

5

Antecedentes bíblicos del concepto de gracia: el Antiguo Testamento

BIBLIOGRAFÍA: BONNETAIN, P., «Grâce», en *SDB* III, 727-926; GROSS, H., «La gracia en el Antiguo Testamento», en *MystSal* IV/2, 579-589; JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969; KUTSCH, E., «berit», en *DTMAT* I, 491-509; PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 76-81; RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, 23-29; SEEBASS, H., «bahar», en *DTAT* I, 599-614; WEINFELD, M., «berit», en *DTAT* I, 794-822; WILDBERGER, H., «bhr», en *DTMAT* I, 406-439.

El estudio de la doctrina del pecado original nos ha confrontado con un hombre y una historia emplazados en la dinámica del alejamiento de Dios, que cristaliza en una situación de perdición sin salida *humana* posible. Pese a lo cual, la Biblia asevera categóricamente que la historia será historia de salvación, no de perdición. ¿De dónde procede tal certeza? ¿Por qué los hagiógrafos se resisten a ver en el hombre una causa perdida? ¿En qué se fundan para sostener, a despecho de las evidencias empíricas, que donde abundó el pecado sobreabundará la gracia? (Rm 5,20). ¿En base a qué supuestos puede sustentarse esa convicción?

El Antiguo Testamento no responde explícitamente con la idea de *gracia*; el término le es desconocido¹. Sin embargo, lo que con él se significará posteriormente —en Pablo y en el lenguaje teológico— no es ignorado por la revelación veterotestamentaria; su conocimiento del mismo se pone de manifiesto al explorar dos realidades sobre las que el Antiguo Testamento se extiende continuamente: la identidad de Dios como un Dios *salvador*; la posibilidad de conversión del hombre. Del análisis de ambas realidades se pueden deducir los antecedentes bíblicos del concepto de gracia.

1. El Dios de Israel es un Dios salvador

La teología bíblica de la creación nos ha notificado ya que Dios crea para la salvación; la creación se realiza teniendo como horizonte la alianza². Este propósito divino es absoluto; no depende de las contingencias históricas. La alianza, por su parte, presupone la elección. Ciertamente que el pueblo elegido —y, dentro de él, sus representantes— es un pueblo pecador, como hemos constatado en la primera parte de este libro. Pero la pecaminosidad humana no desalienta a Dios; al contrario, lo ratifica en su decisión. La iniciativa salvífica divina será, pues, gratuita; se ejercerá desde la nada, como se había ejercido su iniciativa creadora. Así lo manifiesta el examen de las dos nociones clave de *elección* y *alianza*, tal y como aparecen en los escritos del Antiguo Testamento.

1.1. La elección

Es «la acción inicial por la cual Yahvé entra en relación con su pueblo y la realidad permanente que asegura la estabilidad de aquella relación»³. El término que designa la acción electiva

1. PESCH, 76s.; BONNETAIN, 727; GROSS, 579.

2. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Teología de la creación*, Santander 1987², 21-62.

3. JACOB, 191; cf. VRIEZEN, T. C., *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zürich 1953; GUILLÉN TORRALBA, J., *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento*, Valencia 1983.

es el verbo *bahar*, en cuyo uso destaca su empleo teológico, con Yahvé como sujeto⁴, y en el que sobresalen las tres notas siguientes:

a) La libérrima *gratuidad* de la elección. «... Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios; él te ha elegido a tí... No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido..., sino *por el amor* que os tiene» (Dt 7, 6-8; cf. 9,4-6; 10,14-15). La elección es, pues, un acto absolutamente gracioso; evidencia el misterio del amor gratuito, descrito con acentos conmovedores en Ez 16 —si bien en este texto no aparece el verbo *bahar*—, donde la simbología de la unión conyugal entre Dios y su pueblo sirve para subrayar que la alianza (como el matrimonio) viene precedida por la elección.

La divina subjetividad de la elección se refuerza si se atiende al hecho de que *bahar* puede significar también «desear» (2 S 19,39), «preferir» (Gn 6,2; Jb 7,15), «inclinarse por» (Jb 36,21). Al ser gratuita, la acción divina de elegir no se apoya en cualidades previas a ella. Israel ha incurrido frecuentemente en un grave error al respecto; del hecho de haber sido preferido ha pretendido deducir que era preferible, incurriendo así en el pecado de orgullo que los profetas fustigarán con dureza. El texto antes citado de Ez 16 describe con impresionante eficacia la nefasta secuencia que conduce a Israel de la elección al orgullo y del orgullo a la apostasía.

b) La *funcionalidad* de la elección. Cuando Dios elige, elige para algo. «En el Antiguo Testamento, la elección... incluye siempre una tarea para el hombre, y sólo a partir de esa tarea puede el hombre conocer la elección de Dios»⁵. Los oficios a los que se destina a los elegidos son variados: el sacerdocio (Yahvé elige sacerdotes a los hijos de Leví: Dt 21,5; 1 S 2,28), la realeza (elección de Saúl: 1 S 10,24; elección de David: 1 S 16,1-12), el ministerio profético (elección del Siervo: Is 49,1-7; elección de Jeremías: Jr 1,5-10). Esta diversidad de oficios tiene un común denominador; todos ellos se ordenan al servicio del pueblo; él es el destinatario primero de la elección divina, y no este o aquel individuo singular. Mientras que en otras

4. WILDBERGER, 410.

5. VRIEZEN, 109.

religiones de la zona la acción electiva termina preferentemente en el rey, el texto de Dt 7,6ss.⁶ señala a Israel como objetivo prioritario de la misma; el concepto de elección experimenta así un proceso de democratización análogo al verificado en torno al concepto de «imagen de Dios»⁷. Cuando se habla de la elección de tal o cual personaje concreto (Abraham, Jacob, Moisés, David, el Siervo de Dt Is, etc.) es para apoyar en él el propósito divino de ratificar la elección del pueblo. Así se pone de relieve en Sal 106: «los elegidos» son «el pueblo» (v.5), pero éste ha prevaricado (vv.7.13.21), hasta el punto de que Yahvé los habría exterminado «si no es porque Moisés, *su elegido*, se mantuvo en la brecha... para apartar su furor» (v.23)⁸; de modo semejante, Is 53,11 asigna al Siervo la función de «justificar a los muchos» (=a todos-al pueblo).

¿Y para qué ha sido elegido Israel? Para una alianza que abarca en último término a la humanidad entera. El pueblo va a ser la instancia mediadora de un designio universalista que se enuncia ya en el comienzo de la gesta salvífica divina: por Abraham «se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gn 12,3); según Is 49,6, el Siervo es elegido no sólo para Israel, sino para ser «luz de las gentes» y para que la salvación de Yahvé «alcance hasta los confines de la tierra»; en Za 2,15 se advierte que, merced a la inhabitación de Yahvé en la hija de Sión, «muchas naciones se unirán a Yahvé».

Merece notarse que en varios de los textos que reflejan la funcionalidad de la elección está también muy presente la nota de la gratuidad antes reseñada. Abraham es un hombre desarraigado, sin tierra y sin futuro, pues su matrimonio es estéril (Gn 12,1; 15,2-3); Saúl es «el elegido de Yahvé» pese a haber sido designado por un sorteo que lo pone en evidencia cuando se hallaba «escondido entre la impedimenta» (1 S 10,20-24); en David no piensa nadie cuando se busca un sucesor de Saúl, ni su padre ni el propio

6. Que es «el *locus classicus* de la elección» (WILDBERGER, 420).

7. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 43.

