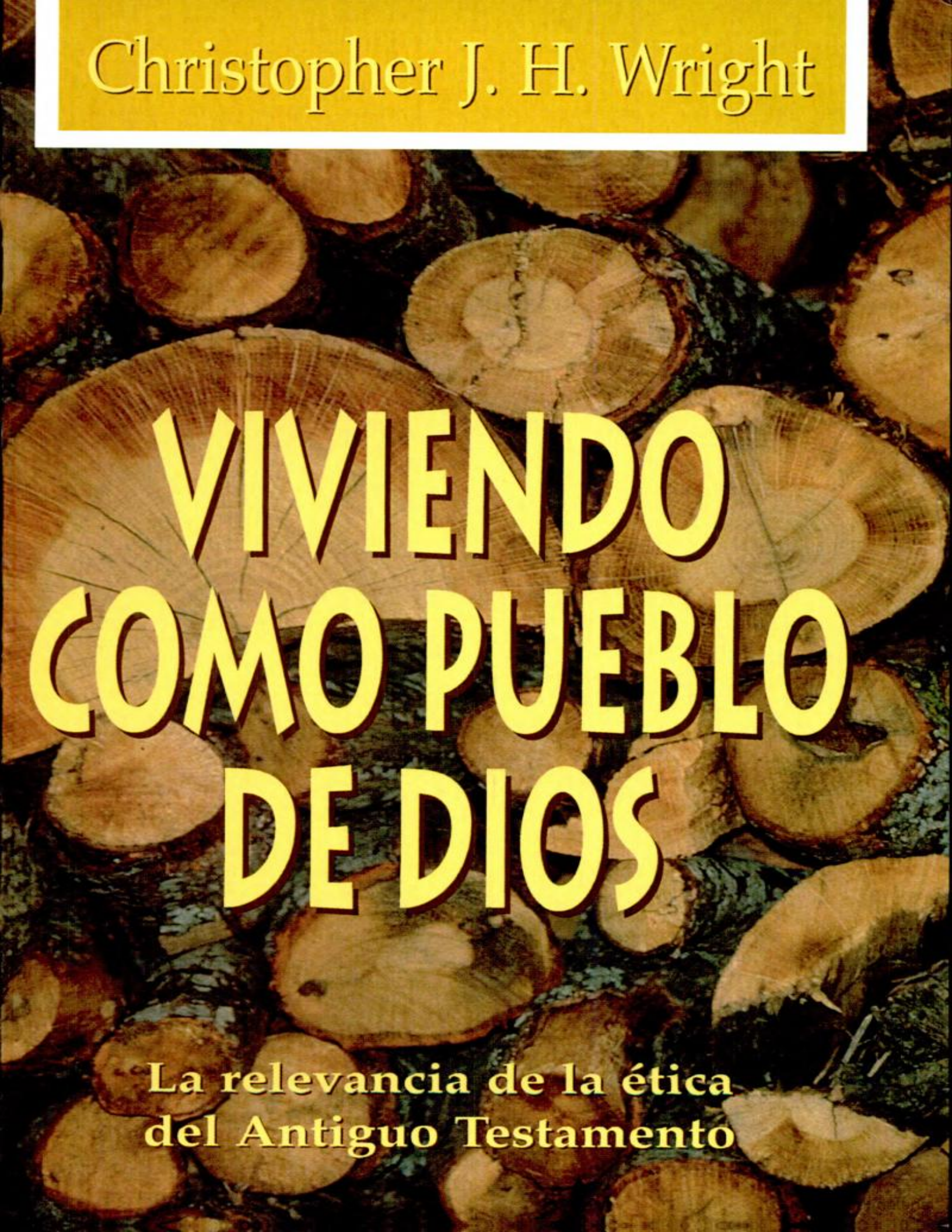
Christopher J. H. Wright



VIVIENDO COMO PUEBLO DE DIOS

La relevancia de la ética del Antiguo Testamento

ÍNDICE

Prefacio

Prólogo

PRIMERA PARTE:

LA ESTRUCTURA DE LA ÉTICA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Introducción: El triángulo ético

l. El ángulo teológico
El origen teocéntrico
La historia teocéntrica
El contenido teocéntrico
La motivación teocéntrica

2. El ángulo social
La pauta de la redención
Lo distintivo del pueblo de Israel
Israel como paradigma de Dios

3. El ángulo económico
La tierra en la historia de Israel
La tierra como don divino
La tierra bajo la posesión divina
La tierra como «termómetro espiritual»

Conclusión: Contractual, canónica, general

SEGUNDA PARTE:

TEMAS EN LA ÉTICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

4. La economía y la tierra
Las perspectivas desde la creación
Las perspectivas desde la redención
La tierra en la ética cristiana

5. La política y el mundo de las naciones
«Cada nación»
La nación redimida
Israel y las naciones

6. La rectitud y la justicia
El vocabulario de la justicia
El contexto teológico
El contexto social

7. La ley y el sistema legal
Los principales bloques legales
Los diferentes tipos de leyes
Reflexiones sobre la ley del Antiguo Testamento

8. La sociedad y la cultura
El rechazo y la prohibición
La tolerancia controlada
Aceptación y afirmación
Los cristianos y la cultura

9. La actitud del individuo
El individuo en la comunidad
La responsabilidad personal
Modelos de moralidad
El fracaso y el perdón

Bibliografía

PREFACIO

Algunos autores introducen sus libros con una excusa o justificación por añadir otro volumen a la literatura sobre el tema que tratan. Como mínimo creo que estoy exento de esa tarea, ya que el tema de la ética en el Antiguo Testamento no posee demasiada literatura a la que añadir algo. Existen muchos artículos académicos y estudios especializados, claro está, que tienen que ver con la significancia ética del Antiguo Testamento, como demuestra la Bibliografía. Pero no estoy enterado de ningún intento reciente de presentar un panorama general sobre el tema. Así que, sin pretender haber agotado este tema, ya sea en profundidad o en detalle, he intentado presentar una estructura global dentro de la cual podamos organizar y comprender la ética veterotestamentaria. El estudiante encontrará en las bibliografías suficiente material como para profundizar y ampliar su estudio.

Pensando en el lector general, he evitado en lo posible el uso de vocabulario técnico y de las densas notas a pie de página. El único término técnico que me he permitido conscientemente ha sido el de «paradigma», y su derivado «paradigmático». No logro encontrar una palabra más simple para expresar las ideas que me interesan en relación a un método para entender y aplicar el Antiguo Testamento. Este término queda bien definido y explicado en cuanto aparece por primera vez en el capítulo 2 (véanse pp... y ...). Del mismo modo, hay uno o dos elementos más familiares en el vocabulario teológico que explico cuando aparecen.

He de dejar claras otras dos cosas. Primero, un simple vistazo al Índice demostrará que la mayor parte del material trata sobre los aspectos sociales de la ética del Antiguo Testamento. Sólo en el último capítulo consideramos la ética personal o individual. Puede que esto esté un tanto desequilibrado, ya que no hay duda de que podría decirse mucho más sobre las exigencias éticas personales que encontramos en el Antiguo Testamento.

No obstante, este énfasis es bastante deliberado, y está basado en la convicción de que la tendencia primaria de la ética del Antiguo Testamento es, de hecho, social. El Antiguo Testamento es la historia de un pueblo, el pueblo de Dios, y todos los relatos morales y memorables de los individuos son parte de una historia más amplia. Dios llamó a una sociedad al completo a ser «un pueblo posesión suya», para que vivieran delante de Él en medio de todas las naciones de la Tierra. Así que, como indica nuestro título, el Antiguo Testamento está empapado de lo que significa ser el pueblo vivo del Dios vivo.

La segunda idea tiene relación con el subtítulo y los capítulos de la Segunda Parte. Estoy convencido de que el Antiguo Testamento, cuando se entiende correctamente y se aplica, como parte del canon de la Escritura completa, tiene una importancia vital para nuestros intereses éticos. Mi meta en este libro es la de indicar maneras en que pueda aplicarse con validez, la de sugerir instrucciones para esa aplicación, antes que seguir tales instrucciones hasta sus conclusiones detalladas en cada una de las esferas. No soy economista, ni político, abogado o sociólogo, ni pretendo ser un experto en esas áreas. Pero mi esperanza es que los cristianos que trabajan en estos y otros campos se vean estimulados por Jo que aquí ofrezco a aplicar de una forma más coherente y efectiva la teología y ética bíblica a las particularidades de su propio medio.

Aireé y compartí muchas de las ideas de este libro con anterioridad, en el contexto agradablemente crítico de varios grupos de estudio, en el Proyecto Shaftesbury. Estoy muy agradecido a los miembros de esos grupos por su estímulo durante los pasados años, y también al mismo Proyecto Shaftesbury por permitirme modificar y revisar el material que ellos habían publicado originariamente como documentos de trabajo.

Quiero también expresar mi gratitud a las amables señoras de Tonbridge que mecanografiaron el manuscrito: Sheila Armstrong. Sue Bladon, Kathie Porlock y Frances Weller. Mi agradecimiento también para Brian y Megan Adams, Kenneth y Margaret Gubbins, Lawrence y Margaret Pope y David y Clare Wenham, que me ofrecieron hospitalidad de diferentes maneras mientras escribía el libro. Aprecio en gran manera el meticuloso escrutinio del Revdo. David Field y del Dr. Gordon Wenham, que leyeron el manuscrito original y aportaron un gran número de valiosos comentarios. Sus sugerencias me ayudaron a clarificar o mejorar lo que quería expresar en un buen número de ocasiones. Este libro debe su Índice al trabajo de algunos de mis estudiantes en All Nations.

Sólo la familia de un autor soporta totalmente la carga que supone escribir un libro, pero mi propia familia ha ido más allá de esa paciente indulgencia y ha convertido algunos de los principios más cálidos de la ética veterotestamentaria en una experiencia viva de gran gozo. Así que, con gratitud y afecto, dedico este libro a todos ellos.

Christopher J. H. Wright

PRÓLOGO

Reúnase a un grupo de cristianos, póngaselos a conversar sobre cualquiera de las grandes cuestiones morales que están entretejidas en la trama de la vida humana, y más tarde o más temprano alguien meterá la Biblia en el debate. Eso es cierto tanto si es un pequeño grupo de amigos que se reúnen de forma familiar, para charlar, como si es un corrillo apasionado de estudiantes académicos, o una comisión eclesiástica de gran peso. También es probable que suceda esto tanto si el grupo tiene en gran estima la Biblia, creyendo que es la Palabra de Dios y que está llena de autoridad y relevancia, como si, en el otro extremo, el grupo considera la Biblia como una más de las muchas fuentes posibles e igualmente válidas para desarrollar las posturas éticas de los cristianos. Incluso aquellos que rechazan la Biblia por considerarla irrelevante en gran parte para los problemas que enfrentamos hoy en día, a menudo se sienten obligados a ofrecer largas explicaciones sobre el por qué piensan eso, confirmando así, aunque de modo negativo, la importancia de la Biblia en la tradición ética cristiana.

El problema de la Biblia, no obstante, es que una gran parte de ella la forma el Antiguo Testamento. Y el problema del Antiguo Testamento es precisamente ése. Que es *antiguo*. Ahora bien, por supuesto que, para ciertas cosas, la antigüedad nos habla de permanencia y de un constante, y aun creciente, valor. Para otras cosas, la antigüedad parece pasada de moda, obsoleta e irrelevante. ¿A qué categoría pertenece el Antiguo Testamento?

A primera vista, incluso el Nuevo Testamento es ambiguo sobre esta cuestión, y no nos ayuda. A veces se afirma que el Antiguo Testamento tiene una validez permanente, y otras veces parece que se lo considera obsoleto y digno de olvido. Así que, si nos sentimos obligados a tener en cuenta a la Biblia en cierto sentido, y hasta cierto punto, en nuestras discusiones sobre la ética ¿qué podemos hacer con el Antiguo Testamento?

Vamos a escuchar a nuestro imaginario grupo de cristianos mientras se enfrentan con un tema ético. Es un grupo más o menos mixto, que contiene, en nuestra imaginación, representantes de cada uno de los grupos antes mencionados. Están debatiendo uno de los temas más candentes de nuestros tiempos: la justicia social hacia los pobres de este mundo, y el tema de las ayudas económicas y el desarrollo del Tercer Mundo.

Alguien cree que ya es el momento de sacar la Biblia a colación, pensando que uno o dos textos adecuados acabarán con la discusión:

«Pero la Biblia dice algo en Proverbios, me parece que es: Aquel que es amable para con el pobre al Señor agrada». Y hay leyes como la de «Sed generosos para con los pobres y necesitados de vuestra tierra».

«Precisamente», replica alguien. «Era para los pobres y necesitados *en vuestra tierra*, no para todos los otros en el resto del mundo. La caridad empieza en casa. E incluso si eso no está en la Biblia, descubriréis que los judíos se guardaban su generosidad para ellos mismos, y hay algunos textos bastante desagradables acerca de los extranjeros».

Probablemente seguirán lanzándose textos durante un rato, con pocas probabilidades de convencerse ellos mismos o a los demás. El grupo ha llegado ya al primer callejón sin salida al utilizar el Antiguo Testamento (o cualquier parte de la Biblia), es decir, el de usar a ciegas textos al azar que parecen tener relevancia, No sólo existe el peligro de que todos hagan que la Biblia diga lo que ellos quieren, desacreditando su uso; también existe el peligro de sacar los textos de su contexto y aplicarlos directamente a situaciones y temas muy distintos.

Este tipo de uso de la Biblia, el del «atajo», a menudo acaba como un cortocircuito.[1] Las citas inútiles o irrelevantes impiden, de hecho, que se oiga la palabra real de Dios acerca de un tema específico.

En este momento alguien, quizás un estudiante, intenta elevar el nivel del debate hacia los temas más sustanciales de los principios bíblicos.

«Ciertamente, ya que este es un tema que involucra a la Humanidad al completo, y a los recursos de la Tierra, hemos de volver a las historias de la creación. Ellas nos muestran que el Hombre es responsable ante Dios de su prójimo y de la Tierra. Así, por el simple hecho de que somos «prójimos», creados por Dios, y de que compartimos la misma Tierra, tenemos la obligación de ayudar a desarrollarse a las naciones más pobres».

«Estoy de acuerdo», añade otro participante, «y lo bueno de sacar un principio como ése de las narrativas sobre la creación, es que se aplica a todos los hombres... no sólo a Israel o a la iglesia cristiana».

«Pero eso suena como si estuvierais diciendo que los pasajes «israelitas» del Antiguo Testamento son irrelevantes al hablar de este tema, si todo lo que necesitamos son los principios creacionales», se queja otro. «Si ése fuera el caso, ¿cómo es que tenemos el resto del Antiguo Testamento?»

«No, no es una cuestión de separar radicalmente la creación del resto», contesta el primero, «porque incluso las historias sobre la creación, y sus principios, fueron dados a Israel, que ya conocía a Dios como su Redentor. Necesitamos tanto los principios de la creación como las leyes e instituciones dadas a Israel para ayudarles a vivir en un mundo que se había quedado corto según el modelo de la creación».

La mención de las leyes del Antiguo Testamento hace que rápidamente intervenga otro miembro del grupo:

«Pero yo entiendo que toda la ley del Antiguo Testamento fue cumplida en Cristo, y que ya no es aplicable a los cristianos, en absoluto. Así que, ¿cómo sacas eso a colación?»

«*Una parte* de ella se cumplió en Cristo», le corrige su vecino. «Esa fue la de todas las leyes ceremoniales sobre el sacrificio, y todo eso. Entonces se produjo una guerra civil, la cual sólo

[1] El autor juega con dos términos muy similares en inglés: «short-cut» (atajo) y «short-circuit» (cortocircuito). (Nota del traductor).

había de aplicarse a Israel, en cualquier caso. Pero aún queda la ley moral, que es inmutable, como Dios, y se aplica a todos los hombres».

«Ya he oído esa distinción alguna vez», interrumpe otra voz, «pero ya no la encuentro demasiado útil. Cuando uno lee realmente las leyes de los primeros libros de la Biblia, no encajan fácilmente en esas categorías. ¿Qué considerarías tú, por ejemplo, una «ley moral?»

«Los Diez Mandamientos, supongo».

«Pero los Diez Mandamientos no dicen nada explícito sobre prestar ayuda a los pobres, ¿no? Y sin embargo, hace un momento decías que ésa era una obligación moral para nosotros».

«Bueno, supongo que no es exactamente una ley moral, sino un *principio* moral que aparece en muchas de las leyes».

«De forma que, en realidad, no se trata de separar las «leyes morales» como tales, sino de buscar principios morales que subyazcan en alguna de las leyes o en todas... sea cual sea la categoría en la cual pensamos que encajan».

«Algo así».

Una buena dosis de resoplidos impacientes anuncia la entrada en el combate de un peso pesado eclesiástico:

«Toda esta charla sobre la ley carece de sentido. Sólo puede conducirnos a un legalismo que es la maldición de la vida de iglesia. A lo que es llamada la Iglesia es a ser una voz profética en la sociedad. Las verdaderas figuras claves en el Antiguo Testamento fueron los profetas. Pensad en cuánto tenían que decir sobre el mismísimo tema que estamos discutiendo... la justicia social y económica para los pobres y oprimidos. Deberíamos tomar el modelo de Amós y proclamar la ira y el juicio de Dios sobre nuestra sociedad, y sobre el sistema de comercio y opresión, totalmente injusto, del que son culpables todas las naciones ricas de este mundo».

(Audibles murmullos de asentimiento alrededor).

«Bueno, claro está que tenemos que hablar si queremos ser sal y luz en el mundo», se atreve a decir una voz osadamente interrogadora. «Pero la cuestión es, ¿sobre qué base lo hacernos? Amós y los otros profetas fueron enviados a Israel, que era el pueblo de Dios, con un pacto y con la ley divina. Apelaron a la nación y a sus líderes sobre la base de una relación entre ellos y Dios. Pero no hay ningún estado secular moderno que tenga la misma relación con Dios que tuvo Israel. Así que no podemos apelar a él, o denunciarlo, sobre la misma base que si tuviera esa relación, ¿verdad?»

«De hecho», asiente un amigo, «si se supone que la Iglesia cristiana es la sucesora de Israel, necesitamos una «voz profética» que desafíe los pecados y desigualdades dentro de la Iglesia antes que nada, antes de comenzar a bombardear a la sociedad de ahí fuera como hizo Amós».

Quizás éste sería el mejor momento para meternos en el grupo, excusarnos por nuestra descortés interrupción, y presentarles educadamente este libro. Porque espero que en él encuentren respuesta a algunas de las preguntas y problemas que han aparecido en su discusión.

Para empezar, se dedica a perfilar la estructura básica de las creencias que subyacen tras la enseñanza moral del Antiguo Testamento. Es necesario que veamos claramente el telón de fondo, el contexto, sobre el que se presentan toda la infinidad de detalles -leyes, narrativa, profecía, liturgia-, para que podamos interpretarlos y aplicarlos de forma válida. Necesitamos un mapa que nos ofrezca los puntos fijos más importantes y para que oriente nuestro viaje.

En la segunda parte, analizamos una selección de temas éticos sobre los cuales el Antiguo Testamento ofrece una importante contribución. A medida que los trabajemos, veremos que cada uno de los puntos de vista que se tocaron en el debate anterior -las ordenanzas creacionales, la relevancia de la ley, el mensaje de los profetas- tiene aplicaciones importantes y válidas, pero ninguno es suficiente en sí mismo o está libre de peligros. Y veremos que hay otras maneras de dar salida a la relevancia ética y al poder del Antiguo Testamento.

Lo que tenía en mente el apóstol Pablo cuando hablaba del doble propósito de las Escrituras era el Antiguo Testamento. Las Escrituras no sólo son capaces de traer a las personas a la fe salvadora («para haceros sabios para la salvación»), sino que poseen una validez ética constante. Son útiles «para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra» (2 Ti. 3:15 y ss.). Esta es una convicción que siempre he compartido. Sólo el hecho de escribir este libro me ha ayudado a profundizarla. Mi oración es que la lectura del mismo produzca el mismo efecto.

PRIMERA PARTE:

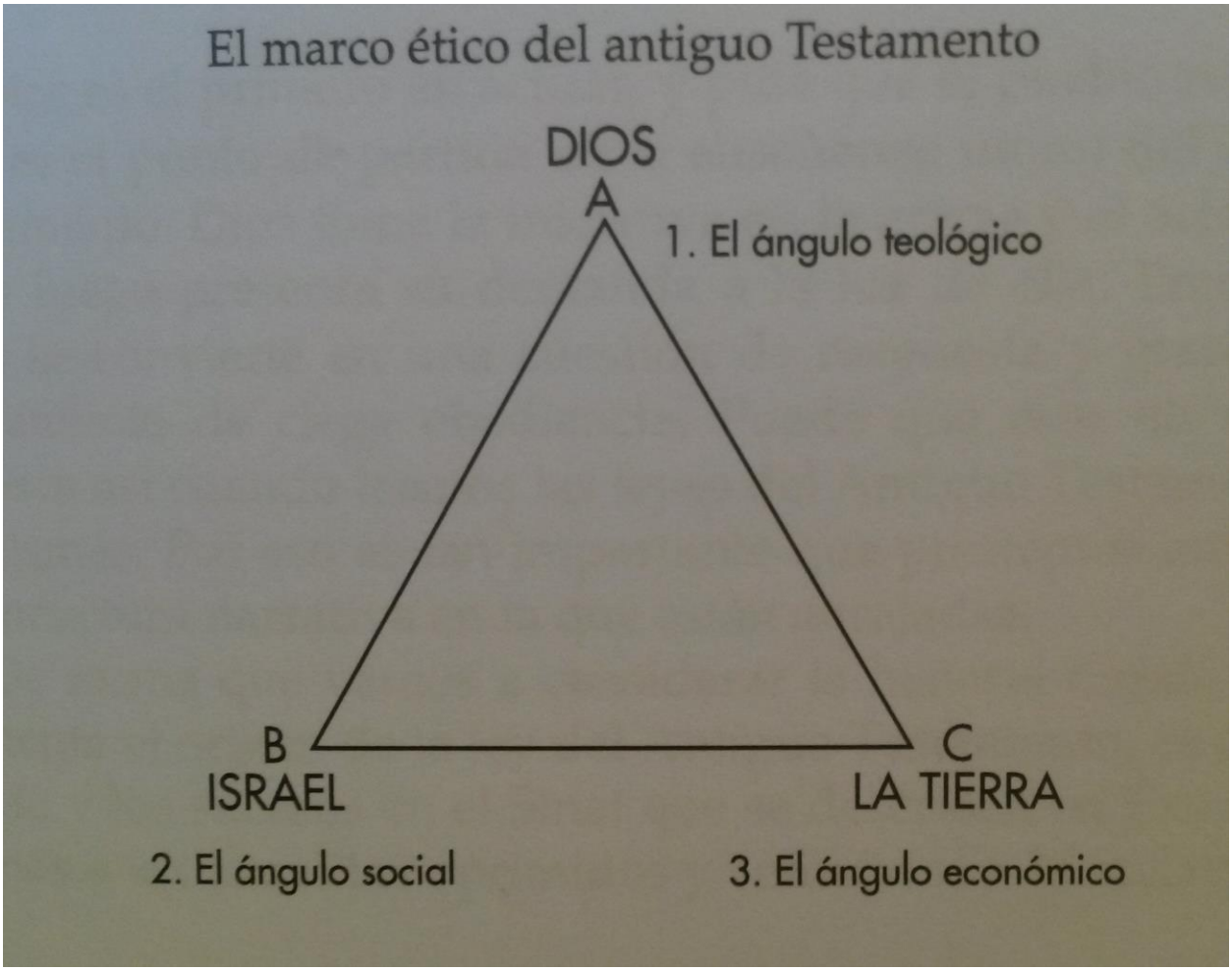
LA ESTRUCTURA DE LA ÉTICA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN:

EL TRIÁNGULO ÉTICO

Hemos visto que la manera de comprender y aplicar el Antiguo Testamento desde el punto de vista ético no es la de lanzarnos sobre él y aferrarnos a todo lo que parezca relevante. Lo que hemos de intentar es ponernos en el lugar de Israel y entender cómo veía y experimentaba su relación con Dios, y cómo afectaba esa experiencia a su vida práctica como comunidad.

La teología y la ética son inseparables en la Biblia. Uno no puede explicar cómo vivieron y por qué lo hicieron así hasta que entienda cómo y por qué creían en lo que creían. De forma que nuestro propósito en esta parte será el de perfilar la estructura de los principios detrás de esa riqueza de leyes y exhortaciones, así como de los valores morales implícitos o explícitos en la narración, la alabanza y la profecía.



La ética del Antiguo Testamento está construida sobre la comprensión que tenía Israel de quiénes y qué eran como pueblo, de su relación con Dios y de su entorno físico, su tierra. Estos eran los tres factores básicos de su teología y su ética: Dios, Israel y la tierra, en un triángulo de relaciones, cada una de las cuales afectaba a la otra. Así que podemos tomar cada «ángulo» por turnos y examinar las enseñanzas éticas del Antiguo Testamento desde el ángulo teológico, el social y el económico. Como veremos, esto nos proporcionará una estructura global que es tanto compatible con el contenido del canon del Antiguo Testamento como con la base contractual de su teología.

-1-
EL ÁNGULO TEOLÓGICO

La historia del sistema ético humano demuestra que podemos tomar una gran variedad de axiomas morales o supuestos como punto de partida o meta de los imperativos morales. Por ejemplo, el «Medio de Oro» de Aristóteles, «el mayor bien entre el mayor número» de los Utilitaristas, etc. No obstante, en el Antiguo Testamento, la ética es fundamentalmente teológica. Es decir, que en cada momento está relacionada con Dios, con Su carácter, Su voluntad, Sus acciones y Sus propósitos. Podemos ampliar esta idea de cuatro maneras. La ética veterotestamentaria es teocéntrica en su origen, su historia, su contenido y su motivación.

El origen teocéntrico

Dios es el primero en actuar, y pide que el pueblo responda. Este es el punto de partida en la enseñanza moral del Antiguo Testamento. Dios toma la iniciativa en la gracia y el acto redentor y luego presenta su demanda a la luz de ella. Entonces la ética se convierte en una cuestión de respuesta y gratitud, no únicamente de ciega obediencia. Puede que esto no siempre parezca así cuando leemos las leyes del Antiguo Testamento, en sí mismas. Por eso es tan importante que prestemos atención a .a estructura narrativa en la que están encajadas.

De forma que vamos a considerar la historia donde se fundamenta el origen de la ley del Antiguo Testamento, es decir, el éxodo y los sucesos en el Sinaí que se describen en Éxodo 1-24. Vemos a los israelitas oprimidos y sometidos a la esclavitud en Egipto, lamentándose bajo unas condiciones insoportables. Dios oye su clamor (2:23-25) y actúa. A través de una serie de hechos poderosos los rescata (redime) de Egipto (caps. 3-15), los lleva al Sinaí (16-19), les da Su ley (20-23), y firma un pacto con ellos (24). Y todo esto Dios lo hace para ser fiel a su propio carácter y a las promesas que había hecho a los patriarcas de la nación (2:24; 3:6-8).

«Asimismo yo he oído el gemido de los hijos de Israel, a quienes hacen servir los egipcios, y me he acordado de mi pacto. Por tanto, dirás a los hijos de Israel: Yo soy JEHOVÁ; y yo os sacaré de debajo de las tareas pesadas de Egipto, y os libraré de su servidumbre, y os redimiré con brazo extendido, y con juicios grandes; y os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios; y vosotros sabréis que yo soy Jehová vuestro Dios, que os sacó de debajo de las tareas pesadas de Egipto. Y os meteré en la tierra por la cual alcé mi mano jurando que la daría a Abraham, a Isaac y a Jacob; y yo os la daré por heredad. YO JEHOVÁ». (Ex. 6:5-8)

En la historia bíblica es muy importante el orden de los acontecimientos. Dios no envió a Moisés a Egipto con la ley metida bajo su túnica, para decir a un Israel en prisiones: «Aquí tenéis. Esta es la ley de Dios, y si la cumplís fielmente a partir de ahora, Dios os rescatará de esta esclavitud». A Israel no se le dijo que podrían merecer o apresurar su propia liberación si guardaban la ley. No, Dios actuó primero. Les rescató y luego hizo pacto con ellos, el cual incluía la ley como la parte de ellos, como su respuesta de agradecida obediencia a su Dios salvador.

Vemos esta idea claramente cuando Dios les da los Diez Mandamientos en el Sinaí. Antes de que pase nada, Dios recuerda a Israel cuál ha sido la historia hasta ese momento:

«Vosotros visteis lo que hice a los egipcios, y cómo os tomé sobre alas de águilas, y os he traído a mí. Ahora, pues, sí diereis oído a mí voz, y guardareis mi pacto...» (Ex. 19:4 y ss.)

Ni siquiera el mismo Decálogo comienza con el primer mandamiento. Hay un prefacio muy importante: «Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre» (Ex. 20:2). Así, Dios se identifica a sí mismo y a su actividad redentora, y luego continúa diciendo: «No tendrás dioses ajenos delante de mí». El mandamiento *sigue* a la afirmación, con un «por tanto» implícito.

La relación entre el mandamiento de Dios y los hechos que había realizado previamente en favor de Israel es aún más evidente en Deuteronomio, donde todo el prólogo histórico, en los capítulos 1-4, precede al Decálogo del capítulo 5.

Por tanto, desde el principio, el que Israel guardara la ley de Dios debía ser una respuesta a lo que Dios ya había hecho. Esta es la base no sólo de la ética del Antiguo Testamento, sino que en realidad es el principio que aparece a través de toda la enseñanza moral de la Biblia entera. En el Nuevo Testamento vemos el mismo orden: «Este es mi mandamiento: Que os améis unos a otros, *como yo os he amado*» (Jn. 15:12); «Nosotros le amamos a él, porque él nos amó primero» (1 Jn. 4:19; cf. Ro. 12:1). Algunas personas piensan que el Antiguo Testamento, en contraste con el Nuevo, enseñaba que la redención se obtenía por medio del cumplimiento de la ley. Pero no es así. También allí la gracia de Dios venía primero, y luego la respuesta del hombre.

A medida que avanzamos en la historia del libro de Éxodo, descubrimos que la relación de Israel con Dios no sólo estaba basada en Su gracia *redentora*, sino que era Su gracia *perdonadora* la que la sostenía. Esta es la idea presente en los capítulos 32-34. Mientras Moisés está en el monte, Israel se rebela y modela el ídolo del becerro de oro. Dios declara que los destruirá completamente, pero Moisés intercede y ruega a Dios por el pueblo. Antes que nada, le recuerda a Dios que perdería su reputación si, después de haber rescatado a Israel, los hiciera perecer: «¿Por qué iban a hablar los egipcios, diciendo... ?» (32:12). Luego le recuerda la promesa que había hecho a Abraham (32:13). En aquel momento Dios cede un poco y dice que guardará aquella promesa específica: Israel puede ir a poseer la tierra. Pero Dios mismo no irá con ellos (33:3). Sin embargo, eso no es suficiente para Moisés. Sigue insistiendo y le recuerda a Dios el pacto que acaba de hacer en el Sinaí, en el que había prometido ser su Dios y tomarlos como pueblo: «... y mira que esta gente es pueblo *tuyo*» (33:13). Pero, ¿cómo iba a saber esto alguien si Dios no iba con ellos? (33:16) Esa oración toca el mismo corazón de Dios. En su misericordia, perdona al pueblo, y en el capítulo 34 se restablece el pacto.

Desde ese mismo comienzo, Israel sabía que la supervivencia de su relación con Dios dependía totalmente de su fidelidad y lealtad hacia su propio carácter y promesas, no en el éxito que ellos tuvieran guardando la ley. Dios era el origen de su misma existencia como nación, y también el de las leyes que debían gobernar su vida como pueblo suyo. La gratitud más sincera debía haberles motivado a la obediencia.

La historia teocéntrica

En la ética del Antiguo Testamento existe cierto dinamismo. Tiene una importancia viva, equiparable a la fe del Israel del Antiguo Testamento. Esa vitalidad en gran parte se debía al modo en que la fe de los israelitas fue generada, fundamentada y sostenida históricamente. Se creía que Dios había actuado, y que seguía haciéndolo continuamente, en la Historia; por tanto, los sucesos o cadenas de sucesos adquirían un significado moral. Sin esta convicción en la participación activa divina, y su interés en los acontecimientos, la ética se convierte en algo pragmático e incluso prescindible. Porque, ¿a quién le importa? Pero como era una creencia tan arraigada en Israel, desarrolló un género literario completo, que nosotros, por conocerlo bien, tendemos a asumir: a saber, la narrativa histórica profética.

A veces se denomina a los historiadores del Antiguo Testamento «moralistas», como un reproche. Sin embargo, la significancia ética de su hazaña es enorme. Realizaron la labor de recoger, seleccionar, editar y comentar las historias sobre el pasado de Israel -siglos enteros- usando criterios y juicios teológicos y éticos consistentes. Estaban preparados para evaluar osadamente los acontecimientos y a las personas de un modo que afirmaba el significado ético de ambos grupos. El término que aparece en el canon hebreo para definirlos es «los Profetas Anteriores», un hecho que demuestra que se consideraba que estos historiadores basaban sus criterios éticos en la perspectiva divina. No es que se limitaran a «moralizar», al contrario. De hecho, la habilidad de los historiadores hebreos a menudo la encontramos en esa forma tan atractiva en que presentan una historia, absteniéndose de comentarios, permitiendo que el lector saque sus propias conclusiones éticas (que no son siempre sencillas, ni mucho menos). Pero sigue existiendo un impacto ético, precisamente porque Dios obra en la narrativa - de forma explícita o entre bastidores-tomando iniciativas, reaccionando, controlando.

Sin embargo, la convicción de que Dios controlaba los acontecimientos no los condujo al fatalismo. No aplicaban una visión mecanicista de la soberanía de Dios, la cual hubiese eliminado la libertad y la responsabilidad humana. La mejor ilustración de esto la encontramos en el ciclo de historias sobre José. Ciertamente, es probable que una parte del propósito del narrador sea la de explotar este enigma entre la soberanía divina y las decisiones morales humanas. Desde un punto de vista humano, la historia entera trata de decisiones libres, algunas buenas y otras malas; en ningún momento actúa nadie como si no fuera un agente libre, de acuerdo con su propia voluntad. Esto es aplicable a todos los personajes: Jacob, José y sus hermanos, Potifar y su mujer, Faraón y los compañeros de prisión de José. No obstante, cuando todo termina, José reconoce el control soberano de Dios, cuyos propósitos redentores gobiernan toda la historia: «Vosotros [sus hermanos] pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo» (Gn. 50:20).

Pero, por otra parte, su creencia en la libertad ética humana tampoco los llevó al relativismo, como si todo fuera determinado por la situación inmediata, sin principios absolutos o previos. La historia del encuentro entre David y Saúl en la cueva ilustra esto (1 S. 24). Las circunstancias le ofrecían una oportunidad perfecta para acabar con Saúl. David sabía que ya había sido ungido como próximo rey, y sus hombres intentaban hacerle ver esta situación como una disposición divina con el propósito de deshacerse de Saúl (v. 4). Sin embargo, David se contuvo, limitado por un principio más importante, el de la santidad de alguien que había sido ungido por el Señor,

enemigo o no (vv. 6 y ss.). La situación era insuficiente en sí misma, aun cuando se creyera que Dios la había preparado (vv. 10, 18). La decisión estuvo guiada por un principio más importante, derivado de una acción divina anterior.

Las dos dimensiones del sentido histórico de Israel que tenían una significancia ética más profunda eran, si se nos permite caer en el lenguaje técnico, las dimensiones redentora y escatológica. El aspecto redentor implica la creencia de que Dios había actuado en el pasado por medio de hechos poderosos de liberación en favor de su pueblo y como juicio contra sus enemigos. Ya hemos considerado esta característica del Antiguo Testamento, notando cómo afecta a la ética al estimular una respuesta de gratitud y obediencia que sea coherente con semejante favor inmerecido. El aspecto escatológico involucra la creencia de que, en esas actuaciones redentoras, Dios tiene un propósito continuo. Llevará a término este propósito cuando elimine toda maldad, cuando vengue a los justos, establezca la paz y la justicia, y restaure la armonía entre Dios, la humanidad y la naturaleza.

La combinación de estos dos polos de la fe histórica de los israelitas confería al presente una inmensa importancia ética. Lo que yo hago aquí y ahora es importante en base a lo que Dios ha hecho en el pasado y lo que hará en el futuro. Soy parte de un pueblo al que él ha escogido, liberado y bendecido ilimitadamente; por tanto, mis actos deben manifestar mi gratitud. Espero el «Día» de su intervención final y por tanto quiero estar seguro de contarme entre los justos.

Podemos ver en seguida la similitud entre esto y las dos tendencias éticas gemelas que hace la teología del Nuevo Testamento acerca del Reino de Dios. Los cristianos viven a la luz de la inauguración histórica de este Reino que hizo Jesús con su obra terrenal, y también esperando su establecimiento final cuando él vuelva. Sin minimizar en absoluto la novedad radical del impacto que produjo Jesús, existe una clara y profunda continuidad entre ambos Testamentos sobre este origen teológico e histórico de la ética bíblica.

El contenido teocéntrico

¿Qué forma debía adoptar, por tanto, la obediencia de Israel? ¿Cuál debía ser la sustancia y calidad de su comportamiento ético? Una vez más, la respuesta es completamente teológica: nada menos que un reflejo del mismo carácter de Dios. La forma de ser de Dios debe apreciarse por medio de lo que hace o ha hecho. Este era un axioma de la creencia israelita en la revelación que el propio Dios mismo hizo de sí mismo. Por tanto, la Historia se convirtió en una especie de «cuaderno de caligrafía» ético, porque mostraba a Dios actuando. Por ejemplo, Dios acababa de liberar a Israel de la esclavitud. De este modo, esa misma justicia y misericordia divinas debían quedar reflejadas en el trato que Israel hiciera de los esclavos y otras personas vulnerables de su sociedad: «Y no angustiarás al extranjero; porque vosotros sabéis cómo es el alma del extranjero, ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» Ex. 23:9; cf. Ex. 21:2-11, 20 y ss., 26 y ss.; Dt. 15:15). La expresión más sucinta de este principio la encontramos en Levítico: «Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios» (Lv. 19:2).

Nos sentimos inclinados a pensar en la «santidad» en términos de piedad personal o, en términos del Antiguo Testamento, de limpieza ritual, sacrificios correctos, comidas puras y cosas así. Pero el resto de Levítico 19 nos muestra que el tipo de santidad que refleja la propia de Dios es

eminentemente práctica. Incluye la generosidad hacia los pobres durante la época de la cosecha, la justicia hacia los trabajadores, la integridad en los procesos judiciales, el comportamiento amable hacia otras personas, la igualdad ante la ley para los inmigrantes, el comercio honrado y otros temas sociales muy «mundanos». Y a través de todos los capítulos se repite el refrán: «Yo soy el Señor», como si dijera: «Esto es lo que os exijo porque es lo que yo mismo haría».

La santidad es la «taquigrafía» bíblica para expresar la esencia misma de Dios. Esto hace que el mandamiento de Levítico 19:2 sea impresionante. Vuestra calidad de vida, le decía a Israel, debe reflejar la misma esencia del carácter divino. Por supuesto, no menos impresionante resulta el eco que hace Jesús de este versículo diciendo a sus discípulos: «Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto» (Mt. 5:48).

Una de las imágenes favoritas para describir esta característica de la ética del Antiguo Testamento es la de *andar en los caminos de Dios*: los caminos de Dios, distintos de los caminos de otros dioses, o de otras naciones, o los de uno mismo, o los de los pecadores. Uno observa lo que Dios ha hecho y cómo lo ha hecho y luego procura imitarle. En la ética del Antiguo Testamento existe un fuerte elemento de «imitación de Dios», como sucede en el Nuevo (cf. Ef. 5:1 y ss.). Un pasaje modelo para esta idea es Deuteronomio 10:12-19. Primero, se expresa la exigencia moral en términos generales:

«Ahora, pues, Israel, ¿qué pide Jehová tu Dios de ti, sino que temas a Jehová tu Dios, que andes en todos sus caminos, y que lo ames, y sirvas a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma... ?» (v. 12)

Y, ¿cuáles son «sus caminos»? La respuesta se nos da primero en términos muy amplios. Su camino era el del amor condescendiente, como cuando eligió a Abraham y a sus descendientes como transmisores de Su bendición.

