no hace sentido aplicado a Yahvé. Cirilo de Alejandría corta la lectura así: «Miraron hacia mí. Y al que traspasaron...», PG 72, 221-24.

c) *El Justo doliente* (Sal 22).

En los círculos pietistas de los «pobres de Yahvé» surge una literatura de consolación que trata de hacer de la necesidad virtud al resignarse a un estado de vida de marginados, despreciados por los mimados de la fortuna, pero altamente apreciado por las almas profundamente religiosas que cultivan una vida espiritual más íntima y afectiva en relación con el culto del templo. Así, los salmistas muchas veces se plantean el problema de la retribución del justo en esta vida (que se pregonaba en la enseñanza tradicional), mientras que otros tratan de glorificar al piadoso (*hasid*) y pobre (*'anaw*) que sufren incomprendidos por su fidelidad a la Ley de Yahvé. Algunas veces el salmista, personificación de estos piadosos despreciados y perseguidos, lanza un grito de auxilio en un momento de postración moral, al ser víctima de tantas insidias que traman contra él. Es el caso del «Justo doliente» del Sal 22: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». En su soledad parece que ha sido abandonado de su Dios. Todos se burlan de él, y al verle postrado en el lecho de dolor, creen que va a morir, «y se echan a suerte su túnica» (v. 19). De repente, se siente curado de modo inesperado, y entonces entona un himno de acción de gracias a Yahvé. No hay ningún rasgo típicamente mesiánico; ni siquiera hay parecido con el «Siervo de Yahvé», porque no se alude al sentido expiatorio de su dolor por los pecados de su pueblo. Con todo, al final se dice que «se convertirán a Yahvé todos los confines de la tierra... Yahvé dominará a las gentes» (vv. 28-29); y esto sí que empalma con las esperanzas mesiánicas, aunque puede ser adición triunfalista posterior al original del salmo.

6. *Perspectivas escatológicas.*

La esperanza *mesiánica* parece basarse en una evolución normal de los acontecimientos de la historia de Israel hacia una plenitud: los sueños de ilusión y de revancha se enmarcan en una secuencia conforme al concepto lineal de la historia que va madurando hacia una plenitud. Pero la catástrofe de la destrucción de la ciudad santa hace buscar nuevos derroteros a los genios de Israel, quienes con fe ciega en las antiguas promesas esperan que contra toda apariencia haya una intervención de Yahvé sobre los pueblos, dando origen a una ruptura violenta en la historia: en lugar de una evolución, se echan en manos de una catástrofe cósmica en aras de una imaginación desorbitada. Así, después del exilio surgen los fragmentos que

hablan del fin de los tiempos como algo inminente, preludiando una nueva era en la historia, a base de una intervención violenta de Yahvé. Ya en tiempos de Amós, en el siglo VIII se habla del «día de Yahvé», como el de la intervención punitiva de Dios sobre una sociedad pecadora y sobre unos enemigos de Israel que se oponían a su eclosión histórica conforme a las esperanzas mesiánicas. Surge así la concepción *escatológica* de la historia, aunque los autores no coinciden en delimitar los términos *mesianismo* y *escatología*, pues para no pocos aquél es un concepto más restringido dentro de la perspectiva más amplia de la *escatología*. En realidad, la *escatología* en sentido de tensión hacia una etapa definitiva, al «fin de los tiempos» parece basarse en una concepción *dualista* de la historia: es el fin del presente «eón» que inaugura una era de salvación eterna con unos «cielos nuevos y una tierra nueva»<sup>129</sup> con la exclusión de todo dolor y mal moral. Es la idealización de los escritores apocalípticos tal como en versión cristiana se refleja en el *Apocalipsis* atribuido al apóstol Juan.