8. «Por muy importante que fuera su papel, Moisés no es sino un intermediario, porque es el pueblo, en su conjunto, el beneficiario de la elección» (JACOB, 196).

Samuel, pero sí Yahvé, cuya mirada «no es como la mirada del hombre» (1 S 16,1-13); Jeremías es «un muchacho» que «no sabe expresarse», lo que no es óbice para que sea constituido «profeta de las naciones» (Jr 1,5-10). Este ostensible desajuste entre las cualidades del elegido y la tarea implicada en la elección tiende a destacar el protagonismo absoluto de Yahvé en la ejecución de su designio y el carácter netamente gratuito de la salvación.

La incondicionada soberanía salvífica divina exige del elegido una disponibilidad igualmente incondicionada en el cumplimiento de su función. O lo que es lo mismo: el «elegido» es el «siervo». La diáda *bahir-ebed* es frecuente sobre todo en DtIs (Is 41,8s.; 42,1; 43,10; 45,4)⁹, pero aparece también en otros lugares: Moisés es «el elegido» (Sal 106,23) y «el siervo» (Sal 105,26), como lo es también David («mi siervo, a quien elegí»: 1 R 11,34). La elección comporta, pues, la obediencia sumisa y el compromiso fiel ante el encargo recibido.

Pero en cualquier caso —repitámoslo de nuevo— no son las prestaciones del siervo lo que motiva la elección; ésta es independiente de aquéllas, procede de una iniciativa totalmente desinteresada. En realidad, y como observa Jacob¹⁰, cuando el insraelita piadoso recuerda ante Yahvé su condición de *siervo* suyo es para hacer valer su condición de *elegido*, y poder así acogerse a su misericordia: Sal 79,2; 89,51; 90,13.

c) La *inalterabilidad* de la elección. Esta no es sin más una acción puntual, realizada una vez por todas en el lejano pasado; es más bien un designio permanentemente actualizado en la pluralidad de elecciones con que Yahvé jalona la historia de su pueblo. Son sobre todo los profetas del exilio los que subrayan más enfáticamente la firmeza inamovible del propósito divino. Y así, ante una comunidad en crisis, que duda razonablemente de su propio futuro como pueblo, el DtIs confirma la vigencia de la elección (aparentemente puesta en entredicho por la catástrofe nacional del destierro), y lo hace deliberadamente en los oráculos de salvación: Israel es un «gusano», pero ese «gusano de Jacob» es a la vez «el siervo elegido», nunca

9. WILDBERGER, 426s.

10. *Op. cit.*, 194.

rechazado, siempre «asido por la diestra» (Is 41,8-14); el propio Yahvé equipara la estabilidad del orden de la elección a la del orden de la creación (Jr 33,23-26). Ahora bien, si la elección se mantiene no es porque Israel lo haya merecido —en realidad ha sido infiel y se ha prostituido: Ez 16—, sino porque Yahvé lo quiere así; de nuevo emerge aquí la nota de la gratuidad absoluta del designio amoroso divino.

Además del uso con Yahvé como sujeto, el verbo *bahar* puede tener por sujeto al hombre. En efecto, no es Yahvé el único que elige. Ciertamente es él quien toma la iniciativa. Pero el hombre puede (y debe) corresponder, eligiendo a su vez también él a Yahvé o, alternativamente, a otro(s) dios(es) o valores: «si no os parece bien servir a Yahvé, elegid hoy a quién habéis de servir, o a los dioses a los que servían vuestros padres más allá del Río, o a los dioses de los amorreos, en cuyo país habitáis ahora. Yo y mi familia serviremos a Yahvé» (Jos 24,15; cf. Jc 10,11-16); «mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia... Elige la vida para que vivas, tú y tu descendencia» (Dt 30,15-20); «me llamarán y no responderé... porque no eligieron el temor de Yahvé» (Pr 1,28-29).

La posibilidad de una opción alternativa, derivada de la libertad inherente al ser humano, no debe con todo hacer suponer que hay paridad entre la buena elección (Yahvé) y la mala (idolatría). Esta, más que una elección pura y simple, es una perversión de la facultad electiva: «yo os destino a la espada... porque os llamé y no respondisteis..., elegisteis lo que no me gusta» (Is 65,12; cf. 66,3: «ellos mismos eligieron sus propios caminos y en sus monstruos abominables halló su alma complacencia»). Así pues, Yahvé no sería una más de las varias opciones que se ofrecen indiferentemente al recto juicio del hombre; es la única elección atinada, puesto que es la sola acorde con el orden objetivo, esto es, con el hecho de que *Yahvé ya ha elegido antes*. En realidad lo que hace la opción humana en favor de Yahvé es, más que elegir en abstracto entre varias posibilidades homólogas, *reconocer que se ha sido elegido*, ratificando así libremente la elección divina¹¹.

11. WILDBERGER, 438.

En resumen: el hecho de la elección ha marcado decisivamente el talante religioso de Israel, que la percibe como iniciativa gratuita y permanentemente válida de Dios, a la vez que como interpelación ante la que el pueblo en su conjunto —y sus miembros individualmente— debe responder eligiendo también él (=asumiendo su condición de elegido). Conviene advertir que el concepto bíblico de elección no comporta, como en nuestra cultura, una exclusión de lo no elegido; se ha notado más arriba que Israel es elegido en función de un designio universal de salvación; en tal sentido, él es «el primogénito de Yahvé» (Ex 4,22). Pero lo que sí surge de la elección de Israel por Yahvé, una vez ratificada con la elección de Yahvé por Israel, es la mutua pertenencia de ambas partes. El enunciado recíproco «yo seré vuestro Dios, vosotros seréis mi pueblo» (Ex 6,7; Lv 26, 12; Dt 29,12), que se remonta a las alianzas pre-sinaíticas, expresa el efecto inmediato de la doble elección: Israel pasa a ser propiedad de Yahvé; Yahvé pasa a ser propiedad del pueblo, «el lote de su heredad» (Sal 16,5). Todo lo cual nos remite al segundo de los conceptos clave señalados más arriba: el concepto de alianza.

1.2. La alianza

La elección de Israel por parte de Dios es un designio atemporal, eterno como el propio Dios. Su concreción histórica va a desembocar en la alianza: que Dios haya elegido (=preferido) a Israel se muestra en el hecho de que se establece con él dicha alianza, como marco en el que se desplegarán las virtualidades de la elección.