«He aquí, de Jehová tu Dios son los cielos, y los cielos de los cielos, la tierra, y todas las cosas que hay en ella. Solamente de tus padres se agradó Jehová para amarlos, y escogió su descendencia después de ellos... » (vv. 14 y ss.)

Eso exigía una respuesta íntima de amor y humildad como reacción: «Circuncidad, pues, el prepucio de vuestro corazón, y no endurezcáis más vuestra cerviz» (v. 16).

Pero, ¿cuáles eran *específicamente* los «caminos» de Dios en los cuales debía andar Israel? Este pasaje presenta unos cuantos:

«[Vuestro Dios es] grande, poderoso y temible, que no hace acepción de personas, ni toma cohecho; que hace justicia al huérfano y a la viuda; que ama también al extranjero dándole pan y vestido. *Amaréis, pues, al extranjero*; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» (vv. 17-19).

La «imitación» de los caminos de Dios no sólo puede verse en la ley. Los Salmos contienen repetidas referencias al carácter y obras de Dios, de un modo claramente diseñado para inculcar los mismos valores éticos a través del uso repetido en la alabanza. Este era ciertamente el deseo

de David en el Salmo 25. El Salmo 146:6-9 muestra a Dios en acción; el Salmo 72 suplica que el rey haga lo mismo.

De forma similar, en la literatura sapiencial, si bien el lema de Proverbios es: «El temor de Jehová es el principio [o primera regla] de toda sabiduría» (Pr. 9:10), sería apropiado añadir: «la imitación del Señor es la aplicación de la sabiduría». Esto se desprende no sólo de pasajes específicos en los que, por ejemplo, se exhorta al lector: «Fíate de Jehová de todo tu corazón... reconócelo en todos tus caminos» (3:5 y ss.), con la promesa de que «el camino de Jehová es fortaleza al perfecto» (10:29); se desprende también de la manera en que tantos de los pequeños detalles de comportamiento que se alaban en el libro reflejan realmente el carácter del mismo Dios. Se pone énfasis en las virtudes de la fidelidad, la amabilidad, el trabajo, la compasión, la justicia social, en especial hacia los pobres y oprimidos, la generosidad, la imparcialidad y la incorruptibilidad.

Finalmente, podemos ver el mismo factor operando en la narrativa. Los personajes que son más alabados son aquellos cuya cercanía y obediencia a Dios les lleva a reflejar su naturaleza en sus acciones y actitudes. Podríamos pensar, por ejemplo, en Abraham y Moisés reflejando el amor compasivo de Dios que «no desea la muerte del pecador», intercediendo ante Dios por Sodoma la inicua (Gn. 18:20-33) e Israel la rebelde (Ex. 32:11-14); o en la justicia inflexible de Samuel; o en la amabilidad de David (2 S. 9:3).

La motivación teocéntrica

Este aspecto de la ética del Antiguo Testamento es una ampliación del anterior. No es simplemente «Dios es así: seguid su ejemplo». Más bien, es «esto es lo que Dios ha hecho *por vosotros*. Por tanto, como muestra de gratitud, vosotros debéis hacer lo mismo por otros». La experiencia personal de Dios se convierte en una motivación para un comportamiento ético consistente. Hemos visto antes cómo el contenido de las leyes sobre la esclavitud de Éxodo queda afectado por la experiencia histórica de Israel, al ser liberados de la esclavitud. Pero en la legislación paralela en Levítico y Deuteronomio se expone el motivo aún más claramente.

En Levítico 25:35-55 hay ciertas reglas relativas a diversos grados de pobreza, y los pasos que debe dar el prójimo más rico. A este último se le recuerda el éxodo no menos de tres veces, como motivación para que trate bien a su hermano más pobre (vv. 38, 42, 55; cf. 26:13). De forma similar, en Deuteronomio 15 se demanda generosidad hacia los pobres en general y hacia los que son esclavos a causa de sus deudas en particular. La motivación queda clara en el versículo 15:

> «Y te acordarás de que fuiste siervo en la tierra de Egipto, y que Jehová tu Dios te rescató; por tanto yo te he mandado esto hoy».

Este tipo de «frase motivadora» es una de las características más notables de las leyes deuteronómicas, porque el propósito de Deuteronomio no era simplemente el de afirmar la ley, sino el de persuadir y motivar a los israelitas a obedecerla. Se la ha definido como «la ley predicada».

La fuerza de esta motivación puede sentirse también en las advertencias para que no *olviden* las grandes obras de Dios.

Si Israel perdía de vista lo que Dios había hecho por ellos eso conllevaría inevitablemente que no lograran cumplir la ley divina. Perderían tanto el modelo como el motivo. Así que Deuteronomio dedica una tercera parte de su extensión a los recordatorios históricos continuos. El capítulo 8 nos da el motivo:

> «Y te acordarás de todo el camino por donde te ha traído Jehová tu Dios... » (v. 2)
> «Cuídate de no olvidarte... » (v. 11)
> «... no suceda que comas y te sacies (...) y se enorgullezca tu corazón, y te olvides de Jehová tu Dios, que te sacó de tierra de Egipto, de casa de servidumbre». vv. 12-14)

Los profetas atribuyeron la posterior decadencia moral de Israel y su desobediencia absoluta precisamente a este error: se habían olvidado de Dios, y ya no se sentían motivados por las implicaciones éticas de su propia historia. La ingratitud e incoherencia de sus actitudes rebeldes era lo que más hería y enfurecía a esos portavoces del Dios de Israel. Escuchemos a Amós, después de sus ardientes acusaciones del 2:6-8, y a Oseas y Miqueas:

> «Y a vosotros os hice subir de la tierra de Egipto, y os conduje por el desierto cuarenta años, para que entraseis en posesión de la tierra del amorreo». (Am. 2:10)
> «Mas yo soy Jehová tu Dios desde la tierra de Egipto (...) Yo te conocí en el desierto (...) En sus pastos se saciaron, y repletos, se ensoberbeció su corazón; por esta causa de olvidaron de mí». (Os. 13:4-6)
> «Pueblo mío, ¿qué te he hecho, o en qué te he molestado? Responde contra mí. Porque yo te hice subir de la tierra de Egipto, y de la casa de servidumbre te redimí (...) Pueblo mío, acuérdate ahora qué aconsejó Balac rey de Moab, y qué le respondió Balaam hijo de Beor, desde Sitim hasta Gilgal[2]...» (Mi. 6:3-5)

Encontramos de nuevo este mismo tema, de la ingratitud que produce desobediencia, en Isaías 1:2-4; 5:1-7; Jeremías 2:1-13; 7:21-26; Ezequiel 16; 20.

En el Nuevo Testamento encontramos la misma combinación de motivaciones positivas y negativas sobre cuestiones éticas. Tenemos la parábola de Jesús sobre el siervo despiadado que, a pesar de ser liberado de una gran deuda, rehúsa de forma desagradecida seguir el ejemplo en relación a una ínfima deuda que tienen con él (Mt. 18:21-35). Jesús convierte su propia humildad y entrega en un modelo y motivo para sus discípulos (Jn. 13:12-17; 15:12 y ss.), algo que sus apóstoles recogen y transmiten (1 P 2:21; 1 Jn. 3:16 y ss.). Pero el argumento moral más extenso de este tipo aparece en Romanos 6:1-8:17, donde Pablo extrae toda su motivación ética y su apelación de los hechos de nuestra experiencia con Cristo. Por medio del bautismo fuimos identificados con los sucesos históricos de la muerte y resurrección de Cristo, que, en el Nuevo Testamento, se corresponden a la historia de la redención durante el éxodo del Antiguo.

[2] Es decir, el paso del Jordán en la conquista.

De forma que la enseñanza ética del Antiguo Testamento está centrada, en primer y más importante lugar, en Dios. Presupone que la gracia y la redención son iniciativa de Dios; la enseñanza queda enmarcada por lo que él ha hecho y hará en la Historia; está conformada en base a su carácter y obras; y está motivada por una experiencia personal del trato de Dios hacia su pueblo.

De aquí se derivan dos conclusiones. Primero, esto pone de relevancia para nosotros la importancia no sólo del primer mandamiento («No te harás dioses ajenos delante de mí», porque cualquier «dios ajeno» produciría una ética distinta), sino también, y con mayor pertinencia, la del segundo mandamiento («No te harás imagen...»). La prohibición de ídolos a Israel no era debida a que éstos eran materiales mientras que Dios es espiritual, o porque fueran visibles mientras que él es invisible. Era debida primordialmente a que carecían de vida, eran impotentes y (en especial) sordos, mientras que el Dios de Israel es vivo, activo y habla. Por eso la única imagen que era «permitida» era la que Dios mismo había diseñado y creado, la imagen de Dios, el Hombre. El hombre es el único agente que piensa, vive, elige, habla y posee una moral, y que refleja al Dios viviente del Antiguo Testamento. Por tanto, cualquier intento de representar a Dios por medio de objetos estáticos o inertes, incluso una estatua antropomórfica, le rebaja, y le niega los elementos más fundamentales. Este no era un tema únicamente teológico o religioso. Era un mandamiento profundamente ético, porque una imagen falsa de Dios destruiría también el fundamento central de la ética. Sólo el Dios *vivo* de la Historia podía dar comienzo, formar y motivar las vidas morales de su pueblo.

En segundo lugar, pone de relieve para nosotros la importancia de extraer nuestra enseñanza ética de la *totalidad* del Antiguo Testamento. Hemos visto que las leyes a menudo no son suficientes por sí mismas; necesitamos el contexto en que fueron establecidas para comprender los principios sobre los que operan, y necesitamos las narraciones posteriores, las de los profetas, los salmos y la literatura sapiencial para ver cómo fueron incorporadas a la vida de la nación. Dios ha hablado en todas las Escrituras «de muchas y variadas maneras», y nosotros debemos usarlas para componer la imagen de su carácter, obras y propósitos. Entonces esa imagen general dominará cualquier interpretación que hagamos de pasajes específicos, de forma que no caigamos en los atajos o cortocircuitos que ilustramos en el Prólogo. Comentaremos más este tema al final de la Primera Parte, después de que hayamos considerado los otros dos ángulos.

-2-
EL ÁNGULO SOCIAL

La estructura de la redención

Los primeros capítulos del Génesis relatan la tragedia de la caída humana en la rebelión, la desobediencia y el pecado. Frente a la catástrofe resultante Dios tenía, por así decirlo, varias opciones. Podía haber destruido al hombre y abandonado completamente su proyecto de creación. Pero no lo hizo. En su lugar, eligió redimir y restaurar.

Una vez más, uno puede concebir a Dios redimiendo a las personas individualmente, salvando un alma aquí y otra allá, y llevándolas directamente al Cielo. Pero tampoco hizo eso. Dios escogió poner en práctica un plan de redención que abarcaría por completo el resto de la historia humana, y que involucraría, como parte de esa historia, la elección, creación y formación de toda una nación. Sin duda tenía en cuenta el riesgo que suponía semejante proyecto masivo y a largo plazo. ¡Podemos imaginarnos a las huestes celestiales conteniendo la respiración cuando se desveló este sorprendente proyecto!

También aquí, como vimos en el capítulo anterior, es importante que prestemos atención al orden de la historia en el Antiguo Testamento. Génesis 11 nos conduce al clímax de las historias sobre el Hombre después de la Caída: la Torre de Babel. Las naciones fueron divididas y esparcidas para evitar una rebelión unificada contra Dios. Los efectos del pecado han alcanzado dimensiones «globales». ¿Qué puede hacer ahora Dios? La historia de la redención comienza en el capítulo 12, teniendo este telón de fondo. Dios llama a Abraham y le promete entregarle una tierra para que convierta a sus descendientes en una nación, a través de la cual serían benditas todas las naciones de la Tierra. Resulta chocante el contraste entre la maldición sobre Babel y la promesa hecha a Abraham:

> «Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra». (Gn. 11:9)
> «Vete (...) de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición (...) y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Gn. 12:1-3)

La maldición de confusión, división y esparcimiento se extendió desde la tierra de Babel, para afectar al mundo entero de las naciones humanas. Pero desde la tierra dada a Abraham, y a través de la nación en que él iba a convertirse, la bendición se extendería en ese mismo grado universal. La respuesta divina a la lacra mundial del pecado fue la de una nueva comunidad, una nación que constituiría el patrón y modelo de la redención, así como el vehículo a través del cual la bendición de la redención acabaría llegando al resto de la Humanidad.

Y así continúa la historia: Abraham, Isaac, Jacob, las doce tribus, la opresión en Egipto, el éxodo. Y al final, allí están, reunidos ante Dios al pie del Monte Sinaí, el pueblo que será el de

Dios, Israel. Así que cuando Dios entró en pacto con Israel y les llevó a tomar posesión de la tierra prometida, fue con la plena intención de que fueran una nación en todos los sentidos normales de la palabra. Habitarían en un territorio específico y tendrían instituciones sociales, políticas, económicas, militares y judiciales. Habría diferencias radicales respecto a otras naciones, por supuesto, porque tendrían que ser una «nación santa para el Señor», como veremos más tarde. Pero a un nivel básico, eran una nación entre las naciones, como así lo revelan sus leyes e instituciones.

La importancia de esta idea para que entendamos la ética del Antiguo Testamento es que debemos tener en cuenta el hecho de que una gran parte del énfasis ético es necesariamente social. No es simplemente un compendio de enseñanzas morales que capacita al individuo a llevar en privado una vida recta delante de Dios. Ahora bien, está claro que esto no niega que el Antiguo Testamento se interese profundamente en el individuo, como demostraremos en el último capítulo. De hecho esta es una de sus mayores contribuciones a los principios fundamentales de la ética cristiana como un todo. Tampoco olvido que muchas de las leyes del Antiguo Testamento, incluyendo los Diez Mandamientos, están expresadas en la segunda persona del singular, dirigiéndose al individuo. Pero están dirigidas al individuo como parte de una comunidad, y su propósito no es meramente la pureza individual, sino la salud moral y espiritual de esa comunidad, al completo. Porque el propósito de Dios, como hemos visto, no era el de obtener solamente individuos justos, sino una nueva comunidad que, a través de su vida social, encarnara esas cualidades de rectitud, paz, justicia y amor que reflejan el mismo carácter de Dios, y que eran su propósito original para la raza humana.

De modo que la importancia del «ángulo social» es que, cuando intentamos interpretar un texto del Antiguo Testamento desde el punto de vista ético, no podemos quedarnos cortos con la pregunta: «¿qué me dice este texto a mí?» Debemos estudiar el pasaje dentro de su propio contexto social, el de la vida de Israel en el Antiguo Testamento, y preguntarnos qué tiene que decir a la comunidad actual del pueblo de Dios, y entonces, vendo más allá, qué implicaciones sociales puede tener sobre la sociedad humana en general. Veremos cómo funciona este método en la Segunda Parte.

Lo distintivo de Israel

Israel, por tanto, era una nación entre otras naciones. Pero al mismo tiempo eran conscientes de ser distintos del resto de las naciones. En primer lugar, creían en la unicidad de su propio origen histórico como nación, es decir, la elección de Abraham, la liberación a nivel nacional de la esclavitud egipcia, el pacto en el Sinaí y la entrega de la tierra.

«Porque pregunta ahora si en los tiempos pasados que han sido antes de ti, desde el día que creó Dios al hombre sobre la tierra, si desde un extremo del cielo a otro se ha hecho cosa semejante a esta gran cosa, o se haya oído otra como ella. ¿Ha oído pueblo alguno la voz de Dios, hablando de en medio del fuego, como tú la has oído, sin perecer? ¿O ha intentado Dios venir a tomar para sí una nación de en medio de otra nación, con pruebas, con señales, con milagros y con guerra, y mano poderosa y brazo extendido, y hechos aterradores como todo lo que hizo con vosotros Jehová vuestro Dios en Egipto ante tus ojos?» (Dt. 4:32-34)

Sin embargo, por lo menos un profeta, Amós, vio que a menos que Israel pusiera en práctica este privilegio histórico por medio de la obediencia al pacto, en especial en términos de justicia social, entonces no serían mejor que cualquier otra nación con una historia de emigración y sedentarismo (Am. 9:7).

En segundo lugar, se les recordaba repetidamente su estricta diversidad religiosa. Los preceptos básicos y contractuales del primero y segundo mandamiento -no tener más Dios que el Señor y ningún ídolo o imagen- quedaban reforzados por una completa prohibición de, o cualquier compromiso con, las prácticas religiosas de otras naciones, en especial los cananeos, cuya tierra iban a poseer.

> «No te inclinarás a sus dioses, ni los servirá, ni harás como ellos hacen; antes los destruirás del todo, y quebrarás totalmente sus estatuas» (Ex. 23:24; cf. Dt. 6:14; 7:5 y ss.; 29:16-18).

Pero lo distintivo a nivel religioso, por sí mismo, tampoco era suficiente. No todos los profetas lucharon contra la adoración a los ídolos u otros dioses, como hizo Elías (1 R 18:20-46). Había personas que pensaban que una adoración ortodoxa y exteriorizada al Señor podía florecer junto a los males sociales más descarados, como la opresión y la injusticia. Esto motivaba a los profetas a usar un lenguaje vehemente e indignado:

«No me traigáis más vana ofrenda; el incienso me es abominación; luna nueva y día de reposo, el convocar asambleas, no lo puedo sufrir; son iniquidad vuestras fiestas solemnes. Vuestras lunas nuevas y vuestras fiestas solemnes las tiene aborrecidas mi alma; me son gravosas; cansado estoy de soportar las».

¿Y el motivo?

> «Llenas están de sangre vuestras manos. Lavaos y limpiaos (...) Buscad el juicio, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda» (Is. 1:13-17; cf. Is. 58; Mi. 3).

Esto nos conduce a un tercer aspecto de su distinción, que era ética. El propósito de su experiencia histórica y de su fe y observancia religiosa era el de fomentar un sistema nacional de vida social que fuera consistente con el propio carácter de Dios, v contrastara con el comportamiento de las naciones «sin redimir» que les rodeaban. Sin semejante distinción ética, los meros hechos de su historia y las características de su religión eran inútiles. Ahora bien, es posible estudiar la sociedad israelita en detalle y compararla con lo que se sabe de sus vecinos contemporáneos, para ver si se distinguieron de ellos, y cómo. Un estudio sociológico reciente de este tipo ha mostrado claramente que Israel poseía un sentido de unicidad nacional conscientemente manifestado, y que esta diferencia se expresaba en términos sociales, económicos y políticos, y también religiosos.[3]

Por ejemplo, como contraste a la sociedad cananea pre-israelita, que estaba organizada en una línea «feudal», en la que el poder residía en la élite superior de una pirámide social altamente

[3] Véase en especial N. K. Gottwald, The Tribes of Yahweh.

estratificada, Israel era una sociedad «tribal». Tenía una estructura basada en el parentesco, en un amplio número de clanes», en casas familiares que poseían tierras. Estas unidades, que eran bastante autosuficientes a nivel económico, desempeñaban las funciones sociales más importantes de forma local: la judicial, la económica, la cúltica, la militar. La sociedad israelita era ampliamente más «igualitaria» que «jerárquica».

Podemos ver este mismo contraste en la vida económica, en las formas de trabajar la tierra. En las ciudades-estado cananeas toda la tierra era del rey, que hacía arreglos feudales con los que vivían en ella y la trabajaban. En Israel la tierra estaba dividida tan ampliamente como fuera posible entre diversos propietarios, pertenecientes a clanes. Para conservar este sistema, no podía comprarse ni venderse la tierra comercialmente, sino que debía quedar siempre dentro de una parentela. Además, muchas de las leyes en el Antiguo Testamento y las instituciones relativas a la tierra (véase el capítulo 4) demuestran una preocupación dominante por conservar esta igualdad de familias sobre la tierra, y para proteger a los pobres, a los débiles y a los oprimidos económicamente, y no para respaldar el estatus y la riqueza de una nobleza reducida y terrateniente.

Del mismo modo, en la vida política, el poder en la sociedad israelita estaba originariamente muy descentralizado, y se localizaba en la amplia red de ancianos locales, en cada comunidad. Aunque en momentos de emergencia esto quedaba complementado por personajes que manifestaban un liderazgo «carismático» y temporal (los jueces), durante mucho tiempo se resistieron a cualquier cosa semejante a una monarquía dinástica y centralizada. Cuando al final surgió una, quedó limitada por la ley de que el rey debía ser «uno entre vuestros hermanos», y que no debía «considerarse mejor que sus hermanos» o copiar las extravagancias de las monarquías vecinas (Dt. 17:15-20).

«El resultado [de este estudio sociológico] ha sido la muestra representativa de Israel como sociedad tribal igualitaria, dispuesta en clanes, segmentada, con una base económica agrícola-ganadera... caracterizada por una fuerte resistencia y oposición a las formas de dominación política y de estratificación social que se habían vuelto normativas en los centros culturales y políticos principales, en el Oriente Próximo antiguo».[4]

Ahora bien, el hecho de que en muchos aspectos, y en diferentes momentos, Israel no consiguiera mantener esta distinción social y ética no elimina nuestra idea. De hecho, a menudo son los errores los que demuestran con mayor claridad cuáles eran los ideales y patrones en esta área. La ilustración más conmovedora de esto es el rechazo de Samuel y sus hijos y la demanda de un rey, en 1 Samuel 8.

Esta narración es de una gran sutileza. Comienza con el triste fracaso de los hijos de Samuel a la hora de imitar la integridad de su padre. Pervierten lo único que se les encargó preservar, la justicia (v. 3). Así, la petición de un rey que hacen los ancianos, a primera vista parece ser un loable deseo de tener una figura fuerte que desempeñe una de las funciones principales del liderazgo público en el mundo antiguo, la de la administración de la justicia. No obstante, su motivo se revela más claramente al final de su petición: «Por tanto, constitúyenos ahora un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones» (v. 5).

[4] Op. cit., p. 10.

Puede que a Samuel le molestara el desprecio personal hacia su propio liderazgo, pero Dios le mostró la verdadera esencia del asunto. El deseo de Israel de tener un rey era un rechazo de Dios como gobernante. Hasta entonces habían aceptado «por fe» el gobierno teocrático, el de Dios mismo. Pero ahora deseaban un rey como el de las otras naciones. Muy bien, pues tendrían uno. Pero, ¿habían analizado las consecuencias sociales? Samuel procede a explicar al pueblo que, si quieren tener un rey como las otras naciones, entonces tendrán que padecer como ellas todas las cargas sociales de una costosa monarquía:

> «Y refirió Samuel todas las palabras de Jehová al pueblo que le había pedido rey. Dijo, pues: Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y los pondrá en sus carros y en su gente de a caballo, para que corran delante de su carro; y nombrará para sí jefes de miles y jefes de cincuentenas; los pondrá asimismo a que aren sus campos y sieguen sus mieses, y a que hagan sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros. Tomará también a vuestras hijas para que sean perfumadoras, cocineras y amasadoras. Asimismo tomará lo mejor de vuestras tierras, de vuestras viñas y de vuestros olivares, y los dará a sus siervos. Diezmará vuestro grano y vuestras viñas, para dar a sus oficiales y a sus siervos. Tomará vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes y vuestros asnos, y con ellos hará sus obras. Diezmará también vuestros rebaños, y seréis sus siervos. Y clamaréis aquel día a causa de vuestro rey que os habréis elegido, mas Jehová no os responderá en aquel día» (vv. 10-18).

Su descripción de la monarquía es explícita y precisa, tanto como descripción de una monarquía actual no-israelita como predicción de lo que implicaría la monarquía israelita desde el reinado de Salomón, y cada vez más. «Pero el pueblo no quiso oír la voz de Samuel, y dijo: No, sino que habrá rey sobre nosotros; y nosotros seremos también como todas las naciones» (vv. 19 y ss.). Y así comprometieron una faceta de su unicidad social.

Israel como paradigma de Dios

En este punto puede surgir una pregunta: «Sí, pero, ¿cómo se relaciona esto con la ética del Antiguo Testamento?» Puede resultar interesante observar las diferencias sociales de Israel respecto a otras naciones, pero no debe ser muy importante descubrir y aplicar el mensaje del texto veterotestamentario en sí mismo. ¿Acaso nuestra autoridad no es «lo que dicen las Escrituras», y no «cómo eran los israelitas»?

Nuestra respuesta es que una gran parte del texto del Antiguo Testamento está dedicada precisamente a este asunto, el de cómo se suponía que debía ser y debía comportarse Israel como sociedad o, con mayor frecuencia, en qué estaban fallando a este respecto. Uno encuentra, entretejidas en cualquier punto del canon del Antiguo Testamento, justificaciones o críticas teológicas y éticas de la vida social israelita. Está claro que era algo muy importante. La estructura social de Israel no fue una mutación accidental de la historia antigua, ni tampoco un subproducto temporal y material de su mensaje espiritual. Fue una parte integral del motivo por el que Dios les había creado como pueblo. El mensaje de redención divino por medio de Israel

no era simplemente oral; era visible y tangible. Ellos, como instrumento, eran en sí mismos parte del mensaje.

Esta comprensión de la *raison d'étre* israelita la encontramos en las palabras que se les dicen en el prefacio al pacto fundacional en el Sinaí.

> «Ahora, pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa». (Ex. 19:5 y ss.)

Aquí se usan términos políticos comunes: «reino» y «gente»,[5] pero fueron colocados, casi con un toque de ironía, junto a palabras que eran lo contrario de «común»: «sacerdotes» y «santa». Ya hemos considerado la santidad de Israel, notando su dependencia e imitación de la santidad de Dios.

Pero, ¿por qué se llama a toda la nación «reino de sacerdotes»? Un sacerdote, en el pensamiento y la práctica del Antiguo Testamento, estaba entre el pueblo y Dios, era un mediador en ambas direcciones. Representaba a Dios ante el pueblo, tanto en su persona como en su ejemplo (cf. Lv. 21-22), y en especial por medio de su papel como maestro (Dt. 33:10; Os. 4:6; Mal. 2:4-7). A través de los sacerdotes, el resto del pueblo debía conocer .a palabra y voluntad divinas. Ahora bien, si Israel, como nación, debía ser un sacerdocio, la implicación es que tenía que representar a Dios ante los pueblos de este mundo, de forma análoga. Los caminos de Dios se manifestarían en su vida como nación.

Ya hemos visto que la santidad de Israel no era un asunto meramente espiritual, sino que tenía implicaciones muy prácticas, Ahora podemos ver que no se trataba de una unicidad introvertida. Más bien, estaba centrada en Dios, precisamente para que pudiera manifestarse para beneficio de toda la humanidad, porque «toda la tierra es mía». Y para que tuviera semejante orientación «exterior» de forma efectiva, esta santidad suya debía adquirir «cuerpo» social, de comunidad. Es por eso que el propósito de Dios para Israel expresado en Éxodo 19:6 resulta tan dependiente de su obediencia al pacto establecido en el versículo anterior. Si ellos tuvieran esa calidad de vida nacional y social que la ley que iban a recibir exigía, con sus grandes repercusiones de libertad, justicia, amor y compasión, entonces sí funcionarían como el sacerdocio santo de Dios: como una nación entre las naciones, y para las naciones (cf. Sal. 99:1-4).

Nuestra introducción de la palabra «cuerpo» tiene connotaciones de «encarnación». Esto es algo deliberado, puesto que realmente existe algo de encarnación en el papel de Israel en el Antiguo Testamento, que señala de forma típica hacia Jesús. El mejor lugar para enfocar esta línea de pensamiento es en Isaías, en el pasaje del Siervo. Allí, la identidad del Siervo oscila entre la nación de Israel como colectivo (Is. 42:18-22; 44:1-5) y la figura individual retratada por el profeta (42:1-7; 50:4-11; 52:13 - 53:12). En dos ocasiones se describe el papel asignado al Siervo como alguien que trae la luz del conocimiento de Dios, y de una relación contractual con Él, a las naciones más allá del mismo Israel.

---

[5] La palabra utilizada en la versión de la Biblia del autor es «nación», en lugar de nuestra traducción «gente», en la Versión Reina-Valera. (Nota del traductor)

> «Te guardaré y te pondré por pacto al pueblo, por luz de las naciones» (42:6).
>
> «Poco es para mí que tú seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob, y para que restaures el remanente de Israel; también te di por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo postrero de la tierra» (49:6).

Este segundo texto relaciona la obra mundial del Siervo con su papel en relación a Israel, precisamente porque él es la encarnación de lo que se suponía que tenía que ser Israel y no fue, es decir, la manifestación del mismo Dios. Anteriormente, en el mismo pasaje, es Israel el que es tratado como el Siervo:

> «Mi siervo eres, oh Israel, porque en ti me gloriaré» (49:3). La obra asignada al Siervo individual es necesaria debido al fracaso de la nación, como Siervo, a la hora de manifestar este esplendor.
> «¿Quién es ciego, sino mi siervo? ¿Quién es sordo, como mi mensajero que envié? ¿Quién es ciego como mi escogido, y ciego como el siervo de Jehová?
> Jehová se complació por amor de su justicia en magnificar la ley y engrandecerla.
> [Pero] no quisieron andar en sus caminos, ni oyeron su ley» (42:19, 21, 24).

Y, de manera significativa, la obra asignada al Siervo, como el cumplimiento de la vocación frustrada de la nación, sirve para ejemplificar y generar todas las bendiciones *sociales* que la nación debería haber manifestado. Esto queda claro y patente en el capítulo 42, y también se encuentra en el 48:17-19, el 49:8-10 y el 51:4 y ss.

> He puesto sobre él mi Espíritu; él traerá justicia a las naciones.
> Por medio de la verdad traerá justicia. No se cansará ni desmayará, hasta que establezca en la tierra justicia.
> ... para que abras los ojos de los ciegos, para que saques de la cárcel a los presos, y de casas de prisión a los que moran en tinieblas» (42:1, 3 y ss., 7).

El que Jesús aplique a sí mismo estos y otros pasajes similares demuestra que se consideraba como el que adoptaba el papel de Siervo, el que Israel no había logrado desempeñar.[6] Y ya que uno de los propósitos principales de la encarnación de Cristo fue el de revelar a Dios, uno puede afirmar, por analogía y en base a una legítima tipología, que en la creación divina de Israel hubo un aspecto «encarnacional» y revelador.[7] Su misma existencia y carácter como sociedad debían ser testigos de Dios, un modelo o paradigma de Su santidad expresado en la vida social de una comunidad redimida.

Hemos de explicar y justificar la elección del término «paradigma». Un paradigma es algo que se usa como modelo o ejemplo para los casos en que un principio básico no cambia, aunque los detalles difieran. En general se refiere, por ejemplo, a estructuras en la inflexión gramatical: por ejemplo un verbo que se toma para ejemplificar el modo en que las terminaciones o prefijos

---

[6] P. e., Mt. 8:17; 12:18-21; Mr. 10:45; Lc. 4:18 y ss.

[7] Lo vemos, por ejemplo, en el modo en que Jerusalén y su templo son descritos como el lugar donde Dios «hace que habite su nombre», cuando el nombre equivale a la presencia y revelación divina conocida, la de Dios en persona.

funcionarán con verbos de un tipo similar. Un paradigma más bien se aplica, no se imita. Se asume que los casos serán distintos pero, cuando se han hecho los ajustes necesarios, éstos encajarán con la estructura observable del paradigma.

Desde mi punto de vista, la relevancia social de Israel debe verse como paradigmática. De hecho, considero «paradigma» una categoría útil para comprender éticamente y aplicar el Antiguo Testamento. Esta forma de considerar la vida social, las instituciones y leyes de Israel, nos protege de dos peligros opuestos entre sí.

Por una parte, implica que no pensemos en términos de imitación literal de Israel. No podemos trasvalsar simplemente las leyes sociales de un pueblo antiguo al mundo moderno, y procurar que funcionen tal cual están escritas. Eso sería igual que coger los paradigmas de un libro de gramática como si ésas fueran las únicas palabras que pudieran pronunciarse en ese idioma. Los paradigmas están allí, no para ser el resumen de toda posible comunicación, sino para ser aplicados a las infinitas complejidades del resto del idioma.

Por otra parte, no podemos considerar relevante el sistema social de Israel sólo dentro de los confines del Israel histórico, como algo totalmente inaplicable tanto a la iglesia cristiana como al resto de la Humanidad. Si Israel debía ser una luz para las naciones (cf. Is. 49:6), tenía que permitir que esa luz iluminase. El propósito de los capítulos en la Segunda Parte es el de mostrar cómo los diferentes aspectos de la vida social israelita pueden servir como crítica y corrección de aspectos análogos en nuestros tiempos. Yo creo que este acercamiento paradigmático abre el A.T. de manera fructífera como recurso para una ética social cristiana.

La comparación con la encarnación de Cristo vuelve a sernos útil ahora. Los Evangelios se toman muy en serio el hecho de que Jesús fue un hombre real que vivió, actuó, se relacionó, viajó y enseñó de la manera descrita en la narración de su ministerio. Llamó a sus discípulos a seguirle, y en el Nuevo Testamento se nos exhorta de diversos modos a acomodar nuestras vidas a la suya (p. e., Ef. 5:2; Fil. 2:5; 1 P 2:21 y ss.). Pero pocas veces se ha tomado esto, en la historia del pensamiento moral cristiano, en un sentido de imitación detallista (del modo en que, por ejemplo, los detalles de la vida de Mahoma y sus hábitos son obligatorios en sus seguidores). No nos vemos obligados a trabajar de carpinteros, llevar ropas sin costura, llevar un estilo de vida itinerante y sin hogar, adorar en una sinagoga o un templo, comer con recaudadores de impuestos y prostitutas, o enseñar por medio de parábolas.

Pero tampoco, por otra parte, nos sentimos libres para considerar irrelevantes las narraciones que hace el Evangelio de la vida de Jesús, poniendo atención sólo en su ministerio. Porque en parte fue la vida de Jesús la que corroboró sus enseñanzas, confundió a sus enemigos y puso en evidencia su ejecución como esa parodia de la justicia que realmente fue. Más bien tendemos, un tanto inconscientemente o no, a usar el ejemplo de Jesús de forma paradigmática en nuestras decisiones éticas, intentando apartarnos de lo que sabemos que Jesús *hizo* hacia lo que podemos imaginar razonablemente que haría en nuestra situación, que es distinta. La imagen general y el carácter de su vida -incluyendo sus acciones, actitudes y relaciones, así como sus sermones, parábolas y otras enseñanzas-, se convierte en nuestro patrón o paradigma, mediante el cual juzgamos la «semejanza con Cristo» de esos mismos componentes en nuestras vidas.

De forma similar, debemos considerar paradigmática la visión social de Israel y sus características, sus instituciones, leyes e ideales (estos últimos tan claros, a menudo, a causa del evidente fracaso de Israel para ponerlos en práctica), cuando estamos involucrados en una obra social, tanto en la teoría como en la práctica. Está claro que no son los únicos paradigmas para una ética social; el cristiano debe llevar éste, como lo hace con cualquier otro aspecto del Antiguo Testamento, a la luz de la nueva era de plenitud, y del Reino de Dios inaugurado por Cristo. El cristiano, por tanto, coloca el paradigma social veterotestamentario junto al paradigma de la vida social de la iglesia primitiva, y a las enseñanzas explícitas y sociales de Jesús y los apóstoles. Sólo entonces comenzará a formular una ética social completamente bíblica.

-3-
EL ÁNGULO ECONÓMICO

La tierra en la historia de Israel

La historia bíblica de la redención comienza con la promesa de Dios a Abraham. Un constituyente fundamental de esa promesa, tal como se revela y repite en la narrativa patriarcal, es que Dios daría a Abraham y a sus descendientes una tierra. Esa tierra se convierte en una de las características más importantes del resto de la historia veterotestamentaria.

Una vez más, es importante que permitamos que el Antiguo Testamento nos hable, no en porciones tomadas al azar, ni desde la perspectiva ni con los términos técnicos de una u otra teología sistemática, sino como una narración. Cuando lo hacemos, de inmediato es evidente que el tema primordial de la gran historia del Pentateuco, desde los libros de Josué y Jueces hasta el establecimiento de las fronteras territoriales del reino de David, es la promesa y posesión de la tierra.

El Pentateuco genera un tremendo suspense en lo relativo a la tierra. Génesis presenta a los patriarcas vagando por la tierra sin ningún lugar seguro, exceptuando la compra elaborada de una tumba (Gn. 23), y concluye con la familia entera asentándose en Egipto. No obstante, no perdemos de vista la tierra, porque el libro concluye con las palabras del José moribundo, que recuerda la promesa de Dios y confía en su cumplimiento.

Éxodo comienza con la intención «consciente» de Dios de mantener esa promesa. Cuando, en el curso de los trascendentes sucesos de los primeros diecinueve capítulos, Israel ha sido liberada, movilizada, organizada y unificada consigo misma y con Dios por medio del pacto en el Sinaí, el lector se siente inclinado a pensar que la conquista de la tierra está sólo a un paso. Sin embargo, primero tiene que pasar por una detallada descripción del tabernáculo y su mobiliario, ¡no sólo una vez, sino dos! La lección era tan clara como la oración de Moisés en Éxodo 33:15 y ss.: la presencia de Dios en medio de su pueblo era más importante que el don de la tierra. Así, el libro termina con la gloria de la presencia de Dios entrando en el tabernáculo, y acompañando a los israelitas en todos sus viajes futuros (Ex. 40:34-38).

Levítico suspende la historia hasta que ha introducido más leyes detalladas. Pero, en la última parte del libro, a la que a menudo se le llama el «Código de la Santidad», la tierra vuelve a entrar en juego. Ciertamente, la tierra queda personificada como el agente de la bendición o maldición divina, hasta el punto en que se describe como «vomitando» a los habitantes actuales debido a sus malos caminos, y bastante capaz de repetir esta actuación contra los israelitas si éstos los imitan (Lv. 18:24-28; 20:22-24). Incluso lo encontramos previsto en el capítulo 26, pero no sin otra noticia tranquilizadora relativa a la permanencia de la promesa hecha a los patriarcas (26:42-45).

Números lleva este suspense a su clímax con las historias de los espías, la falta de coraje del pueblo, el primer intento incompleto de invasión, y los terribles años de toda una generación

perdidos en el desierto (Nm. 13-14). Este pueblo, ¿conquistará Canaán alguna vez? ¿De verdad puede cumplirse la promesa? No obstante, al final llegan a su fin los dolorosos viajes por unos territorios hostiles, cuando las tribus acampan en las llanuras de Moab, y sólo tienen que cruzar el Jordán. Los oráculos de Balaam tranquilizan al lector respecto al propósito benévolo de Dios. Pero la acción de los hijos de Rubén y de Gad vuelve a inducir nuestra expectación (Nm. 32). ¿Lograrán que todo el pueblo acepte la vida en el lado erróneo del Jordán? Esa amenaza queda superada diplomáticamente, y el libro termina de forma optimista, trazando de nuevo el mapa de Canaán para acomodar a los victoriosos israelitas. Pero todavía no están allí, realmente.

Seguro que el siguiente libro nos hace entrar en la tierra. ¡Pues no! Deuteronomio comienza y termina en Moab. Se nos ofrece un detallado resumen de la historia hasta ese momento, con continuas exhortaciones a la obediente fidelidad al pacto (Dt. 1-11). Luego viene la parte principal del libro, dedicada a las leyes, modificando algunas antiguas, introduciendo otras nuevas (12-26), pero todas ellas basadas en la vida y la tierra que aún tienen que ocupar. Como al final de Levítico, la tierra en sí misma será tanto el escenario como el agente de la bendición o maldición divina, dependiendo de la obediencia del pueblo o la falta de ella (28-30). Finalmente, después del himno y la bendición de Moisés, Deuteronomio concluye tanto el libro como la magnífica estructura del Pentateuco al completo, con el conmovedor relato de la muerte de Moisés, que había conducido a su pueblo a una distancia de un día de marcha de la tierra prometida, pero que no pondría el pie en ella (34). Así termina la historia del pueblo de Dios en el Pentateuco, como comenzó, con la promesa de la tierra hecha a Abraham (Dt. 34:4), pero sin cumplirse aún esa promesa.

Josué comienza con unas palabras que el lector había empezado a preguntarse si leería alguna vez: «Ahora, pues, levántate y pasa el Jordán, tú y todo este pueblo, a la tierra que yo les doy a los hijos de Israel» (Jos. 1:2). Por tanto, el resto del libro tiene como tema principal la tierra: su invasión, conquista y división. Acaba del mismo modo que Deuteronomio, con una renovación del pacto, pero con una de las promesas cumplida, ya no una esperanza futura.