Según H. Gressmann los profetas no hacen sino trasladar al campo nacional estas nociones tomadas de la *escatología cósmica universal* que nacerían del concepto cíclico del *año cósmico* que reproduce el principio de la historia<sup>130</sup>. Sería una vuelta al paraíso perdido; pero no todos los especialistas admiten que en Mesopotamia y Egipto existiera ese modelo a imitar por los autores bíblicos, aludiendo a una *catástrofe cósmica* después de un determinado período en la naturaleza y en la historia; y así algunos piensan que más bien la *escatología universal* es una ampliación y proyección a lo *cósmico* de la *escatología nacional* de Israel<sup>131</sup>, a base de la concepción del Dios único, Juez del mundo y de la historia, después de haber sido el Dios Salvador de Israel. En este supuesto, la idea de «liberación» surgida en la historia del pueblo elegido se traslada a toda la humanidad para mantener el triunfo de la justicia. El profesor escandinavo S. Mowinkel supone que la *escatología nacional* nació de una supuesta fiesta anual de entronización en Israel a imitación de la fiesta de primero de año en Mesopotamia, con proyección hacia el futuro; pero no hay ningún dato claro en la Biblia alusivo a esta fiesta de entronización

129 Is 66, 22.

130 Cf. H. Gressmann, *Der Ursprung. der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Göttingen 1905) 148 s.; 159 s.; 193, 198-245 s.

131 Así opinan E. Sellin, *Religionsgeschichte*, 63; y S. Mowinkel, *Psalmenstudien*, II (Oslo 1924) 221 s.

real de primero de año<sup>132</sup>. Pero es un hecho que en las antiguas mitologías del Oriente se dramatiza la lucha entre el caos primitivo y el cosmos, en cuanto que las fuerzas caóticas desatadas son, al fin, sometidas por un principio ordenador, Marduk<sup>133</sup>. Pero la situación actual está en un equilibrio inestable, sostenido por la fuerza ordenadora de una divinidad. Esta misma concepción aparece en la cosmogonía del Génesis, donde las fuerzas desatadas primitivas en estado de caos son organizadas y contenidas por el «soplo» de Elohim que con su palabra va organizando el cosmos. En los escritos sapienciales se alude al caos demoñado por Elohim en cuanto que sujeta a los monstruos marinos que amenazan el orden creado<sup>134</sup>.

No obstante, aunque para los autores bíblicos todo está sometido al Dios de la creación que es a su vez Señor de la historia, sin embargo, en el orden moral hay un poder anti-Dios que le disputa el corazón del hombre<sup>135</sup>, y, así, en éste surge como un *dualismo* moral, pues tiene como dos polos de atracción, el del Creador y otro poder siniestro que le empuja a vivir fuera de la ley divina; y al triunfar momentáneamente en el primer hombre, las cosas están en un estado precario y provisional, y como fuera de su lugar, porque en la perspectiva bíblica lo cósmico está íntimamente unido a los avatares de la historia. Así, como consecuencia del primer pecado, la tierra se vuelve hostil al hombre, y produce espinas y abrojos, frente al ideal del paraíso perdido<sup>136</sup>. Por eso los profetas cuando idealizan el futuro mesianismo sienten nostalgia de este paraíso perdido y conciben la nueva situación como una sociedad en la que desaparezca el temor y el sufrimiento, al tiempo que la naturaleza se trasforma en un nuevo Edén<sup>137</sup>. Se buscan el equilibrio y el orden definitivo cósmico en una era ideal que sea como el reverso de la presente llena de sufrimientos y de limitaciones. Primero esto se busca en el «mesianismo» como término de una evolución normal de la dialéctica de la historia dirigida por el Dios de la elección; pero al no darse este desarrollo o proceso de maduración gradual, los genios religiosos de Israel buscan una ruptura violenta con la historia, en una época in-

132 Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II (Paris 1960) 409 ss.

133 Cf. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 60-72.

134 Cf. Sal 89, 10; Hab 3, 8; Sal 74, 13 s.; Is 27, 1; Job 26, 13; 3, 4 s.; Sal 104, 26; Job 40, 28 s.

135 Cf. Gen 3, 1 s.

136 Gen 3, 17-18.

137 Is 35, 1 s.

cierta que llaman «el fin de los tiempos»: es la panorámica de la *escatología*, cuya fase inicial se abre con una catástrofe cósmica y un juicio punitivo solemne sobre los pueblos enemigos de Israel.