Sobre la etimología del hebreo *berit* no hay acuerdo entre los estudiosos. Podría proceder del acádico *biritu* (cadena, lazo, acuerdo vinculante)¹², o bien de la raíz *brh* (ver, contemplar, de donde se seguiría la idea de «determinación a la acción», «obligación»)¹³. En todo caso, los precedentes profanos del uso

12. Así opina WEINFELD, 797.

13. Por esta derivación se inclina KUTSCH, 192. JACOB (199) apunta una tercera posibilidad, la que relaciona *berit* con *barah* (comer), dado que la ratificación del pacto se acompaña comúnmente de un banquete protocolario.

de *berit* en el marco del antiguo Oriente están bien documentados; los materiales disponibles permiten individuar las tres formas que reviste su empleo: a) autodeterminación por la que el sujeto de la *berit* asume voluntariamente un compromiso (en 1 S 18,3 se dice de Jonatán que «hizo alianza con David, *pues le amaba como a sí mismo*»); b) intimación, por parte del sujeto activo de la *berit*, de ciertas obligaciones al destinatario de la misma (imponer a alguien un juramento de fidelidad es hacer una *berit* con él: 2 R 11,4s.; Ez 17,13s.); c) compromiso recíproco, acuerdo bilateral como resultado de un mutuo consenso (1 R 5,26: pacto de alianza entre Jiram y Salomón; cf. 1 R 15,19). Así pues, el término *berit* oscila en su uso profano entre dos campos semánticos: obligación (segunda forma), amor-amistad (formas primera y tercera).

La teología veterotestamentaria va a hacer uso del término en las tres variantes mencionadas:

a) Los ejemplos de la primera forma —*berit* como auto-compromiso— aparecen en las alianzas patriarcales presinaíticas. En la alianza con Noé (Gn 9,8-17) Dios se impone la obligación de «no aniquilar nunca más toda carne por las aguas del diluvio». Por el pacto con Abraham Dios se compromete a darle tierra y descendencia (Gn 15,4-5.7.18; 17,2.4.7-8). La alianza de Yahvé con David es del mismo género; se trata de un «juramento» divino, una promesa de «amor por siempre» (Sal 89, 4.29) que consolida la firmeza de la casa real (2 S 23,5). En esta forma, *berit* equivale prácticamente al concepto de promesa —término inexistente en hebreo— y se mueve, por tanto, en el campo semántico amistad-amor, como generador del autocompromiso divino.

b) El ejemplo arquetípico de la segunda forma —imposición de una obligación— es la *berit* por antonomasia, la alianza del Sinaí (Ex 19ss.). El término *berit* se refiere aquí no tanto al acto divino intimador de la obligación cuanto al contenido de esa obligación, esto es, al decálogo (Ex 24,3-8). Otro ejemplo del mismo tipo de *berit* es el precepto de la circuncisión, «alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros» (Gn 17,10; de notar el distinto significado de *berit* en este verso, en el que equivale a *mandato*, y en los vv. 2.4.7-8, donde se identifica con la promesa).

¿En qué se fundamenta teológicamente esta segunda forma de alianza? En el hecho de que Dios, liberando a su pueblo de la esclavitud de Egipto, se lo ha apropiado («vosotros seréis mi pueblo»); Yahvé es el señor, o el rey, de Israel («¡Yahvé reina por siempre jamás!»: Ex 15,18); tal señorío regio legitima la imposición de la *berit*.

El mismo carácter impositivo aparece en textos como Jc 2,20; Dt 4,13; Is 24,5; Sal 50,16; 103,18; etc. La frecuencia del uso permite presumir que su significado era comprendido por el pueblo con toda naturalidad, como algo sobreentendido. A este propósito debe tenerse presente que en Israel la idea de realeza no discurre desde el rey temporal al dios, sino al revés¹⁴; la atribución a Yahvé de la condición regia es muy anterior a la institución de la monarquía y tiene que ver con la fe en la creación y el consiguiente reconocimiento del señorío ilimitado del creador (Sal 136, 145, 148, 149). Más aún, durante mucho tiempo Israel rechazó el régimen monárquico, porque le parecía un atentado a la soberanía divina (Jc 8,22s.; 1 S 8,5-9; 10, 17-19; 12,17-19).

Por otra parte, la imposición de la *berit* está generosamente contrapesada por el hecho de que *Dios se ha obligado antes*, según manifiesta la primera forma de *berit*. Así pues, cuando el pueblo acepta la alianza sinaítica —que implicaba una serie no desdeñable de obligaciones—, tiene muy presente a Yahvé no como el amo despótico sino como el Señor de la promesa a los patriarcas y el Dios liberador de la opresión egipcia. En este sentido, entre el uso profano y el uso teológico de la forma b) de *berit* hay una concordancia puramente formal, pero no un paralelismo real estricto; en el uso profano el rey o el señor intiman unilateralmente la obligación (la *berit*) sólo en base a una relación de poder, sin contraprestaciones y sin que antes se hayan «ganado» con algún pacto gratuito la voluntad de los obligados.

Formalmente, pues, esta forma de *berit* se mueve en el campo semántico de la imposición onerosa. Pero tal campo está permeado en el uso teológico por el otro, el que remite al amor

14. WEINFELD, 819.

o amistad como precedente que funda y justifica la obligación. Así se explica, en fin, que la ley mosaica haya sido percibida siempre por el israelita piadoso no sólo —ni principalmente— como un código jurídico-social (así ocurre en el uso profano de *berit* en su segunda forma), sino como el horizonte ético-religioso de la relación Dios-hombre, fuente de paz, vida, gozo y consuelo para el justo; el entero Sal 119 es elocuente al respecto.

c) Teniendo presente cuanto acaba de señalarse, resulta comprensible el uso teológico de la tercera forma de *berit* —compromiso mutuo—. En principio esta forma no parecería teológicamente viable; entre Dios y el hombre hay un desnivel absoluto, una presunción previa de desigualdad imposibilitadora de un pacto bilateral. Seguramente por esto, en los pueblos del antiguo Oriente no se rastrean precedentes de una alianza de este tipo, que ligue a la divinidad con los humanos¹⁵. Si, con todo, se realiza de hecho un tal pacto entre Yahvé e Israel, ello es posible porque *Yahvé es un Dios condescendiente e Israel es un grupo humano promocionado*, elevado muy por encima de su condición propia por la elección con que Dios lo ha gratificado. En suma, pues, el uso teológico de la forma c) es la desembocadura previsible del uso teológico de la forma a), más aún, ilumina la peculiaridad (antes advertida) del uso teológico de la forma b) frente al uso profano de la misma. A la luz de esa tercera forma se comprende que la segunda tenga como finalidad no el que Dios consiga algo para sí, sino el que el pueblo pueda estar a la altura de Dios, de suerte que resulte factible finalmente una *berit* recíproca.

Debe notarse, no obstante, que aun en la forma c) Dios mantiene la iniciativa y es la sola parte facultada para señalar las obligaciones mutuas. En ningún caso aparece el pueblo dictando a Dios una contrapartida. Así pues, el desnivel Dios-hombre no desaparece del todo. O dicho de otro modo: la forma c) se acerca, pero sin identificarse, a la forma de contrato simétricamente bilateral; queda un último reducto de asimetría que es ineliminable¹⁶.

15. CAZELLES, H., «Alianza», en *SM* I, 91.

16. KUTSCH, 506.

Esta forma c) es característica de la literatura profética. Los profetas preexílicos sólo muy raramente emplean el término *berit*¹⁷; sin embargo, será uno de ellos, Oseas, quien le dé su acuñación más entrañable y conmovedora, al entender la alianza como vínculo matrimonial, es decir, como compromiso mutuo de autoentrega libre y amorosa, compromiso tan firme que la infidelidad de la esposa no lo quebrará; el amor perseverante del esposo logrará finalmente la recuperación de la infiel y conducirá a una *berit* permanente, a salvo ya de toda liviandad (Os 2,4-7.18-22). Es justamente el carácter esponsalicio de la relación Yahvé-Israel lo que hace doblemente dolorosa para aquél la ruptura provocada por éste; tal ruptura, más que la mera transgresión legal de un precepto jurídico, es «infidelidad» (Os 6,7: «violar la alianza» es «ser infiel»), traición a una íntima relación interpersonal¹⁸.