Sin embargo, el escenario pronto se ensombrece, a medida que el libro de Jueces muestra de qué forma tan incompleta se afirmó la conquista inicial. La tierra prometida se convierte en una tierra de lucha, en la que largos periodos de derrota se salpican de victorias duramente conseguidas y efímeras. Nuestra expectación se renueva, no ya por saber si el pueblo entrará o no en la tierra, sino si lograrán sobrevivir en ella. Con la matanza de los filisteos, los obstáculos para asegurar la posesión de la tierra parecen insuperables. El último y mayor de los jueces, Samuel, consigue una victoria que los mantiene a raya durante todo su gobierno (1 S 7). Pero el primer rey de Israel, nombrado con el propósito de conducir a Israel contra ellos (1 S 8:20), contempla, en el momento de su misma muerte, cómo los filisteos se hacen con su mejor incursión en Canaán, dividiendo virtualmente la tierra de Israel por la mitad (1 S 31). ¿Qué ha sucedido con las fronteras seguras y prometidas de la tierra (Gn. 15:18 y ss.; Ex. 23:31; Nm. 34:1-12)? Hasta las continuas victorias y largo reinado de David Israel no consiguió vivir en paz dentro de unas fronteras seguras, que abarcaran el territorio realmente prometido (2 S 8 y 10). Al final, la promesa queda manifiesta y efectivamente cumplida.

Pero la tierra no desaparece de la historia, que continúa, en el Antiguo Testamento. La carga acumulada de la opresión y la injusticia dentro de la nación, durante los siglos posteriores a

Salomón, produjeron un nuevo estallido de actividad profética en el siglo octavo. El elemento más chocante en el mensaje de los profetas fue la amenaza y el vaticinio de ser expulsados de la tierra. Esta idea nueva e inquietante no había aparecido anteriormente. No había formado parte del mensaje de los profetas del siglo noveno, como Elías y Eliseo. Bien pudo haber sido el factor que precipitó la escritura de los oráculos proféticos, comenzando con la más antigua de las colecciones proféticas escritas, Amós. Imaginemos el efecto electrificarte de oráculos como los siguientes:

> «Cayó la virgen de Israel, y no podrá levantarse ya más; fue dejada sobre su tierra, no hay quien la levante».
> «Os haré, pues, transportar más allá de Damasco, ha dicho Jehová, cuyo nombre es Dios de los ejércitos». (Am. 5:2, 27)

De hecho no tenemos que imaginar nada, porque sus efectos sobre la estructura religiosa y política se describen vívidamente en el 7:10 y ss. Dicho con franqueza, a Amós se le dice que cierre la boca y desaparezca (7:12 y ss.). La amenaza, sin embargo, se vuelve contra su amo, porque Amós hace una predicción «privada» respecto a Amasías el sacerdote, la de que él y su familia sufrirán personalmente la calamidad que caerá sobre la nación (v. 17).

Semejantes amenazas, contrapuestas a los dogmas principales de la fe israelita en la promesa de Dios y el don de la tierra, deben de haber sonado a herejía descarada. Sin embargo, siguieron siendo una característica constante del mensaje de todos los profetas de antes del exilio, hasta los acontecimientos que los vindicaron: es decir, la destrucción del reino del norte, Israel a manos de Asiria en el 721 a. C., y el saqueo de Jerusalén y el exilio del reino de Judá a Babilonia en el 587 a. C. En esos sucesos se cumplieron las advertencias de la ley (Lv. 26; Dt. 28) y las amenazas de los profetas, y otra generación de israelitas aprendió lo que era vivir fuera de su tierra, bajo la carga del castigo divino. Apreciamos el dolor de la experiencia del exilio en pasajes como los del salmo 137, y en las Lamentaciones. La vida sin un territorio apenas era vida como pueblo de Dios.

Sin embargo, seguían siendo pueblo de Dios, porque Él no les había abandonado. Ni tampoco había olvidado su promesa a Abraham, ni renunciado a su demanda de la tierra. El gran éxito de los profetas de este duro período, en especial de Jeremías y Ezequiel, fue el de reavivar esta esperanza, en ambos casos con una referencia específica a la tierra. Una de las acciones más notablemente valerosas de un profeta, como demostración práctica de su fe en su propia profecía, fue la compra que hizo Jeremías de su pariente Hanameel, en un momento en que Israel estaba sufriendo los últimos estertores de su asedio final, y en que Jeremías estaba encarcelado (Jer. 32). El nunca pondría el pie en ella ni, al ser soltero, tenía familia alguna a quien legársela. Pero una prueba tangible de su fe en la promesa de Dios fue que, tras el juicio del exilio,

> «... poseerán heredad en esta tierra de la cual vosotros decís: Está desierta, sin hombres y sin animales, es entregada en mano de los caldeos. (...) porque yo haré regresar sus cautivos, dice Jehová» (Jer. 32:43 y ss.).

Y eso hizo. La restauración de la relación entre Dios y su pueblo fue sellada por la restauración de éste a la tierra, descrita en el lenguaje visionario de un nuevo éxodo (Is. 43:16-21; Jer. 23:7 y ss.). El círculo se había cerrado.

El motivo de este repaso rápido a la historia del Antiguo Testamento ha sido el de mostrar que la tierra es uno de sus temas dominantes. No era sólo un escenario neutro sobre el que se desarrollaba la acción (¡aunque, hemos de admitirlo, la gente tiene que vivir en alguna parte!). La tierra, en todas sus dimensiones (promesa, conquista, posesión compartida, uso y abuso, pérdida y recuperación) era fundamentalmente una entidad teológica. La historia de Israel es la historia de la redención, y hemos visto que la estructura social de Israel era parte del propósito y el patrón de la redención. Ahora podemos decir lo mismo del papel de la tierra dentro de la historia veterotestamentaria de Israel. La tierra también formaba parte del patrón de la redención, porque la estructura social de Israel estaba íntimamente relacionada con los temas económicos de la repartición, arrendamiento y utilización de la tierra.

Ahora bien, como ya hemos visto, si la ética del Antiguo Testamento es inseparable y dependiente de la teología del Antiguo Testamento, la consecuencia es que algo tan importante para esta teología como era la tierra tenía que ser igualmente importante para su ética. Esto es así, realmente, como pasaremos a descubrir.

La tierra como don divino

Como hemos visto, la promesa de la tierra y su cumplimiento histórico por medio de la entrega de ésta forman el tema principal del Pentateuco y los primeros libros históricos. Israel tenía una tierra en la que vivir porque Dios se la había entregado, así de fácil. Esta tradición de la tierra entregada tuvo grandes implicaciones en el pensamiento y la práctica del Antiguo Testamento.

En primer lugar, *era una declaración de la independencia de Israel*. Al principio, Abraham fue llamado a dejar su tierra natal e irse a un país que, en aquel momento, no conocería hasta que llegara a él. La narrativa sobre los patriarcas enfatiza la situación de extranjeros, de «nómadas», de esos antecesores de Israel. Por tanto, Israel no podía presentar ninguna exigencia «natural» a una tierra. La única que poseían se la debían a la elección divina, y a la promesa hecha a Abraham, exactamente del mismo modo que debían su misma existencia como nación a esos dos mismos hechos. En la preparación para la conquista que se presenta en Deuteronomio estas ideas fueron grabadas, fuertemente y de forma poco halagüeña, sobre Israel. No debían pensar que podían exigir los actos de Dios a favor suyo: estarían, como siempre lo habían estado, totalmente dependientes de su amor y fidelidad.

> «No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos; sino por cuanto Jehová os amó, y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres...» (7:7 y ss.)
> «[No suceda que] digas en tu corazón: Mi poder y la fuerza de mi mano me han traído esta riqueza. Sino acuérdate de Jehová tu Dios, porque él te da el poder para hacer las riquezas, a fin de confirmar su pacto que juró a tus padres...» (8:17 y ss.)

> «No por tu justicia, ni por la rectitud de tu corazón entras a poseer la tierra de ellos, sino por la impiedad de estas naciones Jehová tu Dios las arroja de delante de ti, y para confirmar la palabra que Jehová juró a tus padres...» (9:5).

La creencia en la entrega de la tierra, por tanto, mantenía la perspectiva correcta en la relación de Israel con Dios. A él no le podían considerar como a los dioses de otras naciones, un cabecilla para su nacionalismo o un mero protector funcional de sus pretensiones territoriales. Más bien lo contrario; sin él no hubieran sido nación ni hubieran tenido tierra. Su soberanía moral, por tanto, era absoluta. Como iban a descubrir, como consecuencia de su desobediencia moral, él pondría tanto a la nación como a la tierra al borde de la extinción, si no fuera porque su propósito redentor, más amplio, era inconmovible.

En segundo lugar, el regalo de la tierra *era una declaración de la confiabilidad divina*. Cada cosecha le recordaba esto a Israel. Esta tierra cuyo producto disfrutaban ahora, no siempre había sido suya. No siempre la habían deseado, como las tradiciones de sus quejas en el desierto les recordaban. Pero aquí estaba. Dios había mantenido su promesa a pesar de su reticencia. Su confiabilidad no conocía límites: «porque para siempre permanece su misericordia».

Vemos el poder de este dogma de fe, demostrado, no sólo en la adoración, como la de la frase recién citada (Sal. 136), sino en la afirmación, casi perteneciente a un credo, que hallamos en labios del agricultor que trae las primicias de su cosecha al santuario. Vale la pena saborear el pasaje. Habiendo sido instruido para que coloque el cesto de sus primicias delante del altar, se le dice:

> «Entonces hablarás y dirás delante de Jehová tu Dios: Un arameo a punto de perecer fue mi padre, el cual descendió a Egipto y habitó allí con pocos hombres, y allí creció y llegó a ser una nación grande, fuerte y numerosa; y los egipcios nos maltrataron y nos afligieron, y pusieron sobre nosotros dura servidumbre. Y clamamos a Jehová el Dios de nuestros padres; y Jehová oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión; y Jehová nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con grande espanto, y con señales y con milagros; y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra, tierra que fluye leche y miel. Y ahora, he aquí he traído las primicias del fruto de la tierra que me diste, oh Jehová» (Dt. 26:5-10).

Lo que resulta notable en esta declaración es que, aunque su motivo es la bondad de Dios demostrada en la productividad de la *naturaleza*, su énfasis global es sobre la fidelidad y el poder de Dios en el control de la *Historia*. Y el centro y el clímax de este recitativo es el don de la tierra, porque fue la prueba monumental y tangible de la confiabilidad de Dios. Aquí, en estos sucintos versículos, un israelita podía resumir una historia que abarcaba varios siglos, que estaba situada en diversos ámbitos nacionales y culturales, y que sin embargo estaba «actualizada» en la cosecha que acababa de recoger. Y podía unificar todo esto bajo el tema del cumplimiento de la promesa de Dios, en la entrega de la tierra. No existía ninguna prueba mayor de las cualidades del Dios de Israel. (¡Ojalá nuestros festivales de la cosecha tuvieran semejante trasfondo histórico, y de la fidelidad del propósito redentor divino!) Por tanto, hablando en términos morales, él era un Dios *digno* de obediencia; su respuesta al comportamiento humano sería

consistente y confiable, y no un asunto caprichoso o arbitrario. Se le podía complacer, pero no seguirle la broma.

En tercer lugar, como combinación de los dos puntos anteriores, la tierra como regalo funciona *como prueba de la relación entre Dios e Israel*. Israel sabía que era pueblo de Dios porque él les había entregado su tierra, y ese don verificaba la relación escrita tanto en el pacto con Abraham como en el del monte Sinaí, hecho con el pueblo al completo.

Otra de las formas en que se expresaba esto era la de utilizar el término *herencia* para describir la tierra, implicando que se trataba de una relación filial entre Israel y Dios. Es interesante ver cómo en la narración del Éxodo Dios se refiere a Israel como «mi primogénito» (Ex. 4:22), y exige que le liberen del cautiverio, con la intención de llevarle a la tierra de su promesa. La situación era intolerable. ¿Qué estaba haciendo el hijo primogénito de Dios languideciendo en un país extranjero mientras le esperaba su herencia? El lenguaje relativo a la herencia, como tal, no suele encontrarse en el Éxodo (cf. 15:17; 32:13), pero es muy importante en Deuteronomio. La expresión usada frecuentemente para expresar «tomar posesión de» o «dar la posesión de» iba normalmente seguida de «herencia». En algunos pasajes, la tierra se describe explícitamente como herencia (p. e., 4:21; 4:38; 12:9; 15:4; 19:10; 26:1), y en otros a Israel se le llama «hijo de Dios» (14:1; 32:5 y ss., 18 y ss. y, metafóricamente, 8:5), y, por tanto, su heredero.

Del mismo modo en que la entrega de la tierra era un acto divino y no obedecía a la grandeza o los méritos israelitas, así sucedía con la filiación de Israel. Pertenecían a Dios, no porque le hubiesen elegido, sino porque él les había dado a luz. Aquí vemos en su clímax la unión entre la teología de la tierra de Israel (el «ángulo económico») y su relación única con Dios. La una es, por así decirlo, la manifestación tangible de la otra.

Una consecuencia práctica de esto era el disfrute ilimitado de la tierra como bendición. Se cantan sus alabanzas con todo detalle en Deuteronomio (p. e., 8:7-9; 11:8-12). No se avergonzaban de la previsión de una productividad abundante o de prosperidad. La tierra era el buen regalo que su Dios generoso les daba, y su propósito era el de producir gozo, festejos y gratitud. Ahora bien, está claro que, como veremos dentro de un momento, esto estaba encajado dentro de una fuerte estructura moral que hacía responsable a cada uno de su prójimo, en especial en el caso de aquellos que se empobrecerían como resultado de una desobediencia colectiva (cf. Dt. 15:4 y ss.). La respuesta a la pobreza no era que todos se redujeran a la misma equitativa frugalidad, sino más bien que regresaran a esa obediencia arrepentida hacia Dios que volvería a restaurarles a todos a una renovada bendición y prosperidad.

En cuarto lugar, la tradición histórica de la tierra como regalo fue la que generó los *derechos de propiedad individuales* en Israel. Ya hemos echado un vistazo a este tema en la declaración de la cosecha que citamos antes. El agricultor israelita habla de «las primicias del fruto de la tierra que tú, oh Jehová, me diste». Notemos que no dice «*nos* diste», sino «*me* diste». El israelita no pensaba sólo en términos del territorio general, entregado a toda la nación. Ese concepto hubiese sido compatible con el de la tierra, como un todo, administrada en favor del pueblo por un representante de ellos, como un rey. Ese era, de hecho, el sistema cananeo. Pero los israelitas se oponían con fuerza a esta idea. El don de la tierra se «filtraba», por así decirlo, hasta el estrato más bajo de la sociedad, de forma que cada familia individual podía defender que era Dios

mismo quien defendía su derecho a la tierra. Así, se usaba el lenguaje de la herencia para referirse a las pequeñas parcelas de la tierra que pertenecían a cada familia, así como también al territorio de tribus enteras, o de la nación al completo. También ellas se consideraban don de Dios.

Esto es lo que dota de significado e importancia a Números 26 y 34 y a Josué 13-19, que describen la división de la tierra. Se hace una constante referencia a ésta como una división «conforme a sus familias», es decir, los subgrupos dentro de la unidad más amplia de la tribu. A nosotros estas listas detalladas nos resultan tediosas e interminables, pero para Israel encarnaban un principio fundamental: la tierra debía repartirse equitativamente, de forma que cada familia tuviera parte en la herencia nacional.

La fuerza de esta creencia la vemos en la reacción de Nabot frente a la sugerencia del rey Acab, que a nosotros nos parece bastante inocente. Acab propuso comprar la viña de Nabot, o darle a cambio otra tierra. La respuesta fue vehemente: «Guárdeme Jehová de que yo te dé a ti la heredad de mis padres» (1 R 21:1-3). En realidad no era de Nabot, como para que él la diera, vendiera o cambiara. La conservaba en nombre del Señor, para beneficio de su familia. No era una cuestión de «derechos humanos», «justicia natural» o algo tan abstracto. Era una defensa incondicional del derecho de un miembro del pueblo de Dios a mantener aquella porción de la herencia nacional que Dios había cedido a su familia particular. Resulta significativo que el único modo en que Acab consiguió hacerse con la viña fuera el de acusar falsamente a Nabot de blasfemia, una ofensa que denegaba su derecho a ser parte del pueblo de Dios. En consecuencia, fue apedreado y su tierra fue confiscada (1 R 21:11-16). Todo este incidente muestra de qué forma tan estrecha iban unidas la posesión de una porción de la tierra y las pertenencias personales dentro de la relación pactual con Dios.

En quinto lugar, la secuela al episodio de Nabot nos hace comprender la *preocupación de los profetas con la explotación económica*. Apenas se había disipado el polvo de la lapidación de Nabot, y ya estaba Elías cayendo sobre Acab mientras éste inspeccionaba su mal conseguida posesión. Su mensaje fue directo y sencillo: Dios está airado por tu doble crimen, y te castigará de igual manera (1 R 21:17-22). Pero el destino de Nabot se convirtió en modelo típico de lo que le sucedió a un gran número del populacho, a medida que la realeza y la riqueza que es parte de ella hicieron crecientes incursiones en el sistema tradicional israelita de la tenencia familiar de la tierra, inalienable. Cada vez más personas se vieron privadas de su tierra ancestral y fueron forzadas, a causa de las deudas y por otros medios, a caer en un estado de servidumbre en una tierra que antes fue suya, pero que ahora estaba en manos de los ricos, los poderosos. Y fueron los profetas los que vinieron en defensa de ellos, manifestando la corrupción y explotación de una forma tan inmisericorde como aquella en que se practicaban.

> «¡Ay de los que en sus camas piensan iniquidad y maquinan el mal... ! (...) Codician las heredades, y las roban; y casas, y las toman; oprimen al hombre y a su casa, al hombre y a su heredad» (Mi. 2:1 y ss.).
> «¡Ay de los que juntan casa a casa, y añaden heredad a heredad hasta ocuparlo todo!¿Habitaréis vosotros solos en medio de la tierra?» (Is. 5:8).

En cualquier libro profético que miremos, o bien es evidente esta vehemente indignación frente a la injusticia económica, o no está demasiado lejos de la superficie.

A la luz de los principios esbozados antes, podemos ver que este aspecto del mensaje profético no nacía de una preocupación general por los derechos humanos, ni de una prominente sensibilidad ética. No era siquiera un tema económico. Era profundamente espiritual. Cualquier cosa que amenazara la viabilidad económica de una familia, o que los apartara de una posesión segura de su porción de la tierra, era una amenaza a su segura membresía en el pueblo del pacto. Perder la tierra era algo más que un desastre económico: afectaba a la mismísima relación de uno con Dios. Es por eso que las élites ricas se sintieron tan molestas por el lenguaje de Amós, cuando insistía en llamar «justos» a los que estaban siendo oprimidos y desposeídos. El pensamiento popular de aquellos tiempos probablemente les hubiera «excomulgado». Amós le da la vuelta a esta evaluación (2:6; 5:12).

Pero el otro aspecto de este tema, que tanto dolía a los profetas, era que fueran unos *israelitas* los que estuvieran oprimiendo tan cruelmente a sus compatriotas, y que para hacerlo estuvieran utilizando la prueba más grande de la bendición de Dios derramada sobre ellos: la tierra. Esta era realmente una perversidad terrible. Una parte del pueblo de Dios estaba privando a otra de lo que era don de Dios y el derecho de todo israelita: la libertad y la tierra. Esta explotación intestina estaba prohibida por la ley, sobre la base de la igualdad de todos los israelitas como esclavos libertados por Dios (Lv. 25:42 y ss., 53-55). Pero ahora los indefensos estaban siendo devorados por un enemigo *interno*.

> «El que ayer era mi pueblo, se ha levantado como enemigo ... A las mujeres de mi pueblo echasteis fuera de las casas que eran su delicia; a sus niños quitasteis mi perpetua alabanza»[8] (Mi. 2:8 y ss.).

La explotación económica es una calamidad moral que podría condenarse sobre la amplia base de la simple humanidad, y de la ética de la servidumbre (que consideraremos más adelante, en el capítulo 4). Pero cuando aquellos que son los agentes y las víctimas de la explotación son miembros del pueblo de Dios, y cuando el medio de esa explotación es un don supremo y «costoso» de parte de Dios a su propio pueblo, entonces se aprecia semejante calamidad en toda su perversión innatural, y podemos comprender bien las denuncias de los profetas.

La tierra como propiedad divina

Puede que un cínico se sintiera tentado a encogerse de hombros ante la indignación de los profetas y decir que, seguramente, si la tierra había sido entregada a Israel, eran libres de usarla o abusar de ella como quisieran. La respuesta a esto está en la otra cara de la moneda en la teología veterotestamentaria de la tierra: *la tierra seguía siendo de Dios*. Él retenía el derecho último de autoridad moral respecto al modo en que la usaran. Esto queda indicado en una de los poemas israelitas más tempranos, el canto de Moisés en Éxodo 15. Celebra el milagro del éxodo y espera la entrada en la tierra, que se describe (dirigiéndose a Dios) como «tu santa morada» (v. 13), «el monte de tu heredad» (v. 17) y «el lugar de tu morada, que tú has preparado, oh Jehová» (v. 17).

[8] O «gloria».

Otro poema temprano se refiere a «la tierra de su pueblo» (Dt. 32:43). Sin embargo, la afirmación más clara la vemos en Levítico: «porque la tierra mía es; pues vosotros forasteros y arrendatarios sois para conmigo» (25:23).

Es interesante la descripción que se hace en este versículo de la relación entre los israelitas y Dios respecto a la tierra. Las palabras «forasteros y arrendatarios»[9] se referían a una clase de personas dentro de la sociedad israelita que no poseían ninguna tierra, al ser descendientes de la antigua población cananea, o bien trabajadores inmigrantes; ellos dependían completamente, por tanto, de que se les permitiera vivir dentro de una familia israelita con tierras. Mientras la familia anfitriona retuviera sus tierras y tuvieran viabilidad económica, su posición era segura. Pero sin semejante protección eran realmente vulnerables. Dios se coloca en el papel del propietario de las tierras, y los israelitas son sus arrendatarios, dependientes de él. Mientras mantuviesen esa relación y su protección, estarían seguros. Pero si se rebelaban contra su autoridad y Dios retiraba su protección, tendrían que enfrentarse a las consecuencias. La implicación es clara: «Tened cuidado con lo que hacéis en mi tierra y con ella». Se ha adoptado un fenómeno socioeconómico (el de los trabajadores dependientes de las familias israelitas) para describir, de forma figurativa, una relación teológica (entre Israel y Dios), de forma que su implicación ética revierta en el campo socioeconómico.

Otra manera de considerar la pretensión de posesión divina sobre la tierra es el de compararla con el sistema de arrendamiento en algunas culturas contemporáneas. En el Canaán preisraelita, por ejemplo, el rey tenía posesión de todo su territorio. Sus súbditos habitaban en él y lo trabajaban como sus inquilinos, por lo general pagando unos enormes tributos (cf. la descripción de Samuel, en 1 S 8:11-17). Esa exigencia de autoridad humana ahora quedaba más allá del alcance de cualquier individuo o grupo, y descansaba sólo en Dios. Toda la tierra le pertenece, y por tanto él es el único con el derecho a exigir la dependencia de su pueblo. Bajo un rey terrateniente *humano*, las personas viven en la igualdad que supone la opresión. Bajo su terrateniente *divino*, Israel vive en la igualdad de la libertad.

Esta igualdad de hermanos redimidos, ahora esclavos de Dios, se reitera a través de Levítico 25. Si Dios es el dueño último de la tierra, ningún israelita tiene el derecho bien de tratar su propia tierra como si la «poseyera» -en el sentido de poder hacer con ella lo que quisiera-, o bien de exigir la tierra de cualquier otro israelita, excepto con arreglo a las leyes de la herencia y el parentesco. ¡Incluso el rey es un inquilino en la tierra de Dios! Acab sólo es uno de los compañeros arrendatarios de Nabot.

Así queda evidente que del mismo modo en que, por una parte, el concepto de la tierra como *don* divino generó una fuerte estructura de *derechos* para la nación y los individuos, por otra parte, el concepto de la tierra como propiedad continua de Dios generó una amplia gama de *responsabilidades*. Podemos clasificarlas esquemáticamente en tres tipos: responsabilidad hacia Dios, hacia la familia propia, y hacia los vecinos.

La responsabilidad ante Dios respecto a la tierra incluía cosas como los diezmos y primicias de la cosecha, otras leyes relativas a ésta, y la legislación sabática en los casos en que afectaba a la tierra: el año de barbecho y la absolución de las deudas. La responsabilidad para con la familia

[9] Se traduce como «forasteros y extranjeros» en la Versión Reina-Valera. (Nota del traductor)

incluía la ley fundamental de la inalienabilidad; es decir, que la tierra no podía comprarse o venderse de forma comercial, sólo conservarse dentro de una estructura familiar. Este principio estaba reforzado por otras responsabilidades familiares que se relacionaban directa o indirectamente con la tierra: los procesos de amortización, las leyes de la herencia y del matrimonio con la viuda de un hermano. La responsabilidad hacia el vecino incluía un gran número de leyes civiles y exhortaciones benéficas relativas al desperfecto de la propiedad o la negligencia hacia ella, normas de seguridad, respeto por la integridad de las fronteras, la generosidad al dejar fragmentos de la cosecha sin recoger, un buen trato respecto a los empleados y, también, a los animales.[10]

Hay tantas instrucciones detalladas de la ley que caen dentro de esta categoría de responsabilidad, respecto a la tierra, directa o indirectamente, que tal categoría constituye fácilmente el más amplio de los principios ético-teológicos que controlan la ley. Lo que hace que el tema de la tierra permee la ética del Antiguo Testamento es la creencia de que *Dios posee la tierra y exige de sus arrendatarios una responsabilidad por el uso que hagan de ella.* Nada de lo que uno pueda hacer dentro de, con o en la tierra escapa a la esfera de la inspección moral divina. Se incluyen todas las facetas de la vida, desde los temas más amplios de la defensa del territorio nacional hasta la manera en que se podan los árboles frutales. La ética del Antiguo Testamento, basada en semejante principio, expresado con tal sencillez, podía ser tanto general como profundamente práctica y específica.

La tierra como «termómetro espiritual»

Ahora que hemos perfilado la sustancia de la teología de la tierra en el Antiguo Testamento, hemos de resumir la función que desempeñaba dentro de nuestra «estructura básica». ¿Cuál es el papel de este «ángulo económico» en nuestra comprensión general de la ética veterotestamentaria? Podemos describir su función como la de medir o valorar la efectividad de los otros dos ángulos.[11] Es decir, que la faceta económica es como un termómetro que revela tanto la temperatura espiritual de la relación teológica entre Dios e Israel (ángulo A), como el punto hasta el que Israel se adaptaba a la estructura social que se le exigía, en consonancia con su estatus como el pueblo redimido de Dios (ángulo B).

Por lo que respecta al primero de éstos, el ángulo teológico, parece haber existido en el temprano Israel un prolongado esfuerzo para darse cuenta de que el Señor, el Dios victorioso de la historia de su redención, era también totalmente competente en el tema del uso de la tierra, la lluvia, la fertilidad, la agricultura y la ganadería. Desde la conquista al exilio, parecía imposible de erradicar la tendencia a que los baales de los moradores anteriores de la tierra eran más indicados para «producir los bienes» en el campo económico.

Oseas trata esta cuestión explícitamente, aunque podemos verla aun antes, en Elías, y mucho después, en Jeremías. Hablando de la prostitución a la que Israel se había sometido, aceptando a los baales como «amantes», Oseas declara:

---

[10] En el capítulo 4 encontraremos más detalles y referencias para todos los mencionados.
[11] Véase de nuevo el diagrama de la página 19.

> «Porque dijo: Iré tras mis amantes, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mi bebida. (…) Y ella no reconoció que yo le daba el trigo, el vino y el aceite…» (Os. 2:5, 8).

La ironía es que parece ser que Israel no consideraba que esto fuera deslealtad hacia el Señor, porque seguían adorándole con todos los festivales programados, los días de reposo, etc. (v. 11). Pero esta adoración estaba vacía. De hecho, a Dios le resultaba odiosa, porque le excluía de las realidades económicas de la vida cotidiana. Ellos reconocerían la soberanía de Dios en la esfera económica, así como en la religiosa, en tanto en cuanto aceptaran sinceramente y con integridad la autoridad divina sobre ellos, su pueblo. A la luz de la geometría de nuestro diagrama, el «ángulo teológico» no estaría completo a menos que la línea AC y la AB convergieran bajo la única autoridad del Señor. El fracaso a la hora de honrar a Dios en la esfera material no puede compensarse con la religiosidad en la esfera espiritual.

Esto no quiere decir que en el Antiguo Testamento exista la ilusión de que obedecer económicamente a Dios era sencillo. Una cosa era celebrar las victorias divinas en la historia pasada. Otra cosa era confiar en su poder para producir la cosecha futura. Y aún era otra distinta confiar en su poder para que te proveyese, a ti y a tu familia, con el sustento de todo un año si obedecías el año de barbecho o las leyes sabáticas y no sembrabas nada durante un año ... ¡o dos, si se trataba del jubileo! ¿ Y acaso podías permitir que tu esclavo, un elemento clave de la agricultura, fuera libre al cabo de seis años y, menos aún, proporcionándole una generosa porción de tus posesiones, animales y vegetales? ¿Cómo se iban a poder cancelar las deudas cada seis años? ¿Es que tu familia no se arruinaría si tenía que cancelarlas y cuidar de la tierra o la mano de obra de algún vecino incompetente? Toda la gama de requerimientos económicos en el Antiguo Testamento exigía la confianza en la providencial soberanía de Dios sobre la naturaleza, y la disposición de obedecerle a pesar del tipo de preguntas antes formuladas (de las cuales el Antiguo Testamento era bien consciente, Lv. 25:20; Dt. 15:9).

En lo que respecta al segundo ángulo, la estructura social de Israel, podemos entenderlo, en su forma más distintiva, en términos económicos. En el capítulo anterior vimos que la introducción de la monarquía comprometió políticamente esa distinción. Pero no eran completamente incompatibles, ya que el rey podía vivir según la ley de Dios y bajo ella, y conducir a la nación en la justicia divina. Ciertamente la monarquía, desde el punto de vista teológico y aunque sus orígenes humanos estuvieran manchados por el pecado y la apostasía, se convirtió en vehículo de una nueva serie de ideas y expectativas concernientes a la relación regia entre Dios y su pueblo, y el propósito mesiánico y futuro que les tenía reservado (véase el capítulo 5). Lo que amenazó tan peligrosamente la forma social única de Israel fueron los perniciosos efectos de la monarquía en el terreno económico, como Samuel ya había predicho (1 S 8:11-17).

Ya hemos visto algunos de éstos, y la reacción de los profetas ante ellos. Contemplando la situación desde el punto de vista divino, se daban cuenta de la tragedia que sufría el pueblo de Dios. Una nación que se permitía sucumbir a los mismos males económicos que el mundo que la rodeaba no podía servir como «luz a las naciones». Si tenía la misma estructura que la de los gentiles sin redimir, no constituía ningún paradigma de estructura social; peor aún, si incluso caía por debajo del nivel de aquellos paradigmas de maldad, Sodoma y Gomorra. Sin embargo, esa comparación la estableció más de un profeta. Ezequiel considera a Judá y a Sodoma hermanas de

la misma familia, y comenta: «He aquí que esta fue la maldad de Sodoma tu hermana: soberbia, saciedad de pan, y abundancia de ociosidad tuvieron ella y sus hijas; y no fortaleció la mano del afligido y del menesteroso». (Ez. 16:49). Esto constituye un profundo análisis *socio-económico*. Entonces continúa, vertiginosamente, diciendo de Judá: «Y Samaria no cometió ni la mitad de tus pecados; porque tú multiplicaste tus abominaciones más que ellas, y has justificado a tus hermanas con todas las abominaciones que tú hiciste» (v. 51). Recordemos que las hermanas ¡incluyen a *Sodoma*!

Así que apreciamos que el contenido del «ángulo económico» era lo que, en gran medida, servía para probar cómo se ajustaba Israel al paradigma social de la redención, que fue el propósito de Dios cuando creó al pueblo. Los profetas no iban a permitir que Israel exigiera para su sociedad la bendición y protección de la relación pactual mientras pisoteaban las exigencias socio-económicas de esa relación (cf. Jer. 7:1-11).

CONCLUSIÓN:
PACTUAL, CANÓNICA, GLOBAL

En la introducción a estos tres primeros capítulos decíamos que esta estructura básica de Dios, Israel y la tierra nos permite estudiar la ética del Antiguo Testamento de una forma que es pactual, canónica y global. Ahora hemos de explicar un poco más esta aseveración.

El modelo de las relaciones establecidas en nuestra estructura incluye todas las características esenciales de la relación entre Dios y su pueblo para las cuales se usa el término *pacto*; se refiere tanto al pacto de la elección y promesa a Abraham como al pacto nacional y la entrega de la ley en el Sinaí. La base del pacto era la soberanía de Dios; su libre elección, en su amor, de Abraham; su fidelidad histórica en la liberación de Egipto; su autoridad moral para estipular los contenidos de la obediencia de su pueblo al entregarles la ley. La otra cara de la afirmación «Yo soy el Señor tu Dios» era «Tú eres Israel, mi pueblo». Esta afirmación definía no sólo su identidad, sino también su propósito en el mundo. Debían ser el pueblo de Dios, y vivir en consonancia. Todo el número de obligaciones verticales y horizontales formaban parte de la relación pactual precisamente para prepararles para ese propósito.

Como arras y garantía de esa relación, tenían la tierra de la promesa, el don, con todos los derechos y responsabilidades que hemos analizado. Siempre que busquemos interpretar un pasaje desde el punto de vista ético, localizándolo dentro de su contexto, viendo dónde «encaja» y cómo funciona, deberemos hacerlo a la luz de los puntos principales de la constitución espiritual de Israel; es decir, los grandes temas de la elección, la redención, la ley y la tierra.

En estos tres capítulos hemos visto cómo cada uno de los tres «ángulos» nos forzaba a prestar atención al orden canónico de la historia del Antiguo Testamento. Hemos de tener una visión general de las Escrituras, y asegurarnos de que nuestras interpretaciones éticas son consistentes con el todo. Esta es una base perfectamente válida para estudiar las tradiciones que permean los libros terminados, para aislar, comparar y contrastar los diversos énfasis éticos de autores distintos, de editores y escuelas, dentro del vivo caleidoscopio de los documentos veterotestamentarios. Esta tarea sería apropiada dentro de un análisis a gran escala de la ética del Antiguo Testamento. Pero lo que nos hace rehuir esa tarea aquí no es sólo la limitación del espacio y la búsqueda de la simplicidad; es la convicción de que si nuestra meta es una ética bíblica coherente, nuestra autoridad final debe ser el texto completo, en su forma canónica. Y la amplia estructura sobre la que estamos trabajando nos mantiene conectados con el orden y la racionalidad del mismo canon.

Finalmente, esta estructura es *global*; nos permite una generalización que algunos de los análisis mencionados en la introducción limitan o destruyen. Permite que el estudioso de la Biblia se tome en serio la aseveración de Pablo, de que «toda escritura es (...) útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia» (2 Ti. 3:16). Puede tomar cualquier texto específico y procurar relacionarlo con uno u otro de estos «ángulos», interpretándolo luego a la luz de las ideas principales encarnadas en ese sector de la teología veterotestamentaria. Esto es, sencillamente, una ampliación de la norma fundamental de la interpretación, la de tomar un texto en su contexto.

Pero el lector puede ir más allá, porque cada «ángulo» está relacionado con los otros dos, de forma que el texto en cuestión puede examinarse a la luz que puedan derramar todas las interrelaciones. De esta forma no se niega la relevancia ética del texto, a priori, ni se le impone nada en base a consideraciones no bíblicas. Antes bien, se evalúa a partir de su función (que puede ser bastante limitada) dentro de la estructura, más amplia, de la vida y el pensamiento en el Antiguo Testamento. Así, no desechamos ningún texto porque «no se aplica a nosotros». Ya no se trata de una cuestión de aplicabilidad directa de cada texto, sino de ver cómo funciona dentro de su contexto en el Antiguo Testamento, como parte de un modelo más amplio, que entonces debemos interpretar y aplicar de forma paradigmática como un todo. Durante el curso de los siguientes capítulos, veremos ejemplos prácticos de este método.

SEGUNDA PARTE:

TEMAS EN LA ÉTICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

-4-
LA ECONOMÍA Y LA TIERRA

«Donde hay estiércol hay dinero», reza un antiguo dicho del campo. Su basta simplicidad contiene la verdad de que toda riqueza humana depende, de forma última, de lo que Dios nos ha confiado de las riquezas inconmensurables en la corteza terrestre. Al final todas las complejidades de la ciencia económica retornan a lo que crece en el suelo de nuestro planeta, se alimenta de él o se extrae de él. (Está claro que apenas hemos comenzado a explotar los recursos de los océanos y de sus fondos).

El Antiguo Testamento, con su fundamento en la fe creacional y su rica teología de la tierra, que esbozamos en el capítulo 3, puede contribuir mucho, en consecuencia, a la ética económica cristiana. En este capítulo comenzaremos examinando las implicaciones económicas de la fe creacional. Luego veremos cómo la experiencia de la redención israelita profundizaba y ampliaba los principios creacionales. Una vez más, nos preguntaremos cómo se aplican estos conceptos veterotestamentarios dentro de una estructura cristiana, ilustrando nuestras ideas con una interpretación ética de la institución del jubileo.

Las perspectivas desde la creación

La propiedad de Dios y el don divino

La narración de la creación nos ofrece dos aspectos complementarios de la tierra en relación con Dios y con el Hombre. Por una parte Dios, el Creador, es el Señor y dueño de todas las cosas creadas. Por tanto, cualquier pretensión que haga el Hombre de posesión económica (colectiva o individualmente) es secundaria, y subordinada a la propiedad divina, de la cual se deriva. El mismo Hombre es una parte de la creación total de Dios; no tiene una propiedad absoluta sobre el resto de ella. Por otra parte, Dios le ha confiado la tierra al Hombre, como su inquilino. Una parte del propósito implícito al crear al Hombre a su imagen fue la de que se le pudiera confiar el dominio sobre el resto del orden creado. A partir de los dos puntos de la constitución humana, que se encuentran uno junto a otro en Génesis 1:26, ésta parece ser una deducción razonable:

> «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra».

Así que, dentro del contexto de este dominio dado al Hombre sobre una tierra «entregada», el ejercicio de la propiedad subordinada y la utilización que haga el Hombre de la tierra y sus recursos es algo teológica y moralmente legítimo.

Esta dualidad de relación queda expresada en los salmos: «De Jehová es la tierra y su plenitud; el mundo, y los que en él habitan» (Sal. 24:1), pero también: «Los cielos son los cielos de Jehová; y ha dado la tierra a los hijos de los hombres» (Sal. 115:16), y «Le hiciste señorear bajo las obras de tus manos» (Sal. 8:6).

La palabra clave en esta perspectiva creacional, por tanto, es «administración». Dios posee la tierra, pero la ha confiado a la Humanidad para que la conserve, dotándola de capacidades para ello y considerándola responsable de esa conservación. Este concepto de la administración económica humana genera cierto número de principios éticos derivados, que aquí solamente podemos esbozar, aunque los economistas cristianos puedan debatir mucho más cada uno de ellos:

1. Los recursos compartidos.
Ya que la tierra fue entregada a toda la Humanidad, todos deberían poder tener acceso a sus recursos y usarlos, compartiéndolos. La narración de la creación no puede usarse para justificar la propiedad individual y privatizada, ya que la tierra fue entregada a la Humanidad como colectivo. Eso *no* quiere decir que no pueda existir una propiedad privada legítima de los bienes materiales; ya hemos visto cómo en Israel los derechos de propiedad legítimos estaban fundados en la creencia de que Dios había entregado la tierra y su división a las unidades familiares. Quiere decir que tales derechos de propiedad individual, aun cuando sean legítimos, siguen estando subordinados al derecho más importante que tienen todos los hombres a tener acceso y poder usar los recursos de la tierra. En otras palabras, la afirmación «Yo (o nosotros) poseemos esto» nunca constituye una respuesta definitiva en un debate moral. Porque, de forma última, es Dios quien lo posee y yo (o nosotros) quienes lo administramos, y bien puede ser que él me (o nos) considere responsables ante él a causa de otros que pueden necesitarlo más.[12] La propiedad no implica tener un derecho absoluto para disponer de algo, sino más bien la responsabilidad de administrarlo y distribuirlo. El derecho que todos tienen a usar es mayor que el derecho de cualquiera a poseer.