Particularmente, después del exilio, frente a las condiciones humillantes y precarias de la población de repatriados, los espíritus proféticos tratan de levantar los ánimos presentando una futura sociedad teocrática, en la que los derechos divinos serían el móvil de las conciencias, y a la que los mismos gentiles tendrían acceso como ciudadanos de segundo orden, para glorificación del pueblo judío. Será una época venturosa definitiva de fertilidad edénica y de paz total hasta el punto de perder las fieras sus instintos agresivos<sup>138</sup>, desapareciendo la vejez, la enfermedad y la muerte en unos «cielos y tierra nueva»<sup>139</sup>. Es el ideal de la eterna juventud que aparece en las leyendas de todos los pueblos primitivos. Todas estas ansias de felicidad y pervivencia han sido trasladadas al principio de la historia en síntesis genial para dar sentido a la «angustia vital» y al «sentimiento trágico de la vida» en los primeros capítulos del Génesis: es la trasposición a la aurora de la humanidad del *dualismo psicológico* del hombre de todos los tiempos; así, se presenta a Adán como el paradigma de un desgarramiento interior que siente el ser racional al tratar de dar sentido a su vida siendo consciente de su libertad o capacidad de opción ante la ley divina, que debe acatar o desechar. Es el gran drama del corazón humano de todos los tiempos. La falsa elección tomada por Adán es la razón de que toda su vida y descendencia estén fuera de su centro normal; este desorden es participado por la misma naturaleza inanimada y el reino animal, que se debate en la lucha por la existencia a base de aplastar al competidor que compromete su subsistencia. Por eso, se concibe el futuro como una nostalgia de la primitiva etapa de la humanidad, en la que todo era paz y abundancia sin esfuerzo ni dolor. Es la «segunda creación» en la que serán «nuevas» todas las cosas<sup>140</sup>, llegando hasta una *escatología trascendente* en la perspectiva de los apocalípticos. De este modo, la *escatología universal* parece ser una evolución de la *escatología nacional* que empalma con las esperanzas mesiánicas, y trata de superarlas en una época en la que el desarrollo normal de los acontecimientos no parecía iba a desembocar en el restablecimiento de la dinastía de David, sobre

138 Is 11, 5-9.

139 Is 66, 22.

140 Apoc 21, 5.

la que el vaticinio de Natán anunciaba una perennidad, que iba a dar origen a las esperanzas *mesiánicas*, que quedaron truncadas con la destrucción de la ciudad santa y la desaparición de la nación israelita.

En los vaticinios de los profetas del siglo VIII a.C. cuando se perfilan en el horizonte las próximas invasiones asirias se habla del «día de Yahvé», día de purificación de la sociedad israelita, del que se salvará un «resto», que será el núcleo de restauración en los tiempos mesiánicos que no se presentan como lejanos<sup>141</sup>. Era preciso concordar la realidad de las antiguas promesas de Yahvé sobre la descendencia de Abraham y el hecho de la justicia divina que no podía dejar impunes las trasgresiones de sus preceptos fundamentales. Y la solución es de compromiso: se castigará masivamente a la sociedad pecadora, pero se salvará un «resto» de justos. Los israelitas confiados en las antiguas promesas divinas esperaban el «día de Yahvé» como el de la manifestación airada de Yahvé sobre los pueblos enemigos de Israel<sup>142</sup>. Pero Amós declara que será un día de castigo de los pecadores israelitas<sup>143</sup>; se salvará un «resto» que será objeto de las bendiciones divinas conforme a las antiguas promesas<sup>144</sup>; bajo este aspecto el «día de Yahvé» es el principio de la salvación del pueblo elegido. Incluso será también día de castigo y de bendición para los gentiles<sup>145</sup>. Ahora bien el concepto de «resto» salvado va evolucionando según las épocas: primero eran los salvados de las invasiones asirias, luego los exilados en Babilonia, y, finalmente, los repatriados<sup>146</sup>.

Dentro de estas coordenadas ideológicas hay que entender el proceso de las esperanzas *mesiánicas*, que desembocarán en las perspectivas *escatológicas*, que de suyo implican una manifestación punitiva de Dios con trastornos cósmicos para inaugurar una nueva era. Así, en la sección apocalíptica de Is cc. 24-27 se anuncia un castigo devastador de Yahvé sobre la sociedad pecadora: «la tierra será totalmente devastada...» (24, 3), y «está en duelo y se marchita, el orbe languidece...». La perspectiva se abre con la situación histórica en que se anuncia una invasión extranjera de Judá para desplazarse hacia hori-