En la misma simbología nupcial de la *berit* incidirá también un profeta del exilio, Ezequiel. El capítulo 16, citado antes a propósito de la elección, reitera la imagen del matrimonio Yahvé-Israel, empleando ya expresamente el término *berit* que se echa en falta en Os 2: «me comprometí con juramento, hice alianza contigo... y tú fuiste mía» (v.8). Por eso es tanto más hiriente la ruptura, calificada de «prostitución» (vv.15ss.). Sin embargo, y dado que la *berit* en cuestión ha nacido del amor, la traición no la cancelará (vv.60-62); la fidelidad del esposo convertirá a la parte infiel, ganándola para una finalidad pareja a la divina.

Este restablecimiento de la *berit* es descrito en Jr 31,31ss. con el giro «alianza nueva», que conlleva un cambio en el corazón; de ser una ley escrita en un objeto (las tablas) exterior al hombre, la *berit* pasa a ser un principio motriz incrustado en su interior, «escrito en su corazón». Lo que resulta de esta alianza nueva es «un corazón nuevo», no de piedra, sino de carne, animado por el espíritu de Yahvé y habilitado para cum-

17. WEINFELD, 821.

18. Aunque Os 2 —que desarrolla el simbolismo matrimonial de la unión entre Dios y su pueblo— no emplea el término *berit*, dicho término sí aparece en 6,7 y 8,1, por lo que no resulta impropio proyectarlo sobre el cap. 2.

plir los preceptos (Ez 36,24-27; la misma idea de una renovación de la alianza consistente en la transmisión del espíritu divino se formula en Is 59,21).

Se ha observado más arriba que la forma c) de *berit* estaba presagiada —o implícitamente contenida— en la forma a). El nexo entre ambas se explicita en Ez 37,26-27, donde la *berit* del v.26 —forma a)— es descifrada en el v.27b con la fórmula de la pertenencia mutua («yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo») ya reseñada cuando examinábamos el concepto de elección, y que encontrará su expresión quintaesenciada en la simbología nupcial de Os 2 y Ez 16: Yahvé e Israel se pertenecen y entregan como el esposo y la esposa (cf. *a sensu contrario* Os 2,4: «ella ya no es mi mujer, y yo no soy su marido»).

Añádase todavía que incluso en la forma b) resuena (si bien muy discretamente) la nota de una relación interpersonal entrañable; cuando se apela, como razón última para que el pueblo observe escrupulosamente la ley impuesta, al hecho de que Yahvé es «un Dios celoso» (Ex 20,5; Dt 4,24; 5,9) se está apuntando a la índole sponsal de la *berit*, toda vez que el adjetivo *qanna* se usa en el lenguaje común para expresar los celos del marido por su mujer (Nm 5,14)¹⁹.

En suma: el uso teológico de *berit* reviste una importancia de primerísimo orden en la configuración de la religiosidad israelita. El hecho es una novedad; «la idea de una alianza entre una divinidad y un pueblo no está documentada en otras religiones y culturas...; parece ser peculiar de la religión israelita»²⁰. Las tres modalidades en que aparece tal uso teológico son formalmente diversas y, con todo, sustancialmente convergentes; en todos los casos la iniciativa compete a Yahvé —él es las más de las veces el sujeto activo de la *berit*²¹— y la finalidad última

19. WEINFELD, 822. Por lo demás, sólo el Dios de Israel es «celoso»; los dioses de los demás pueblos no reciben nunca en las respectivas literaturas este epíteto. «En el antiguo Oriente se habla, a lo sumo, de la envidia de los dioses entre sí, pero nunca del celo de un dios respecto de sus adoradores» (SAUER, G., «qina», en *DTMAT* II, 817).

20. WEINFELD, 821s.

21. KUTSCH, 501: «sujeto de la *berit* es, por lo general, Yahvé; es 'su' *berit*; él es quien establece la *berit*».

es el restablecimiento de un vínculo que trasciende lo jurídico para emplazarse en la esfera de la relación interpersonal, amical, nupcial. Tal vínculo puede ser roto por la parte humana, pero nunca por la divina; la fidelidad de Yahvé acaba sobreponiéndose a la infidelidad del pueblo.

La idea de alianza, pues, ha sido la clave hermenéutica con la que Israel descifró la identidad de Dios: quién y cómo sea Yahvé es algo que su pueblo ha percibido a partir de la experiencia y el concepto de alianza. A su luz, además, se revelan los atributos más destacados del ser divino y los efectos resultantes de esos atributos.

1.3. Los atributos divinos

El Antiguo Testamento confiere a Yahvé una larga lista de nombres y atributos²². A nuestro propósito interesan sobre todo los tres más estrechamente relacionados con lo anteriormente expuesto: el Dios de Israel es *liberador*, *santo*, *justo*.

a) *Liberador*²³. Si el modelo arquetípico del uso religioso de *berit* es la alianza sináutica, y si el antecedente inmediato de ésta es la liberación de Egipto, era de esperar que el Dios sujeto de tal *berit* fuese percibido ante todo como el *goel* o liberador de su pueblo.

Al igual que *berit*, el término *goel* procede del vocabulario jurídico. El uso profano sirve para designar al pariente más cercano de una persona, preferiblemente consanguíneo, al que atañe la obligación de defender a esa persona y tutelar sus derechos: «si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su *goel* más cercano vendrá y *rescatará* lo vendido por su hermano» (Lv 25,25; cf. 25,48s.).

22. Cf. los artículos «el» en *DTAT* I, 256-275 y en *DTMAT* I, 227-237.

23. RINGGREN, H., «gaal», en *DTAT* I, 901-907; STAMM, J. J., «gaal», en *DTMAT* I, 549-564; RAD, G. VON, *Théologie de l'Ancien Testament* I, Genève 1963, 156ss.; VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 52s.

Rescatando a su pueblo de Egipto, Yahvé se ha revelado como su *goel*. «Yo soy Yahvé; yo os liberaré (verbo *gaal*) de los duros trabajos de los egipcios» (Ex 6,6); Israel va a ser, pues, «el pueblo liberado» (Ex 15,13; cf. Sal 74,2; 77,16; 106,10). Habrá que esperar, sin embargo, al DtIs para encontrar la atribución *expresa* de la condición de *goel* de su pueblo a Yahvé: «no temas, gusano de Jacob...; tu *goel* es el Santo de Israel» (Is 41,14). Ello ocurre, pues, en el contexto de la crisis de confianza desencadenada por el destierro; para atajarla, los profetas apelan a la memoria de la experiencia nuclear de Israel, el rescate de la esclavitud en Egipto. Lo mismo que entonces Yahvé se manifestó como *goel*, también ahora redimirá al pueblo: «proclamad hasta el extremo de la tierra y decid: Yahvé ha rescatado a su siervo Jacob» (Is 48,20); «de balde fuisteis vendidos y sin plata seréis rescatados... Ha consolado Yahvé a su pueblo, ha rescatado a Jerusalén» (Is 52,3.9); «ha rescatado Yahvé a Jacob y lo ha redimido de la mano de otro más fuerte» (Jr 31,11); «llegarás hasta Babel y allí serás liberada, allí te rescatará Yahvé de la mano de tus enemigos» (Mi 4,10).