2. La responsabilidad del trabajo.
El mandamiento de «llenar la tierra y sojuzgarla» implica inevitablemente un trabajo por parte del Hombre. El trabajo en sí mismo no es consecuencia de la caída, aunque ciertamente se vio afectado por ésta. Antes bien, también es una parte de la imagen de Dios en la Humanidad, porque Dios, tal y como se nos presenta en la narración de la creación, es un obrero. Así pues, la naturaleza humana, así como su responsabilidad y su derecho, es la de estar involucrados en una labor económica productiva, con los recursos materiales del mundo. Esto quiere decir que no sólo tenemos la obligación de trabajar nosotros mismos, de modo que la pereza voluntaria y deliberada sea un pecado (cf. 2 Tes. 3:6-13), sino que tenemos la responsabilidad de capacitar a otros para que trabajen, o permitirles hacerlo. Así que evitar que otra persona trabaje, o negarle el trabajo o arrebatárselo, es una ofensa contra su humanidad y la imagen de Dios en ella, a la vez que un fracaso en la responsabilidad que tenemos por ella ante Dios. El trabajo, en este contexto creacional, tiene el significado más amplio posible, y ciertamente hemos de distinguirlo de nuestra tendencia moderna a limitar su significado al empleo remunerado.

[12] Una ilustración interesante del ejercicio de este derecho moral apareció en el New lnternationalist, 107, de enero de 1992, bajo el título «La historia de los campesinos». Unos campesinos empobrecidos de las colinas de Honduras, frustrados por el retraso del gobierno a la hora de poner en funcionamiento la Ley de Reforma Agraria bajo la cual ellos debían recibir ciertas tierras, «invadieron» pacíficamente unas zonas inhabitadas de las amplias haciendas del valle, propiedad de ricos propietarios de ganado ausentes, y las reclamaron tras limpiarlas y cultivarlas. Se concluyó que la exigencia moral de su necesidad de utilizar la tierra era más importante que la exigencia legal de la propiedad privada de unas tierras que no se estaban usando.

3. La expectativa del crecimiento.
Las palabras «creced y multiplicaos», por supuesto, fueron dichas a la Humanidad con respecto a su propia descendencia y poblamiento creciente. Un crecimiento en número, sin embargo, exige un crecimiento en la producción y provisión material. Dios proveyó para esa necesidad tanto en las increíbles e incalculables riquezas del legado que puso a disposición del Hombre en la corteza terrestre, como en la incalculable provisión de ingenuidad y adaptabilidad con que dotó a la misma raza humana. Así que, aunque la mayor parte del trabajo humano está destinada a cubrir necesidades de subsistencia -ciertamente en el mundo antiguo, y en buena parte del moderno-, la Humanidad tiene un potencial intrínseco para producir bienes materiales más allá de las necesidades de supervivencia inmediatas. Junto con este potencial encontramos el hecho real de la amplia variedad de la localización geográfica de los recursos, y del clima, la vegetación y el tipo de suelos. Si la Humanidad tenía que «llenar la tierra y sojuzgarla», esto iba unido a un exceso de producción de algunos productos en ciertas áreas y a una escasez de éstos en otras, de forma que el intercambio y el comercio son consecuencias naturales del crecimiento humano, en todas sus dimensiones. No obstante, al estar establecidas dentro del contexto de los mandamientos creacionales, todas estas actividades y relaciones económicas entran en la esfera del interés activo de Dios, y del examen moral.

4. La producción compartida.
Del mismo modo que el derecho de acceder a los *recursos* de la tierra y usarlos es un derecho compartido, que establece limitaciones morales al derecho de propiedad privada de éstos, también está limitado, por la necesidad de todos, el derecho a consumir o disfrutar el *producto final* del proceso económico que usa esos recursos. Somos tan responsables ante Dios por lo que hacemos con lo que *nosotros* producimos como por lo que él nos ha dado «en bruto». En el material de la creación no se ordena nada acerca del uso privado y *exclusivo*, ni de atesorar o consumir a expensas de otros. El control privado sobre algunos de los recursos materiales de la tierra no da el derecho a consumir todo lo que produzcan esos recursos, porque ese control siempre es administración en nombre de Dios, y responsabilidad por otros. No existe un «eslabón» necesario ni sacrosanto entre lo que uno posee o invierte en el proceso de producción y lo que uno puede exigir consumir como beneficio derivado. El principio creacional de la administración, que implica una responsabilidad mutua por el bienestar de toda la comunidad humana, fulmina la idea de que «lo que es mío es mío, y tengo derecho a conservarlo y consumir todo lo que me produzca».

Podríamos decir muchas más cosas sobre estas ideas, por supuesto, y cuando temas específicos a la escena contemporánea, nacional y universal, aparezcan en un debate cristiano, es conveniente decirlas. Pero estos principios constituyen un modelo básico dentro del cual procurará moverse un cristiano bíblico. Son el escenario creativo que soporta los valores y situaciones cambiantes de la historia de la economía. No obstante, para seguir con la metáfora, la obra de teatro no ha ido como la planeó el autor. Hemos de tener en cuenta los efectos de la caída, y los callejones del pecado y la maldad dentro de la esfera económica.

El efecto de la caída
La esencia de la caída fue el deseo arrogante de autonomía que tuvo el hombre, una rebelión contra la autoridad y benevolencia del Creador. La conmoción producida por esta inversión del

estatus y la maldición que comportó afectaron no sólo a la relación espiritual del Hombre con Dios, y sus relaciones personales y sociales, sino también todo su medio ambiente económico y material. Cada uno de los cuatro principios que vimos antes se vio corrompido y violado, a costa del mismo Hombre.

Así pues, en primer lugar, en vez de tener un acceso compartido y una administración responsable de los recursos de la tierra, *la tierra y los recursos naturales* se han convertido en el motivo más poderoso de luchas y guerras entre los hombres. Hay recursos negados a unos y atesorados por otros. Algunos son malgastados, corrompidos o explotados en demasía. La posesión de los recursos, en lugar de usarse como una oportunidad para compartir un don inmerecido, se ha convertido en una cuestión de conquista y rapiña, una herramienta de la opresión, la avaricia y el poder.

Por tanto, en segundo lugar, el *trabajo* está corrompido. Por una parte, esto quiere decir que el trabajo, en sí mismo, se convierte en algo oneroso y frustrante a causa de la maldición de la tierra, y por el hecho de que el trabajo dejó de ser simplemente parte de la naturaleza humana, para convertirse en una necesidad para sobrevivir: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (Gn. 3:19). Esta característica del trabajo en el mundo caído se ha visto agravada por los cambios producidos en la naturaleza misma del trabajo en los tiempos modernos, cambios provocados por factores que, *en sí mismos*, pueden no ser pecaminosos. Podemos considerar que la industrialización y el avance tecnológico son, en cierto sentido, inevitables, y que no son malos intrínsecamente, excepto en tanto en cuanto participan de la condición caída de todos los proyectos humanos. Pero la consiguiente mecanización del trabajo, con su especialización restringida y su agobiante repetición, simplemente intensifican, para los que se ven atrapados en ellas, esa maldición de la frustración que forma parte, en mayor o menor grado, de todo el trabajo humano en este mundo caído.

Por otra parte, también quiere decir que están corrompidas las relaciones humanas en la esfera del trabajo económico. El trabajo se convierte en una comodidad, que se compra y se vende sin ningún cuidado o responsabilidad hacia el trabajador. El trabajo se convierte en esclavo de la avaricia, en instrumento de la opresión, en un medio para reemplazar a Dios por la ambición propia, e incluso en un ídolo, para algunos.

El libro de Eclesiastés contiene algunos de los análisis más profundos del Antiguo Testamento sobre la paradójica naturaleza del trabajo humano. Por una parte, sigue siendo el don de Dios, y no existe para el hombre mejor alternativa que encontrar satisfacción en su trabajo (Ec. 2:24 y ss.; 5:18; 9:10). Pero, por otra parte, puede ser infructuoso y frustrante (2:4-11), puede malgastarse en última instancia (2:18-23), estar cargado de malos motivos (4:4), o carecer de propósito (4:8), para que finalmente la muerte lo reduzca a la vanidad (9:10). No existe una exposición más sabia del modo en que obra la maldición de Dios sobre esta tierra que estas observaciones de Eclesiastés, así como de la herencia del hombre caído.

En tercer lugar, el *crecimiento económico* se convierte en una obsesión patológica. El Antiguo Testamento considera una bendición el aumento de los bienes materiales para aquellos que viven en una relación de obediencia con Dios, como una bendición que debe recibirse como un regalo y como una responsabilidad; pero nunca se lo considera una «recompensa», y de hecho algunos

de los siervos más fieles de Dios fueron siempre materialmente pobres. Para los que viven alienados de Dios, no obstante, el aumento de los bienes se convierte en un fin en sí mismo.

Pablo no fue el primero en enseñar que la avaricia equivale a la idolatría, lo cual es lo mismo que decir que no cumplir el décimo mandamiento es no cumplir el primero. Deuteronomio tiene bien claro que las mismas bendiciones de Dios, cuando aumentan, pueden usurpar su lugar, de forma que se le olvide. Deuteronomio 8 describe los abundantes recursos naturales de la tierra (vv. 7-9). Inmediatamente después describe los síntomas del materialismo complaciente y obsesionado por aumentar los bienes:

> «No suceda que comas y te sacies, y edifiques buenas casas en que habites, y tus vacas y tus ovejas se aumenten, y la plata y el oro se te multipliquen, y todo lo que tuvieres se aumente (v. 12 y ss.).

Esto va seguido de una advertencia contra el peligro evidente: «y se enorgullezca tu corazón, y te olvides de Jehová tu Dios» (v. 14).

Pero, una vez más, es Eclesiastés el que contempla la insaciable sed de tener más, a pesar de lo efímero de la riqueza:

> «El que ama el dinero, no se saciará de dinero; y el que ama el mucho tener, no sacará fruto. También esto es vanidad. Cuando aumentan los bienes, también aumentan los que los consumen. ¿Qué bien, pues, tendrá su dueño, sino verlos con sus ojos?» (Ec. 5:10 y ss.; cf. 5:13 y ss.; 6:1 y ss.).

En cuarto lugar, el *producto final* del proceso económico también se manipula injustamente. Se privatizan las pretensiones de propiedad y se consideran un absoluto, en la ausencia de cualquier sentimiento de responsabilidad trascendente hacia los demás. Las disposiciones mercantiles, descaradamente injustas, evitan que los pobres de este mundo disfruten aun el fruto de los recursos de que disponen, ya que éstos se exportan a los países ricos. El problema ya es universal; pero no es nuevo, pues ya lo observó el sabio de Proverbios:

> «En el barbecho de los pobres hay mucho pan; mas se pierde por falta de juicio» (Pr. 13:23).

De forma que la maldad se ha abierto camino en todas las facetas de la vida económica del hombre. Lo que es más, el Antiguo Testamento apunta a las dimensiones extra del problema, a saber, que todo el reino de lo material y la economía han sido presa de fuerzas demoníacas, que incitan el pecado humano y amplifican y refuerzan sus efectos. La narración de la caída describe a la fuerza personalizada del Mal acercándose al hombre por medio de la creación material, y usándola como medio de tentarle al descrédito, la desobediencia y la rebelión. La lucha de los profetas contra la opresión y la injusticia no era sólo económica, sino que estaba estrechamente unida con su lucha contra el poder espiritual del culto a Baal. Porque ellos veían claramente cómo rechazar el servicio de Yahvé conducía al servicio de los «dioses» de la avaricia egoísta y la opresión cruel. Del mismo modo, la batalla que libró Elías y la opción que puso delante del pueblo -el Señor o Baal (1 R 18:21)- no era solamente espiritual o religiosa. Estaba luchando a

favor de las víctimas de la crueldad *económica* y avariciosa, que va unida a la apostasía religiosa. El trágico caso de Nabot indica esto. La siguiente frase era tan cierta en tiempos de Elías como lo fue en tiempos de Jesús, y como lo es ahora: «No podéis servir a Dios y a las riquezas» (Mt. 6:24).

Por tanto, la narración del Antiguo Testamento nos ofrece una estructura de ideales y principios para la vida económica sobre la tierra que Dios nos ha dado. Estos ideales, sin embargo, están controlados por la realidad de la doctrina global de la caída, pero están a la vez elevados por medio de la dimensión trascendente a la que está relacionada toda la vida, incluyendo la economía.

De modo que el cristiano involucrado en cualquier rama de esta vasta faceta de la vida humana necesita recordar que estas cuestiones no son sólo materiales o físicas. Aquí, como en cualquier otro caso, «no tenemos lucha contra carne y sangre» (Ef. 6:12), ni tampoco contra el «sudor» y los «cardos» producidos en una creación maldita que gime en su frustración. Combatimos contra poderes espirituales y fuerzas que, por medio de su invasión de las relaciones económicas humanas, y su influencia sobre ellas, pueden someter a la humanidad a una opresiva tiranía en esta faceta, del mismo modo que esclavizan al hombre con la oscuridad mental y espiritual. Afortunadamente, las acciones redentoras de Dios también funcionan en esta esfera de la vida humana, y ahora pasaremos a examinar las implicaciones económicas que tiene la teología de la redención veterotestamentaria.

Las perspectivas desde la redención

Una notable característica de la liberación conseguida en el éxodo fue su globalidad. En aquella secuencia de acontecimientos Dios le otorgó a Israel una libertad cuádruple: política, librándoles de la tiranía de un poder autócrata extranjero; social, librándolos de la intolerable interferencia en su vida familiar; económica, salvándolos del trabajo forzado de los esclavos; y espiritual, sacándolos del reino de los dioses extranjeros y llevándolos a la libre adoración del Señor, y la relación pactual con él.

Una vez más queda muy claro cuán estrechamente van unidas las facetas económica y espiritual. El elemento que despierta la preocupación divina por su pueblo es el clamor de ellos, que están sometidos a una opresión e injusticia económicas (Ex. 2:23-25). El propósito de su intención de liberarlos es el de cumplir la promesa del pacto que hizo a Abraham, entregándoles la bendición económica de una tierra propia (Ex. 3:7 y ss.; 6:4-8).

La propiedad divina y el don de Dios

Cuando se cumplió la promesa, e Israel había tomado posesión de la tierra, descubrimos que estos dos conceptos gemelos, el de la propiedad divina de la tierra y el don de Dios se aplicaban a la tierra del pueblo redimido por Dios, del mismo modo que los vimos aplicados a la tierra entera, en relación con toda la Humanidad. De hecho, existen pasajes en los que temas creacionales, como la propiedad de Dios o su regalo de la tierra entera, van relacionados o se entretejen con su relación redentora con Israel y su tierra. Por ejemplo, volviendo al éxodo, vemos que Dios enfatiza su pretensión de ser el Señor y propietario de toda la tierra, pretensión

que las plagas corroboraron dramáticamente (Ex. 9:15 y ss., 29). Pero fue un poder manifestado selectivamente y con propósitos redentores en favor de Israel, su pueblo.

A Israel se le recuerda esta idea en Deuteronomio 10:14 y ss. Se establece el derecho soberano de Dios de poseer la creación entera: «He aquí, de Jehová tu Dios son los cielos, y los cielos de los cielos, la tierra, y todas las cosas que hay en ella», pero esto funciona únicamente como un telón de fondo que hace destacar aún más sus actos amorosos de elección y liberación: «Solamente de tus padres se agradó Jehová para amarlos, y escogió su descendencia después de ellos, a vosotros, de entre todos los pueblos, como en este día». El milagro del éxodo también va unido a la posesión universal divina, en el Salmo 89:10 y ss. (en el cual Rahab es un apodo de Egipto).

En consecuencia, aunque Israel reconocía el don de la tierra dada a la humanidad, todas sus súplicas de prosperidad nacional o personal, o cualquier contentamiento en estas bendiciones, estaban basadas en el regalo de su propia tierra, dentro de la obra histórica de la liberación divina, y en el amor pactual de Dios. Estos temas quedan unidos de forma muy bella en el Salmo 115. El Salmo comienza con una alabanza a Dios como alguien único, al único Dios vivo (vv. 2-8), y continúa suplicando bendición y prosperidad no sólo sobre la base de su condición de Creador o del don de la tierra hecho a la Humanidad (vv. 15b, 16), sino principalmente a causa de su amor histórico, y la fidelidad de su pacto para con Israel (vv. 1, 9-12: notemos el énfasis sobre el Señor, el Dios del pacto con Israel; su «amor y fidelidad», su «ayuda y escudo»).

En el capítulo 3 examinamos bastante a fondo la significancia de los temas del regalo divino y la propiedad divina de la tierra de Israel. Lo que es importante que recordemos en este punto es la estrecha correspondencia entre lo que tiene que decir el Antiguo Testamento acerca de la tierra de Israel en el contexto de su teología de la redención, y lo que tiene que decir sobre la tierra entera y la Humanidad dentro del contexto creacional. De la misma manera que la elección y liberación de Israel fue la respuesta divina a la caída del Hombre y a la extensión universal de la maldad -mientras que Israel se convertía por medio de su vida social en el prototipo de la Humanidad redimida, así como en el vehículo de la redención completa de Dios-,[13] también la tierra de Israel se convirtió en el prototipo, o prenda, de una nueva creación, el propósito divino para toda la tierra. Ahora esa tierra era, como lo había sido una vez toda la tierra, el lugar donde Dios habitaba, donde estaban su presencia y bendición, del mismo modo en que Israel era el pueblo de su propiedad especial. Desde la caída, Dios ya no habita con los hombres sobre la tierra de la forma tan íntima en que lo hacía antes de ella. Pero por medio de su actividad redentora, habitaba con Israel en su tierra, creando así no sólo un modelo socioeconómico de comunidad redimida, lo cual funciona paradigmáticamente, sino también un esbozo de la nueva creación, lo cual funciona escatológicamente. Porque el Antiguo Testamento, así como el Nuevo, mira hacia adelante, hacia la completa redención de la creación, cuando Dios una vez más habitará con la humanidad en un mundo libre de pecado.

Los valores de la creación en un contexto de redención

En la siguiente sección analizaremos algunas otras implicaciones de las dimensiones paradigmática y escatológica de la economía del Antiguo Testamento en el campo de la ética social. Por el momento, nos detendremos para reforzar la idea de que, para Israel, la economía

[13] Todo esto lo vimos en el capítulo 2.

estaba regida no sólo por los principios creacionales que esbozamos en la sección anterior, sino también por su condición de pueblo redimido. Ciertamente, a causa de los efectos producidos por la caída, tanto sobre la humanidad como sobre la misma tierra, Israel sería capaz de llegar al listón de los principios creacionales por medio de su economía, en tanto en cuanto obedeciesen las exigencias que Dios les formulaba, como pueblo redimido suyo. Estas exigencias re resumían en un precioso amor los unos por los otros, en el sacrificio del interés propio en aras de las necesidades del prójimo israelita, y en la disposición de confiar en el Dios Creador-Redentor, aun a pesar del «buen juicio» económico (cf. más atrás, pp. 60 y ss.). Podemos ver esto en los cuatro principios creacionales definidos antes. Ellos nos ofrecen una estructura conveniente y global, sobre la cual establecer las leyes económicas y las costumbres de Israel.

l. El primer principio creacional que vimos fue el del *acceso compartido a la tierra y los recursos naturales y el uso de ellos*. En Israel esto se ponía en práctica, en primera instancia, por medio de un sistema de división territorial que procuraba ser tan equitativo y extenso como fuese posible. Dada la diversidad de la geografía palestina, esto no quería decir que todos tuvieran la misma cantidad, sino que cada familia debería tener lo suficiente para gozar de una economía sana. Aquí tenemos un principio creacional que funciona dentro de un contexto de redención.

No obstante, los efectos económicos del pecado, como la avaricia, la desposesión, la marginación política, unidas a los desastres naturales, las guerras y otras causas, tenían como resultado grandes números de personas que vivían sin una tierra propia. Estas personas sobrevivían vendiéndose al servicio de familias con tierras. Los «siervos hebreos» de Éxodo 21:2-6 y Deuteronomio 15:12-18 pertenecían a esta clase de personas, sin tierras.[14] La ley israelita, por tanto, tenía un especial interés en protegerles, como lo hacían con otros grupos de personas sin tierras, como las viudas y los huérfanos, los extranjeros inmigrantes o los levitas. Se exigía una generosidad económica para aliviar sus problemas, y ésta queda reforzada por una combinación de argumentos teológicos y económicos en Deuteronomio 15:14 y ss.; 18.

Sin embargo, en última instancia, la generosidad no era suficiente en sí misma. La visión escatológica de los profetas mira hacia el día de la transformación redentora de Dios. Entonces «se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera» (Mi. 4:4), y los que ahora carezcan de tierras tendrán segura posesión y porción en la «tierra» de la nueva creación divina (Ez. 47:22 y ss.). Aquí encontramos la restauración del primer principio de la «economía creacional», por medio del acto redentor de Dios.

2. *El privilegio y la responsabilidad del trabajo*, nuestro segundo principio creacional, era tan aplicable a la comunidad redimida en la tierra prometida como a la humanidad en el jardín del

[14] Ahora existe un acuerdo general en que la palabra «hebreo» va unida al término apiru, que se encuentra en una amplia variedad de textos mesopotámicos y egipcios. Este término describía cierto estrato social que era normal en todo el Oriente Próximo antiguo, a saber, una clase de personas sin tierras, a veces refugiados políticos, gente marginada, forajidos y demás. A los israelitas se les denominaba apropiadamente «hebreos» mientras estaban en Egipto. Más tarde esta palabra se convirtió en el nombre de una etnia, sinónimo de Israel. Pero en los primeros textos legales, la expresión «siervo hebreo» casi con toda seguridad no se refiere a los israelitas, sino a la gente sin tierras, los cananeos desposeídos y los inmigrantes, que sobrevivían a base de venderse ellos mismos y su trabajo, entrando al servicio de familias israelitas terratenientes. Podemos encontrar más detalles técnicos acerca del debate sobre la identidad de los hebreos 'apiru en N. K. Gottwald, Tribes of Yahweh, y en M. Weippert, The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine, SBT, segunda serie, 21 (SCM, 1971).

Edén. Aun las idílicas descripciones de la bendición divina sobre su pueblo, si vivían obedientemente en la tierra, presuponían el trabajo propio de la agricultura. Pero a la vista de la corrupción del trabajo y las relaciones laborales, provocada por el pecado, como hemos visto, también sobre esta faceta la ley formulaba ciertas demandas explícitas del pueblo redimido.

(i) *Condiciones*: Se tenía que ofrecer a los siervos hebreos la posibilidad de la libertad (que, en la práctica, suponía un cambio de dueño) después de seis años, y quedaban bien establecidos los términos de su servicio y liberación (Ex. 21:1-6). El propietario de esclavos estaba sometido a una clara limitación legal respecto al trato físico de sus esclavos (Ex. 21:20 y ss.; 26 y ss.), mientras que aquellos que habían entrado voluntariamente al servicio de un amo a causa de la imposibilidad de mantenerse a sí mismos, no podían ser obligados a trabajar en condiciones de extrema dureza (Lv. 25:39 y ss., 43).

(ii) *El salario*: el salario de los obreros contratados debía pagarse entero y sin demora (Lv. 19:13; Dt. 24:14 y ss.). Los profetas condenan la opresión y explotación de los obreros, específicamente respecto al tema de la paga (Is. 58:3; Jer. 22:13).

(iii) *El descanso*: el reposo sabático, un principio y un privilegio desde la creación, era obligatorio para el patrón, los trabajadores e incluso los animales de labor, no sólo sobre la base del ejemplo divino después de la creación (Ex. 20:11), sino también sobre la base de su acto redentor (Dt. 5:15). Además de este reposo total semanal y regular, debía permitirse a los esclavos y a los otros obreros residentes y contratados disfrutar de todos los beneficios de las grandes festividades y celebraciones cúlticas, las cuales aportaban una pausa de varios días durante el año agrícola (cf. Dt. 16:11, 14). Este descanso periódico resultaba valiosísimo en medio de una vida agrícola larga, dura y de trabajo físico.

Sin embargo, de forma desastrosa, las leyes que regían la vida laboral y sus condiciones fueron ignoradas, por el mismo rey y hacia abajo en la jerarquía, desde el tiempo de Salomón, y cada vez con mayor intensidad (cf. 1 R. 5:13-17; 9:20-23; 12:3 y ss., 10 y ss.). Este es uno de los factores que estaba detrás del exilio, que únicamente podía interpretarse como juicio divino, a la luz de Levítico 26. En ese capítulo se relaciona repetidamente ese juicio con la incapacidad del pueblo de guardar el sabbath. Y, en el contexto de Levítico 25, eso incluye la legislación sabática relativa a la *tierra*, que incluía el séptimo año de barbecho (claramente para beneficio de los pobres); la redención de votos hechos a causa de las deudas (cf. Dt. 15:1-3; «votos» incluía probablemente a los que dependían del deudor, y que pagaban su deuda con su trabajo); y la libertad propia del jubileo de aquellos cuya tierra y trabajo estaban hipotecados a sus acreedores. Todas estas instituciones sabáticas se ocupaban de los intereses de los *trabajadores*, en especial cuando su *único* capital era su trabajo. El hecho de negligir el sabbath, en este sentido, equivalía a las acusaciones de injusticia y explotación de los pobres que eran tan comunes entre los profetas. De forma similar, la explotación económica va unida a la violación del sabbath por motivos codiciosos, en palabras de Amós (8:5 y ss.), Isaías (58:3-14) y Jeremías (17:19-27; cf. 7:5-11).

Así que, partiendo de las leyes en sí mismas y de la reacción de los profetas a su olvido, podemos ver que en el Antiguo Testamento existía una profunda y detallada preocupación por el trabajo y el empleo, respecto a sus condiciones y tiempo de servicio, el reposo adecuado y el

salario justo. Y este interés se aplicaba a través de todo el espectro del pueblo que trabajaba: patrones, trabajadores libres contratados y esclavos. Ciertamente, los principios de justicia y compasión se extendían incluso hasta los animales de labor, como el asno cargado y el buey que trillaba (Ex. 23:4 y ss.; cf. Dt. 22:1-4).

Este interés, aunque caiga dentro del contexto de Israel como el pueblo redimido de Dios, tiene una relevancia modélica para los intereses y acciones éticas cristianas dentro de la esfera económica del trabajo y el empleo. Obviamente, existe una vasta diferencia entre la naturaleza del empleo dentro de una economía agrícola comparativamente simple, como la del antiguo Israel, y las economías industrializadas y complejas de los países modernos y desarrollados. Pero la búsqueda constante de condiciones laborales satisfactorias y dignas, y de un sueldo justo, no presentan síntomas de desaparecer. Respecto al tema del «descanso», en los países desarrollados el problema se ha invertido, ya que la combinación del desempleo endémico y la revolución del micro-chip ha convertido este problema no en uno de exceso de trabajo, sino de ausencia o escasez del mismo. Nos vemos forzados a reconocer de nuevo que «trabajo» no es un sinónimo de «empleo remunerado», y tenemos que replantearnos el significado y el disfrute del ocio.

No obstante, aún existen vastas áreas en el mundo donde la naturaleza del trabajo humano ha variado poco desde los modelos antiguos, tal y como los encontramos en tiempos bíblicos. Y hay sociedades en las que las condiciones de empleados oficialmente «libres» son, desgraciadamente, más duras y opresivas que las de los esclavos en Israel. En semejantes situaciones, la relevancia paradigmática de las leyes económicas del Antiguo Testamento relativas al trabajo y al empleo pueden dejarse casi como están. El hecho de introducir días y períodos de descanso legal, períodos y condiciones legales para el empleo, protección legal contra el infringimiento de los derechos personales y la dignidad física, la provisión estatutaria de salarios justos y pagados a su debido tiempo, todo esto revolucionaría el aspecto de la vida económica para multitud de obreros en todo el mundo. Y todo esto puede extraerse de la legislación económica del pueblo redimido por Dios, Israel.

Por tanto, aunque deseemos, con toda justicia, abogar por los sencillos principios e ideales inherentes al ordenamiento creacional del trabajo, el efecto de la caída es tan poderoso que no podemos hacer esto adecuadamente sin regresar a los principios y modelos concretos que se nos ofrecen dentro del contexto de la redención del pueblo de Dios. Y a propósito, este es el caso si también queremos que el Nuevo Testamento tenga una influencia sobre nuestra ética laboral y patronal; porque las instrucciones a los patrones y a sus empleados-esclavos, y las advertencias contra la pereza deliberada, aparecen claramente dentro del «contexto redentor» de las epístolas de Pablo a las iglesias cristianas. Santiago, en uno de los ataques «proféticos» contra los patrones explotadores -que (parece ser) estaban fuera de la comunidad de los redimidos, a los cuales él se dirige-, hace exactamente lo que hemos visto que era inevitable; usa el lenguaje y los conceptos sacados de la ley pactual del Israel veterotestamentario:

> «¡Vamos ahora, ricos! Llorad y aullad por las miserias que os vendrán. (...) He aquí, clama el jornal de los obreros que han cosechado vuestras tierras, el cual por engaño no les ha sido pagado por vosotros; y los clamores de los que han segado han entrado en los oídos del Señor de los ejércitos» (Stg. 5:1-6; cf. Ex. 22:22 y ss.; Lv. 19:13; Dt. 24:14 y ss.).

Lo que es más, el trabajo ocupa un lugar en las visiones escatológicas de la nueva creación. La destrucción de la maldición sobre la tierra y la abolición de la maldad humana no dejarán a la humanidad en medio de una pereza propia del Elíseo. Los profetas ven al hombre redimido como a alguien que trabaja, pero en el gozo que proporciona la ausencia de guerras, el reino de la paz y la justicia, y la cooperación de la naturaleza.

> «He aquí vienen días, dice Jehová, en que el que ara alcanzará al segador, y el pisador de las uvas al que lleve la simiente; y los montes destilarán mosto, y todos los collados se derretirán» (Am. 9:13).
>
> «... y martillarán sus espadas para azadones, y sus lanzas para hoces[15] (...) Y se sentará cada uno debajo de su viña y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente» (Mi. 4:3 y ss.; cf. Is. 11:1-9; Os. 2:18-23).

Una vez más, la nueva creación devuelve al hombre el propósito original de Dios. La visión escatológica, junto con los decretos creacionales, se convierte así en un incentivo para nuestra ética social, mientras que los decretos de la redención nos ofrecen principios y modelos para el presente, que toman en cuenta nuestra condición caída.

3. El tercer principio creacional fue resultado del trabajo económico del hombre, es decir, del *crecimiento económico* por medio del trueque y el comercio, y el incremento de los bienes materiales a medida que la Humanidad se extendía y diversificaba su dominio sobre la naturaleza. El efecto de la caída fue que el deseo de crecimiento se convirtió en algo obsesivo e idolátrico, la escala de este crecimiento fue excesiva para unos a expensas de otros, y en los medios del crecimiento abundaron la codicia, la explotación y la injusticia. Por tanto, en el pueblo de Dios se generó un dilema a la hora de legislar económicamente este tema. ¿Hasta qué punto debían permitirse y fomentarse el crecimiento económico y la productividad material para que fueran permitidos por el propósito creativo de Dios, y estuvieran en línea con él, que expresa un deseo de proveer abundancia como bendición, y al mismo tiempo evitar los males de un crecimiento ilegítimo, o mitigarlos, hasta donde fuera posible?

Desde mi punto de vista, es en esta área en la que la ética y las leyes del Antiguo Testamento son más radicales y sutiles. También son, en este punto, más vulnerables a la mala interpretación de dos puntos de vista extremados y opuestos. Por una parte, están aquellos que exprimen los textos que hablan de la prosperidad material y el incremento de bienes como señal de bendición divina, convirtiéndolos prácticamente en una carte blanche que apoya todos los tipos de empresa privada y de economía capitalista orientada hacia el crecimiento. Por otra parte, algunos extrapolan la antipatía legal y profética contra la acumulación excesiva e injusta de riquezas, convirtiéndola en una maldición contra todo tipo de propiedad privada o riquezas. Ambos puntos de vista son erróneos, y no siguen el equilibrio propio del Antiguo Testamento.

Podemos decir que el principio ético de la economía del Antiguo Testamento queda resumido en el décimo mandamiento: «No codiciarás». Va dirigido al individuo, en la segunda persona del singular, y al incluir, dentro de sus objetivos específicos, el capital económico del prójimo, este mandamiento fundamental localiza la fuente de todos los tipos de crecimiento económico

[15] Es decir, ¡para trabajar!

pecaminoso, dónde se generan realmente: en la codicia de los corazones individuales humanos. El profeta Miqueas veía más allá de los males socioeconómicos de su tiempo, veía la codicia privada de los individuos que «en sus camas piensan iniquidad» (Mi. 2:1 y ss.). El antídoto contra la «avaricia, que es idolatría» (Col. 3:5), es ese «temor del Señor» que genera la sabiduría del contentamiento. La tradición sapiencial aceptaba, ciertamente, el crecimiento y la prosperidad como dones divinos (cf. Pr. 3:9 y ss.; 10:22). Pero también se daba cuenta de los peligros de la riqueza excesiva, así como de los de la pobreza más aguda:

> «... no me des pobreza ni riquezas; mantenme del pan necesario. No sea que me sacie, y te niegue, y diga: ¿Quién es Jehová? O que siendo pobre, hurte, y blasfeme el nombre de mi Dios» (Pr. 30:8 y ss.).

Cuando llegamos a las leyes prácticas y a las instituciones destinadas a encarnar este principio, las más importantes son las normas relativas a la inalienabilidad de la tierra familiar, y los procesos corroborativos de la redención y el jubileo, en Levítico 25. El efecto combinado de estas normas era el de evitar que la tierra pudiera ser un objeto de lujo en el mercado. En Israel era técnicamente imposible especular con el terreno, o amasar grandes haciendas privadas mediante adquisiciones permanentes de terrenos. La tierra no podía venderse de forma permanente (v. 23). El propio vendedor podía recomprar su tierra más adelante, o un pariente suyo podía hacer valer sus derechos de compra sobre ella, o adquirirla (cf. el modo en que Jeremías hizo valer sus derechos familiares para comprar la tierra de su pariente Hanameel, Jer. 32:6-12). En cualquier caso, si no pasaba ninguna de estas dos cosas, la tierra volvía al propietario original o a sus descendientes durante el jubileo, es decir, como mucho dentro de una misma generación. Por tanto, todos los intercambios de terrenos que tuvieran lugar, no eran realmente ventas de tierras, sino sólo el «usufructo», o la producción que se esperaba daría esa tierra hasta el siguiente jubileo. Por tanto, ¡el precio disminuía cada año, a medida que se acercaba el jubileo (Lv. 25:14-17)! El propósito, el de frenar el «crecimiento» falto de escrúpulos de unos a expensas de otros, queda doblemente clarificado: «No engañe ninguno a su hermano» (vv. 14, 17).

El jubileo también servía de salvaguarda contra otro tipo de «aprovecharse», a saber: el abuso del procedimiento legal de la amortización. Un pariente próspero, utilizando su derecho a hacer valer su parentesco o por medio de la amortización «en interés de sus parientes pobres» dentro del clan, podía acabar poseyendo todas sus tierras, reduciendo a esos parientes pobres a la práctica servidumbre en las tierras que adquiría (vv. 39 y ss.), El jubileo ponía límite a ese tipo de expansionismo disfrazado de caridad, ordenando la liberación y «devolución» de todas las herencias a sus correspondientes familias.

Así, la combinación de la original y múltiple repartición de la tierra entre familias, ampliamente extendida, y del principio de la inalienabilidad, la opción de la amortización y el estatuto del jubileo, daba como resultado un sistema económico que partía de una posición de amplia igualdad, pero que reconocía la realidad propia de la caída, la de que unos prosperarían mientras otros caerían en la pobreza. Por tanto, intentaba establecer límites y salvaguardas para los peores efectos de ese proceso, por medio de medidas económicas reguladoras y restauradoras. El Antiguo Testamento se da perfecta cuenta de que esas medidas van en contra de las tendencias económicas «naturales» del hombre caído. Por eso en Levítico 25 hallamos un insistente

llamamiento a la experiencia de la liberación de Egipto, y a la relación pactual con el Señor como sanción y motivación para establecer exigencias económicas (vv. 17 y ss., 23b, 36, 38, 42 y ss., 55).

En torno a este corpúsculo de leyes económicas veterotestamentarias podemos también incluir algunas otras normativas destinadas a prevenir o limitar el crecimiento de la riqueza privada a costa de la injusticia o la opresión.

En primer lugar, existía la prohibición de mover los *mojones fronterizos* que delimitaban las tierras familiares (Dt. 19:14). La seriedad de esta ofensa es evidente, pues se la incluye entre las maldiciones de Deuteronomio 27 (v. 17). Se usa como sinónimo de injusticia en Oseas (5:10), y la tradición sapiencial también la tiene en cuenta (Job 24:2 y ss.; Pr. 23:10).

En segundo lugar, entre los israelitas estaba prohibido pedir *intereses* por préstamos (Ex. 22:25; Lv. 25:36 y ss.; Dt. 23:19 y ss.). Esto no se refería al interés tal y como lo entendemos en una inversión comercial. Es posible que el permiso que concede Deuteronomio para pedir intereses a un «extranjero» tuviese en mente ese tipo de relación comercial. Pero las otras leyes especifican claramente que el préstamo se solicita por necesidad, básicamente a causa de las necesidades naturales de una vida agrícola, como por ejemplo el préstamo de semillas de maíz. Así que esta prohibición no concierne al crecimiento en sí mismo, sino a aquel que se consigue a base de aprovecharse cruelmente de la necesidad ajena.

En tercer lugar, existía un control sobre las *garantías* que se daban como respaldo de un préstamo. Esto iba desde la más simple humanidad y consideración personales (por ejemplo, la devolución de un manto por la noche, Ex. 22:6 y ss.; no tomar como garantía una piedra de molino, Dt. 24:6; no invadir la vida privada, Dt. 24:10 y ss.) hasta la legislación sabática más importante. La «liberación» prescrita para el séptimo año en Deuteronomio 15:1-3 quería decir, probablemente, que las garantías empeñadas por un préstamo debían devolvérsele al propietario y suspender el préstamo durante ese año (o quizás cancelarlo del todo). La garantía podía ser una tierra hipotecada al acreedor, o que los que dependían del deudor trabajaran para pagar su deuda. La liberación de estos préstamos comportaría un enorme alivio para el deudor, y serviría para limitar la expansión codiciosa de los acreedores sin escrúpulos. Una vez más, la ley tenía muy en cuenta las tendencias económicas del corazón humano y, como Nehemías, apela a la conciencia redimida (Dt. 15:9 y ss.; Neh. 5:1-13).

En cuarto lugar, la ley prohíbe el engrandecimiento económico excesivo a la única persona a quien podría esperarse que se le permitiera, al *rey*. Pero no, ya fueran caballos, esposas u oro y plata, «no aumentará para sí» (Dt. 17:16 y ss.). El hecho de que, a partir de Salomón, los reyes y los favoritos reales ignorasen la ley no modifica el hecho de que ésta fuera una reprensión constante a esa necesidad de acumular que persigue el crecimiento por medio de la injusticia y la opresión, una reprensión que los profetas manifestaron en un tono menos sutil y legal.

Finalmente, como podríamos esperar a partir de las dos últimas secciones, la visión escatológica de la nueva creación, cuando el pueblo de Dios habitará en una relación con él nueva y perfecta, incluye el cumplimiento del ideal creacional de un crecimiento productivo y una abundancia fructífera. En Jeremías 31-33, unos capítulos que incluyen notables profecías sobre el nuevo

pacto y la era infinita de la bendición y generosidad divinas, incluyen imágenes sacadas de la esfera económica relativas a la restauración del comercio, la producción y la prosperidad tras el exilio. Mientras que el cumplimiento de los propósitos últimos de Dios incluirá el juicio y la destrucción de la opresión e injusticia económicas (cf. los oráculos contra Tiro y Babilonia en Is. 13-14; 23, y su eco, incluyendo la economía, en Ap. 18), no ignorará la dimensión económica del propósito creacional humano.