141 Is 65, 17-25: «No habrá mal ni corrupción en todo mi monte santo».

142 Cf. Am 2, 16; 8, 9-13; Is 2, 20; Miq 2, 4.

143 Am 5, 18-20; 6, 1-3; 9, 10; Miq 2, 7; 3, 11; Is 5, 19; Jer 5, 12 s.; 7, 4.

144 Cf. Am 9, 8-10; Os 2, 16 s.; Is 1, 26; 11, 9.

145 Is 18, 19-22; Sof 3, 9 s.; Jer 12, 14-16; 48, 47 s.; 49, 6-39.

146 Véase R. de Vaux, 'Le «Reste d'Israël» d'après les prophètes', RB 42 (1933) 526-39; S. Garofalo, 'Residuum Israelis', VD 21 (1941) 239-43; el mismo, *La nozione profetica d'Israele* (Roma 1942).



zontes cósmicos: «la tierra se rompe con estrépito... vacila como un ébrio, es sacudida como una choza. Pesan sobre ella sus pecados, y caerá para no volver a levantarse» (vv. 19-20). También el mundo sideral participará de la gran catástrofe: «Visitará Yahvé la milicia de los cielos en lo alto... Y la luna se sonrojará, y se avergonzará el sol, porque Yahvé Sabaot reinará en el monte de Sión» (vv. 21-23). El juicio cósmico tiene por finalidad abrir la nueva etapa esplendorosa en la ciudad santa. Entonces tendrá lugar el banquete mesiánico, «destruyendo la muerte para siempre, y enjugando las lágrimas de todos los rostros, alejando el oprobio de su pueblo» (25, 6-8). Y entonces «revivirán los muertos, y la tierra parirá sus sombras» por efecto del «rocío» luminoso de Yahvé (26, 19).

En los cc. 34-35 de un lado se anuncia el exterminio de los tradicionales enemigos de Israel, los edomitas, y del otro la transformación de la naturaleza al servicio del pueblo elegido. Porque «Yahvé está irritado contra las naciones... las destina al exterminio... la milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro, y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera» (34, 1-4). Ya tenemos aquí los colores cósmicos característicos de los escritos apocalípticos con obsesión escatológica. Frente a la desolación de Edom se describe luego la fertilidad de la tierra trasformada de Israel: «exultará el desierto... se regocijará la estepa como un narciso... Le será dada la gloria del Líbano... Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, los oídos de los sordos. Saltará el cojo como un ciervo y la lengua de los mundos cantará gozosa. Porque brotarán aguas en el desierto... No habrá fieras en el camino... volverán los rescatados de Yahvé» (35, 1-9).

Estos *clichés* estereotipados se repetirán en todos los vaticinios mesiánico-escatológicos de la literatura profética después del exilio. Es la reacción imaginativa frente a situaciones de miseria y postración nacional, porque el hombre tiene siempre la posibilidad de refugiarse en una literatura triunfalista de evasión, idealizando el futuro conforme a sus deseos de liberación y de felicidad. Los textos del Trito-Isaías se mueven dentro de esta panorámica desbordada imaginativa. Así, el fragmento 54, 1-5 describe la hora definitiva de la reconciliación de Israel con su Redentor, que «es el Dios del mundo». Sión, ahora abandonada, verá ensancharse su tienda con hijos innumerables, y «pueblos que no conocen correrán hacia ti» (55, 5). Incluso los tarados físicamente y los extranjeros participarán de esa situación

de plenitud (56, 3-7). Surge así Jerusalén como «luz» de todos los pueblos (60, 1), y que traerán sus riquezas para el Santo de Israel (vv. 4-16); y Yahvé será la luz que la ilumine (v. 20) siendo Israel un «pueblo de justos».

Ese día es de liberación para los oprimidos, y es a la vez «un año de gracia de Yahvé y un día de venganza de nuestro Dios para consolar a los afligidos de Sión» (61, 1-2), pues los extranjeros reedificarán las ruinas de Jerusalén, siendo los judíos como «sacerdotes de Yahvé», teniendo a los gentiles como criados suyos. Es el desahogo del alma israelita ansiosa de revancha por tantas humillaciones sufridas en la historia. Esta perspectiva, aunque no es precisamente evangélica, es perfectamente inteligible en los genios religiosos de Israel que esperan que la justicia de Dios se cumpla en la historia, sin trascender a perspectivas del más allá. Esto no aparecerá en la literatura del A.T. hasta el libro de la Sabiduría <sup>147</sup>. Por eso, en Is 63, 1-6 se presenta a Yahvé avanzando sobre el enemigo tradicional de Judá, el reino transjordano de Edom, con el vestido teñido en roja sangre para pisar a los edomitas como a racimos en un lagar. Es la reacción del espíritu de revancha de los repatriados que fueron constantemente hostilizados por los transjordanos <sup>148</sup>, pues se exige el cumplimiento de la justicia divina antes de que aparezca el nuevo horizonte de plenitud de los «cielos nuevos y la tierra nueva» en la que los habitantes de Jerusalén se instalarán en paz definitivamente, gozando de una perpetua juventud (65, 17-25).