La generalización de su uso termina haciendo del participio *goel* un sustantivo, que funciona prácticamente como sinónimo de Yahvé; se utiliza sin referencia directa a una concreta acción liberadora (Sal 19,15; 78,35; Is 44,6; 47,4; 48,17; etc.), o para significar que Yahvé defiende al débil y al desvalido: «no desplaces el lindero antiguo, no entres en el campo de los huérfanos, porque su *goel* es poderoso y defenderá su pleito contra ti» (Pr 23,11).

Este uso general de *goel* se justifica desde el supuesto de la condición creadora y regia de Yahvé; en cuanto autor y señor de *todo* y de *todos*, al actuar como *goel* Yahvé no rescata un bien extraño, no cobra algo ajeno; *reivindica siempre algo que le pertenece*; recobra una posesión originaria, ripristinando un antiguo vínculo de dominio²⁴. En este sentido, el uso genera-

24. Para expresar esta idea, el verbo adecuado es, en efecto, *gaal*, acuñado en el ámbito del derecho familiar, «y no el neutro *pdh*» (STAMM, 561), usado sobre todo en el contexto de las transacciones mercantiles y sin que incluya la idea de recuperación del bien propio.

lizado de *goel* estaría conectado a la idea primordial de *elección*: Yahvé es el *goel* de Israel porque tanto el pueblo como sus individuos han sido elegidos desde su mismo origen por Yahvé como posesión suya.

Por último, el texto de Is 63,16 nos sirve para poner de relieve las virtualidades del uso teológico de *goel*: «tú, Yahvé, eres *nuestro padre*; tu nombre es 'el que nos rescata'». Para explicar el paralelismo aquí establecido entre *ab* (padre) y *goel*, recuérdese que en el uso profano *goel* supone una relación de parentesco —y, a ser posible, de consanguinidad—, hasta el punto de que con el tiempo se debilitó el sentido técnico originario y el término se empleó simplemente como sinónimo de «pariente» (Nm 5,8; 1 R 16,11)²⁵. Por otra parte, cuando Dios rescata, el objetivo de su acción liberadora no es sólo la abrogación de una condición negativa (la esclavitud); la liberación implica el designio positivo de posibilitar la vida en plenitud. Con otras palabras; cuando Yahvé es el *goel*, su acción es *dadora de vida*: «aboga por mi causa, *rescátame*; *dame vida* según tu promesa» (Sal 119,154); «tú has defendido, Señor, la causa de mi alma, *has rescatado mi vida*» (Lm 3,58). Como se ve, la función liberadora, en cuanto comunicadora de vida, conlleva una real paternidad. Por tanto, y en conclusión: aunque el Antiguo Testamento extrema, como es sabido, las reservas a la hora de atribuir a Dios el título de *padre*²⁶, el uso frecuentísimo de *goel* apunta en última instancia a esta idea de la paternidad divina; así lo certificaría el paralelo *padre-liberador* de Is 63,16.

b) *Santo*²⁷. Es éste uno de los atributos más comúnmente adjudicados al Dios de Israel; se encuentra en textos de todas las épocas y todos los géneros literarios (1 S 6,20; Is 6,3; Sal 99,9; Os 11,9; etc.). La raíz *qdsh* expresa originariamente la idea de separación²⁸ y, por extensión, la de trascendencia. Por

25. STAMM, 555.

26. Llamar a Dios *padre* suponía una familiaridad excesiva; cf. JENNI, E., «ab», en *DTMAT* I, 53ss., quien hace un inventario completo de los lugares en que aparece tal designación. Vid. también RINGGREN, «ab», en *DTAT* I, 17s.

27. MÜLLER, H. P., «qds», en *DTMAT* II, 741-768; JACOB, 86-92.

28. Tal es la etimología más generalmente apuntada: JACOB, 86, nota 2.

ello es tanto más notable que, en el uso veterotestamentario, esa idea se asocie inesperadamente con la de cercanía o inmanencia. Así ocurre sobre todo en el DtIs, donde el emparejamiento *qadosh-goel* es frecuente: «... tu *redentor* es el Santo de Israel» (Is 41,14; cf. 43,14; 47,4; 48,17; 49,7)²⁹. Se da así un extraño fundido, sin paralelo en otras literaturas religiosas: el supremamente distante —*el santo* por antonomasia— es el supremamente próximo —*el goel* por antonomasia—.

Aún más; Yahvé no es «el santo» a secas; es «el santo de Israel». La expresión es de uso corriente en la literatura profética (Is 5,24; 30,11.12.15; Jr 50,29) y en los salmos (71,22; 78,41; 89,19). La suya es una santidad comunicativa, *santificadora*; porque Israel tiene por Dios al Santo, y el Dios santo es su propiedad, también Israel ha de ser santo: «sed santos porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2; cf. 20,7). La santidad del pueblo es efecto de la acción santificadora de Yahvé: «yo soy Yahvé, el que os santifica» (Lv 22,32; cf. 22,9). Y tal acción deriva de la elección con que Yahvé ha distinguido al pueblo: «tú eres un pueblo *consagrado* a Yahvé, tu Dios; él te ha elegido a tí para que seas el pueblo de su propiedad personal» (Dt 7,6).

Así pues, la separación vigente entre Dios y el hombre (la trascendencia divina) resulta salvada merced a la iniciativa del propio Dios; siendo como es el Dios de la alianza, «no guarda para sí celosamente su santidad..., haciendo de ella la barrera que separa las esferas divina y humana»³⁰; al contrario, manifiesta su santidad liberando y santificando a los suyos: «yo os acogeré amorosamente, cuando os haya hecho salir de entre los pueblos y os reúna de en medio de los países en los que habéis sido dispersados; *por vosotros me mostraré santo* a los ojos de las naciones» (Ez 20,41; cf. 28,25). En esta misma línea es notable el texto de Ez 36,20-26: Dios «santificará su nombre» o «manifiestará su santidad» cuando recoja a los suyos de entre las naciones, los purifique con la ablución y les infunda «un corazón nuevo y un espíritu nuevo» (=los *santifique* comunicándoles su *ruah*).

29. STAMM, 560.

30. JACOB, 89.

c) *Justo*³¹. La raíz *tsdq* significa originariamente lo recto, lo derecho, lo firme y sólido. «Justicia» (*tsedaqah*) es, pues, en principio la rectitud, la conformidad con la norma, la fidelidad a un estado o a un modo de ser³². Se puede hablar así de balanzas, pesos y medidas *justos* (Lv 19,36; cf. Ez 45,10s.), de senderos *de justicia* (sendas transitables: Sal 23,3), etc.

Aplicado a Dios, el concepto de justicia remite en primer lugar al papel que concierne a Yahvé como juez. El fiel inicuamente perseguido apela «al que convoca el juicio» y «es juez de los pueblos», «Dios justo» y «juez justo», para que entienda en su causa y reivindique su inocencia, hecho lo cual «da gracias a Yahvé por su justicia» (Sal 7). Yahvé «juzgará al orbe con justicia y a los pueblos con equidad» (Sal 98, 9; cf. el mismo binomio «justicia-equidad» en Is 28,17); su juicio «declara culpable al malo e inocente al justo» (1 R 8,32). En esta primera acepción, la *tsedaqah* divina tiene un inequívoco sentido forense y coincide prácticamente con *mishpat* (=lo que corresponde a cada cual).