4. El cuarto principio creacional sostenía que nosotros somos también *administradores ante Dios de la producción* del proceso económico. La responsabilidad que tenemos ante él los unos por los otros significa que no podemos exigir un derecho de posesión exclusivo o ilegal, aun sobre aquello que hemos producido nosotros. La pretensión de «Es sólo mío porque lo hice» sólo puede atribuírsele a Dios (cf. Sal. 65:4 y ss.). En unos labios humanos, esa pretensión queda contrarrestada por el hecho de que tanto los recursos como el poder para usarlos son dones de Dios.

> «... y digas en tu corazón: Mi poder y la fuerza de mi mano me han traído esta riqueza. Sino acuérdate de Jehová tu Dios, porque él te da el poder para hacer las riquezas» (Dt. 8:17 y ss.).

Por tanto resulta natural que él nos considere moralmente responsables ante sí mismo si no compartimos justa y generosamente las riquezas que nos ha permitido crear.

Este principio generó dentro de la ley israelita un notable número de mandatos a favor de la generosidad material y del compartimiento del producto de forma regular y sistemática. Antes que nada, este principio se estableció en una dimensión vertical. Dios exigía el primogénito de todo hombre, bestia y las primicias del campo, estableciendo así su derecho sobre todo aquello que el hombre podía considerar propio (Ex. 13:2; 23:19; 34:19 y ss.). A esto se añadía la exigencia del diezmo. El diezmo era sagrado para el Señor, pero en realidad el que lo ofrecía tenía que consumarlo dentro de un contexto cúltico, y compartirlo con el personal del santuario, los levitas (Dt. 14:22-27).

Sin embargo, cada tercer año, se recogía el diezmo y se almacenaba para uso de los pobres en general: levitas, extranjeros, viudas y huérfanos (Dt. 14:28 y ss.; 26:12 y ss.). Por encima de este diezmo trienal, existía el año de barbecho sabático de la tierra, el séptimo año. También se nos dice claramente que esto es para provecho de los pobres (Ex. 23:11; Lv. 25:6 y ss.), una adición típicamente israelita a una institución que no se daba sólo en Israel. Ciertamente, Deuteronomio amplía el principio de la «liberación» de la tierra convirtiéndolo en una institución que aún beneficiaba más al pobre: la liberación de las personas, en la forma de remisión de las garantías conllevadas por las deudas (Dt. 15:1-3). También es Deuteronomio el que amplía, de forma característica, la ley de la liberación al séptimo año de los «siervos hebreos», estipulando que debían despedirlos proporcionándoles una generosa cantidad de bienes materiales (15:13-15).

Lo que es más, además de esta provisión cada tercer y séptimo año, existía la entrega anual de los restos de las mieses, las viñas y los olivos. Las instrucciones que se le dan al agricultor en Levítico 19:9 y ss. y en Deuteronomio 24:19-22, para que no sea muy estricto a la hora de cosechar, intentaban que quedara algo digno de recoger. Una vez más, este consejo va en contra

del egoísmo natural, y así, de nuevo, se invoca la motivación de la liberación divina. La historia de Rut, que buscaba restos de la cosecha, y en especial la generosidad de Booz, ilustra tanto el derecho de los pobres como la calidad de la justicia tal y como la entendía el Antiguo Testamento (Rut 2). Y una persona tenía el derecho de satisfacer en cualquier momento su hambre inmediata, usando el producto de un vecino y sin transgredir por ello las leyes sobre el límite territorial o el robo (Dt. 23:24 y ss.).

Sin embargo, la mención de Rut y Booz nos lleva a un área del compartir que es más profunda que las normas descritas anteriormente, a saber, la responsabilidad del parentesco. En la historia de Rut parecen estar combinadas dos instituciones socio-económicas: la liberación de la tierra de un israelita empobrecido que hace el *go'el* («pariente-redentor»), y la responsabilidad de un pariente que toma la mujer de un hombre que murió sin hijos, para intentar levantar descendencia al muerto, y herencia para los suyos (el «matrimonio del levirato»). La primera se describe en Levítico 25:25, la segunda en Deuteronomio 25:5 y ss.

Ambas constituían empresas financieras importantes. Exigían que el pariente sacrificara un grado considerable de su propio interés. En las normas adicionales a favor del pariente completamente desposeído, en Levítico 25:35-43, la ley requiere un apoyo total a estas personas ¡hasta el jubileo! La secuela a la ley del levirato reconoce que ni siquiera los lazos de parentesco serán suficientes a veces para persuadir a un hombre a que se responsabilice de la viuda y la hacienda de su pariente, hasta que éste pase a un heredero suyo todavía por nacer.

En Rut 4 son precisamente estas consideraciones las que hacen que el pariente cercano anónimo rehúse a ejercitar su derecho a redimir la tierra de Elimelec y tomar a su viuda, Rut. No quería correr el riesgo de que «dañe mi heredad» (Rut 4:6). Sin embargo Booz, anteponiendo la obligación del parentesco a su propia seguridad, y sin duda impelido por un amor hacia Rut que el arte del narrador implica sin afirmar taxativamente, realiza el sacrificio potencial de ejercitar su derecho y responsabilidad como *go'el*. Es comprensible que los lugareños muestren que aprecian su generosidad por medio de sus oraciones para que tenga muchos hijos. El primero heredaría la hacienda del primer marido de Rut, Mahlón. Sólo los hijos posteriores continuarían su propio linaje.

La idea al insistir así sobre esta historia, y las costumbres detrás de ella, es que la ética económica de la comunidad redimida nos lleva más allá de la esfera del simple compartir, hasta la esfera del sacrificio. En un mundo perfecto, libre de egoísmo, el principio creacional de compartir el producto de la generosidad divina sería un asunto relativamente sencillo. Pero en un mundo caído, donde la codicia humana, la injusticia y la incompetencia han abiertos abismos entre los ricos y los pobres, ese principio creacional de compartir no puede abordarse sin el principio redentor del sacrificio, y la costosa renuncia del interés propio.

Claro está que existe otra esfera en la que conocemos muy bien esta idea de la redención que exige un sacrificio: el sacrifico de Aquel que, como nuestro «Pariente-Redentor», dejó de lado todo interés propio a favor nuestro. Una vez más descubrimos que el gran reino espiritual tiene su vertiente material. Como la Humanidad no puede ser devuelta a la armonía con Dios, como fue su propósito creador, sin el acto redentor de Dios que incluye el sacrificio tampoco podemos recuperar la estructura creacional para la vida económica del hombre, sin la experiencia, la

relación y la motivación de la redención, que exige un sacrificio económico como evidencia de una gratitud práctica al Redentor, y de una entrega mutua y pactual hacia nuestro prójimo redimido.

La tierra en la ética cristiana

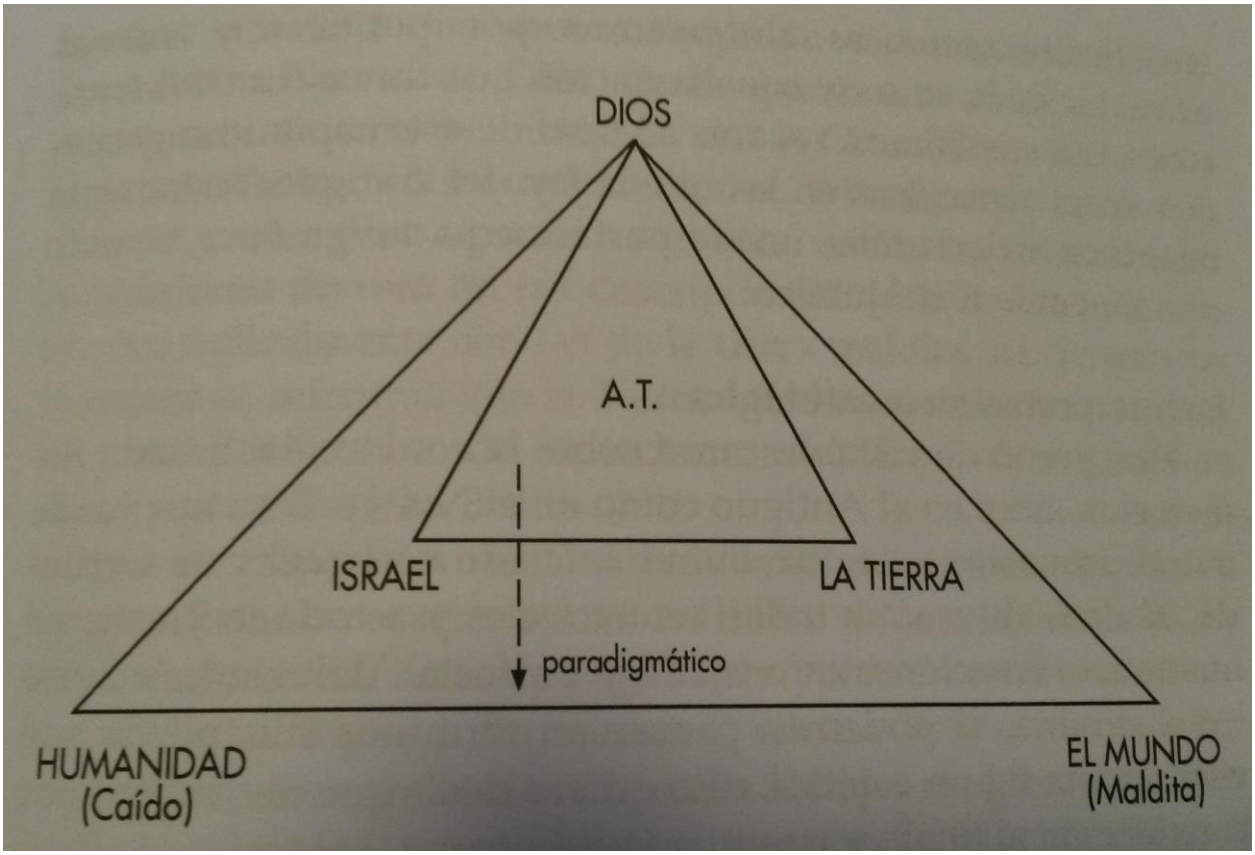
En el capítulo 3 vimos lo importante que era la tierra en la historia del Antiguo Testamento, y también el papel principal que tenía la teología de la tierra en la fe de Israel. Hasta ahora, en este capítulo, hemos visto las maneras en las que esta centralidad teológica se tradujo éticamente en forma de leyes e instituciones económicas. Sólo nos queda preguntarnos cómo podemos conectar estas ideas con la ética cristiana. ¿De qué métodos hermenéuticos disponemos para aplicar válidamente nuestra comprensión de la economía en el Antiguo Testamento?

Ya hemos mencionado dos formas para interpretar en este sentido el Antiguo Testamento, ya que nacen de éste. Son las interpretaciones *paradigmática y escatológica*. A éstas debemos añadir una tercera, desde una perspectiva neotestamentaria, la tipológica. Resumamos las dos primeras, con la ayuda de nuestro diagrama, y pasemos luego a explicar la tercera con más detalle. Debemos enfatizar que éstas son tres maneras complementarias de interpretar y aplicar el material ético del Antiguo Testamento. No se excluyen mutuamente, ni son importantes en todos los casos. Sin embargo, la tierra nos ofrece un ejemplo particularmente interesante, porque puede ser motivo de la reflexión cristiana y puede aplicarse de estas tres formas.

La interpretación paradigmática

Este punto de vista descansa sobre la creencia de que la relación divina con Israel en su tierra era un reflejo deliberado de su relación con la Humanidad sobre la Tierra o, más bien, una respuesta redentora a la destrucción de su propósito creacional en esta última esfera. La humanidad estaba caída, y vivía en una Tierra que estaba maldita. Israel estaba redimido, y viviría en una tierra que Dios bendijo. Podemos representar esto en el diagrama ampliando el triángulo que utilizamos en la Primera Parte para visualizar la estructura básica de la visión teológica que Israel tenía de sí.

No es cuestión de encajar a la fuerza el material en una estructura geométrica conveniente. Ya hemos visto claramente en el capítulo 2 cómo Israel, como sociedad, fue elegido como nación en favor de las naciones de la humanidad, y cómo se procuró que su sistema social fuera parte de su mensaje teológico y su significado. Y en este mismo capítulo 4 analizamos la correspondencia entre diversos temas asociados con la tierra de Israel y otros temas similares asociados con la Tierra como un todo.

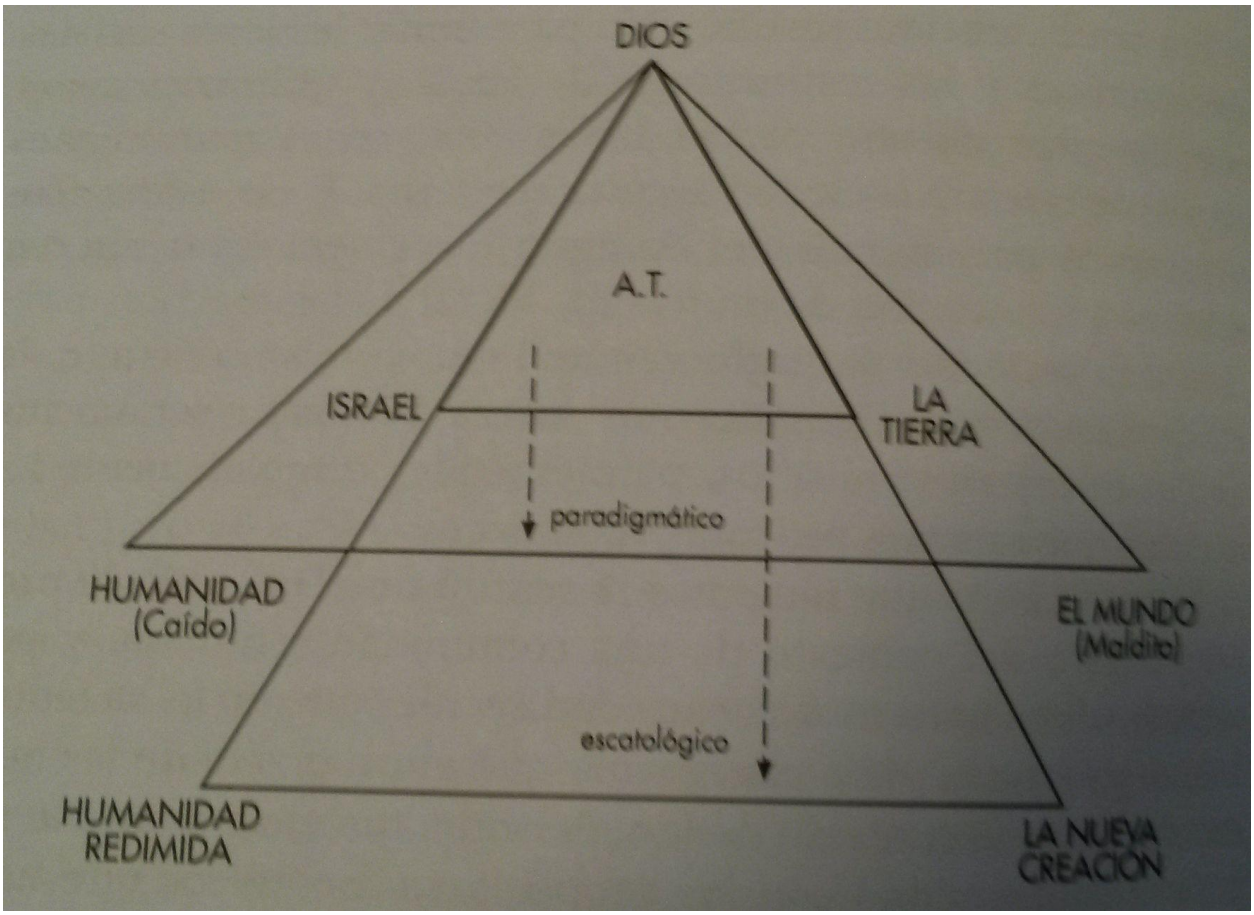


Por tanto, tenemos justificación para tomar las leyes sociales y económicas y las instituciones de Israel, y utilizarlas como modelos para nuestra propia labor ética, en el mundo más amplio de nuestra sociedad secular moderna. En la esfera económica, los paradigmas del Antiguo Testamento nos ofrecen *objetivos* sin necesidad de un *traslado* literal de las prácticas israelitas a la sociedad del siglo veinte. Pero, al mismo tiempo, la interpretación paradigmática nos fuerza a trabajar seriamente con los textos en sí mismos, para entender completamente los modelos que estamos procurando aplicar.

También evita que tomemos la actitud de «Todo esto funcionaba dentro del contexto de una comunidad redimida, y por tanto es irrelevante en una sociedad secular que no lo ha sido». Porque ya hemos visto claramente que el propósito de las normas dadas en el contexto de la redención, fue el de restaurar en parte la conformidad con los propósitos económicos que tuvo Dios en la creación. Así que, si creemos que respetar «las instrucciones del Maestro» es beneficioso incluso para una sociedad humana caída, lo cual constituye el punto de vista de los que sostienen con tal vehemencia un punto de vista de «ética creacional», entonces abogaremos por políticas y valores extraídos de la ética de aquella nación que conoció a Dios tanto como Redentor como Creador. Al final de este capítulo sugeriremos áreas específicas en las que la ley del Antiguo Testamento referida a la tierra tiene una importancia paradigmática, usando como modelo el del jubileo.

La interpretación escatológica

Este punto de vista descansa sobre la convicción, basada firmemente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, de que el propósito redentor divino, iniciado en Israel y su territorio, al final abarcará a todas las naciones y a toda la Tierra, en una nueva creación transformada y perfecta. Volviendo a nuestro diagrama, si podemos pensar en términos dinámicos aun usando una figura estática, esto quiere decir que el triángulo de la redención al final «trascenderá» (traspasará) el triángulo de la creación caída.



El Antiguo Testamento mira no sólo hacia el mundo de las naciones que se vuelve para reconocer al Dios de Israel y para vivir en paz bajo su gobierno (véase el capítulo 5), sino también hacia el mundo de los seres naturales, que es transformado por el poder milagroso de Dios. La esperanza del Antiguo Testamento está seriamente enraizada con la tierra. Dios no abandonará su creación, sino que la redimirá. Y la tierra de Israel funcionaba como prototipo de esa tierra redimida. Encontramos indicaciones de esto en las descripciones de la tierra, que contrastan radicalmente con las de la tierra maldita. Es la tierra de la promesa, mientras que la Tierra era el escenario de la amenaza y del juicio. Abunda en leche y miel (Ex. 3:8, etc.), no en espinos y cardos (Gn. 3:18).

Las descripciones de Deuteronomio recuerdan algunas de las paradisíacas características del Edén: «la buena tierra» (8:7 y ss.), bien irrigada, llena de vegetación y rica en recursos naturales

(cf. Gn. 2:8 y ss.). En resumen, «tierra de la cual Jehová tu Dios cuida; siempre están sobre ella los ojos de Jehová tu Dios, desde el principio del año hasta el fin» (Dt. 11:12).

Ciertamente, si su pueblo redimido le obedeciera del todo, sería una tierra tan bendecida que podría considerarse un verdadero «paraíso restaurado» (Dt. 28:1-14). Encontramos el mismo tema en Levítico 26:12, donde Dios promete «caminar» entre su pueblo, usando la misma forma verbal poco corriente que se usa para describir su caminar con la pareja del Jardín del Edén.

No obstante, Israel, aunque redimido, formaba parte aún de una Humanidad caída, y su tierra seguía siendo parte de la tierra maldita. El pueblo y la tierra históricos eran una parte del proceso del propósito redentor de Dios, no el producto final y perfecto. La función teológica de ambos es, por tanto, la de prototipo, de avanzadilla. Así que, naturalmente, mientras que Israel esperaba la consecución futura del propósito redentor divino, lo hacía en términos extraídos de sus experiencias pasadas y presentes. Así, del mismo modo en que no concebiría un nuevo pacto sin la *ley* --aun cuando fuera una ley que trascendiera el alcance de cualquier legislador, porque estaría escrita en los corazones del pueblo de Dios (Jer. 31:33) --, tampoco podía imaginar el pueblo redimido de Dios, futuro, mundial, multinacional, sin *tierra*, ¡aun cuando fuera una tierra que superara la imaginación de cualquier geógrafo o aun zoólogo! Está claro que la transformación de la naturaleza en pasajes como Isaías 2:2, 11:6-9, 35:1-10; Jeremías 31:1-14 y Oseas 2:18-23 no intenta ser literal. Pero tampoco podemos espiritualizada demasiado o tomarla como *meramente* metafórica. El propósito redentor de Dios para con su creación puede que esté más allá de nuestra imaginación, pero no del ojo de nuestra fe.

Esta, por tanto, es otra de las funciones importantes de la tierra de Israel dentro del esquema de la teología bíblica. Apunta de forma escatológica hacia ese «cielo nuevo y tierra nueva» en los que morará la justicia, porque Dios habitará en ellos entre su pueblo (2 P 3:13; Ap. 21:1-3). Esta identificación se expone explícitamente en el Nuevo Testamento por medio del uso de «la nueva Jerusalén», como figura de la nueva creación por venir (cf. Ap. 21:4 y ss.; He. 12:22).

Sin embargo, no podemos considerar la visión bíblica del futuro como un escapismo psicológico contra los problemas del presente. El uso que hacen los profetas de su visión futura, así como de su pasado histórico, iba destinado a generar una respuesta y un cambio *en el presente*. La escatología bíblica no es sólo un sueño utópico de lo que *podría* ser «si...»: lo cual puede conducir al desespero y al cinismo a la hora de considerar el presente; es una visión de lo que *será* al final, porque Dios lo hará. Por tanto, frecuentemente se une al reto moral y urgente y al incentivo de una esperanza positiva (cf. Sal. 97:10; Is. 2:5; Mi. 4:5; Ap. 25; Ap. 21:8, 27; 22:11). Así, una interpretación escatológica de cualquier tema veterotestamentario, como en este caso la tierra, incide en el mundo presente con un énfasis ético.

Esta dimensión escatológica de la ética bíblica no añade nada materialmente al *contenido* específico de nuestros imperativos éticos en términos sociales o personales, en ninguno de los Testamentos. Ese contenido ya está presente en los mandamientos de Dios conocidos, y en los ejemplos, paradigmas y enseñanzas que aparecen en su revelación. A lo que nos motiva, por una parte, es a la urgencia, y dota de incentivo a esos imperativos (como es el caso de Ro. 13:11 y ss.; 2 P. 3:11-14; 1 Jn. 3:2 y ss.) y, por otra parte, nos ofrece la confiada certidumbre de que se completará la visión de conseguir esos imperativos. Nuestro trabajo «en el Señor no será en

vano» al final (1 Co. 15:58), como concluía Pablo con su afirmación sobre nuestra esperanza futura de la resurrección del cuerpo.

La interpretación tipológica

Nos queda por hacer una pregunta importante. ¿Qué pasa con la tierra en el Nuevo Testamento? No puede haber duda de que los escritores del Nuevo Testamento consideraban a Jesús como el Mesías que cumplía y personificaba la misión de Israel. En consecuencia, la iglesia cristiana, como la comunidad mesiánica de aquellos «en Cristo», servía como continuación espiritual y orgánica del Israel veterotestamentario. Gentil o judío, el creyente en Cristo era la semilla espiritual de Abraham, y heredero del pacto y la promesa. Pero ahora, aquella promesa tenía como elemento constitutivo principal la tierra. Si todos los temas principales de la fe y el culto del Antiguo Testamento convergen tipológicamente en Cristo, ¿dónde encaja la tierra?

En cierto sentido, no aparece en absoluto. En el Nuevo Testamento no hay referencias al *territorio físico* de la Palestina judía como si tuviera una importancia teológica. La tierra como lugar santo ya no tiene relevancia, en parte porque el cristianismo se extendió rápidamente más allá de sus fronteras, al resto del mundo «profano», pero aún más importante porque su santidad fue trasferida al mismo Cristo. La presencia espiritual del Cristo vivo santifica cualquier lugar en que estén presentes los creyentes. W. D. Davies expone bien esta transferencia de santidad de la tierra a Cristo, e indica cómo reaccionó la cristiandad a los detalles concretos del judaísmo, incluyendo la tierra, «en términos de Cristo, al cual están subordinados todos los lugares y todo el espacio, como el resto de las cosas. En resumen, en lugar de la santidad del lugar, el cristianismo fundamentalmente... ha colocado la santidad de la Persona: sus lugares santos son donde Cristo está».[16]

Además, el territorio geográfico de Israel no aparece en la enseñanza neotestamentaria concerniente al futuro último del pueblo de Dios. Ni siquiera encontramos menciones de la tierra en los pasajes clave, donde se debate la relación entre los cristianos judíos y los gentiles, y en especial en Romanos 9-11, donde Pablo habla del futuro de la nación judía. No existen indicaciones de que Pablo, que era él mismo un judío cristiano «converso», creyera que la tierra, como territorio físico, tuviera aún una importancia *teológica* para los *judíos* cristianos. Sin duda hubiese incluido a la tierra entre los «dones» que decía que eran «irrevocables» (Ro. 11:29), y las «ventajas» que tenía el judío (3:1 y ss.), pero el contexto general y la dirección de su argumento demuestra que consideraba que todo lo que Israel había recibido de Dios estaba centrado, cumplido y sobrepasado en la persona del Mesías, Jesús (cf. Ro. 9:4 y ss.; 10:4).

Ciertamente, éste era su credo personal cuando comparaba todo lo que había tenido en el judaísmo con lo que ahora tenía «en el Mesías» (Fil. 3:3-11). Por supuesto que un argumento extraído del silencio, como éste, no puede constituir nunca una base firme para puntos de vista dogmáticos. Pero mi propia impresión (no lo diré en palabras más firmes) es que, si a Pablo se le hubieran formulado preguntas acerca de la tierra, como se le formularon acerca de la circuncisión, las hubiera tratado del mismo modo. Sabemos que él no permitía que la circuncisión física tuviera ya una importancia *teológica* dentro de la obra redentora de Dios, pero una vez estaba claro este punto, la consideraba un tema moralmente neutro: carecía de

[16] The Gospel and the Land [El Evangelio y la tierra], p. 368.

importancia teológica si uno elegía circuncidarse o no (Gá. 5:6; 6:15). No ponía objeciones para que los judíos cristianos siguieran esta práctica como una costumbre cultural, y en realidad hizo que Timoteo se circuncidara debido al trasfondo cultural de su ministerio (Hechos 16:3).

De forma similar, podía haber argumentado que, mientras que la tierra como territorio carecía ya de importancia teológica dentro del propósito redentor divino, ya que ahora éste estaba totalmente centrado en el Mesías, no había ningún motivo para que los judíos o los judíos cristianos no sintieran un lazo emocional y cultural hacia la tierra de sus antepasados. Pero su fe y su adoración ya no debían estar centradas allí, sino sólo en Cristo. El propio Mesías había enseñado esto cuando había dirigido la atención de la mujer samaritana, apartándola de la discusión sobre el *lugar* territorial para adorar a Dios, para darse a conocer como el Mesías en *persona*, el centro de la adoración espiritual de Dios (Jn. 4:20-26).

Por tanto, el Nuevo Testamento no le concede importancia teológica al territorio palestino como tal. Sin embargo, en el Antiguo Testamento la tierra no es sólo una porción de territorio, del mismo modo que el templo no es sólo el edificio o Jerusalén no es sólo una ciudad. Como ellos, era el centro de unas tradiciones teológicas y éticas básicas. Estas tradiciones no pueden haberse perdido de vista en el Nuevo Testamento, en especial porque estaban relacionadas con el pacto con Abraham, que en la teología paulina ocupaba un lugar predominante. En otros lugares podemos ver cómo el Nuevo Testamento retoma y usa espiritualmente los temas y los símbolos relacionados con el templo y con Jerusalén. Así que volvemos a preguntar: ¿qué sucede con la tierra en el Nuevo Testamento?

Para responder a esta pregunta primero debemos recordar la *función* de la tierra en la vida y la fe *israelitas*, y luego preguntarnos qué aspecto de la vida y la fe *cristianas* ha recogido esa función en el Nuevo Testamento. ¿Qué significaba la tierra para un israelita? ¿Qué es lo que tiene una importancia equivalente para el cristiano?

Ya hemos visto que, para un israelita, la tierra era, sobre todo, el *don de Dios*, entregado como cumplimiento de su promesa a Abraham, y recibida en el curso de su historia de la redención. Por tanto era una prueba enorme, simbólica y tangible para cada israelita de que él y su pueblo tenían una relación especial con Dios. Deuteronomio relaciona esto constantemente con la seguridad de su elección en Abraham. Eran pueblo de Dios porque vivían en la tierra del Señor, que él les había dado. El individuo disfrutaba de su participación en la tierra por medio de la estructura del parentesco, y de su inalienable herencia familiar.

Así, pertenecer a una familia israelita que vivía en la tierra de Dios era experimentar una inclusión segura dentro de la relación pactual: era el lugar donde vivir con Dios. Pero también implicaba aceptar las exigencias de esa relación pactual, de forma que también era el lugar donde llevar un *estilo de vida* específico ante Dios. La tierra, en resumen, implicaba seguridad, inclusión y bendición, participación colectiva y responsabilidad práctica.

No obstante, junto con todo esto, en el Antiguo Testamento también existía el reconocimiento de que la relación de Israel con Dios, mientras que indudablemente estaba basada en este reino socioeconómico de tierra y parentesco, y se experimentaba a través de él, también lo trascendía, y no estaba permanente o exclusivamente ligada a él. Dios les había llamado su «primogénito»

mientras aún estaban en Egipto (Ex. 4:22), y había sellado su pacto con ellos antes de extenderlo a la tierra. Del mismo modo, seguían siendo el pueblo de Dios, aun cuando padecieran el castigo del exilio de su tierra.

Hay un hecho más significativo a medida que nos movemos hacia el Nuevo Testamento, y es que en las visiones escatológicas de los profetas podemos distinguir una relajación, casi un olvido, de la base del pacto tierra-parentesco, en las visiones de la constitución futura de la relación entre Dios y su pueblo. El nuevo pueblo de Dios tendrá una globalidad en la cual serán incluidas categorías de personas que, en base al criterio antiguo de tierra-parentesco, hubiesen sido excluidas o hubieran tenido una posición bastante incierta, y que ahora serán llevados a una relación completa y segura con Dios, como parte integral de «Israel».

Así, por ejemplo, en Isaías 56:3-8, las dudas del extranjero (que no tenía derechos sobre la *tierra*) y del eunuco (que no podía tener *familia* o descendencia) quedan igualmente solventadas por la promesa de una permanente seguridad en el nuevo pacto. Y en Ezequiel 47:22 y ss., la imagen idealizada de la «tenencia de tierras» de Israel deja clara la idea de incluir a los que previamente habían sido excluidos o sólo tolerados como dependientes, los *gerim*, los extranjeros, los nómadas inmigrantes que antes carecían de permiso para poseer parte de la tierra. En esta visión del futuro, su participación en la herencia del pueblo de Dios no dependerá ya de la caridad o la buena suerte, sino que estará garantizada permanentemente. En otras palabras, los temas teológicos de la seguridad, la inclusión, la participación y la responsabilidad, que una vez estuvieron unidos a la tierra, siguen siendo válidos; pero quedan liberados de sus ataduras literales y territoriales, a medida que se amplía la salvación para incluir a los no-judíos.

El Nuevo Testamento entiende que esta visión escatológica de la extensión de la redención hasta más allá de la nación israelita queda cumplida al incluir a los gentiles en el pueblo de Dios, a través de la obra del Mesías, Jesús. Efesios 2:11-3:6, la clásica exposición que hace Pablo de esta dimensión nueva y global del evangelio cristiano, es muy rico, significativamente, en imágenes del Antiguo Testamento.

Comienza resumiendo la posición previa de los gentiles *fuera* de Cristo, en términos equivalentes a la posición de aquellos que no habían tenido parte en la membresía tierra-parentesco de Israel: «alejados de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa» (2:12). Entonces, tras describir la obra de Cristo en la cruz como algo que destruye esa barrera, haciendo la paz y permitiendo el acceso a Dios tanto del judío creyente como del gentil, vuelve a las imágenes del Antiguo Testamento para describir la nueva posición de los gentiles *en* Cristo: «Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos [palabras que en el original son *gerim* y *tosabim*, los dependientes, que carecían de tierras, en la economía de Israel], sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios» (2:19). Esto nos habla de permanencia, seguridad, inclusión y, como indica él rápidamente, responsabilidad práctica. Como clímax de esta presentación de «su evangelio», Pablo resume la nueva posición de los gentiles con las tres palabras del 3:6. Ahora son coherederos (*synkleronoma*), miembros del mismo cuerpo (*synsoma*) y copartícipes (*synmetoja*) con Israel de la promesa, en el Mesías-Jesús, a través del evangelio. Este lenguaje legal recuerda enormemente la estructura de las relaciones entre Dios, Israel y su tierra, dentro de la que los israelitas de antaño habían encontrado su seguridad.

Así, por medio de la incorporación en el Mesías, las gentes de todas las naciones son capacitadas para entrar en los privilegios y responsabilidades del pueblo de Dios que, en el Antiguo Testamento, estaban enfocados en la vida dentro de la tierra. Ahora Cristo absorbe la importancia y función de aquel requisito antiguo de tierra-parentesco. El estar «en Cristo», igual que el estar «en la tierra», denota un estatus y una relación que Dios ha *dado*, una posición de inclusión y seguridad, y una entrega a vivir «dignamente», por medio del cumplimiento de las responsabilidades prácticas hacia aquellos que comparten esa relación con nosotros. Esto es lo que quiere decir la comprensión *tipológica* de la importancia de la tierra israelita. Es, sencillamente, considerar la tierra como lo hacemos con otras características y temas importantes del Antiguo Testamento, relacionándola con la persona y obra del Mesías, y a través de él con la naturaleza de la comunidad de aquellos «en Cristo», el Israel mesiánico.[17]

Pero, ¿qué ha sucedido con la dimensión socioeconómica de la tierra, que como vimos tenía tanta importancia para el Israel del Antiguo Testamento? ¿Es que simplemente ha quedado trascendida, espiritualizada y olvidada? ¡Ni mucho menos! Entra precisamente en esa esfera de la participación colectiva y de la responsabilidad práctica que es característica tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento.

Antes de pasar al significado práctico de esto, volvamos al pasaje que acabamos de considerar, Efesios 2. Pablo se refiere dos veces en este contexto al papel del Espíritu Santo en la incorporación de los judíos y los gentiles en la nueva comunidad de Dios en Cristo (2:18, 22). De hecho, en otros pasajes Pablo considera el don del Espíritu Santo como el cumplimiento en sí mismo de la promesa hecha a Abraham, también en el contexto de la extensión de la salvación a los gentiles (Gá. 3:14). En este mismo contexto también relaciona la unidad de los creyentes en Cristo con su estatus como semillas y herederos de Abraham (Gá. 3:28 y ss.).

Ahora bien, esta unidad de los creyentes en Cristo y su experiencia compartida de Cristo, por medio del Espíritu Santo, no es un concepto meramente abstracto y «espiritual». Por el contrario, tiene implicaciones muy amplias en las esferas social y económica. Ambas esferas están incluidas en la visión y práctica que manifiesta el Nuevo Testamento de la «comunión», y ambas están profundamente enraizadas en la ética veterotestamentaria de la tierra.

«Comunión» es la traducción normal del griego *koinonia*, que en sí mismo forma parte de un rico complejo de palabras. Un estudio de la raíz *koinon* -- en el Nuevo Testamento revela que un número sustancial de las apariciones de términos formados a partir de ella o como compuestos, o bien se refieren a las relaciones sociales y económicas de los cristianos, o bien se encuentran en contextos que hablan de ellas. Denotan un compartir práctico y a menudo costoso, que es un eco lejano de ese «compañerismo» desvaído que a veces pasa por «comunión».

Algunos ejemplos clarificarán la idea. La primera consecuencia del advenimiento del Espíritu en Pentecostés fue una nueva comunidad que, al «perseverar en la doctrina» (*te koinonia*), tenían todas las cosas en común (Hechos 2:42, 44) y se aseguraban de que nadie pasara necesidad (Hechos 4:34). En Romanos 12:13 se urge a los creyentes a compartir la hospitalidad con los santos (*koinonountes*). En 1 Timoteo 6:18, se ordena a los ricos que sean «generosos»

[17] Se trata de forma ampliamente similar la importancia cristiana del tema de la tierra en E. A. Martens, P'lot and Purpose in the Old Testament [El plan y el propósito del Antiguo Testamento], pp. 242-248, 258-260.

(*koinonikous*). En Hebreos 13:16 se establece esa misma obligación sobre todos los cristianos. Pablo se refiere a su colecta financiera entre las iglesias griegas para ayudar a los cristianos de Judea, como un acto de comunión (*koinonían tina*, Ro. 15:26), que él justifica sobre la base de que si los gentiles han compartido (*ekoinonesan*) bendiciones espirituales de los judíos, también deben compartir los bienes materiales (v. 27). Este mismo principio recíproco se aplica a la relación entre el maestro y el discípulo de Gálatas 6:6 (*koinoneíto*). Ciertamente, al alabar a los corintios por sus deseos de compartir su *colecta financiera, su koinonia (2 Co. 8:4; 9:13), Pablo la describe como prueba de su obediencia* al evangelio, implicando que esta evidencia económica de la comunión era la esencia de una profesión de fe genuinamente cristiana.

Entonces, ¿es una coincidencia que cuando el propio evangelio de Pablo fue aceptado como algo auténtico en Jerusalén, por medio de «la diestra en señal de compañerismo», se les pidiera inmediatamente que se «acordasen de los pobres», como si fuera una prueba? (Gá. 2:9 y ss.) Su colecta entre los gentiles ciertamente manifestaba su deseo de practicar esa comunión del evangelio. Del mismo modo, cuando da gracias a Dios por la «comunión en el evangelio» (Fil. 1:5), el resto de la epístola deja claro que está pensando en algo concreto, y no meramente de forma espiritual. Habían sido participantes (*synkoinonoi*) de Pablo (1:7) en la ayuda financiera práctica (4:15 y ss.).

El alcance de este tipo de lenguaje en la consideración que tiene el Nuevo Testamento de la comunión me lleva al punto de vista de que tiene profundas raíces en la ética socioeconómica del Antiguo Testamento. Existen demasiadas similitudes, que demuestran que la experiencia de la *comunión*, en su sentido pleno, rico, «concreto» y neotestamentario, cumple para el cristiano unas funciones análogas, teológicas y éticas, a las que cumplía la posesión de tierra para los israelitas del Antiguo Testamento. Hemos de ver ambas cosas como una parte del propósito y el patrón de la redención, y no sólo como parte accidental o incidental de éste. El propósito explícito del Éxodo fue el de disfrutar las ricas bendiciones de Dios en su «buena tierra»; la meta de la redención a través de Cristo es «el amor fraternal no fingido» (1 P. 1:22), con todas sus implicaciones prácticas. Ambas van unidas a la condición de hijo, y a los temas relacionados de la herencia y la promesa. Por tanto, ambos constituyen una prueba de una auténtica relación con Dios como parte de su comunidad redimida. Porque la comunión, como la tierra, tiene sus límites; de manera que la persona que se aleja permanentemente de ella o rehúsa aceptarla demuestra que no tiene una verdadera parte en el pueblo de Dios (cf. Mt. 18:15-17; 1 Jn. 2:19).

