

149



Un Dios celoso

Entre la cólera
y el amor

Bernard Renaud

CB
149

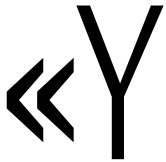
BERNARD RENAUD

Un Dios celoso
Entre la cólera y el amor

evd

Contenido

Un Dios celoso Entre la cólera y el amor			
I. Las representaciones antropomórficas de Dios	4		
1. Problemas de lenguaje	4		
2. Los polos antinómicos del <i>pathos</i> divino	7		
II. El celo de Dios en el corpus deuteronomico	19		
1. La prohibición de adorar a los dioses extranjeros	21		
2. La prohibición de imágenes	25		
3. Transgresión del primer mandamiento	27		
4. Yhwh se llama «celoso»	28		
Conclusión	30		
III. El celo de Dios en el corpus profético	32		
		1. El libro de Ezequiel	32
		2. El libro de Isaías	36
		3. El libro de los Doce profetas menores	42
		Conclusión	48
		IV. Alcance teológico del «celo de Dios»	51
		1. En el centro de la alianza	51
		2. Apertura al misterio de Dios	52
		Conclusión: Hacia el Dios revelado en Jesucristo	59
		Índice de citas bíblicas	60
		Para saber más	61
		Lista de recuadros	61
		Actualidad	
		Biblia y moral	62
		<i>Por Olivier Artus</i>	



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

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

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

Gérard BILLON

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

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

Un Dios celoso

Entre la cólera y el amor

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

Por **Bernard Renaud**

I. Las representaciones antropomórficas de Dios

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

1 – Problemas de lenguaje

Los celos del hombre en la Biblia

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

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

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

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

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

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

Un lenguaje antropomórfico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 – Los polos antinómicos del *pathos* divino

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

La cólera de Dios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El amor de Dios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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