Muy pronto, sin embargo, el término evolucionó hacia un significado peculiar. Dios ejerce sus juicios en el curso de la historia y ésta discurre en el marco de la alianza: *berit* y *tsedaqah* divina aparecen correlacionados en Sal 50,5-6. De ahí se sigue que la justicia de Dios será una justicia parcial, no neutral. Que Dios sea justo significará entonces que actúa de acuerdo con su modo de ser, *tal y como se ha revelado en la elección y la alianza*: como voluntad de salvación y agradecimiento. «La justicia de Yahvé no es la simbolizada por una virgen con los ojos tapados y teniendo una balanza en sus manos, sino que extiende su brazo hacia el desgraciado caído en tierra»³³. Con otras palabras: que Dios sea justo quiere decir que *hace justicia* a sus promesas y se comporta con su pueblo tal y como lo ha jurado.

Quizá el texto más antiguo que recoge este singular sesgo de la *tsedaqah* de Yahvé sea el de Jc 5,11, donde Débora celebra

31. JACOB, 93-100; VON RAD, 320-331; KOCH, K., «sdq», en *DTMAT* II, 639-668.

32. KOCH (648-652) ofrece una reseña de los matices que sobre esta significación básica detectan los estudiosos.

33. JACOB, 98.

«las justicias» (=los favores) con que Dios ha distinguido a Israel, dándole la victoria en las batallas contra los cananeos. En el DtIs el paralelismo poético hace sinónimos a «justicia» y «salvación» (Is 51,5.6.8; 56,1); la «diestra justiciera» de Yahvé lo es porque «tiene asido» a Israel para «robustecerlo y ayudarlo» (Is 41,10), de modo que él es simultáneamente «un Dios justo y salvador» (Is 45,21), que hace que «se abra la tierra y produzca *salvación* y germine juntamente la *justicia*» (Is 45,8).

El mismo emparejamiento *justicia-salvación* es frecuente en los salmos: «tu *justicia* como los montes de Dios, tus *juicios* como mar profundo: tú *salvas* a hombres y animales, oh Yahvé» (36,7); publicar la *justicia* divina es proclamar su lealtad, amor y *salvación* (40,10s.); cuando Yahvé «da a conocer su *salvación*», lo que hace es «revelar su *justicia*», recordando «su amor y fidelidad» (98,2s.); la «justicia y fidelidad» divinas permiten implorar al salmista que Yahvé «no entre en juicio con su siervo», sino que «por su *justicia* saque su vida de la angustia» (143,1s.11s.).

De la lectura de estos pasajes se desprende que Israel, aun teniendo clara conciencia de su condición pecadora, no entendió la justicia de Dios como una amenaza, sino como una garantía; cuando se la invoca, se está invocando la conducta misericordiosa de quien ha elegido gratuitamente a un pueblo prevaricador y se ha ligado a él por un juramento inquebrantable de fidelidad. *La justicia divina tiende, pues, a la justificación, no al ajusticiamiento*, del culpable; más que en la aplicación de una imparcial norma jurídica, consiste en el otorgamiento gracioso del perdón y la salvación. En ningún lugar del Antiguo Testamento se menciona una justicia vindicativa de Yahvé: «una noción de *tsedaqah* represiva no puede apoyarse en textos, sería una *contradictio in adjecto*»³⁴. Incluso allí donde ella implica un cierto coeficiente punitivo, «no se agota jamás en el castigo», sino que «permanece puramente como pedagogía y abre la puerta a la gracia»³⁵. Son ilustrativos a este propósito Jr 10,24 (Yahvé

34. VON RAD, 326. Ya Ricoeur había advertido sagazmente que, en el Antiguo Testamento, la «cólera» de Dios es la expresión de la tristeza de su amor desdenado.

35. JACOB, 99.

corrige, «pero con tino»), Mi 7,9 (el pecador «soportará la ira de Yahvé» con razón, puesto que ha delinquido, pero de ese juicio se sigue que «lo conducirá a la luz» y así «contemplará su justicia») y Dn 9,7-16 (a Dios le corresponde una justicia consistente en «retirar su cólera y su furor de Jerusalén»).

A la vista de cuanto antecede era previsible que los términos *tsedaqah* y *mishpat* —en origen prácticamente sinónimos— fuesen diversificando sus respectivos significados; el segundo, que conservó el sentido de justicia forense, devino crecientemente inhábil para describir el modo peculiar con que Yahvé mostraba al pueblo su *justicia*; el primero se consolidó como vocablo idóneo para expresar la singularísima conducta de Dios con Israel³⁶. Así lo confirmará el uso neotestamentario del concepto *justicia de Dios*, que va a jugar un importante papel en la teología paulina de la gracia.

*
**

La flexión del término *tsedaqah* desde el originario sentido legal hacia su significado salvífico es quizá lo que mejor resume cuanto venimos considerando en el presente capítulo. El rasgo dominante en la imagen que Israel se hace de Dios es el de un ser agraciador, amorosamente comprometido con su pueblo hasta el fondo, infatigable en su propensión al perdón y la misericordia, obstinadamente decidido a salvar al hombre a pesar —muchas veces— del hombre mismo.

Para plasmar esta imagen, los hagiógrafos del Antiguo Testamento han tenido que reciclar términos del vocabulario profano, remodelándolos en el vocabulario teológico. Así ha ocurrido con *berit* (de pacto jurídico a relación nupcial), *goel* (del liberador del derecho familiar al autor de la liberación escatológica del pueblo), *qadosh* (de distante a cercano) y *tsedaqah* (de equidad a parcialidad salvífica). El saldo resultante de estas metamorfosis semánticas es la vigorosa afirmación de la identidad de Dios, delineada no merced a un discurso metafísico,

36. *Ibid.*, 97.

sino desde la experiencia histórica de la conducta divina para con el hombre. A la pregunta de quién y cómo es Dios, en suma, el Antiguo Testamento responde: es alguien que ha elegido a Israel como el esposo elige a la esposa, que es santo y santificador, que libera para vivificar, cuyo juicio es salvación.

Estando así las cosas del lado de Dios, ¿cómo están del lado del hombre? ¿Cuál es la parte que le corresponde a la hora de afrontar el diálogo con Dios? Ya sabemos que, así como lo que distingue a Dios es la santidad y el perdón, lo que caracteriza al hombre, según el Antiguo Testamento, es la pecaminosidad y la obstinación; con la misma perseverancia con que Dios salva, el ser humano delinque. Pero realmente ¿es *sólo* esto lo que la revelación veterotestamentaria dice de él?

2. El hombre ante Dios

Junto al dato de su índole pecadora, el Antiguo Testamento detecta en el hombre otra cualidad, que hace posible el mantenimiento, pese a todo, de la relación dialogal entre él y Dios: el ser humano es libre y, *por tanto*, goza de una capacidad radical de conversión. El carácter responsable y libre del hombre ha de darse aquí por supuesto³⁷. A nuestro objeto interesa ahora enseñar cómo, siendo pecador, puede, sin embargo, volverse hacia Dios, ser reconciliado por él y, sobre estas bases, reanudar una relación teológica de intimidad interpersonal.