Sobre todo, ambas son experiencias *compartidas*: la tierra, por la naturaleza del sistema económico israelita, tal y como lo hemos perfilado; la comunión, por la misma definición de la palabra *koinonia*. Esto confiere a ambas esa responsabilidad práctica y mutua que permea la ética tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Existe la misma preocupación por los pobres y necesitados (cf. 1 Jn. 3:17), el mismo ideal de igualdad en el pueblo de Dios, tanto económicamente (cf. 2 Co. 8:13-15, con su alusión al Antiguo Testamento) como socialmente (cf. Stg. 2:1-7). Incluso existe la misma indignación profética contra aquellos cuyo pecado arrebata de la parte que les corresponde por derecho a otros compañeros dentro del pueblo de Dios, o los estafan en lo que Dios ha concedido para el disfrute de todo su pueblo. Los profetas del Antiguo Testamento condenaron a los injustos opresores que expulsaban de sus tierras a compatriotas israelitas; comparémoslo con la represión de Jesús contra los que rehúsan perdonar a un hermano (Mt. 18:21-25), el horror de Pablo ante el faccionalismo y la falta de amor en

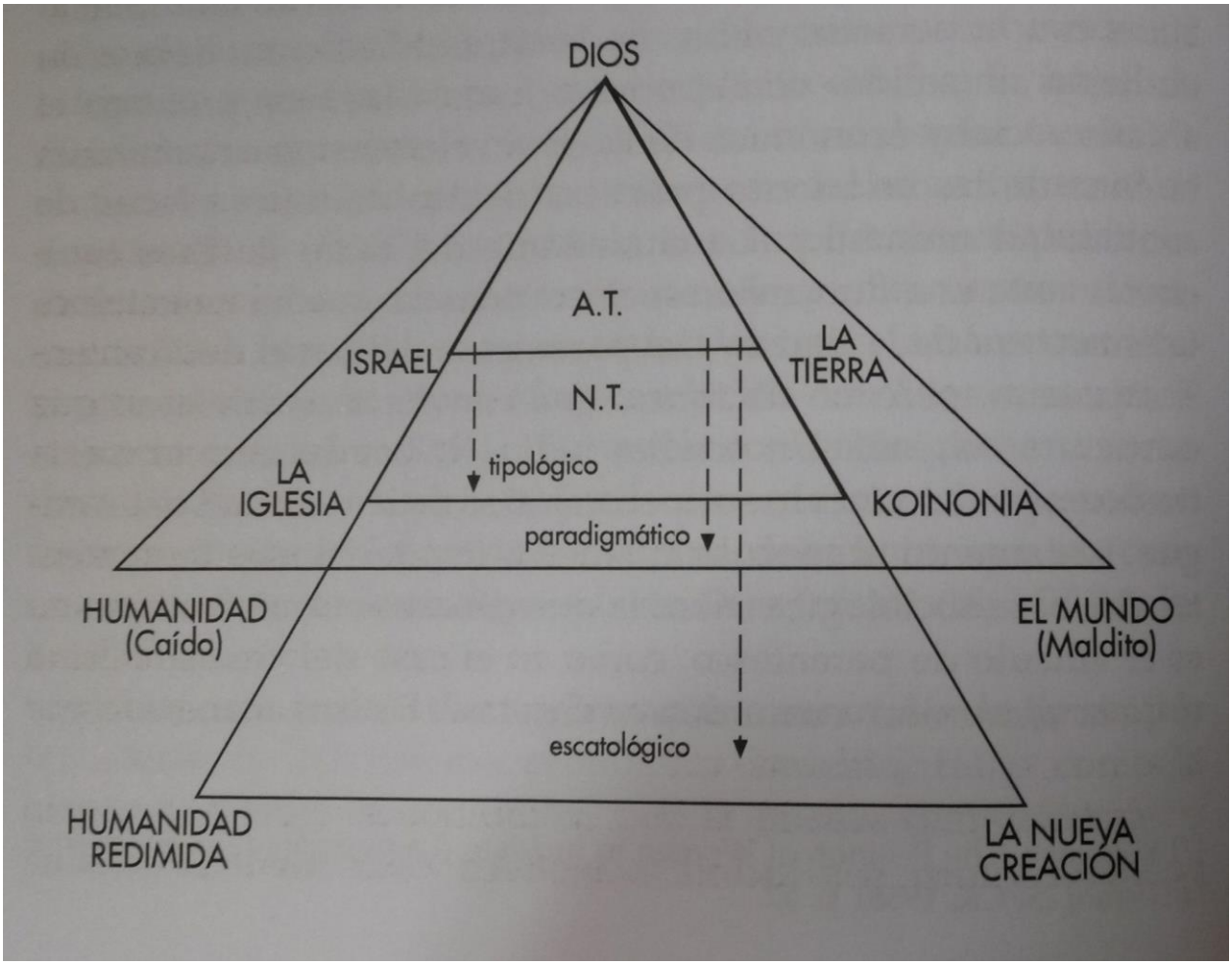
Corinto, y la prioridad que le concede a los que dañan la comunión dentro de sus listas de pecados (p. ej., Ef. 4:25 y ss.; Fil. 2:1-4, 14; Col. 3:8 y ss.), y la negativa de Juan de aceptar como hijo de Dios al hombre que aborrece a su hermano (1 Jn. 2:9-11; 4:7 y ss.).

Así que la interpretación tipológica de la tierra, que la relaciona con la persona y obra de Jesús, el Mesías, no llega a un «callejón sin salida» con el mismo Jesús. Más bien prolonga el énfasis social y económico de la ética veterotestamentaria hasta la ética de las relaciones prácticas dentro del nuevo Israel, la comunidad mesiánica. La ciudadanía del reino de Dios tiene ciertamente una dimensión socioeconómica, que ha trascendido la estructura de la tierra y del parentesco del Israel del Antiguo Testamento, pero no de forma que convierta en irrelevante la estructura original. Un erudito judío, R. Loewe, reconoce esta trasferencia del vínculo socioeconómico de la sociedad del Antiguo Testamento al vínculo cristocéntrico del Nuevo Testamento: «La base sociológica sobre la que descansa el cristianismo no es el vínculo de parentesco, como en el caso del judaísmo, sino el de la comunión, comunión en Cristo».[18] De esta manera, como de muchas otras, Cristo y el reino que él proclamó e inauguró "cumplieron» el Antiguo Testamento, tomando su estructura socioeconómica y transformándola en algo que pueda ser la experiencia, no sólo de una única nación en una pequeña porción de terreno, sino de cualquiera, en cualquier lugar, en Cristo.

Por tanto, nuestro diagrama debe incorporar otro triángulo, indicando a la Iglesia cristiana como la heredera espiritual y continuación del Israel veterotestamentario; la comunión cristiana, en su sentido neotestamentario, más pleno y práctico, como algo que cumple la misma función teológica y ética que la tierra de Israel; y ambas cosas unidas como contexto para una interpretación tipológica de la ética del Antiguo Testamento.

Esta estructura triple de interpretaciones -tipológica, paradigmática y escatológica- libera el potencial y el poder de la ética del Antiguo Testamento, en toda la gama de intereses cristianos: por la iglesia, por el mundo y por el futuro último de ambos. Es una estructura a la que hemos llegado en nuestro estudio de la economía del Antiguo Testamento en particular, pero que es válida, creo yo, para toda la gama de principios éticos que operan en y desde el Antiguo Testamento, como veremos en los capítulos siguientes.

[18] R. Loewe, The Position of Women in Judaism [La posición de la mujer en el judaísmo] (SPCK, 1966), p. 52.



Como ilustración para concluir, filtremos el jubileo y sus instituciones sabáticas asociadas a través del prisma de este método interpretativo triple.

La relevancia tipológica queda clara inmediatamente, puesto que Jesús tomó los temas principales de la liberación y la restauración, así como el concepto sabático del «reposo» en su sentido más profundo, y los aplicó en su propio ministerio y misión (Lc. 4:18 y ss.; Mt. 11:28-30). Además, la Iglesia primitiva intentó aplicar los principios del jubileo a su vida socioeconómica; ciertamente, Lucas parece describir deliberadamente su consecución en términos que recuerdan la promesa sabática en Deuteronomio 15, de que Dios bendeciría ricamente a un pueblo obediente:

> «Para que no haya en medio de ti mendigo» (Dt. 15:4).
> «Así que no había entre ellos ningún necesitado» (Hch. 4:34).

La relevancia paradigmática del jubileo y de las leyes sobre la tierra relacionadas con él en el Antiguo Testamento puede aplicarse particularmente a situaciones en las que la posesión de tierras y la reforma de éstas eran temas urgentes de debate social y político. El jubileo iba destinado a evitar la acumulación de la tierra en manos de unos pocos. Protegía un sistema de administración de tierras que procuraba ser ampliamente equitativo, con la propiedad de la tierra

repartida ampliamente por toda la población. Era un intento de impedir -y periódicamente de darle la vuelta- a las inexorables fuerzas económicas que conducían a la espiral descendente de la deuda, la pobreza, la desposesión y la esclavitud. Su mayor preocupación era la viabilidad económica de las unidades económicas más reducidas, es decir, la familia con sus tierras: era una ley económica «orientada hacia la familia». Dentro de los límites de la agricultura primitiva, su barbecho sabático encarnaba la preocupación por la «salud» del mismo suelo.

Todas estas están lejos de ser cuestiones irrelevantes. Aún pueden conformar principios, objetivos y paradigmas para una amplia variedad de participaciones socioeconómicas cristianas en el mundo moderno, quizás especialmente en el campo del desarrollo. Como sucede con la naturaleza de los paradigmas, pueden esbozarse sucintamente, y con una sencillez quizás engañosa. Por supuesto, su aplicación a la infinita variedad de la vida socioeconómica humana, y a su medio ambiente, será un asunto complejo (como la aplicación de los paradigmas a la complejidad de una lengua hablada), que sólo pueden intentar los que viven en medio de situaciones específicas, «sobre la tierra».

Pero nuestra interpretación del jubileo quedaría incompleta si no le permitiéramos que dotase de contenido a nuestra esperanza futura. Aun para Israel tenía una dimensión escatológica implícita. Su anticipación afectaba todos los valores económicos del momento, y les ponía límite a las relaciones sociales injustas. Se proclamaba con un toque de trompeta (el *yobel*, del cual deriva su nombre), un instrumento asociado con los actos decisivos de Dios (cf. Is. 27:13; 1 Co. 15:52). Y sus dos conceptos centrales, la *restauración* y la *liberación*, se convirtieron en un símbolo, aun en el Antiguo Testamento, de la nueva era de salvación en la que Dios intervendría para establecer su reino de paz y justicia. Entonces se produciría la restauración de todas las cosas a su propósito previsto, la liberación del pueblo de Dios del pecado, y de todo aquello que oprime, ata y esclaviza.

Esta es la visión y la esperanza que inspiraron los pasajes proféticos de Isaías 35 y 61, con su hermosa integración de las esferas personal, social, física, política, internacional y espiritual. Nuestro uso del jubileo debe conservar un equilibrio e integración similares, evitando que separemos lo que Dios al final unirá. Y en nuestros proyectos, el jubileo del Antiguo Testamento sostiene ante nosotros la luz de su propio y perfecto cumplimiento, si bien aún futuro. Porque aún ha de llegar el día en que

> «los redimidos de Jehová volverán, y vendrán a Sion con alegría; y gozo perpetuo será sobre sus cabezas; y tendrán gozo y alegría, y huirán la tristeza y el gemido» (Is. 35:10).

-5-
LA POLÍTICA Y EL MUNDO DE LAS NACIONES

Israel vivía como una nación entre las naciones, en el centro del escenario internacional. En consecuencia, hay pasajes sustanciales del Antiguo Testamento que se refieren a la política, tanto a la interna de Israel como a las relaciones políticas con sus vecinos contemporáneos. Por tanto, una parte importante de cualquier análisis de la ética veterotestamentaria debe ser el de examinar este tema y evaluar su relevancia para la dimensión política de la ética cristiana.

En este capítulo he adoptado un método parecido al que utilicé para examinar el tema de la economía en el capítulo anterior. Primero colocaremos el tema a la luz de la creación y la caída. Luego veremos algunas de las características históricas de la vida política israelita, que pueden denominarse una «perspectiva de la redención». Finalmente, reflexionaremos sobre algunas características de la relación entre Israel y otros poderes «seculares», y su relevancia en la vida del pueblo de Dios en medio del mundo.

«Cada nación»

Diversidad social

La rica diversidad de recursos económicos de la tierra, con la que empezamos el capítulo anterior, tiene su contrapartida en la amplia diversidad étnica de la Humanidad, y en su siempre cambiante caleidoscopio de variedades nacionales, culturales y políticas. La Biblia nos permite ver que una es tan parte del propósito creativo de Dios como la otra. Hablando como judío a los gentiles, en un contexto evangelístico, Pablo da por sentado la diversidad de naciones dentro de la unidad de la Humanidad, y la atribuye al Creador.

> «Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación» (Hch. 17:26).

Aunque continúa citando a autores griegos, extrae el lenguaje de este versículo del Antiguo Testamento, del antiguo canto de Moisés en Deuteronomio 32:

> «Cuando el Altísimo hizo heredar a las naciones, cuando hizo dividir a los hijos de los hombres, estableció los límites de los pueblos» (Dt. 32:8).

De modo que la igualdad y el orden de las relaciones entre los diversos agrupamientos humanos forma parte de la responsabilidad del hombre ante su Dios Creador, así como la responsabilidad de un hombre por otro, como demuestra la historia de Caín y Abel. Podemos decir lo mismo de la estructuración de las relaciones sociales dentro de cada grupo, ya sea una pequeña comunidad local o toda una nación. Esta naturaleza social del Hombre y la organización socio-política que

emana de ella es parte del propósito creador de Dios para el Hombre, unido a la creación de éste como imagen de Dios. Porque Dios mismo es «social». La decisión de crear al Hombre se introduce con un súbito cambio al plural, un contraste: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza» (Gn. 1:26). Y el primer hecho sobre esta «imagen de Dios» es la sexualidad, esa dualidad complementaria en la unidad, de la que emana el resto de la naturaleza social humana: el matrimonio, la paternidad, la familia, el parentesco, en círculos cada vez más amplios.

Ahora bien, claro está que el autor de Génesis 1:26 no pudo tener en mente lo que nosotros, con un conocimiento más amplio de la revelación divina al completo, denominamos la doctrina de la Trinidad. No obstante, a la luz de esa enseñanza más amplia, podemos discernir legítimamente, en las formas plurales que utilizó, un significado más profundo que va más allá del significado consciente que le dio el autor (un *sensus plenior*). Génesis 1:2 ya ha hablado del Espíritu de Dios involucrado en la creación (aunque, una vez más, no podemos asegurar que el autor hubiese entendido ese término en su sentido desarrollado, de una persona distinta dentro del mismo Dios, sino más bien como el «aliento» dinámico y efectivo de Dios), y el Nuevo Testamento exalta enfáticamente a Jesús como el agente y la meta de la creación (Jn. 1:1-3; Col. 1:15-17; He. 1:1-3).

Dios mismo, por tanto, en el misterio de la Trinidad, subsiste en la armoniosa relación entre Personas iguales, cada una de las cuales posee su adecuada función y autoridad. El hombre, su imagen, fue creado para vivir en la armonía de la igualdad personal pero con una organización social que exigía estructuras funcionales de autoridad. Por tanto, a nuestro Creador le preocupa directamente el ordenamiento de las relaciones y estructuras sociales, local, nacional y globalmente. Pero precisamente ése es el contenido de la política. La Biblia, por tanto, no establece ninguna división antinatural entre «política» y «religión», aunque tampoco las identifica. Ambas son facetas esenciales de lo que significa ser humano. El hombre adorador es también un animal político, porque Dios le hizo así.

La división pecaminosa

Sin embargo, la caída ha aportado su terrible caos a esta esfera de la vida humana, como a todas. La narrativa del Génesis revela rápidamente la corrupción de las relaciones sociales en torno a las cuales se estructura la vida del Hombre. La estructura fundamental de la relación matrimonial queda desviada. En lugar de un marido y una esposa que encuentran la plenitud de su propia función y propósito, mediante la ayuda al otro para que cumpla los suyos (Gn. 2:18-24), la relación degenera en una de penosa dominación y lujuria (Gn. 3:16b). Todas las relaciones derivadas quedan por tanto rebajadas, mediante espirales de celos, ira, violencia y venganza (Gn. 4), hasta que la raza entera se caracteriza por la iniquidad y la maldad (Gn. 6:5).

1. Babel

Los efectos de la caída sobre la esfera internacional se ven resumidos en la historia, engañosamente sencilla, de la torre de Babel. Allí vemos que tras las divisiones, barreras e incomprensiones entre los hombres existe un doble motivo, el cual se resume en la confusión de las lenguas, así como detrás de la alienación y el sentimiento de ser mutuamente extranjeros, resumido en la dispersión por toda la tierra. Humanamente, son el resultado de la arrogancia y la

ambición presuntuosa. Pero también son descritas como la respuesta divina a la amenaza de una Humanidad unificada para rebelarse en el pecado.

Merece la pena enfatizar este último punto. La deliberación de Dios antes de actuar no habla del castigo, sino de la prevención: «He aquí el pueblo es uno, y todos éstos tienen un solo lenguaje; y han comenzado la obra, y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer» (Gn. 11:6 y ss.). Lo que mueve a Dios a tomar una acción «divisiva» son las ilimitadas posibilidades de una humanidad unificada y caída y su potencial para el mal.

Aquí encontramos un poco de la paradoja del misterio del mal y la soberanía divina. El mismo pecado orgulloso que evita que los hombres vivan en unidad para el bien, también evita que se unan en la maldad. Así, tras el pecado, que ha convertido la diversidad creada por Dios en la división humana motivada por las luchas, uno puede ver la misericordia y gracia de un Dios que utiliza ese mismo efecto del pecado como un dique para salvar a la raza humana de ser totalmente absorbida en la propia destrucción que genera la maldad unida. Ciertamente, lo que capacita a la historia humana para seguir adelante es la puesta en práctica de la combinación entre el juicio y la gracia oculta en la respuesta divina, de forma que en medio de el ir y venir de sus mareas sociopolíticas Dios pueda ejercer su propósito redentor. Y cuando este propósito se cumpla, el Apocalipsis nos muestra cómo se aparta el dique y se le permite a la humanidad crear una unidad universal terrible, de engaño y rebelión, una Babel apocalíptica, que será la precursora del juicio final.

2. Sodoma y Gomorra

En el nivel más o menos nacional, vemos el efecto del pecado sobre la vida política en el ansia de poder. La riqueza se convierte en algo que hay que poseer, defender, utilizar de forma egoísta y concedérsele ese estatus absoluto que sólo Dios merece. La primera guerra en Oriente Medio sobre la que la Biblia llama nuestra atención fue causada por el sometimiento político, y su inevitable y violento contragolpe (Gn. 14:1-4).

El juicio divino más espectacular desde el Diluvio recayó sobre Sodoma y Gomorra, como respuesta al «clamor» que se alzó contra ellas. La palabra «clamor» (*tse aqah*), que se enfatiza diversas veces en la historia (Gn. 18:20 y ss.; 19:13), es la que se usa para hablar de los israelitas sufriendo bajo la opresión sociopolítica de Egipto, y bajo otros opresores posteriores. Esto sugiere que la maldad de Sodoma y Gomorra no estaba limitada al ataque sexual contra los huéspedes de Lot, con el cual asociamos normalmente a estas ciudades, sino que existía un nivel intolerable de injusticia social. Ciertamente, como vimos en el capítulo anterior, así es como entendían su pecado los profetas. Ya nos hemos referido a Ezequiel 16:49. Isaías, al acusar de opresión e injusticia a los gobernantes políticos de Judá, hizo dos veces una comparación con Sodoma y Gomorra (Is. 1:9 y ss.). Amós, que lanzó una acusación sociopolítica similar contra Israel, comparó igualmente el juicio parcial de Dios previo a aquel de Sodoma y Gomorra (Am. 4:11).

La geografía política

Estos primeros capítulos del Génesis nos presentan el apasionado interés de Dios en la vida política de la humanidad, y en ocasiones su particular participación en ella, desde la esfera de las

relaciones internacionales hasta la política local de los pequeños reinos en el valle del Jordán. Así que no sorprende, cuando comienza la historia de la redención en Génesis 12, que tenga lugar en el escenario del mundo real humano, el de la política, la geografía y la historia, y no en un algún reino mitológico y supra-terrestre. Una vez más, debemos prestar atención al orden de la narración bíblica y a su importancia teológica. Tanto el suceso de Babel, con sus implicaciones para el hombre caído, alienado, esparcido por la tierra maldita, en Génesis 11, como el llamamiento de Abraham, con su promesa de redención y bendición para el hombre que empezaba de nuevo en una nueva tierra, en Génesis 12, se proyectan sobre el telón de fondo de las naciones en Génesis 10. ¿Cuál es el propósito de este bloque de geografía étnica?

Sea cual fuere el propósito por el que se registró al principio, su inclusión en este punto crucial entre el Diluvio y el comienzo de la historia de la redención hace que el lector no tenga dudas respecto a la naturaleza de la narración. Este no es un mundo mítico y prehistórico con dioses y monstruos, sino el sobrio e «identificable» mundo de naciones, territorios, ciudades, reinos y lenguas ... un mundo totalmente reconocible, político y humano. Tanto el desarrollo de los terribles efectos de la caída como la actividad redentora de Dios tienen lugar paralelamente dentro del mundo del Hombre y las naciones, y no sólo *dentro* de él, sino por medio de la totalidad de los actos y relaciones humanas, incluyendo aquellas que consideramos políticas. Por tomar una imagen de Jesús, las malas hierbas y el trigo están en el mismo campo, «que es el mundo».

Los poderes espirituales

Esto no es pasar por alto, ni mucho menos, la enseñanza de la Biblia sobre la batalla espiritual que está detrás de la obra histórica de la redención, el conflicto entre el gobierno de Dios y el gobierno usurpado de Satanás, «el príncipe de este mundo», y de las fuerzas demoníacas bajo su mando. Ciertamente, en el Antiguo Testamento encontramos indicaciones de la creencia que existe un mundo «personal» de poderes espirituales e invisibles, que está detrás de las instituciones y «personificaciones» de los estados, la terrible fuerza del poder político, el «carácter» distintivo de los diversos sistemas políticos. No se trata de una cuestión de politeísmo o dualismo, porque estos poderes, aunque a veces se les llama «dioses», se sabe que son «no-dioses»; como mucho, son seres creados. De aquí que Isaías atacara tan punzantemente a los «dioses» astrales de Mesopotamia: «Y mirad quien *creó* estas cosas» (Is. 40:26). Sean lo que sean, están sujetos, como el Hombre, incluyendo a los hombres que han ejercido un poder descontrolado bajo su influencia, al juicio final de Dios:

> «Acontecerá en aquel día, que Jehová castigará al ejército de los cielos en lo alto,
> y a los reyes de la tierra sobre la tierra» (Is. 24:21).

Sobre todo, la existencia y actividad de semejantes fuerzas espirituales no reducía en modo alguno la libertad de elección política que debían manifestar los seres humanos, ni su responsabilidad moral respecto a sus elecciones políticas y sus consecuencias. Esto era igualmente cierto respecto a la profecía pronosticadora. En su sutil estudio de 2 Reyes.[19] Jacques Ellul muestra claramente cómo toman los hombres sus decisiones políticas y sus acciones,

[19] The Politics of God and the Politics of Man [La política de Dios y la política humana].

libremente, y cargan con la responsabilidad de éstas, incluso aunque al hacerlo cumplan la palabra de Dios, a veces conscientemente, pero casi siempre sin saberlo.

La nación redimida

«Un pueblo escogido»

Como vimos en el capítulo 2, Dios escogió conseguir la redención de su creación caída por medio de un proceso histórico que incluía la elección de una nación particular. Antes de que consideremos algunas de las implicaciones políticas de ese acto y esa relación redentora, debemos detenernos para darnos cuenta de que algunas personas tienen dificultades con esta idea de un «pueblo escogido». ¿No se trata de favoritismo por parte de Dios, y de una *carte blanche* para la justificación religiosa de las exigencias elitistas de superioridad racial? Debemos analizar algunas ideas a modo de respuesta.

1. «Pueblo», no «raza».
Es mejor usar el término «pueblo» y evitar la expresión «raza escogida». En hebreo existen dos palabras importantes: *'am*, que se usa normalmente para una gente considerada una comunidad, pequeña o grande; y *goy*, usada para definir nación, en el sentido político y geográfico. A menudo se habla de Israel como el *'am* de Dios, la comunidad creada por Yahvé y de propiedad suya. Se usa generalmente *goy* para hablar de las naciones y razas vecinas. El concepto de la elección en el Antiguo Testamento, por tanto, no es simplemente una cuestión de elección arbitraria de Dios, que elige una nación o raza de entre todas. Más bien hizo existir una comunidad de personas que entonces vivirían entre las naciones para servir a sus propósitos.

2. Una multitud mixta.
Se tenía en cuenta que Israel no era un pueblo particularmente «puro», en el sentido racial. Dos de las tribus, la de Manasés y la de Efraín, descendían de la esposa egipcia de José (Gn. 41:50-52), y existían otros elementos de mezcla en el campamento israelita (Ex. 12:38; Lv. 24:10; Ez. 16:3). De forma que el Antiguo Testamento jamás puede justificar las teorías de una raza escogida y *pura*.

3. Sólo por gracia.
A Israel se le advirtió repetidamente en contra de que atribuyeran su posición de elegidos a cualquier superioridad racial. Dios les había elegido como un acto de amor libre, al cual no podía añadírsele ningún factor humano (Dt. 7:6-8; 9:4-6). Ciertamente, aparte de la gracia de Dios, Israel no era diferente de otras naciones nómadas (Am. 9:7).

4. Realismo divino.
El hecho de que Dios eligiera un pueblo, como su medio para producir la redención, no puede considerarse un apoyo para ningún privilegio o exigencia racial, sino sólo el hábito característico de Dios de relacionarse con el hombre real en el mundo real de su propia creación. Actuaría a través de los hombres para redimir a otros hombres; pero los hombres habitan dentro de las naciones. Por tanto, usaría una nación como vehículo para su propósito. Esto no es un turbador favoritismo, sino un realismo divino que tomó en serio la totalidad de nuestra vida humana, tal y como él mismo la diseñó. Como indicamos en el capítulo 2, la elección y misión de Israel tenían

un aspecto relativo a la encarnación: Dios actuando dentro de nuestra humanidad colectiva, del mismo modo que, en Jesús, penetró en nuestra humanidad individual.

5. Uno para todos.
Dios escogió y llamó a Israel, no a costa de los demás, sino a favor de ellos. Desde su mismo establecimiento como «reino de sacerdotes» (Ex. 19:3-6) en el Sinaí, se dio la conciencia de que existían para traer a la humanidad bendición y redención (cf. Sal. 67; Jer. 4:2; y los pasajes sobre el Siervo comentados en el capítulo 2). Aun la historia nacional de su redención fue «provista» al resto de las naciones en la visión escatológica de los salmos, que celebran el reinado universal del Dios de Israel (Sls. 47:1-4, 9; 98:1-4; 99:1-4). Esta veta de universalismo en la misión de Israel evita que el concepto de «pueblo escogido» se tome como un mero chauvinismo u orgullo nacional. En cualquier caso, esto es cierto teológicamente; en la práctica, por supuesto, Israel cayó a menudo en la trampa del nacionalismo exclusivista.

De la esclavitud a la libertad

Los acontecimientos por los cuales fue liberado Israel de Egipto y convertido en nación, como la muerte de Cristo y el nacimiento de la Iglesia, que ellos prefiguraron, tuvieron lugar en el escenario de la política internacional. Por tanto, hay algunas características notables de la Historia que tienen una importancia tanto política como espiritual.

1. El Faraón derrotado.
La intervención divina en Egipto, a favor de su pueblo oprimido, sacó a la luz las exigencias totalitarias y absolutistas del gobernante egipcio. Su rechazo a reconocer al Señor (Ex. 5:2) es comprensible, ya que no sólo tenía Egipto dioses propios, sino que el Faraón se contaba entre ellos. El propósito del enfrentamiento entre Dios y él era tanto el de desenmascarar su arrogancia como el de humillarle delante del Dios de toda la Tierra (cf. Ex. 9:13-17; 10:3). La lección que debía aprender el propio pueblo de Dios, los beneficiarios del conflicto, era que todo el poder político de una gran nación imperial era basura comparado con la «mano poderosa y el brazo extendido» de Yahvé.

La lucha espiritual que iba unida a los acontecimientos políticos era, en principio, la misma que en el conflicto final y la victoria de Cristo. De forma que no nos sorprende que cuando Moisés y Jesús discutían la futura obra salvadora de Jesús, hablaran de ella como su «partida» (Lc. 9:31), una victoria que recordaba, si bien superaba, a la victoria de Moisés sobre el Faraón: «... y despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz» (Col. 2:15). Por tanto, toda la autoridad política humana, así como las fuerzas espirituales que puedan estar detrás o dentro de ella, está sujeta a Dios y es responsable ante él, y se le opone por su cuenta y riesgo (cf. Ex. 15).

2. La estructura pactual.
La siguiente fase de la historia corrobora aún más el punto anterior. Dios estableció su relación con el pueblo utilizando términos y formas sacadas del mundo de la política internacional, a saber, el pacto. Por supuesto que «pacto» (*berit* en hebreo), habla de un tipo de relación solemne, formalizada mediante contrato, aplicada literal o figuradamente a una gama de actos y relaciones humanas. Se usaba esta misma palabra para los tratados internacionales. Durante la era del éxodo

y el asentamiento, había un tipo de tratado que fue muy común durante un tiempo entre dos imperios (el de los hititas y el egipcio) y sus reinos vasallos dependientes. El tratado comenzaba identificando a ambas partes, enfatizando la soberanía del rey imperial, recordando los sucesos históricos que condujeron al tratado, y luego formulando las estipulaciones para el vasallo, sancionadas por bendiciones y maldiciones.

La *forma* del pacto establecido entre el Señor e Israel parece haber usado claramente este protocolo de política internacional. Identificaba al Señor como el gran rey («Yo soy el Señor tu Dios»), recordaba sus hazañas («que te sacó de la tierra de Egipto»), y estipulaba los mandamientos y leyes que entregaba a su pueblo «vasallo».

En esto hay más que el hecho, interesante en sí mismo, de que había que usar un modelo político para definir el estatus y las responsabilidades del pueblo redimido. La importancia principal está en el efecto que semejante visión de la posición divina tiene sobre todas las relaciones horizontales dentro del pueblo del pacto. Al atribuir a Yahvé una soberanía infinita sobre toda la nación, Israel reducía grandemente la importancia relativa de todos los tipos de estructuras de la autoridad humana dentro de la nación. Podemos comparar este efecto al de un teleobjetivo. Cuando más amplio sea su alcance focal, más parece reducirse la distancia entre los objetos en el primer plano. El concederle a Dios la posición de autoridad que merece, reducía las exigencias de cualquier autoridad humana a su perspectiva correcta y subordinada.

Esto nos muestra que la idea y el ideal de la «teocracia» en Israel no era sólo una noción religiosa abstracta. Aplicada correctamente, tenía el efecto sociopolítico nivelador de reducir las diferencias entre individuos, grupos, departamentos y funciones. Sin embargo, no los abolía. Los reyes, los jueces, los ancianos, los maestros, los padres y demás tienen todos unos papeles y una autoridad adecuados. Pero el rey seguía siendo «vasallo», tan sujeto a la ley pactual de Dios como cualquiera de sus súbditos. El juez y el ofensor estaban ambos ante el tribunal de la justicia divina. El terrateniente sólo era un arrendatario en la tierra de Dios. El propietario de esclavos y los mismos esclavos eran siervos del Señor. El padre era un miembro de una nación de hijos de Dios.

Por tanto, existe un fuerte nexo entre el monoteísmo teocrático de Israel (el puntal básico de su fe) y su tendencia a su propio concepto de «igualitarismo» sociopolítico y económico. Esto no eliminaba los diferenciales, pero ayudaba a confinarlos dentro de los límites correctos de la necesidad funcional, para obtener la armonía y la paz sociales. La fe y la obediencia prestadas a un Dios absoluto evitaban la entrega de poder o prestigio absolutos a cualquier autoridad humana. N. K. Gottwald, en su libro *Tribes of Yahve* [Las tribus de Yahvé], ha analizado profundamente la puesta en práctica sociológica de este nexo entre la fe pactual y las estructuras sociopolíticas y económicas, en especial en la Décima Parte del libro. El resultado fue que la sociedad israelita manifestó contrastes claros y probablemente deliberados respecto a sus vecinos contemporáneos, política y económicamente, en una escala que los convierte posiblemente en únicos dentro del mundo antiguo.

3. La libertad de la estructura.
En el capítulo 2 indicamos cómo Dios no impuso la ley sobre Israel en Egipto como una condición previa de la liberación, como si guardando la ley pudieran ganar o merecer ésta. Al

contrario, después de haberles liberado, no les dejó sin un modelo legal. No fueron abandonados en el mundo con la esperanza de que un pueblo redimido supiera vivir en armonía sin necesidad de leyes, instituciones y estructuras de autoridad sociopolítica. La liberación de la opresión autocrática de Egipto no fue inspirada por la visión de un anarquista. Por el contrario, las propias libertades y valores que consiguió la liberación del éxodo quedaron de inmediato incluidas dentro de una estructura protectora de responsabilidades mutuas. En particular, podemos interpretar de esa forma los Diez Mandamientos (véase más adelante, el capítulo 6, pp. 142 y ss.).

Al principio de este capítulo vimos que la creación del Hombre a imagen de Dios implicaba una sociedad humana que manifestara cierta diversidad de relaciones, funciones, estructuras y autoridades. Seguirá siendo una hipótesis el hecho de que, si el Hombre no hubiese caído, el patrón creacional de la sociedad hubiera incluido las leyes, las instituciones y todo el aparato político que conocemos. Ciertamente, en el contexto de una sociedad caída, estas estructuras de vida sociopolítica son necesarias -en el caso de sociedades que no han sido redimidas, «seculares»-, para proteger a la sociedad del caos creciente y destructivo de la maldad individual y colectiva. Pero también fueron necesarias en la sociedad redimida de Israel, para capacitarles para encarnar los principios *creacionales* en su vida sociopolítica. Esto se corresponde al propósito paralelo de sus instituciones económicas, como vimos en el capítulo anterior.

G. R. Dunstan argumenta con fuerza sobre la importancia de que las percepciones psicológicas morales, y los valores, estuvieran concentrados en instituciones y convenciones sociales si querían sobrevivir, y tener efectos prácticos duraderos.[20] Con «convenciones» se refiere al tipo de controles morales que funcionan dentro de la estructura de la vida social comunitaria. A veces éstas tienen más fuerza que la misma ley, pero más frecuentemente son una cuestión de expectativas mutuas que no pueden imponerse, obligaciones sentidas, del mismo modo que muchas de las normas de la *torah* no son una legislación impuesta, sino exigencias basadas en la presuposición de una obligación pactual para con el Señor y para con el prójimo. Establece un concepto doble acerca de las convenciones, en el contexto de la ética cristiana, que es igualmente aplicable a las convenciones morales y las instituciones sociopolíticas en el Antiguo Testamento:

> Las convenciones son posibles porque los hombres son capaces de tener una percepción moral, estando de acuerdo en el reconocimiento de ésta, y de entregarse para mantenerla; descansan sobre la presuposición de la fidelidad a un interés y propósitos comunes. Las convenciones son necesarias porque los hombres fallan claramente a la hora de seguir sus percepciones morales, y son capaces de explotarse unos a otros sin piedad, persiguiendo el propio interés; descansan sobre la presuposición de la fidelidad al propósito comunitario. Y esta doble aseveración, de posibilidad y necesidad, soporta el realismo de la ética e, incidentalmente, el realismo de la teología cristiana, que ve al hombre como caído y libre a la vez, vuelto hacia sí mismo mientras la naturaleza y la gracia siguen ordenándole volverse hacia la comunidad y la reconciliación con Dios. (p. 7).

[20] The Artífice of Ethics [El artificio de la ética] (SCM, 1974), en especial el capítulo 1, «Comunidad y convención», pp. 1-17.

Aquí también tenemos el realismo de Dios, como ya hemos comentado. Habiéndose propuesto crear una nación como el modelo y el vehículo de su redención, pero establecida dentro de una Humanidad caída y como parte de ella, le dio a esa nación una estructura de instituciones sociales, económicas y políticas destinadas a preservar la libertad y los valores morales implícitos en su redención.

La meta de la redención es la libertad. En el caso de Israel, no sólo libertad de la opresión sociopolítica de Egipto, sino libertad para ser pueblo de Dios, un «reino de sacerdotes», una «luz a las naciones». Y una vez más, es el poder de las convenciones, en el sentido que hemos visto, el que protege esa libertad dotada de propósito. Dunstan sigue escribiendo:

> Las convenciones... tienen como resultado la liberación; la liberación del individuo y las condiciones de libertad para la comunidad. La misma seguridad constituye una fuerza liberadora. Donde exista una convención de honestidad y juego limpio, el comprador y el vendedor pueden negociar sin sospechas paralizantes, o temor... En el nivel social sucede como en el comportamiento personal: vale la pena reflexionar cuánto más constreñida estaría la vida social y económica -cuánto menos libre sería- si no estuviera gobernada en gran parte por una moralidad extensiva y expresada en convenciones ... La convención es así la protección más fuerte de la sociedad contra la anarquía y la tiranía de una ley punitiva y coercitiva predominante.
> Pero la convención formula grandes demandas, porque nace de la creencia. Encarna, en una forma institucional, lo que la comunidad considera de valor; creencias específicas sobre el valor de las personas, sean ricas o pobres, inteligentes o sencillas... creencias sobre el valor de las relaciones humanas y el interés común en la verdades sobre las que se fundan (pp. 14-16).

Para Israel, las creencias que encarnaban sus instituciones, las «verdades sobre las que se afirman», estaban gobernadas por la poderosa dimensión vertical de la relación pactual. Una vez más vemos qué omnipresente y práctico era el efecto de la constitución teocrática de la nación.

Deuteronomio manifiesta esta estructura de la forma más clara. Siendo como es pactual en su forma, coloca a la nación entera como pueblo vasallo y dependiente, unido a su Señor soberano. Desde esta perspectiva, elabora tanto el esquema básico de la legislación y las instituciones, desde los reyes hasta los esclavos, como el músculo y la fibra morales de la exhortación, motivación, promesa y amenaza repetidas. Es decir, no sólo se preocupa de legislar y politizar, sino también de inculcar toda una ética de moralidad «convencional» que fuera distintivamente israelita, adecuada para el pueblo de Dios. «Leer la ley del Deuteronomio es sentirse a uno mismo viviendo en una sociedad estrechamente unida, fraternal, santa y civilizada, por muy distinta que fuera la visión de la realidad» (Dunstan, p. 24).

Por tanto no es extraño que el interés más profundo de los profetas, y su más vehemente protesta, fueran dirigidos a la destrucción de las convenciones morales en la vida económica y política de la nación (cf. en especial Os. 4:1-13). Sin esta estructura protectora, la libertad que era el distintivo del pueblo redimido, era destruida desde dentro. Israel se estaba volviendo, desde el punto de vista sociopolítico, tan opresor e injusto como sus vecinos sin redimir.

Son muy claras las implicaciones para la ética social cristiana de este aspecto del comportamiento israelita. Debemos escuchar el llamamiento de Dunstan, de prestar más atención a las instituciones y convenciones de nuestra sociedad de la que estamos acostumbrados a prestarle, desde el aislamiento de nuestras preocupaciones «religiosas». Esto no sólo quiere decir que hemos de dejar de asumir las estructuras sociales que aprobamos ampliamente, y que encarnan nuestras libertades y valores; debemos también protegerlas activamente de la erosión y de ese falso radicalismo que sospecha de *cualquier* tipo de moralidad convencional, «desarraigándola».

También quiere decir que, en medio de la lucha constante contra las estructuras y convenciones sociales que encarnan la maldad y la injusticia, debemos de dejar de contentarnos sólo con la crítica. Aún más, debemos ir más lejos que simplemente aportar nuevas percepciones y puntos de vista morales. El hombre no sólo vive de visiones, por buenas que sean. Los cristianos deben combatir junto a aquellos que conforman, modifican y recrean constantemente las convenciones e instituciones de la sociedad, de forma que dotemos a sus convicciones éticas de un contenido «encarnador».

> El moralista tiene su momento de visión; puede expresar lo que ve, en palabras de fuerza motivadora; y puede que le escuchen o no, pero su tarea no está cumplida hasta que ha traspasado su visión a la estructura de una institución social, para que dure cuando sus palabras ya no sean oídas o se olviden ... [El] debe incorporar su perspicacia al tejido de la sociedad. (Dunstan, p. 4)

Esta es una tarea que aprueba el Antiguo Testamento, con su registro de la vida institucional, política y «convencional» de Israel.

La monarquía

Este libro no pretende extenderse hasta el análisis detallado de todas las instituciones políticas israelitas: el papel de los ancianos, los jueces militares y civiles, la burocracia administrativa y defensiva de David y Salomón, el papel del ejército y sus generales, la gestión de los asuntos internacionales, las guerras y las alianzas, etc. No obstante, prestaremos atención a la monarquía, porque ésta nació como una fuerza política principal en Israel, durante los siglos centrales de la historia del Antiguo Testamento, y extraeremos de nuestro estudio unas cuantas características interesantes, en relación a nuestra propia ética política.