Jeremías anuncia que llega el juicio de Dios sobre Jerusalén y los pueblos gentiles sus enemigos, teniendo que «beber la copa de vino embriagador» de la cólera divina (25, 15-29), porque Yahvé «va a juzgar a todos los pueblos» (v. 31). Pero es Sofonías quien más destaca la intervención justiciera de Yahvé sobre todos los pueblos en el «día de Yahvé» (1, 1-14), que se describe como «día de angustia y de congoja, de ruina y asolamiento, de tinieblas y oscuridad, día de trompeta y de alarma» (v. 15). Luego viene la restauración de Jerusalén como un «resto, un pueblo humilde y modesto que espera en el nombre de Yahvé» (3, 12). Pero es Joel quien con más vigor describe el «día de Yahvé» como intervención justiciera que arrasa todo como una inundación de langostas (2, 1-11): «tiembla la tierra, se conmueven los cielos, se oscurece el sol y la luna, y las estrellas extinguen su

<sup>147</sup> Sabi 3, 1 ss.

<sup>148</sup> Cf. Neh 3, 33 s.; 4, 1 s.

brillo» (v. 10). Pero Dios puede sentir piedad por su pueblo si se arrepiente (vv. 12-20), anunciando una nueva era de prosperidad (vv. 21-25). Y, sobre todo, habrá una efusión del espíritu de Yahvé sobre todas las clases sociales, lo que hasta ahora estaba reservado a los profetas (vv. 28-32), porque en Jerusalén «estará el resto de los salvados».

Finalmente, se describe el juicio sobre las naciones en el «valle de Josafat», lugar tradicional de enterramiento en Jerusalén, en el valle del Cedrón (3, 1-15). Todo ello será el prelude de los tiempos mesiánicos: «los montes destilarán mosto y leche los collados... Judá será por siempre habitado... Y Yahvé morará en Sión», después de desbaratar a Egipto y a Edom, tradicionales enemigos de su pueblo (v. 19). En este vaticinio lo *mesiánico* y lo *escatológico* se dan la mano. La tragedia del exilio y la pobreza de los repatriados han exarcebado el alma vengadora israelita ansiosa de rehabilitación.

#### 7. *Mesianismo celeste escatológico* (Dan 7, 9-22).

Con el libro de Daniel se inicia una nueva serie en la literatura profético-apocalíptica, y justamente por reacción contra las exigencias de los sirios seleucidas que quieren imponer la helenización del pueblo judío. La dura guerra de los macabeos hace surgir de nuevo el antiguo *mesianismo triunfalista*, pero desvinculado de la dinastía davídica, ya que se inaugura otra con la familia de los macabeos, héroes de la resistencia judía. Así, pues, el autor de los oráculos del complejo y heterogéneo libro de Daniel se hace eco de esta tensión histórica, y anuncia en una escenificación dramatizada la sucesión de los diversos imperios que sojuzgaron al pueblo judío: los babilonios, los persas, los griegos y los selucidas sirios<sup>149</sup>. El lenguaje es esotérico y en clave para excitar el interés y para encubrir situaciones políticas presentes que pudieran comprometerle. Este lenguaje criptográfico hará escuela, y se puede decir que el libro de Daniel «es el primero y mejor de los libros apocalípticos»<sup>150</sup>.