2.1. El hombre, ser capaz de conversión

El hombre del Antiguo Testamento tiene una acentuada conciencia de pecaminosidad. Sin embargo, sabe también que peca libremente. «¿Por qué andas irritado y por qué se ha abatido tu rostro?» —le pregunta Yahvé a Caín—. «¿No es cierto que, *si obras bien*, podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta

37. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, caps. 1 y 4,4.

está el pecado, acechando como fiera que te codicia, y a la que tienes que dominar» (Gn 4,6s.).

Se ha indicado má arriba que el hecho de haber sido elegido no le ahorra al hombre el riesgo de la elección: ante él están la vida y la muerte (Dt 28 y 30,15-20), la justicia y el pecado, como alternativas ante las que debe optar. El sujeto de esta opción es el pueblo, pero también el individuo singular; así lo recordarán enfáticamente los profetas del exilio, frente a una concepción puramente colectivista de la toma de postura religiosa, que terminaba por anular la conciencia de la responsabilidad de cada cual (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28).

Un texto de la literatura sapiencial parece reaccionar contra una concepción fatalista de la culpa; Dios ha dotado al ser humano con el don del libre albedrío; nadie puede decir, por tanto, que es Dios quien lo extravía: «*si tú quieres, guardarás los mandamientos, para permanecer fiel a su beneplácito... Ante los hombres está la vida y la muerte; lo que prefiera cada cual, se le dará*» (Si 3,11-20).

Pero los autores sagrados no se limitan a constatar el carácter libre de la opción religiosa humana; saben también que esta aptitud radical para el bien ha de ser suscitada y sostenida por Dios. El hombre pecador precisa de la moción divina para ponerse en el camino de la conversión; ningún pecador puede librarse *por sí solo* del peso de la culpa: «aunque te blanquees con salitre y te des cantidad de lejía, se te nota la culpa en mi presencia» (Jr 2,22). Por eso, «¿quién puede decir: purifiqué mi corazón, estoy limpio de mi pecado?» (Pr 20,9). Hecho dócil al impulso de Dios, el hombre debe *triturar* su corazón endurecido por la culpa como la piedra, doliéndose cordialmente de su pecado; ese «corazón contrito» es el primer paso en el itinerario de la conversión. «Te reconocí mi pecado, no oculté mi culpa; dije: 'me confesaré a Yahvé de mis rebeldías'» (Sal 32,5). Dios acoge entonces este «espíritu contrito, el corazón contrito y humillado» (Sal 51, 19); él «está cerca de los que tienen roto el corazón» (Sal 34,19) y esta cercanía es a la vez una oferta de vida: «yo estoy con el humillado y abatido de espíritu, para vivificar el espíritu de los abatidos, para avivar el ánimo de los humillados» (Is 57,15).

Debe insistirse, con todo, en que incluso este primer paso humano (el «corazón contrito») es ya efecto de la acción divina, y no iniciativa unilateral del hombre. Resulta profundamente conmovedor (y constituye una de las cimas de la religiosidad universal) el talante con que el creyente del Antiguo Testamento comparece ante Dios, intensamente persuadido de su miseria y, por ende, enteramente entregado a la misericordia divina. Los salmos 51 y 130 («Miserere», «De profundis») son la expresión insuperable de esta actitud, que el profeta formula con suprema concisión: «conviérteme y me convertiré» (Jr 31, 18). Es decir: la misma conversión es atribuida por el israelita piadoso a la acción perdonadora de Dios.

Una vez que el hombre se hace receptivo a esta iniciativa divina, el paso siguiente no se hace esperar: Dios obra la cancelación del pecado (aspecto negativo) y la renovación interior del pecador (aspecto positivo)³⁸. *La cancelación del pecado*: «te reconocí mi pecado ... Y tú absolviste mi culpa, perdonaste mi pecado» (Sal 32,5). Las imágenes que expresan esta absolución son variadas: borrar, lavar, purificar (Sal 51,3.4.9.11). Todas ellas tratan de transmitir la idea de que el pecado y sus efectos han sido eficazmente anulados: «he disipado como una nube tus rebeldías, como un nublado tus pecados» (Is 44,22).

La renovación interior se describe también con diversas metáforas: el corazón de piedra que había sido contrito por la confesión de la culpa se muda en un «corazón nuevo», que es «de carne» y que está animado por el espíritu de Yahvé (Ez 36,25-27), de suerte que puede escribirse sobre él la ley divina (Jr 31,33; cf. 32,39s.); la ablución purificadora deja al hombre «más blanco que la nieve» (Sal 51,9; Is 1,18); el espíritu abatido y humillado se troca en «espíritu firme» (Sal 51,12).

En fin, cuando la gracia suplicada por el hombre y acordada por Dios transforma al pecador, se hace gracia vivida y gustada; sus efectos resuenan psicológicamente en el sentimiento del «gozo y alegría» (Sal 51,10) que se vierte en declaraciones jubilosas: «Yahvé, tú has dado a mi corazón más alegría que

38. BONNETAIN, 873ss.

cuando abundan ellos [quienes no han hecho esta experiencia] de trigo y vino nuevo» (Sal 4,8); «hartura de goces delante de tu rostro; a tu derecha, delicias para siempre» (Sal 16,11).

2.2. La relación Dios-hombre

El proceso de reconciliación que acaba de describirse da paso a una relación que se despliega en el clima característico de un diálogo interpersonal. A su descripción sirven los términos *hanan* y *hesed*.

El verbo *hanan*³⁹, «ser benigno», «entregarse con amor», expresa la solicitud benevolente de una persona respecto a otra; implica una reciprocidad de sentimientos, por más que una de las partes haya tenido la iniciativa. Así, la confirmación de que Yahvé «encuentra grato» (*hanan*) a Moisés es que «le conoce por su nombre» (lo trata personalmente) y se compromete a que ambos *caminen juntos* (Ex 33,12-17).

Es significativo que *hanan* se emplee mayoritariamente en los salmos; el creyente israelita se sabe permanentemente deudor de Yahvé y por eso demanda la benevolencia divina en esa situación de diálogo teologal por excelencia que es la oración (Sal 4,2; 6,3; 25,16; 86,3.16; etc.). El hombre piadoso asegura la estabilidad de su relación con Dios invocándolo continuamente como «el dador de favor» (Ex 34,6; Sal 86,15; 103,8; 111,4; 112,4).

Dado que el sustantivo derivado de *hanan* (*hen*) evolucionó hacia un significado que no lo hacía muy idóneo para el uso teológico⁴⁰, su lugar va a ser ocupado por otro, de gran importancia para nuestro objeto; se trata del término *hesed*⁴¹. Sólo aproximativamente puede traducirse por «bondad», «amor gra-

39. STOEBE, H. J., «hnn», en *DTMAT I*, 815-829; SCHILLEBEECKX, E., *Dios y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid 1982, 78-85; BONNETAIN, 727s.