1. Los orígenes humanos.
Una de las cosas que queda clara en la emergencia de la monarquía en Israel es cuán característicamente humanos, ambivalentes, incluso débiles en ocasiones, fueron los factores que la originaron. No existía ningún mandamiento divino, ningún apoyo a la monarquía. La ley del Deuteronomio se refiere al «rey que vuestro Dios elija», pero sólo como la condición secundaria y limitadora para una situación que había originado el deseo del pueblo: «Pondré un rey sobre mí» (Dt. 17:14 y ss.). Y esta es, ciertamente, la manera en que el historiador del Deuteronomio registra la historia, en 1 Samuel 8-12. Como vimos en el capítulo 3, la petición de un rey nació de una diversidad de motivos, algunos aparentemente buenos (el deseo de justicia y de liderazgo

incorrupto), otros indudablemente retrógrados (el deseo de ser como el resto de las naciones). Y la historia se desarrolla con la ambigüedad posterior de Saúl, a quien Dios eligió y sin embargo luego rechazó; elevado al poder en una ola de popularidad, pero rabioso hasta los celos y la autodestrucción por el vaivén inconstante de esa popularidad; comenzando con una promesa, terminando en una tragedia.

Esta total humanidad de la historia de Saúl es muy importante, precisamente a causa de la gloria de su sucesor, David. David inició en Israel todo un nuevo estilo de teología, una nueva forma de expresar la relación entre la soberanía de Dios y el rey de Israel, la nueva escatología de un rey mesiánico futuro, descendiente de David. Pero el recuerdo de Saúl mantuvo en firme perspectiva tanto la institución política de la monarquía como a su agente humano. La monarquía, en Israel, no era en sí misma sagrada o divina. Los reyes israelitas no podían trazar su linaje hasta los dioses o héroes legendarios de un pasado prehistórico. Los orígenes históricos -humanos- de la institución, y los errores tan humanos cometidos por su primer agente -y de hecho de sus ilustres sucesores- tenían una gran importancia; porque liberaban a Israel de ese tipo de mitología monárquica que, en las culturas vecinas, confería una irrevocable santidad a los estratos sociales y a la política del poder «piramidal».

Un efecto posterior de este origen humano es que la monarquía, como institución política, era provisional y, vista dentro de la perspectiva histórica de Israel en el período del Antiguo Testamento, transitoria. Israel había habitado varios siglos en la tierra antes de pedir un rey, y sobrevivió sin tenerlo a partir del exilio. Lo que es más, si los efectos beneficiosos de la monarquía se comparan con sus efectos nocivos, la balanza se inclina sin duda alguna hacia este último lado.

Fueron los reyes los que dividieron la nación, los que infringieron la estructura tradicional de la tierra, y aceleraron las fuerzas económicas de la opresión y la desigualdad; fue suyo el orgullo que costó tan caro a las naciones, en el juego de las alianzas políticas y las guerras; fueron ellos quienes introdujeron, o poco hicieron para prevenir, la apostasía popular y la idolatría. Por supuesto, hubo excepciones notables. Pero, en general, podemos decir que la trayectoria de la monarquía en Israel se acercaba más a los temores y advertencias de Samuel (1 S. 8:10-18) que a las esperanzas del pueblo. La humanidad caída de incluso ese pueblo redimido alcanzó su máxima evidencia en estos niveles superiores de su vida política.

2. La participación divina.

Sin embargo, el hecho notable es que en esta etapa, repleta con el escenario -a menudo sórdido- y los personajes de la política monárquica de Israel, las narraciones principales del Antiguo Testamento describen a Dios obrando. La gran paradoja de la monarquía es que, aunque humana por origen e infestada -ya por el mero hecho de concebir la idea- de tendencias hacia la idolatría y la corrupción, Dios jamás la abandonó, y entretejió en ella la misma esencia de sus propósitos redentores. El rey se convirtió en el centro de las nuevas dimensiones de la revelación divina. Representaba el gobierno de Dios entre su pueblo en el presente, y se convirtió en el símbolo de la esperanza futura del gobierno de Dios entre los hombres, perfecto, final y mesiánico. Esta es la maravilla de la interrelación entre la libertad humana y la soberanía divina.

Aquí existe una tensión interesante entre el ideal teocrático y los atributos y funciones propias de la monarquía humana. Como destacamos antes, el efecto práctico de la teocracia era el de reducir los diferenciales dentro de la sociedad israelita, social, política y económicamente. Pero el deseo de tener rey era en realidad una expresión de insatisfacción hacia la teocracia, como el mismo Señor les advirtió: «Porque no te han desechado a ti, sino a mí me han desechado» (1 S. 8:7). Por tanto, era razonable que Samuel arguyera que aquello iba a conducir a una estratificación socioeconómica dentro de la sociedad israelita, lo cual sería algo injusto, oneroso e irreversible (1 S. 8:18). Y, en el curso de la historia, eso es lo que sucedió.

Así que la misma existencia del rey suponía, en cierto sentido, una negación de la teocracia. Ciertamente, el intento más temprano de establecer una casa real había fracasado en este mismo punto. Gedeón rehusó la corona, diciendo: «No seré señor sobre vosotros, ni mi hijo os señoreará: Jehová señoreará sobre vosotros» (Jue. 8:23). Pero, en otro sentido, el rey se convirtió en el punto central de la teocracia. Es cierto que no se le consideraba divino en sí mismo, pero se le exigía manifestar cualidades divinas como modelo de esa «imitación de Dios» que, como vimos en el capítulo 1, era el centro de la ética veterotestamentaria. No tenía que ser un «super-israelita», deleitándose en el prestigio de su posición (Dt. 17:20), sino el «israelita modelo», que estableciera el estándar más alto de adhesión a la ley (Dt. 17:19). Para esta tarea había recibido dones especiales de la gracia divina. Era ungido, lo cual simbolizaba que tenía una misión especial para Dios, y el poder del espíritu divino. Era «adoptado» como hijo de Dios (2 S. 7:14; Sal. 2:7), uniendo así en su persona el estatus del hijo con la responsabilidad de la obediencia que éste exigía, un estatus y una responsabilidad que pertenecían a toda la nación.

Las altas expectativas que descansaban en los reyes israelitas quedan resumidas en la palabra «pastor», que se les aplicaba, una palabra aplicada también a Dios, como sabemos (Sal. 23:1, etc.). En un nivel humano, los pastores tenían un trabajo muy arduo y responsable, pero un estatus comparativamente bajo. Aplicada a los reyes, esta comparación era un poderoso recordatorio de las obligaciones, no las glorias, de la monarquía. El rey debía ocuparse de que se hiciera justicia entre su pueblo - la idea de justicia que tenía Dios, además (cf. Sal. 72:1 y más adelante, capítulo 6, p. 144), que operaba especialmente a favor de los pobres y oprimidos. Precisamente fue su fracaso en esta área lo que provocó la ira de los profetas sobre los «reyes-pastores» israelitas.

> «¡Ay de los pastores de Israel, que se apacientan a sí mismos!¿No apacientan los pastores a los rebaños?(...) No fortalecisteis las [ovejas] débiles; no vendasteis la perniquebrada (...) sino que os habéis enseñoreado de ellas con dureza y con violencia» (Ez. 34:2-4; cf. Jer. 22:1-5; 23:1-4).

Es interesante que Ezequiel considere que la solución final al problema de los gobernantes malvados y crueles sea una reafirmación de la teocracia: «He aquí, yo mismo iré a buscar mis ovejas, y las reconoceré (...) ... yo apacentaré a mis ovejas ... (...) las apacentaré con justicia» (34:11-16). Pero sigue siendo una teocracia con mediador; la teología de David-Sion no puede quedar desbancada: «Y levantaré sobre ellas a un pastor, y él las apacentará; a mi siervo David, él las apacentará, y él les será por pastor» (34:23 y ss.). Sólo el advenimiento del rey mesiánico que era hijo tanto de David como del Señor Dios en persona permitió que se unieran ambos aspectos de la visión. No es que los reyes israelitas fracasaran completamente en su tarea como

mediadores y manifestadores del carácter de Dios. Al menos algunos de ellos se ganaron la reputación de ser misericordiosos más allá de los patrones normales de su época (1 R. 20:31 y ss.).

Si el rey debía procurar genuinamente la justicia entre su pueblo, «defendiendo a los afligidos, salvando a los niños de los necesitados, aplastando al opresor» (cf. Sal. 72:4), tenía que ser accesible, igual que un pastor lo es para con sus ovejas. Y esta es, sin duda, una característica notable de la monarquía israelita, al menos en este período temprano. Al rey se podían acercar, y suplicarle, en su propio favor los individuos comunes o los profetas. Los ejemplos incluyen la parábola de Natán a favor de Urías (2 S. 12:1-10), Joab y la mujer sabia de la parábola de Tecoa a favor de Absalón (2 S. 14:1-24), la súplica de la prostituta a Salomón (1 R. 3:16-28) y la súplica de la mujer sunamita al rey Joram (2 R. 8:1-6).

Una vez más, esta característica tiene su contrapartida teocrática. Un pueblo que disfrutaba del privilegio de «acercarse» a Dios en alabanza y oración no podía aceptar un rey humano inabordable. Si Dios, que habitaba en la eternidad, condescendía en habitar con los humildes y escuchar la petición de Ana, la autoridad política humana no podía exaltarse hasta más allá del trato o la crítica. Aun cuando los reyes posteriores de Judá e Israel se volvieron cada vez más autocráticos, no pudieron silenciar la voz vital de la profecía. En términos políticos, los profetas tenían un papel comparable con «la oposición de Su Majestad», forzando a la autoridad política a escuchar sus críticas, exponiéndoles su inevitable responsabilidad delante de Dios y del pueblo.

Es interesante y sugestivo el planteamiento parabólico de Natán y de Joab, como una forma de enfrentarse a la autoridad política. Al primero le provocaba la injusticia flagrante, y al segundo una política impopular, pero ambos tuvieron el mismo efecto. Obtuvieron la atención y participación del rey como alguien que *debía* actuar: le implicaron moral y políticamente. Ambas fueron intervenciones prácticas, *ad hoc*, en sucesos inmediatos, y no teorías políticas abstractas. Ambos tuvieron éxito produciendo el efecto que esperaban, produciendo un cambio en el corazón y la mente del rey. De hecho, lo que exigían era arrepentimiento, moral en el primer caso y político en el segundo.

Estas apelaciones parabólicas a la autoridad sirven como motivo y modelo de la participación cristiana en la política. Como «sal» y «luz», los cristianos deberían presentar constantemente ante la autoridad argumentos morales de fuerza persuasiva e importancia práctica. Esto debería suceder, típicamente, a favor de los débiles, los impotentes o los que se ven afectados por la injusticia o la negligencia despiadada, como cuando las acciones de Natán y de Joab. Y es más probable que seamos efectivos en el nivel de cuestiones específicas, y de objetivos realizables y limitados.

3. El doble fracaso.
La importancia, de hecho la necesidad, de este constante reto moral y de la crítica a los que poseen la autoridad política queda evidenciada por la historia de la monarquía en el Antiguo Testamento, notablemente cándida. A Jeroboam I, el primer rey del Reino del Norte escindido de Israel, se le recuerda constantemente como «Jeroboam, hijo de Nabat, que hizo pecar a Israel» (p. ej., 2 R. 14:24). Pero su rebelión fue una protesta contra la política opresiva de Roboam, sucesor de Salomón. Así que podríamos denominar los dos tipos de fracaso político, a los que

sucumbieron tanto los reyes de Israel como los de Judá, como «el pecado de Roboam» y «el pecado de Jeroboam».

El pecado de *Roboam* fue el abuso de poder para conseguir riqueza y prestigio personales. Heredó de su padre Salomón, por supuesto, un imperio sobrecargado que dependía de una opresiva carga de impuestos y trabajo forzado. Pero Roboam eligió *deliberadamente* el camino de la opresión y el gobierno de la fuerza, como una política de estado declarada (1 R. 12:1-14). Al hacerlo, rechazó el consejo de los ancianos, que le recordaron el auténtico concepto israelita del liderazgo político, el servicio mutuo: «Si tú fueres hoy siervo de este pueblo y lo sirvieres (...) ellos te servirán para siempre» (1 R. 12:7). Rechazar ese consejo le costó más de la mitad de su reino, pero no evitaron que él o sus reales sucesores, del norte o del sur, explotaran las tentaciones del poder. Los pastores saqueaban su propio rebaño.

El pecado de *Jeroboam* fue el de subordinar la observancia religiosa y las tradiciones a fines políticos. Su reinado tipificó la ambigüedad que rodeaba a la monarquía israelita. Comenzó y terminó con las palabras proféticas de Ahías, prediciendo primero su revuelta exitosa contra Roboam, y prometiendo una dinastía duradera si obedecía (1 R. 11:27-39), pero finalmente pronunció su destino como castigo a su política de pragmatismo religioso (14:1-16). Parece ser que Jeroboam tomó la primera predicción como una carta blanca para unir las tradiciones religiosas existentes a su ambición política, y para crear otras nuevas cada vez que los intereses de su nuevo reino independiente así lo exigiesen. Convirtió la fe de Israel en un instrumento para la política monárquica, volviéndola por tanto idolátrica, la clásica debilidad de la religión «establecida». Encontramos los detalles en 1 Reyes 12:26-33 y 13:33 y ss.: becerros de oro en los extremos norte y sur del reino, Dan y Betel; capillas y sacerdotes escogidos por el rey; festivales desleídos, mezcla de lo antiguo y lo innovador; una capilla controlada y visitada por el rey en Betel.

Con todas las formas externas de la religión bajo el control del rey, la voz de la crítica profética se hizo cada vez más impopular. La experiencia del anónimo profeta de Judea, que protestó en presencia de Jeroboam en la capilla de Betel (1 R. 13:1-5), se repitió con mayor énfasis en la experiencia de su compatriota Amós, también de Judea, que se vio enviado por Dios a Betel un siglo después, durante el reinado de Jeroboam II. Atrajo sobre sí la ira del sacerdote real, Amazías, cuyas palabras revelan completamente el control del rey sobre la religión:

> «Vidente, vete, huye a tierra de Judá, y come allá tu pan, y profetiza allá; y no profetices más en Bet-el, porque es santuario del rey, y capital del reino» (Am. 7:12 y ss.).

Pero el poder político, que busca manipular la religión estatal para excluir toda crítica o desafío, se expone a sí mismo a la única otra opción, el directo juicio divino. Este fue el destino de la monarquía en los dos reinos de Israel. Irónicamente, el último gran profeta del período monárquico, Jeremías, fue encarcelado en un intento de silenciar su solitario desafío al último rey de Judá, Zedequías, que asistió a la destrucción final de Jerusalén y a la caída de la monarquía en Israel (Jer. 32:3).

Israel y las naciones

Con el exilio y el final de la monarquía, Israel se encontró de nuevo en la posición de no ser ya un estado-nación libre, sino más bien un pueblo dependiente, disperso, vasallo. Las nuevas cuestiones con las que tuvieron que enfrentarse entonces incluían el cómo tratar la experiencia del juicio, cómo conservar las tradiciones de su fe en ausencia de sus símbolos e instituciones externos, cómo sobrevivir como pueblo diferente y mantener viva la esperanza para el futuro. Pero, sobre todo, volvían a encontrarse con la cuestión de la relación entre ellos, como pueblo redimido por Dios, y la autoridad política externa de un estado soberano y «secular».

Usamos «de nuevo» porque, aunque la cuestión tenía una importancia acuciante para la generación del exilio, no era algo nuevo en la historia general de Israel. Los padres de la nación, los patriarcas, habían sido nómadas en una tierra que no era la suya. El éxodo había estado precedido por siglos de sujeción extranjera, que seguían doliendo en la memoria nacional subconsciente.

Así que, significara lo que significara la «santidad» del pueblo de Dios, no implicaba vivir aislados del resto de la humanidad. La nación elegida entre las naciones para beneficio de éstas tuvo conciencia, a través de toda su historia, y estuvo muy involucrada en los asuntos del mundo internacional que le rodeaba.

La conciencia internacional

Aun cuando Israel era un estado-nación independiente, existía una conciencia internacional desarrollada. Salomón, por supuesto, fue la gran figura internacionalista del Antiguo Testamento, que abrió Israel a influencias externas en un grado desconocido hasta entonces. Parte de esas influencias se absorbieron beneficiosamente, como las escuelas de sabiduría que él patrocinó. Otras, como la invasión de la riqueza comercial y el botín del imperio, y las alianzas político-religiosas selladas por medio del matrimonio con extranjeras, fueron básicamente perjudiciales.

El movimiento profético en Israel fue, desde un periodo muy temprano, internacional en lo respectivo a su proyección. Los ministerios de Elías y Eliseo cruzaron las fronteras de Israel, tanto en el área territorial de sus operaciones como en su influencia sobre los acontecimientos en países que no eran Israel. Amós, el primero de los profetas cuyos oráculos se recogieron en un libro bajo el propio nombre del profeta, comienza el libro (y probablemente su ministerio profético empezó de la misma manera) con una cadena de oráculos sorprendentemente mundial contra los estados vecinos a Israel, en los cuatro puntos cardinales (Am. 1:1-2:5). El efecto retórico, que es deliberado, era el de lanzar una especie de lazo corredizo geográfico en torno a Israel, haciendo así que las acusaciones principales contra él fueran más poderosas y devastadoras. Pero los oráculos contra las naciones vecinas tienen su propia importancia intrínseca, aparte de indicarnos lo bien informado que estaba el granjero de Judea.

El Dios de Israel acusa a las naciones en base a unos criterios morales de validez humana y universal. No sólo son juzgados por las maldades cometidas contra Israel, el pueblo de Dios, sino por las que han cometido entre ellos. Han roto tratados, han saqueado comunidades, las han capturado y vendido, han cometido atrocidades, han perpetrado actos inhumanos. Y el Señor, el

Dios *de Israel*, lo ha visto, y considera a estas naciones responsables de su propio comportamiento. Esto tiene una importancia considerable, porque nos demuestra que la voz profética y el ministerio del pueblo de Dios está dirigido no sólo internamente, al mismo pueblo, aunque ése es, ciertamente, su principal propósito; también extiende el desafío y el recordatorio de la soberanía moral de Dios sobre el resto de la Humanidad, incluyendo al mundo de las relaciones internacionales.

Esta dimensión internacional siguió siendo una característica notable de la profecía israelita, y llegó a su máxima expresión en los oráculos detallados y expandidos de Isaías, Jeremías y Ezequiel. Estas partes tan olvidadas de los libros proféticos, los «oráculos relativos a las naciones», tienen relevancia dentro de este contexto. No sólo nos enseñan la inconmovible convicción de Israel respecto a la incomparable superioridad y soberanía de su Dios, aun delante de una evidencia en apariencia contradictoria, y su esperanza indomable en el propósito moral de Dios de destruir a los malvados y vengar a los justos. También nos muestran la conciencia existente acerca de los asuntos internacionales, y la percepción de las realidades que están tras ellos.

Isaías 15-16 se centra en un producto secundario de la guerra, las masas de *refugiados* después de una invasión, aferrando los despojos de sus posesiones (15:5-7), y suplicando ayuda en una tierra extranjera (16:1 y ss.). Si hemos de entender el 16:3-5 como las instrucciones divinas para Jerusalén en respuesta a la petición de los moabitas, éste muestra compasión por las víctimas de la catástrofe, aun cuando se considera la catástrofe en sí misma como el juicio castigador de Dios.

La naturaleza sutil y seductora del *expansionismo económico* y de la opresión queda bien descrita en varios de los oráculos relativos a Tiro (Is. 23; Ez. 26-28). Del mismo modo, la arrogancia política y las pretensiones exorbitantes quedan manifiestas y derruidas, en especial en referencia a Egipto y su rey. En una parodia de los salmos creacionales, se le ponen ciertas palabras en la boca:

> «El cual dijo: Mío es el Nilo, pues yo lo hice» (Ez. 29:3).

Incluso se le compara a un árbol que intenta señorear incluso más que los árboles del Jardín del Edén (Ez. 31). Se hacen unas acusaciones similares de absolutismo político y orgullo contra el rey de Tiro, relacionándolas con el engaño obsesivo del poder económico (Ez. 28). Una vez más, las imágenes sacadas del Jardín del Edén sugieren la naturaleza satánica de semejante arrogancia político-económica.

En Isaías 19, en la descripción del juicio de Egipto, vemos el curso de los acontecimientos y las causas subyacentes del total *desmoronamiento de una sociedad*: la impotencia religiosa y moral (v. l); la lucha civil (v. 2); el pánico que conduce a lo irracional y a lo oculto (v. 3); la tiranía externa (v. 4); el desmoronamiento económico y la desmoralización de la población obrera (vv. 5- 10); la incompetencia política y la confusión (vv. 11-15).

Esta conciencia internacional de Israel, por tanto, constituye un punto de partida para elaborar una perspectiva veterotestamentaria de la relación entre el pueblo de Dios y el estado exterior. Podemos considerar este tema desde tres ángulos.

El servicio sacerdotal

«Un real sacerdocio» fue una de las descripciones de Israel (Ex. 19:6). Esto, como hemos visto, quería decir que existían para beneficio de otros, como intermediarios entre Dios y otras naciones. En el Antiguo Testamento existen algunos incidentes en los que resulta evidente esta función sacerdotal.

La primera es anterior a la mencionada descripción, pero es una demostración práctica que hace el padre de la nación, Abraham. Enfrentándose al conocimiento de que Dios iba a investigar el caso de Sodoma y Gomorra, cuya maldad era notoria, Abraham concluyó, con razón, que el único resultado de semejante investigación sólo podía ser el juicio destructivo. Así que se dedicó a la tarea de la intercesión, en la cual era tan persistente como humilde (Gn. 18:16 y ss.). La narración nos da la impresión de que esa intercesión era el propósito mismo de la decisión divina de revelar a Abraham lo que estaba haciendo, porque esa decisión se explica en referencia al llamamiento de Abraham a favor de las naciones (v. 18).

Ahora bien, está claro que el sobrino de Abraham, Lot, estaba en Sodoma. Por tanto, podemos sentirnos inclinados a decir que la intercesión de Abraham no era nada más que la lealtad de la sangre, y no era realmente a favor de la misma Sodoma. Sin embargo, debemos notar dos factores que contradicen esta visión de sus motivos. Primero, no mencionó específicamente a Lot y a su familia. Su oración fue a favor de toda la población malvada, para beneficio del puñado de justos que estuviera allí. ¿Es que sabía seguro que Lot y su familia podían contarse aún entre los justos? En segundo lugar, no oró para que los justos fueran salvos y los malvados destruidos. En este caso, eso es precisamente lo que hizo Dios (Gn. 19), pero no fue eso lo que pidió Abraham. Él no había dicho: «Adelante, destruye a los malos como se merecen, pero por favor, rescata a mi familia y ponlos a salvo». Antes bien, había orado para que toda la ciudad fuera salva en favor de los justos.

La calidad compasiva de la intercesión «sacerdotal» de Abraham, con un resultado que él realmente no había pedido, contrasta fuertemente con la misión profética de Jonás. En su caso, el resultado fue precisamente el que no había deseado, pero sí había sospechado astutamente. La comparación es interesante porque Nínive era tan conocida por su maldad y opresión como Sodoma y Gomorra. Ahí se acaba la similitud. Abraham se entregó a la intercesión sin que se lo pidieran; Jonás, aunque se lo pidieron, se dedicó a la huida. Abraham no consiguió obtener un indulto para las ciudades de la llanura; Jonás, de mala gana, llevó a Nínive al arrepentimiento y a la suspensión del juicio. Abraham intercedió porque sabía que Dios era justo; Jonás intentó rehuir su misión porque sabía que Dios era compasivo... ¡por molesto que fuera eso!

Ambas historias juntas nos presentan la labor sacerdotal del pueblo de Dios en un mundo malvado. Hemos de interceder incluso por aquellos que sabemos que se enfrentan al juicio de Dios. También hemos de proclamar ese juicio, pero con la esperanza del arrepentimiento y el indulto, según el espíritu de Abraham, no el de Jonás.

Hay otro ejemplo notable de este servicio sacerdotal a favor de las naciones exteriores y la autoridad política, que es la carta de Jeremías a los exiliados en Babilonia. En aquellas circunstancias resultaba bastante sorprendente.

> «Y procurad la paz (shalom) de la ciudad a la cual os hice transportar, y rogad por ella a Jehová; porque en su paz tendréis vosotros paz» (Jer. 29:7).[21]

Seguro que aquí hay algo más que una política de supervivencia prudente y pragmática. Encaja con la auténtica misión del pueblo sacerdotal divino, con su existencia como el vehículo de la bendición de Dios para los de fuera, incluso del mismo opresor.

Esta idea encuentra su eco, igualmente auténtico, en las exhortaciones del Nuevo Testamento de que los cristianos cumplan con la labor sacerdotal de orar por los gobernantes. La base es la misma, a saber, el deseo y propósito redentores de Dios.

> «Exhorto ante todo, a que se hagan rogativas, oraciones, peticiones y acciones de gracias, por todos los hombres; por los reyes y por todos los que están en eminencia, para que vivamos quieta y reposadamente en toda piedad y honestidad. Porque esto es bueno y agradable delante de Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Ti. 2:1-4).

Aún resulta más inconfundible el trasfondo veterotestamentario a las instrucciones similares de Pedro para aquellos a los que compara con los exiliados de Israel, los destinados explícitamente a ser herederos del título «real sacerdocio» (1 P. 2:9-17). También resulta significativo, en este contexto, el hecho de que la única vez que Pablo usa la expresión «servicio sacerdotal» como función de los cristianos o la Iglesia, se refiere precisamente a su labor evangelística entre los gentiles (Ro. 15:16).

El servicio político

No obstante, el pueblo de Dios tiene unas posibilidades más amplias, en relación a la autoridad estatal externa, que las de la intercesión y la proclamación. El Antiguo Testamento nos ofrece también ilustraciones de personas que fueron capaces de servir a y cooperar con las autoridades estatales, con un servicio político, sin comprometer su propia fe, sus patrones morales o su fidelidad al pueblo de Dios. Los dos ejemplos más interesantes se encuentran en los extremos opuestos de la historia del Antiguo Testamento, y son José y Daniel.

José y Daniel tienen un interés adicional, porque sirvieron respectivamente en Egipto y Babilonia, las dos naciones más asociadas con el poder imperial y la opresión hacia el pueblo de Dios, y frecuentemente el blanco de oráculos sobre su destino y juicio. Cada uno de estos hombres alcanzó la esfera más alta de la política, y ambos desempeñaron responsabilidades administrativas muy grandes (Gn. 41:41-46; Dn. 2:48 y ss.). Y lo hicieron mientras eran relativamente jóvenes. Ambos fueron probados duramente. José sufrió una tentación moral y las

[21] Literalmente, «en su shalom encontraréis shalom».

presiones del malentendido, el encarcelamiento injusto y el aislamiento; Daniel sufrió que se cuestionaran sus escrúpulos judíos acerca de la comida, y la persecución, mucho más severa, que más tarde amenazaría su vida. Ambos sobrevivieron por medio del consciente reconocimiento de la presencia de Dios con ellos.

Lo que es más importante, ambos fueron capaces, a través de su cargo político, no sólo de servir a los intereses de los estados que los emplearon, o trabajar para su beneficio, obteniendo confianza y aprobación por su sabiduría y justicia, sino también de participar en el proceso para beneficiar los intereses minoritarios del pueblo de Dios al cual pertenecían. Así, José, por medio de su prudente política a favor de Egipto, aseguró la supervivencia física de su familia. De hecho, no había respaldado la política de almacenamiento con un propósito consciente, pero al mirar atrás vio esa supervivencia como el propósito real de Dios detrás de su propia fortuna cambiante en Egipto. De forma similar, la resistencia comprometida de Daniel y sus amigos contra la idolatría tuvo como resultado la exención de persecución religiosa para los que adoraran al Dios de Israel (Dn. 3:28 y ss.; 6:26 y ss.).

Las carreras de José y Daniel son dignas de estudio desde este ángulo, debido a la visión que aportan sobre el modo en que los leales siervos del Dios vivo pueden ser llamados a enfrentarse con las vicisitudes del servicio político en un estado que no reconoce a Dios, y que es ajeno y potencial o abiertamente hostil, al pueblo de Dios.

Hay otros ejemplos que podemos mencionar brevemente. *Moisés* es la contrapartida de José. José condujo a su pueblo *a* Egipto para asegurar su supervivencia. Moisés los sacó *de* Egipto por el mismo motivo. Dios también concedió a Moisés una sólida base en el servicio político en la corte imperial egipcia, para que, cuando a su debido tiempo tuviera que desafiarla, pudiera hacerlo con un conocimiento interno y una comprensión política.

Desde el asentamiento hasta el exilio, el pueblo redimido de Dios era, en teoría, idéntico y coextensivo con la nación-estado de Israel (aunque estuviera dividido en dos reinos). Pero como las autoridades en el poder a menudo se saltaban el pacto e introducían o toleraban otros dioses, el asunto nunca fue tan sencillo. Por lo menos desde la época de Elías, existía la idea de una minoría fiel dentro de una nación que, por lo demás, era apóstata. Ciertamente, con reyes como Acab se volvió crítico y difícil el tema de la relación entre los fieles seguidores del Señor y las autoridades estatales que eran de todo menos fieles a él.

El propio *Elías* representa una respuesta: la oposición implacable y una declarada posición de entrega a Dios por encima y más allá de la autoridad estatal. De ahí la importancia de su afirmación delante de la misma presencia de Acab: «Vive Jehová Dios de Israel, en cuya presencia estoy...», es decir, «no en la tuya, Acab» (1 R. 17:1). Se nos dice que era «en gran manera temeroso de Jehová» (1 R. 18:3). Sin embargo escogió seguir ocupando un alto cargo político en la corte de Acab y Jezabel, y usar la influencia de su posición para preservar las vidas de otros cien profetas fieles en mitad de una fiera persecución (18:4).

Ambas respuestas exigieron un gran valor. Pero podría argumentarse que la de Abdías fue la más difícil, a largo plazo. Y los cien profetas debían sus vidas al coraje de Abdías «dentro» de la

cueva del león de la política, no a la resistencia de Elías, «fuera» de ella. Más tarde Jeremías le debió la vida a otro de los oficiales «internos», Ebed-Melec (Jer. 38:6-13).

Otra respuesta distinta fue la de *Jehú*, el camino de la revolución violenta, despiadada y muy sangrienta (2 R. 9-10). Jehú tiene una prensa ambivalente dentro del Antiguo Testamento. No hay duda de que fue el instrumento de Dios para retribuir la maldad de Acab, Jezabel y sus sucesores. Pero comenzó su revolución incitado por un mensajero profeta que fue más allá de las sencillas palabras de Elías (9:3, 7-10), y Jehú siguió adelante añadiendo algunos adornos sangrientos sacados de su propio carácter cruel. La erradicación del culto a Baal que él consiguió fue efímera, quizás porque era una revolución por la fuerza, y no una renovación del corazón. Aunque se le alabó en palabras prudentes y objetivas (10: 28-31), el veredicto profético final sobre Jehú es condenatorio y retributorio (Os. 1:4). Así que los *métodos* de Jehú, como respuesta a la opresión político-religiosa, no reciben alabanzas en el Antiguo Testamento.

Ya hemos visto, en el periodo exílico y post-exílico, la carta de Jeremías a los exiliados de Babilonia. La historia de Ester ilustra posteriormente cómo los intereses del pueblo de Dios se cumplen por medio de aquellos con el coraje y la posibilidad de mantenerse cercanos al centro del poder político, en un medio ambiente hostil. De la misma manera *Nehemías*, habiendo alcanzado una posición de máxima confianza en el servicio al rey, no dudó en utilizar plenamente todos los recursos civiles a su alcance, así como una buena medida de su liderazgo político personal, sus habilidades diplomáticas y su valor público, en beneficio del pueblo de Dios. Significativamente, como Daniel, su obra pública y cívica tuvo lugar sobre el trasfondo de una vida de oración devota.

En el Antiguo Testamento, por tanto, no existe una única «doctrina del estado», sino una variedad de respuestas frente a una institución humana siempre cambiante. Debemos respetar la autoridad política exterior, y servirla legítimamente, pero José y Daniel demuestran que hay unos límites más allá de los cuales resulta imposible comprometerse con ella. Porque el estado no es un absoluto; el rey no es divino. Pero ellos tienen cierta tendencia a considerar que lo son, y aquellos del pueblo de Dios que entran en el servicio de estas autoridades humanas deben aceptar la posibilidad de la persecución y el sufrimiento. El Dios de Sadrac, Mesac y Abed-Nego aún es capaz, ciertamente, de librar del horno de fuego y del foso de los leones, pero no tiene obligación de hacerlo, como reconocieron aquellos incondicionales: «... y de tu mano, oh rey, nos librará. Y si no, sepas, oh rey, que no serviremos a tus dioses, ni tampoco adoraremos la estatua que has levantado» (Dn. 3:17-18).

Al final, incluso los imperios más autocráticos y aparentemente invencibles están sujetos al control del Dios de Israel. El los levanta y humilla de acuerdo a su propia voluntad y propósito, y al final deberán entregarle a él la soberanía. Esto nos lleva a nuestro último punto.

La visión universal

Comenzamos nuestro capítulo considerando la diversidad de naciones como parte del orden creador de Dios, y volvemos a esta idea al concluirlo. Porque el Antiguo Testamento tiene la visión última de la inclusión de todas las naciones en el propósito redentor de Dios. Lo que era la contrapartida de la dispersión y la confusión de Babel, en el llamamiento de Abraham, se

convierte en algo explícito en la visión profética de Sofonías. Porque, después del juicio consumidor de la ira de Dios sobre la maldad de las naciones, «devolveré yo a los pueblos pureza de labios, para que todos invoquen el nombre de Jehová, para que le sirvan de común consentimiento» (Sof. 3:9).

Pero esta unidad escatológica en la adoración a Dios no implicará la disolución de las diversas identidades nacionales. Más bien, la gloria del futuro reino de Dios será la unión de la rica variedad de los pueblos. Este es el palpitante gozo de Isaías 60, y las advertencias más sobrias de Zacarías 14:16 y ss. Además, en la nueva Jerusalén bajo el reinado de Dios, no sólo serán unidos y purificados los pueblos, sino también todos sus logros, sus riquezas y su gloria. Encontramos esta visión del Antiguo Testamento en Isaías 60:5-11, Hageo 2:6-8, y en la sorprendente conclusión del oráculo contra Tiro, en Isaías 23:18, donde se prevé que todos los beneficios de aquel imperio comercial arquetípico serán «apartados para el Señor», para beneficio de su pueblo.

Esto no es una especie de codicia sionista, sino la comprensión de que, ya que el propósito final de Dios es la creación de un nuevo pueblo para sí, una nueva humanidad en una nueva tierra, todo lo que haga y consiga la humanidad sólo puede, al final, bajo la transformación providencial de Dios, contribuir a la gloria de ese nuevo orden. En Apocalipsis se retoma la misma visión, cuando «los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo», y «los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella» [a la nueva Jerusalén] (Ap. 11:15; 21:24).

La palabra profética final debe proceder de Isaías. En el Antiguo Testamento no podemos encontrar unos pasajes más sobrecogedores que la conclusión de Isaías 19. Pegado a los talones del oráculo sobre el juicio total de Egipto, viene un mensaje de restauración y bendición, en el cual palabras que recuerdan el éxodo de Israel se aplican al propio Egipto, cuando éste se vuelve, con arrepentimiento, para reconocer a Dios y encontrar el perdón y la salud. Antes de que podamos recobrarnos de la sorpresa, aún hay más. *¡También Asiria!* ¡Asiria se unirá a Egipto para adorar a Dios, y en los mismos términos que Israel! Los tres serán «una bendición para la tierra», el pueblo de Dios, la creación de Dios, la herencia de Dios. ¡Egipto y Asiria, los archienemigos de Israel, oprimiéndolo desde ambos lados, histórica y geográficamente, como yunque y martillo!

No hay ninguna visión que pudiera expresar una mayor confianza en el poder infinito del propósito transformador de Dios para la Humanidad como lo hace este increíble pasaje. Quizás sólo Pablo podía comprender su vastedad. Porque si la gracia de Dios podía transformar al archi-perseguidor de la iglesia en su apóstol principal, entonces podía hacer lo mismo con los opresores universales del pueblo de Dios, humanos o espirituales. Así será el poder final y la victoria última de la cruz de Cristo. Porque el propósito de Dios es el de «reunir todas las cosas en Cristo» (Ef. 1:10), y «por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz» (Col. 1:20).

-6-
LA RECTITUD Y LA JUSTICIA

Una exposición de la ética del Antiguo Testamento tiene que tratar, tarde o temprano, la esfera de la ley veterotestamentaria. Pero detrás de las leyes detalladas de Israel se halla una verdad más fundamental, teológica y ética, relativa al carácter del propio Dios: su justicia.

> «Él es la Roca, cuya obra es perfecta, porque todos sus caminos son rectitud; Dios de verdad, y sin ninguna iniquidad en él; es justo y recto» (Dt. 32:4).
>
> «Porque yo Jehová soy amante del derecho» (Is. 61:8).

No hay ninguna idea en el Antiguo Testamento tan omnipresente como la de que Dios es un Dios de rectitud y justicia. Sin embargo, estas son palabras fáciles de malinterpretar, como descubrió el joven Lutero. Del mismo modo, los judíos pueden utilizar el término «ley» para incluir todas sus Escrituras, así como las del propio Pentateuco. Una vez más, es fácil malentender el término, como descubrió el joven Saulo de Tarso. Nuestro propósito en este capítulo y el siguiente es el de perfilar la comprensión de la justicia y de la ley en su propio contexto, el Antiguo Testamento, y entonces, como antes, reflexionar sobre algunos de los principios implícitos que son importantes para estas áreas cruciales, en nuestra propia época.

El vocabulario de la justicia

El vocabulario de la justicia en el Antiguo Testamento tiene dos «notas» principales, con unos cuantos «armónicos». Las dos palabras principales, *rectitud* y *justicia*, provienen de dos términos hebreos que merece la pena conocer.

El primero es la raíz *tsdq*, que se encuentra en dos formas comunes, *tsedeq* y *tsedaqah*, traducidas normalmente como «rectitud». El significado de la raíz es, probablemente, «recto»: algo que está fijo y es exactamente lo que debería ser, de forma que obedece a una «norma». Se usa literalmente para definir objetos cuando son, o hacen, lo que deben ser o hacer: por ejemplo, los pesos y medidas correctos (Lv. 19:36; Dt. 25:15) y los senderos rectos (Sal. 23:3). Así llega a significar rectitud, aquello que debería ser, aquello que obedece a un patrón; «rectitud», en un sentido muy amplio.

El segundo término es la raíz *spt*, que tiene que ver con la actividad judicial en cualquier nivel. De ella se derivan un verbo y un nombre comunes. El verbo *shaphat* se refiere a una acción legal sobre algo muy amplio. Puede significar: actuar como legislador; actuar como juez al arbitrar entre partes en una disputa; pronunciar un juicio, declarando culpable e inocente respectivamente; ejecutar un juicio, al poner en práctica las consecuencias legales de tal veredicto. El sustantivo *mishpat* puede describir todo el proceso de la litigación, o su resultado o veredicto final y su ejecución; puede significar una ordenanza legal, normalmente una ley procesal, basada en precedentes (a Ex. 21-23, conocido como el Código del Pacto, o el Libro del Pacto, en hebreo se le llama sencillamente *mishpatim*); también puede usarse en un sentido más

personal, como el derecho legal de alguien, la causa o el caso que uno presenta como demandante. Es a partir de este último sentido en particular del que *mishpat* adquiere el sentido más amplio de «justicia» en un sentido más o menos subjetivo, mientras que *tsedeq* tiene unas connotaciones más objetivas. El *mishpat* es lo que tiene que hacerse en una situación dada para volver a poner en conformidad con el *tesdeq/tsedaqah* a personas o circunstancias.