Así, pues, después de presentar a los grandes imperios históricos en figura de bestias que proceden del mar, símbolo de las fuerzas caóticas desatadas, se escenifica la presencia de un «anciano de muchos días» con vestiduras resplandecientes y cabellos blancos sentado en un trono de fuego, al que le servían millares de millares. Es el

149 Cf. M. García Cordero, 'Libros Proféticos', *Biblia Comentada*, III, 1031 ss.

150 M. J. Lagrange, 'Les Prophéties messianiques de Daniel', RB (1904) 494.

Dios eterno que va a juzgar a estos imperios enemigos de Israel. Por eso, ante él están «abiertos libros» en los que se registran las acusaciones y en los que se han de estampar las sentencias. Y el juicio de las bestias (reinos históricos) empieza por la más perniciosa que lanzaba arrogancias, y fue destrozada y condenada al fuego, como Asiria en la profecía de Isaías<sup>151</sup>. Es el reino sirio de Antíoco IV Epífanos que atacó al «reino de los santos», a los judíos con sus persecuciones y profanaciones, tal como se describe en los libros de los Macabeos<sup>152</sup>. Las otras bestias son tratados con más benignidad. Son las mismas prefiguradas en la visión de la estatua del c. 2. Con la desaparición de estos imperios se cierra el ciclo histórico de la oposición al «reino de los santos», que es la comunidad teocrática de los tiempos mesiánicos, que es «el Hijo del hombre» que recibe del «anciano de días» (Dios Juez de la historia) «el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará, y su imperio, imperio eterno que nunca desaparecerá» (vv. 13-14). La identificación del «Hijo del hombre» con el «Reino de los santos» se declara explícitamente en v. 18: es la colectividad mesiánica simbolizada en los ciudadanos de la teocracia, que por ello son «santos» o consagrados a Dios<sup>153</sup>. Pero teniendo en cuenta el estilo de la «personalidad corporativa», tan frecuente en la trama de la historia de la salvación, en esta colectividad podemos ver un «summum analogatum» que sintetice a la misma; y así la comunidad mesiánica queda resumida en el *Mesías personal*<sup>154</sup>. Justamente, en base a esta visión daniélica la literatura apocalíptica posterior presenta al *Hijo del hombre* como un Ser *preexistente* de origen celeste antes de la creación, y se le designa con los atributos del «Siervo de Yahvé»<sup>155</sup>. Aludiendo a este texto daniélico los judíos empezaron a designar al Mesías con el nombre de *Anáni*, «el de las nubes». De este modo surge en los escritos judaicos la figura escatológica del «Hijo del hombre», como ser trascendente, de origen celeste, y Juez de la historia, por haber sido anterior a la creación del mundo.

Jesús de Nazaret en su predicación se apropia esta perspectiva al

151 Is 30, 33.

152 1 Mac 1, 43 ss.

153 Cf. M. J. Lagrange, *o. c.*, 504 ss.

154 Véase A. Feuillet, 'Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique', RB (1953) 699.

155 Cf. *Parábolas de Henoc XXXVII-LXXI*; los *Oráculos Sybilinos V, 414*; *IV Esdras XIII*.

designarse como «Hijo del hombre»<sup>156</sup>, al tiempo que se deja llamar «Hijo de Dios», y anuncia su muerte expiatoria en consonancia con los vaticinios del «Siervo de Yahvé»<sup>157</sup>. Por ello, es consciente de ser el punto de convergencia y de culminación de las tres facetas principales de mesianismo en la tradición bíblica. Porque la esperanza mesiánica tiene un proceso evolutivo según las circunstancias: surge de la conciencia de elección del pueblo de Israel y del hecho de la Alianza. Se canaliza luego a través de la institución monárquica; pero, al desaparecer la monarquía, surge la visión del Mesías-Profeta doliente, reflejada en el «Siervo de Yahvé». Finalmente, en un momento de resurrección nacionalista contra los gentiles opresores surge la ilusión de un triunfo definitivo de Yahvé sobre éstos (perspectiva *escatológica*), inaugurando una era bajo la égida de un Ser venido el cielo, que rompe la perspectiva del «eón presente» (*ha-'olâm ha-zeh*) para dar paso al «eón futuro» (*ha-'olâm ha-bâ'*). Es el horizonte de la tensión *escatológica* de la literatura apocalíptica judáica, que arranca del libro de Daniel.

**Fr. Maximiliano García Cordero, O.P.**

<sup>156</sup> Cf. Mt 16, 17; 24, 30; 26, 64; Mc 13, 26; Lc 21, 27; Act 1, 7; 14, 14. Véase P. Benoit, 'La divinité de Jésus dans le Evangiles Synoptiques', *Lumière et Vie* IX (1953) 69.

<sup>157</sup> Véase O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1958) pp. 18-74.97-163.