40. SCHILLEBEECKX, 85.

41. STOEBE, «haesaed», en *DTMAT I*, 832-861; JACOB, 101ss.; GROSS, 584; SCHILLEBEECKX, 85ss.; BONNETAIN, 728-732.

tuito», e implica la idea de una generosidad que rebasa lo esperable. Su empleo se restringe al ámbito de las relaciones interpersonales; en el uso teológico, y ya desde los textos más antiguos, sirve para denotar primariamente la actitud básica de Dios con el hombre y, consiguientemente, también del hombre con Dios; de esta suerte deviene el vocablo más apto para expresar la singularidad de la relación entre ambos, y no sólo del modo de ser propio de Dios.

Uno de los textos más ilustrativos —y también más antiguos— del significado teológico de *hesed* es Ex 34,6-7. Se trata de una fórmula litúrgica estereotipada (cf. Ex 20,6; Dt 5,9-10; Nm 14,18.19; Jl 2,13; etc.) que subraya no tanto este o aquel atributo intemporal de Dios cuanto su concreto modo de proceder con Israel. El v.7, con su paradójica tensión *perdonar-castigar*, ilumina en qué consiste el *hesed* divino: Dios «mantiene su *hesed* por millares» y es «tardo a la cólera», por más que tenga que vérselas con un pueblo pecador. En 2 S 7,14-15 se evidencia que el «castigo» al que alude la fórmula de Ex 34,7 es medicinal; queda circunscrito a un límite soportable *porque está presidido por el hesed*: «yo será para él padre y él para mí hijo. Si hace mal, le castigaré... *Pero no apartaré de él mi hesed*».

En varios textos (Dt 7,8.9.12; Sal 89,29.34.35; 1 R 8,23; Dn 9,4) *hesed* es puesto en relación con *berit*: el origen de ésta radica justamente en el *hesed* divino. «No es que el *hesed* sea una relación resultante de la alianza...; la propia alianza se basa en la libre decisión del amor de Yahvé»⁴². A este propósito es muy importante la asociación frecuentísima de *hesed* con *emet*⁴³. Este sustantivo contiene la idea de fidelidad y constancia indefectible, cualidades éstas raramente humanas y, por el contrario, distintivas del ser de Dios (Sal 31,6: «Dios de *emet*») y de su palabra (Sal 119, *passim*)⁴⁴. El binomio formado por ambos vocablos transmite la idea de un amor estable, definitivo, irreparable; es el amor que sostiene la *berit* y la sitúa al abrigo de

42. SCHILLEBEECKX, 91.

43. Sobre *emet*, WILDBERGER, en *DTMAT* I, 307ss.; JEPSEN, A., en *DTAT* I, 329ss.

44. No es extraño, por ello, que *emet* se predique muy contadas veces del hombre: JEPSEN, 331.

la infidelidad —de la falta de *emet*— del hombre. El Sal 89 es, todo él, un canto de alabanza al *hesed* y *emet* divinos como garantías de la *berit* (vv.2.3.6.9.15.25.29.34.35.50).

Otra asociación frecuente es la de *hesed* con *rahamim* (Sal 25,6; 40, 12; 51,3; 103,4), término que significa el amor entrañable, compasivo y repleto de ternura, como el de la madre por el hijo (*rehem* es el seno materno: Jr 20,17). Un *hesed* que es a la vez *rahamim* es un amor gratuito, misericordioso y *tierno*: «yo te desposaré conmigo para siempre... en *hesed* y *rahamim*» (Os 2,21).⁴⁵

Porque Dios trata al hombre con *hesed*, tiene derecho a esperar a su vez el *hesed* del hombre par con él. *Hesed*, en efecto, implica una cierta reciprocidad⁴⁶, salva siempre la iniciativa divina; Yahvé espera que Israel (que recibió en abundancia la siembra del *hesed* divino) recoja «cosecha de *hesed*» y «observe *hesed*» (Os 10,12; 12,7), y se escandaliza con razón si no lo encuentra (Os 4,1). No es casual que estos pasajes se deban a la pluma de Oseas, el poeta del amor nupcial entre Dios e Israel, puesto que «el matrimonio es el lugar por excelencia del ejercicio del *hesed*»⁴⁷.

Cuando la ternura amorosa de Dios arraiga en el corazón del hombre y obtiene de él el intercambio de *hesed*, se alcanza finalmente el objetivo divino: «yo te desposaré conmigo para siempre... Te desposaré conmigo en fidelidad y tú *conocerás a Yahvé*» (Os 2,21s.). El creyente fiel que practica el *hesed* puede ser llamado *hasid* (Sal 18,26; 149,1.5); la aplicación de este adjetivo a los humanos (y no sólo a Dios, como en Jr 3,12 o

45. MARIAS, J. (*La felicidad humana*, Madrid 1987, 125) observa que Leibniz se refiere al amor de Dios con el vocablo *tendresse*, y lo califica de *charmant*.

«No conozco otros textos —añade Marías— en que se apliquen a Dios las dos palabras; no sé si en la teología se encontrará algo parecido». Si no en la teología, sí al menos en la Biblia podría haberlos hallado el pensador español.

46. «Quien recibe *haesaed* debe corresponder con la misma disponibilidad» (STOEBE, 847); «en *hesed*... la relación no es nunca unilateral; evoca siempre una reciprocidad» (SCHILLEBEECKX, 86).

47. JACOB, 103.

en Sal 145,17) corrobora la capacidad activa de éstos para responder con amor al amor, y certifica así la reciprocidad de sentimientos en la relación Dios-hombre.

Este intercambio mutuo de amor se revela, a los ojos del israelita piadoso, como un hecho sorprendente y maravilloso, tanto más inesperado cuanto que el hombre se ha mostrado repetidamente refractario al mismo. Los salmos abundan por ello en manifestaciones de gozoso agradecimiento hacia el *hesed* divino, único responsable, en última instancia, de lo que es un auténtico *milagro*. En Sal 31,22, el cantor bendice a Yahvé porque «me ha brindado la *maravilla* de su *hesed* para conmigo». En Sal 107 el *hesed* de Dios y «los *prodigios* con los hijos de Adán» funcionan como sinónimos en una especie de refrán repetido a lo largo del entero salmo (vv.8.15.21.31).

*

**

Al término de esta indagación en el Antiguo Testamento, podríamos decir con Rondet que «la palabra *gracia* no ha sido pronunciada, pero toda la teología de la gracia queda virtualmente revelada»⁴⁸. Sobre el fondo de una identidad de Dios nítidamente dibujada con los trazos de la elección gratuita, de la alianza irrompible, del amor entrañable y misericordioso, emerge la vocación del hombre a una salvación que será puro don divino. Acerca de los contenidos concretos de dicha salvación, el Antiguo Testamento no se muestra muy explícito; ella comprende al menos estos tres elementos: la completa cancelación del pecado, la renovación interior del pecador, el establecimiento de una íntima relación amical/esponsal entre Dios y el hombre, presidida por el *hesed-emet* divinos.

Corresponderá al Nuevo Testamento definir con mayor precisión estos mínimos soteriológicos, desvelar por qué caminos y en qué momento se realizará el designio salvífico divino y, en fin, formular con toda claridad un rasgo decisivo de la imagen de Dios, sólo tímidamente sugerido por el Antiguo Testamento: su paternidad, que conlleva la condición filial del hombre.

48. RONDET, 29; PESCH (80) se expresa de modo análogo: «todos los elementos esenciales del concepto cristiano de gracia están ya reunidos en el Antiguo Testamento».