Hay otras cuantas palabras que están muy relacionadas con éstas, y que frecuentemente se encuentran junto a ellas, en especial cuando se considera el carácter y actividad de Dios. Primero encontramos la *santidad* (*qodesh*), el carácter esencial de Dios como un «otro» trascendente y separado. Este absolutismo y perfección impregnan todas las cualidades y actos divinos, por supuesto; pero son particularmente «visibles» en su rectitud y justicia, sobre todo siendo como es tanto el estándar final de «rectitud» como aquel que al final decide y ejecuta lo que es «recto». Isaías lo resume así:

> «Pero Jehová de los ejércitos será exaltado en juicio, y el Dios Santo será santificado en justicia» (Is. 5:16).

Luego tenemos la idea de la *fidelidad*. Esto abarca un rico trío de palabras, de la cual la más rica es *hesed*. A menudo se traduce como «gentileza» o «amor», pero es algo más sólido de lo que sugieren estas palabras en español. Implica la constante lealtad de Dios hacia su pacto, su inalterable voluntad de mantener su promesa llena de gracia. Lo que ha decidido y establecido en su rectitud, lo afirma con un propósito fijo. La traducción «amor *inquebrantable*» (R. S. V.) se acerca al verdadero significado. Frecuentemente, *hesed* y *tsedaqah* van unidas como paralelas, ambas como cualidades de la acción divina (Sal. 36:10), y como exigencias de la respuesta ética humana (Os. 10:12; Mi. 6:8). Los otros dos miembros del trío son *emeth* (verdad), que incluye la idea de estabilidad y confiabilidad, y *emunah* (fidelidad), una palabra que describe lo que es firme, inmutable y confiable (de la cual sacamos «amén»). ¡No resulta sorprendente que una descripción temprana y favorita que hizo Israel de Dios fuera «nuestra *Roca*»!

Finalmente, tenemos la hermosa palabra hebrea *shalom*, paz. Proviene de una raíz que significa «ser completo», y tiene un sentido más profundo que el de la ausencia de lucha. Incluye totalidad, bienestar completo, ese estado de sanidad y armonía que Dios desea. De esta forma, está muy relacionado con el concepto del *tsedeq*, lo que es correcto: cómo deberían ser las personas y las cosas. La relación se vuelve literal en las referencias a los pesos y medidas precisos, en Levítico 19:36 y Deuteronomio 25:15, donde se usan estas dos raíces una junto a otra. Social y nacionalmente (e internacionalmente, como vimos en el capítulo 5), la paz es el fruto de la rectitud. La intimidad de esta relación queda hermosamente definida en el Salmo 85:10:

> «La misericordia y la verdad se encontraron; la justicia y la paz se besaron».

Lo que deja bien claro este simple esbozo de un estudio lingüístico es que la rectitud y la justicia, en el pensamiento del Antiguo Testamento, no son ideas abstractas. Son términos altamente personales y relacionales. Teológicamente, caracterizan a Dios en acción, en una relación con los hombres, con todos en general y con su propio pueblo en particular. Socialmente, se exigen de las personas en su relación unas con otras. De modo que ahora pasamos a cada una de estas

esferas, la teológica y la social. En este contexto, la última incluye en ángulo económico, ya que es en éste donde la justicia, o su opuesto, son más claramente visibles.

El contexto teológico

Como ya hemos visto, Dios mismo es el patrón último de la rectitud y la justicia, porque éstas son parte de su carácter intrínseco. Los teólogos las llaman «atributos divinos». El Antiguo Testamento, que afortunadamente es más poético, lo expresa así:

> «Justicia y juicio son el cimiento de tu trono; misericordia y verdad van delante de tu trono» (Sal. 89:14).

Del mismo modo, el versículo de Deuteronomio que citamos al comienzo del capítulo está sacado de uno de los poemas más antiguos del Antiguo Testamento. Sin embargo, debemos establecer una distinción conceptual entre el ejercicio que hace Dios de su rectitud y justicia en la providencia general y su ejercicio de las mismas en la *redención*.

La rectitud y la justicia en la providencia

Dios revela quién es por medio de lo que hace. Conocemos su rectitud porque gobierna el mundo con justicia y rectitud. Todo lo que Dios hace es, por definición, recto. Esta era la confianza ilimitada de Israel: «El Juez de toda la tierra, ¿no ha de hacer lo que es justo?» (Gn. 18:25).

> El Señor de toda la tierra hace justicia... Es una afirmación irrenunciable de la fe bíblica, una afirmación que convierte en una unidad todas las partes del Antiguo Testamento, con sus muchas corrientes de tradición; que es la que determina lo correcto, lo sostiene y establece, y gobierna el mundo de la Historia por medio de ella. Él es el Señor de lo recto.[22]

Esta regla providencial de la rectitud no implica que él esté atado por alguna ley de la justicia más allá, por encima o fuera de él, sino sólo que es él, Dios, el que opera. Es impensable que Dios actuara de otra manera (cf. Job 34:12; Sal. 9:7 y ss.; 96:10, 13).

De hecho, es precisamente la firmeza de esta creencia la que produce semejante consternación cuando *parece* que Dios actúa de otro modo. Las agonías mentales de Jeremías (12:1), de Habacuc (1:12 y ss.), de Job (p. ej., cap. 10), y del salmista (Sal. 73) han sido compartidas a través de los tiempos por los hombres de fe que se hallan perplejos ante el «¿por qué?» de los actos divinos. Y no obstante, la fe en su justicia última es la que prevalece y conforta, porque la única alternativa es el caos moral y la futilidad.[23]

El hecho de que Dios es justo y ejerce su justicia especialmente a favor de los débiles y oprimidos va estrechamente unido a su cuidado proverbial de toda la creación. Esta relación

---

[22] J. Muilenburg, The Way of Israel, p. 65.

[23] Soy muy consciente de que hay muchos otros argumentos aparte de este en el contexto de la «teodicidad», por ejemplo, el cumplimiento de la justicia en los actos de Dios; pero, como de lo que tratamos aquí son las grandes afirmaciones de la fe y la ética del Antiguo Testamento, debemos evitar apartarnos y caer en ese campo de minas.

queda muy clara en los Salmos 145:9-18, 146:6-9 y 147:4-6. La importancia de esto es que, aunque la motivación principal dentro de Israel para promover la justicia social era el hecho de su condición como pueblo redimido de Dios, también existía la conciencia de que los hombres eran responsables unos de otros sobre la simple base de nuestra humanidad común y creada. Esta responsabilidad social basada en la creación-providencia la encontramos en la literatura sapiencial, sobre todo.

> «El que oprime al pobre afrenta a su Hacedor; mas el que tiene misericordia del pobre, lo honra» (Pr. 14:31; cf. 17:5; Job 31:13-15).

Pero también está implícito en la temprana narración del Génesis donde, por ejemplo, Caín es considerado responsable de su trato hacia Abel (Gn. 4:9 y ss.), y el «Juez de toda la tierra» investiga adecuadamente el «clamor» contra Sodoma y Gomorra (Gn. 18:20 y ss.).

La rectitud y la justicia en la redención

Cuando Dios actúa, en su rectitud, para establecer la justicia, lo hace tanto para condenar al transgresor como para vengar al oprimido. Su veredicto (*mishpat*) declara a una parte culpable, o «malvada» y a la otra justa, «recta» (*tsaddiq*). Estos términos aparecen una y otra vez en los Salmos, en los que el cantor desea que Dios actúe de este modo con los opresores.

Ahora bien, desde el punto de vista del primer grupo, los malvados, la rectitud de Dios es una experiencia de ira y juicio. Pero para los del segundo grupo, los rectos, es un acto de reivindicación y restauración. Si este último grupo estaba bajo ataque legal o amenaza, el veredicto era una forma de liberación o salvación. Esto era lo que pedía el salmista:

> «Júzgame conforme a tu justicia, Jehová Dios mío, y no se alegren de mí» (Sal. 35:24).
> «Socórreme y líbrame en tu justicia; inclina tu oído y sálvame» (Sal. 71:2).

Si la oración era respondida, alabaría la rectitud y salvación de Dios al mismo tiempo, porque, en la experiencia del adorador, eran lo mismo. De hecho, así es como se describen a menudo en el Antiguo Testamento. Esto es cierto, primero porque son consistentes con el mismo carácter de Dios (como lo son todos sus actos) y, segundo, porque discriminan correctamente entre los respectivos culpable e inocente, malhechor y víctima, opresor y oprimido, y demás; y tercero, porque afirman, restauran o promueven situaciones justas. Así que Israel puede referirse a las grandes ocasiones de liberación nacional o de victoria militar de su historia como «las justicias» (es decir, los actos justos) del Señor. Así es como se describe la victoria de Débora (Jue. 5:11), así como el edicto de Ciro por el que los judíos quedaban libres del exilio en Babilonia (Is. 41:2; 45:8; 46:13). En resumen, Dios es «Dios justo y Salvador» (Is. 45:21).

Por tanto resulta natural que, mientras Israel esperaba el «día» de la intervención divina para establecer su justicia, esta combinación de justicia y salvación caracterice la esperanza escatológica, en especial en relación al rey mesiánico que gobernaría sobre la nueva era de paz y justicia. En Jeremías 23:6, un contexto en el que la rectitud es tanto ética (habrá un juicio justo y una justicia social) como redentora («Judá será salvo»), Jeremías menciona esa figura futura:

> «Este es el nombre que recibirá: el Señor justicia nuestra».

Cuando esto sucedió, le llamaron Jesús, que es, en hebreo, Joshua, que quiere decir «el Señor es salvación». Uno puede imaginarse a Jeremías asintiendo contento ante lo que hubiera considerado un cumplimiento de su profecía totalmente satisfactorio, plenamente correcto.

El significado de esta distinción para la ética social

Me parece que es importante que conservemos esta distinción conceptual entre la rectitud y la justicia de Dios respecto a la providencia general y respecto a su propósito redentor. Todo acto redentor es un acto de rectitud, pero no todo acto de rectitud forma parte de su propósito redentor. Lo que ocurre dentro del orden global y providencial que pone Dios en los asuntos humanos, como Señor soberano de toda la creación, es más amplio que la competencia de su actividad redentora en cualquier punto de la Historia. Por tanto, cuando se libera a los oprimidos, o se enderezan ciertas injusticias, o se aplica justicia, no deberíamos considerar ninguno de estos acontecimientos, o procesos, como parte de la *redención* de Dios. Sin embargo, deberíamos afirmar que esas cosas son una parte de la voluntad y el ordenamiento *providencial* de Dios el Creador, el Juez justo de todos los hombres.

Creo que existe una base bíblica para hacer esta distinción. Tomemos los acontecimientos que rodearon la liberación de los judíos de su exilio en Babilonia, tras el edicto de Ciro. A un cierto nivel, esto fue meramente un suceso militar y político. Un imperio profundamente esclavizante e injusto, Babilonia, fue conquistado por Ciro de Persia, quien, según los modelos de su época, era un gobernante liberal e iluminado. Por medio de su edicto se le concedió la libertad a muchos de los «dioses» y pueblos que los babilonios habían capturado y exiliado. Muchos que no eran judíos dieron la bienvenida a semejante liberación. Para un gran número de seres humanos, el edicto de Ciro fue una restauración de la justicia, y así podemos situarla, desde el punto de vista teológico, dentro de la estructura del gobierno mundial y providencial de Dios. Pero solamente para Israel constituyó un acto de rectitud-salvación que era parte del propósito específico de Dios de la salvación. Y también suponía para ellos la exigencia de arrepentirse, de un regreso espiritual a Dios, así como la obra vicaria del «Siervo sufriente del Señor». El profeta ve ambos aspectos de este éxito de Ciro como obra de Dios. Por una parte, su victoria sobre muchas naciones:

> «¿Quién despertó de oriente al justo, lo llamó para que le siguiese,[24] y le hizo enseñorear de reyes; los entregó a su espada como polvo, como hojarasca que su arco arrebata?» (Is. 41:2; cf. 42:25; 45:1).

Pero, por otra parte, veía el propósito redentor en el caso de Israel:

> «Yo lo desperté [a Ciro] en justicia, y enderezaré todos sus caminos; él edificará mi ciudad, y soltará mis cautivos» (Is. 45:13).

[24] Encontramos aquí la ambigüedad característica del término «rectitud»; cf. la nota de la Nueva Versión Internacional: «el cual encuentra la victoria a cada paso» (cursiva del autor).

Otro ejemplo de esta distinción queda implícito cuando Amós, presentando a Israel ante el juicio de Dios, los pone al mismo nivel, en un aspecto, que a otras naciones.

> «Hijos de Israel, ¿no me sois vosotros como hijos de etíopes, dice Jehová? ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y de Kir a los arameos?» (Am. 9:7).

Respecto a sus orígenes como nación, Israel no era diferente a otras naciones con un pasado migratorio. Dios había obrado, en su providencia, en el tablero de más naciones aparte de Israel. No obstante, el mismo profeta le recuerda enfáticamente a Israel su relación única, redentora-pactual, con Dios, el cual dice:

> «A vosotros solamente he conocido de todas las familias de la tierra» (3:2).

La obra específica de la justicia redentora de Dios, que en este contexto incluye su amenaza de justicia punitiva sobre su propio pueblo,[25] encaja dentro de la esfera más amplia de su gobierno providencial y recto a nivel mundial.

Equipados con esta distinción, evitaremos considerar cada suceso que incorpore algún grado de justicia, como por ejemplo el veredicto justo de un tribunal o el derrocamiento o liberación de un régimen corrupto y opresivo, como un acto redentor por propio derecho. Pero no por ello devaluemos la importancia de tales acontecimientos, teológica o éticamente, porque aún podemos considerar que caen dentro de la soberanía providencial de Dios. Además, podemos entender bien que esos sucesos y procesos ayudan a la continuación de los propósitos redentores de Dios, del mismo modo que las victorias militares y el edicto político de Ciro facilitaron el regreso de los judíos, del mismo modo que la estabilidad política del Imperio Romano facilitó la extensión del evangelio. Al tener esta visión dual tampoco reducimos nuestra obligación ética de procurar la justicia en el mundo. La distinción es conceptual: la realidad es un único Dios, tanto Señor soberano del mundo como el Señor del pacto con su pueblo. La motivación y el modelo para nuestra empresa se derivan de los hechos de nuestra redención y nuestro membresía como pueblo de Dios, que vive conscientemente bajo su gobierno. Pero el Dios al que nos vemos constreñidos a servir a causa de las obligaciones de nuestra relación con él es también el Creador de todos los hombres. El «hace llover sobre justos e injustos», y considera a todos los hombres responsables ante él de la forma en que se traten unos a otros,[26]

El contexto social

La justicia como el fundamento social de Israel

Volviendo ahora a la justicia, tal y como debía ejercerse y experimentarse dentro de Israel, hemos de tomar como punto de partida necesario el hecho de que, para Israel como entidad social, la rectitud y la justicia eran algo «implícito». Eran cosas fundamentales para su misma

[25] El versículo de Amós sigue diciendo: «por tanto, os castigaré por todas vuestras maldades».
[26] Para más información sobre el tema de la responsabilidad ante Dios, en relación con los derechos humanos, véase C. J. H. Wright, Human Rights.

existencia como nación, tanto como el éxodo fue un acto de justicia *par excellence* en ambos sentidos, como juicio y como salvación.

Por una parte, los egipcios eran culpables de violar los derechos de Israel: el derecho a su libertad, al producto de su propio trabajo, a adorar a su propio Dios ancestral, incluso a procrear sin barreras y a tener vida familiar. Los acontecimientos que precedieron al éxodo, por tanto, eran un acto de juicio justo sobre Egipto (Ex. 9:27), del mismo modo que la conquista de la tierra fue un acto de juicio (por diversos motivos) sobre Canaán (Lv. 20:23). Por otra parte, todo esto sucedió porque Dios vio y oyó acerca de la situación «injusta» en que se hallaba Israel, oprimido, y en el éxodo concedió la libertad a un pueblo cautivo, rescatándoles de una auténtica injusticia, restaurándoles a una posición de «derecho» o justicia, que al final derivó en la posesión segura de la tierra como un lugar donde disfrutar y proteger ese «derecho». Para Israel supuso una justificación y salvación del tipo más directo y tangible posible.

No obstante, la rectitud constituía el fundamento social de Israel no sólo porque la iniciativa del poder redentor de Dios era un acto de rectitud, sino también porque, como vimos en el capítulo 1, exigía como respuesta una rectitud y una justicia semejantes, entre los mismos israelitas. Al haber sido tratados con «rectitud», por así decirlo, debían mantenerla. Al haber experimentado la justicia, tenían que «hacer justicia».

Los Diez Mandamientos: la libertad responsable

Nos será útil, para enfocar con más claridad este punto, el considerar los Diez Mandamientos bajo esta luz, tomándolos como el estatuto o la constitución del resto de la ley pactual. Podemos considerar los Diez Mandamientos como algo dado para preservar los derechos y libertades obtenidas mediante el éxodo, traduciéndolas en responsabilidades. Vamos a considerarlos, más o menos, partiendo de este punto de vista.

Dios les había dado el derecho y la libertad de adorarle. Este había sido el propósito expreso de su exigencia para la liberación de Egipto (Ex. 4:23); de forma que ahora debían adorarle exclusivamente (primer mandamiento). Por medio de sus actos poderosos, Dios había demostrado que era un Dios vivo e incomparable (celoso); por tanto, cualquier imagen sin vida, o ídolo, suponía un insulto (segundo). El éxodo había supuesto una demostración poderosa del significado de su nombre propio, Yahvé, el Señor; de forma que no podían usar ese nombre de forma egoísta, maliciosa o necia (tercero). Dios les había liberado del pesado trabajo forzoso, capacitándoles para trabajar ahora como hombres libres; por tanto, debían conservar el derecho del día de reposo regular, para ellos, sus familias, sus empleados e incluso sus animales (cuarto). Dios les había librado de la intolerable violencia del Faraón contra su vida familiar; por tanto, debían proteger la familia en lo respectivo a la autoridad paterna (quinto) y la integridad sexual (séptimo, cf. cap. 8). Libertados del infanticidio y el terror asesino de la opresión egipcia, debían respetar la vida y no tolerar el asesinato dentro de su sociedad, ni siquiera el de los esclavos (sexto). Ahora que ya no serían extranjeros en un país extraño, sino que poseerían una tierra propia, no debían robar ni codiciar lo que era el don de Dios para todos ellos (octavo y décimo). Con el modelo de la justicia de Dios ante ellos, no debían traicionarse unos a otros por medio de la injusticia maliciosa o el falso testimonio (noveno). Cuando consideramos el Decálogo desde esta perspectiva, podemos verlo como una especie de Lista de Derechos, tanto humana como

divina, expresada en la forma de responsabilidades necesarias para conservar y disfrutar su libertad como pueblo redimido.

Manteniendo la justicia: la función de las leyes y los líderes

Aquello que era cierto sobre todo del Decálogo, era cierto también del resto de la ley. Dios había establecido a Israel en rectitud, y se había relacionado con él por medio de un pacto. Por tanto, las leyes eran las estipulaciones para regular y estructurar la respuesta de ellos a sus actos de gracia y de justicia. Cumplir la ley suponía mantener esa rectitud que constituía el regalo redentor de Israel. Pero la ley es consciente del hecho de que la humanidad está caída y que quebrará y transgredirá el shalom, que sería el fruto de la justicia. Por tanto, otra de las funciones principales de los estatutos legales es la de restaurar el *shalom* al «satisfacer» la pérdida o deuda en la cual incurre el infractor, tanto por medio del castigo como de la compensación hecha a la parte afectada, donde se aplique. Así, el «hacer justicia» cumpliendo la ley tenía el propósito, en Israel, de mantener o restaurar cierta rectitud «implícita», no el de conseguirla o merecerla.

Esto lo vemos claramente en la forma en que los líderes de Israel, en cualquier nivel, tenían la función primordial de mantener o restaurar la rectitud y la justicia, en sus diversos sentidos. Aquellos a quienes se llamó «jueces» en el Israel premonárquico no sólo estaban involucrados en el arbitrio judicial (es decir, en nuestro sentido legal de «juicio»), como Samuel, el prototipo de juez ambulante (1 S. 7:15-17). De hecho, parece que muchos de ellos no tuvieron esta función, sino que fueron, quizás únicamente, libertadores militares. Pero en tanto en cuanto significara liberar a Israel de la opresión y devolverla a la relación «correcta» con Dios, era un ejercicio de rectitud dinámica, tal y como lo entendía Israel. Los jueces militares «encarnaban» los hechos justos de Dios bajo la forma de una salvación concreta. Esto lo vemos en el júbilo combinado de Débora, la juez legal (Jue, 4:5) y de Barac, el líder militar, tras la gran victoria de Meguido.

> «Allí repetirán los triunfos de Jehová, los triunfos de sus aldeas en Israel» (Jue. 5:11).

Esta obligación de mantener la justicia aún descansa con más fuerza sobre los hombros de los reyes. En algunos de los salmos reales, sus papeles militar y judicial van muy unidos. Se esperaba que, si el rey era fiel a su obligación de ejecutar la justicia e imitar la protección que daba el mismo Dios a los débiles y los pobres (cf. Dt. 17:18-20), entonces Dios le concedería el éxito y la prosperidad en la otra esfera. El mejor ejemplo de esto es el Salmo 72. Es una oración a favor del rey que comienza reconociendo la verdadera fuente de toda rectitud y justicia.

> «Oh Dios, da *tus* juicios al rey, y tu justicia al hijo del rey» (v. 1, cursiva del autor).

Luego mezcla descripciones de la ejecución práctica de la justicia con su esperanza de la bendición material sobre la tierra. El relato conmovedor de su prestigio militar internacional, en los versículos 8-11, va unido mediante un «para» explicativo a una referencia posterior a su actividad judicial, específicamente para librar a los pobres, necesitados y oprimidos, en los versículos 12-14 (cf. Sal. 45:4-5; y, como contraste, Sal. 58).

En la literatura sapiencial se hace un énfasis similar en la exigencia de justicia social por parte de los reyes (cf. Pr. 16:12; 29:4, 14), de forma que la madre del rey Lemuel le advirtió, por este motivo, en contra de la embriaguez:

> «No es de los reyes, oh Lemuel, no es de los reyes beber vino; ni de los príncipes la sidra; no sea que bebiendo olviden la ley, y perviertan el derecho de todos los afligidos».

Por el contrario, es la obligación de los reyes, como el más poderoso, el de defender la causa de los menos poderosos:

> «Abre tu boca por el mudo en el juicio de todos los desvalidos. Abre tu boca, juzga con justicia, y defiende la causa del pobre y del menesteroso» (Pr. 31:4 y ss.; 8 y ss.).

Por supuesto, los ideales son una cosa; la realidad suele ser otra distinta. Una voz israelita más pesimista, también perteneciente a la tradición sapiencial, tiene que hacer la siguiente observación, muy actual, sobre los opresivos resultados de la jerarquía y la burocracia:

> «Si opresión de pobres y perversión de derecho y de justicia vieres en la provincia, no te maravilles de ello; porque sobre el alto vigila otro más alto, y uno más alto está sobre ellos» (Ec. 5:8).

«Buscad la justicia»: el mensaje de los profetas

Los profetas observaron los mismos males sociales que aparecen en Eclesiastés. Pero ellos respondieron no con el encogimiento de hombros propio del pesimismo, sino con el grito de la ira. A la justicia se la pisoteaba, se le daba la vuelta, se la convertía en amargura, se la negaba. Esta era su afirmación. El juego de palabras más efectivo fue el de Isaías:

> «Esperaba juicio (*mishpat*), y he aquí vileza (*mishpach*); justicia (*tsedaqah*), y he aquí clamor (*tse'aqah*)» (Is. 5:7).

A la vista de lo que hemos dicho sobre la rectitud, que era el fundamento social de Israel desde el principio, es obvio que los profetas no estaban promoviendo ningún ideal nuevo y ético superior. No eran innovadores radicales, como algunos eruditos los consideraron una vez. Más bien eran reformadores radicales, en el sentido de que llamaban a Israel de vuelta a los fundamentos, a las raíces, de su propia identidad nacional, a saber, su relación con Dios y las demandas que éste le hacía. En su vida social la nación revelaba la rectitud que le dio el ser.

Los pasajes de los profetas referidos a la justicia social son extensos, y probablemente le resulten familiares a cualquier interesado en leer un libro sobre la ética bíblica. No obstante, valdría la

pena detenerse a leer los pasajes listados en la nota a pie de página, para volver a sentir la pasión de la elocuencia profética,[27]

Hay dos características del mensaje profético que destacan lo bastante como para que las enfaticemos. Primero, su *base teológica*. Para los profetas, Dios es el axioma y la presuposición de todo lo que dicen. Ya que Dios es la fuente de toda rectitud y justicia, el conocimiento de Dios es algo previo a la práctica de la justicia. Por tanto, pueden relacionar confiadamente el fracaso y la tragedia en el reino de la injusticia social y la maldad global al fracaso a la hora de «conocer» a Dios (Is. 1:3 y ss.; Os. 4:1 y ss.). Del mismo modo, su llamamiento a la justicia no estaba basado en la apelación a reconocer alguna cualidad o falta de ella en el prójimo como hombre, sino más bien en la ineludible exigencia de Dios respecto a él. Fue *Dios* quien hizo la pregunta a Caín: «¿Dónde está tu hermano?» Ambas caras de la justicia -la responsabilidad y el derecho- están localizadas en Dios.[28] Puede que el malvado no encuentre resistencia por parte de sus víctimas ni obstáculo alguno por parte de los tribunales (Am. 5:10-13), pero la última palabra no está en ninguno de esos dos agentes humanos: «prepárate para venir al encuentro de tu Dios, oh Israel» (Am. 4:12).

Segundo, su tendencia social. Es obvia la tendencia de los profetas a favor de los pobres, los débiles, los oprimidos, los desposeídos y los perseguidos. Aun antes de los grandes profetas escritores, podemos encontrar a Natán enfrentándose a David a favor de Urías, y a Elías enfrentándose a Acab a favor de Nabot, Esto resulta tan cierto de los profetas cortesanos como Isaías, que estaba cerca de la yugular del poder real, como de los forasteros rurales como Amós. En este aspecto, por supuesto, la representación que hacen de Dios los profetas está totalmente en línea con la voz de la propia ley (cf. Ex. 22:22-24, 26 y ss.; Dt. 10:18 y ss.), con la voz de alabanza de los Salmos (p. ej., Sal. 146:7-9), y con la voz de la sabiduría (p. ej., Sal. 14:31; 22:22 y ss.).

Sin embargo, hay que expresar con cuidado este hecho indudable acerca de la preocupación activa de Dios por los débiles y los pobres. No se trata de un caso de parcialidad o arbitrariedad por parte de Dios, como implica la frase «Dios está de parte de los pobres». Ni tampoco quiere decir que haga la vista gorda a los pecados de los pobres, como si la pobreza y la opresión en sí mismas hicieran que sus víctimas fueran inmaculadas e inocentes. De hecho, Isaías 9:14-17 incluye hasta el huérfano y la viuda, personificaciones típicas del pobre y desamparado, dentro de su detallada descripción de la corrupción total de la nación. Más bien, este grupo social recibe la atención especial de Dios porque son «victimas» de una situación de injusticia crónica que Dios aborrece y desea que se solvente. Para que se haga la recta voluntad de Dios es necesario que la justicia actúe a favor de ellos.

Al proclamar este hecho de forma tan vehemente, en realidad los profetas reivindican la *imparcialidad* de Dios. Porque al defender la causa de los oprimidos de esta forma, exoneran a Dios de la sospecha de estar realmente del lado de los ricos y los poderosos, que podían señalar su riqueza y poder como evidencias aparentes de la bendición de Dios sobre ellos y sus

[27] Is. 1:15-17, 23; 5:1-8, 22 y ss.; 10:1 y ss.; 58:3-7; Jer. 7:5-11; 22:3, 13-17; Ez. 16:49-52; 18; 22:6-12; Os. 4:1 y ss.; 12:6 y ss.; Am. 2:6-8; 5:7, 10-15, 21-24; 6:12; 8:4-6; Mi. 2:1 y ss., 8 y ss.; 3:1-3, 8-11; 6:8-12; 7:2 y ss.; Zac. 7:9-14; Mal. 3:5.

[28] Para más detalles ver, de C. J. H. Wright, Human Rights.

actividades. Amós presenta un truco para darle la vuelta a la consideración popular de aplicar el veredicto judicial «justo» (es decir, correcto) a los pobres y desposeídos, mientras se aplicaba el de «injustos» (es decir, equivocados) a los ricos terratenientes, algo altamente efectivo y emotivo a la hora de desasociar a Dios de las demandas de este último grupo. Esta maniobra reafirmaba su soberana independencia como juez justo, a quien no le engañaba la apariencia externa.

> «Los ojos de Jehová están sobre los justos, y atentos sus oídos al clamor de ellos.
> La ira de Jehová contra los que hacen mal» (Sal. 34:15 y ss.).

-7-
LA LEY Y EL SISTEMA LEGAL

Para el recién llegado a la ley del Antiguo Testamento, la exploración más desalentadora será seguramente la del propio Pentateuco. Parece que se han mezclado leyes de todo tipo, intercaladas con secciones narrativas y descriptivas. De forma que en este capítulo nuestra meta es la de introducir cierta claridad y orden en este tema, por medio de presentar una amplia clasificación de las leyes, en dos dimensiones. Primero nos limitaremos a esbozar los principales textos en los que se encuentran la mayoría de las leyes. Luego, en segundo lugar, analizaremos los diversos tipos de leyes que hay en ellos. Como conclusión, meditaremos en algunos de los principios importantes en este material y sus implicaciones para nosotros mismos.

Los principales bloques legales

Hay, por supuesto, leyes aisladas, precedentes y juicios repartidos a través de las secciones narrativas, en especial en Éxodo y Números. Pero el cuerpo central de las leyes del Pentateuco está condensado en tres bloques o colecciones principales, además del propio Decálogo, con el cual comienzan.

l. El Decálogo: 20:2-17; Deuteronomio 5:6-21.

El término «decálogo» procede de la traducción griega de la expresión literal hebrea «*las diez palabras*», que encontramos en Éxodo 34:28, Deuteronomio 4:13, 10:4. En la narración sobre el Sinaí, en Éxodo 19-20 (repetida en Deuteronomio 5), Dios le entrega el Decálogo a Israel. Aunque Moisés fue el mediador, como con el resto de las leyes que se le atribuyen, su papel en relación a los Diez Mandamientos fue mínimo. Se nos dice que fueron pronunciados y grabados en la piedra por el mismo Dios. En ellos había algo «independiente» y final, que queda recogido en la observación deuteronómica: «Estas palabras habló Jehová (...) y no añadió más» (Dt. 5:22). Esto, junto con los fenómenos sobrecogedores y demoledores que acompañaron su promulgación en el Sinaí, los colocaba en una posición especial dentro de las tradiciones israelitas. Este resumen, sencillo pero completo, de las estipulaciones esenciales de la relación pactual, proveía de una «línea divisoria» de comportamiento consistente con el ser miembro del pacto, una «aseveración de política» que determinaba la ética y dirección del resto de la legislación más detallada.

A causa de su importancia, el Decálogo ha sido objeto, entre los eruditos, de una vasta cantidad de análisis y discusiones, a algunos de los cuales nos referimos en las notas bibliográficas. El debate, durante este siglo, ha pasado desde las cuestiones del autor y la fecha de origen hasta qué tipo de ley es el Decálogo, y cómo funcionaba en la vida y adoración israelita. Los argumentos siguen sin gozar de consenso alguno, excepto sobre el hecho de la importancia que tenía el Decálogo en Israel. Hay dos comentarios que merece la pena citar.

> Sea lo que sea lo que uno piense acerca de la autoría, sigue siendo el resultado más importante de la investigación reciente el hecho de que el Decálogo tuvo

> desde bien temprano una posición central en la vida israelita... Iba asociado con el repaso de los acontecimientos del Sinaí, ya que estas leyes coercitivas expresaban la voluntad del divino Señor del pacto.[29]
>
> Existen muchas evidencias de que el mismo Antiguo Testamento le asignaba un lugar de importancia único, y no sólo los intérpretes judíos y cristianos posteriores... El registro de los mandamientos en los profetas (Os. 4:1 y ss.; Jer. 7:9 y ss.) y en los Salmos (50 y 81) testifican de su influencia sobre la fe de Israel.[30]

2. El libro del pacto: Éxodo 20:22-23:33

Este es el nombre que se le da a la sección de leyes que siguen inmediatamente al Decálogo. Se le llama así en Éxodo 24:7, donde se le leyó al pueblo para prepararlos para el sellado del pacto.

Tras un prólogo que esboza la unicidad y santidad de Dios (20:22-26), la sección de las leyes se abre con el título: «Estas son las *mishpatim*...» (21:1), es decir, «los casos». Las leyes que vienen luego son sobre todo civiles (véase más adelante), relativas a disputas sobre la propiedad, daños, agresiones, negligencia, etc. También hay una sección importante sobre la responsabilidad social hacia los miembros más débiles de la sociedad (22:21-27), y una sección de leyes cúlticas (véase más adelante) relativas a las ofrendas y festivales (23:14-19). La colección concluye con un epílogo que mira hacia la invasión de Canaán y refuerza la exclusividad de las exigencias del Señor sobre su pueblo, volviendo así al tema del prólogo.

Mientras que, una vez más, ha habido una gran cantidad de estudios y debates entre los eruditos sobre las diversas secciones del Libro del Pacto, sobre si se originaron separadamente, y si es así en qué fase o quién las recogió bajo la forma actual, el acuerdo universal es que esta es la colección de leyes más antigua del Antiguo Testamento.

3. La colección levítica.

Levítico consiste casi exclusivamente de leyes y reglamentos, con sólo unas breves descripciones narrativas del ordenamiento de Aarón y la labor de los sacerdotes (caps. 8-9), y de la muerte de Nadab y Abihú (cap. 10). Los primeros siete capítulos contienen reglamentos acerca de las diversas ofrendas sacrificiales, mientras que los capítulos del 11 al 15 hacen una lista de los alimentos puros e impuros, y ofrecen instrucciones detalladas sobre la higiene y la limpieza, tanto personal como doméstica. Las labores del sacerdote combinaban las cualidades del médico con las del inspector público de higiene. En el centro del libro tenemos el capítulo 16, con instrucciones sobre el Día de la Expiación.

Durante más o menos cien años, los eruditos han considerado *Levítico 17-26* como una colección de leyes separada, a la cual se le ha dado el nombre de «el Código de la Santidad» (abreviado como H), debido a sus repetidas referencias a la santidad y sus exigencias de ésta. Pero, como vimos en el capítulo 1, la santidad para Israel estaba muy lejos del ritual o la mera piedad. Estos

[29] J. J. Stamm, The Ten Commandments, p. 39.
[30] B. S. Childs, Exodus (SCM, 1974), p. 397.

capítulos están llenos de leyes muy prácticas para regular la vida familiar desde el punto de vista sexual (18 y 20) y la vida social en general (en especial el 19), así como de leyes adicionales para el trabajo sacerdotal y los diversos festivales (21-24). El capítulo 25 contiene leyes importantes relativas a los años sabáticos y al jubileo, los procesos de la redención y la compasión económica más general, mientras que el capítulo 26 cierra la colección con las promesas características y las amenazas de juicio para la desobediencia que era demasiado previsible.

4. La colección deuteronómica.

El escenario que pinta el Deuteronomio en sus primeros versículos es el de Israel acampado en las llanuras de Moab, a unos cuarenta años de los grandes acontecimientos del éxodo y el Sinaí, a punto de entrar por fin en Canaán. El libro entero constituye por tanto un documento de «renovación del pacto» (cf. Dt. 29:1), en el que vuelven a relatarse las experiencias históricas del pueblo (1-3), con el propósito de generar gratitud y obediencia de corazón (4-11). Como en el caso del «Código de la Santidad», en la conclusión hay bendiciones y maldiciones (27- 28). En medio tenemos la sección de las leyes propiamente dichas, *los capítulos 12-26*.

La palabra «Deuteronomio» es una construcción griega que significa «la segunda ley». Aunque no está basada en ningún original hebreo, es una descripción razonablemente adecuada de la sección legal del libro. El sentido que se pretende no es el de que se trata de una ley *nueva*, sino que reitera y amplifica las leyes anteriores. Así, muchas de las leyes del Libro del Pacto reaparecen en Deuteronomio, pero a menudo con ligeros cambios, ampliaciones o motivaciones añadidas. Se lo ha descrito como la «ley predicada», y de hecho esto es lo que nos dice Deuteronomio 1:5 que estaba haciendo Moisés: «... resolvió Moisés declarar esta ley». Hay repeticiones, exhortaciones, súplicas, halagos, motivaciones y advertencias; todas ellas cosas típicas de la «predicación», y todas indicativas de que, para Israel, la ley era ciertamente más que una capa de legalismo: era su mismo pan diario. «Porque no os es cosa vana; es vuestra vida» (Dt. 32:47).

Los diferentes tipos de ley

En nuestro Prólogo sugerimos que acercarnos a la ley del Antiguo Testamento con la esperanza de ser capaces de definir una categoría distintiva de «ley moral», como algo opuesto a las leyes «civiles» y «ceremoniales», no era una forma muy provechosa de descubrir la relevancia ética de la ley como conjunto. Antes bien, es necesario que estudiemos y clasifiquemos las leyes sobre su propio trasfondo social, en la antigua Israel, y luego discutir qué características o principios significativos se derivan de cada categoría así identificada. Así, nuestra clasificación no irá encaminada a responder a la pregunta: «¿Qué leyes son relevantes para nosotros, y cuáles no?» Más bien, nos capacitará para desarrollar la importancia moral de todas ellas dentro de un contexto auténtico.[31]

[31] Se ha producido una considerable diversidad cuando los eruditos han analizado la ley israelita, en sus orígenes, forma y función. Algunos de los personajes principales en este campo han sido Mowinckel, Alt, Noth, Mendenhall y Gerstenberger. Incluyo más detalles en la bibliografía. La clasificación que ofrezco en este capítulo está basada en un esquema similar sugerido por A. Phillips, Ancient Israel's Criminal Law [La ley criminal en la antigua Israel]. A pesar de que el libro tiene puntos débiles, creo que su división funcional de las leyes es ampliamente convincente.

l. Las leyes criminales

Un «crimen» es cualquier ofensa que algún estado particular considera contraria a los mejores intereses de la comunidad al completo. Según esto, un «criminal» es castigado en favor de toda la comunidad, en nombre de la autoridad más alta dentro de ese estado. Por tanto, la ley criminal es distinta de la civil, la cual tiene que ver con las disputas privadas entre ciudadanos, en la cual puede intervenir judicialmente el estado, pero no es él la parte ofendida.

Ahora bien, Israel era un estado. Pero como debían su existencia a la actividad liberadora e histórica de Dios, le conferían a él la autoridad suprema dentro del estado. Este es el significado de «teocracia». También creían que su relación con Dios era su misma razón de ser, de forma que su supervivencia y seguridad dependían de mantener esa relación. Por tanto, cualquier acto que constituyera una violación fundamental de esa relación pactual, suponía una amenaza para la misma seguridad de toda la nación del pacto. Una ofensa contra Dios era una ofensa contra el estado que de él dependía. A estas ofensas se las trataba, en consecuencia, como a «crímenes», y se las resolvía de una forma adecuadamente seria. Al ser Israel una teocracia, las esferas social y teológica se fusionaban en una en lo respectivo a definir la sustancia de un «crimen».

En este contexto volvemos a apreciar otra vez la importancia central que tenía el *Decálogo* para Israel, como expresión de ciertos tipos fundamentales de comportamiento que se exigían o prohibían bajo la autoridad de Dios mediante cuya gracia y poder ahora eran una nación libre. El Decálogo no era, en sí mismo, un «código sobre ley criminal», tal y como lo entendemos, ya que no incluía legislación detallada alguna ni especificaba los castigos. Pero sí establecía los límites y obligaciones del pacto, definiendo así la naturaleza y dimensión de lo que, para Israel, constituiría un crimen grave. Otras leyes definían las consecuencias legales.

Es significativo que todas las ofensas para las que existía una pena de muerte legal, dentro de las leyes del Antiguo Testamento, puedan relacionarse, directa o indirectamente, con alguno de los Diez Mandamientos. A la luz de la naturaleza del «crimen», como acabamos de describirlo, no deberíamos pensar que estos casos de castigo capital fueran «primitivos» o estuviesen estimulados por un fanatismo religioso y vengativo. Son, simplemente, un testimonio elocuente de la seriedad que se le otorgaba al pacto, y de la importancia de preservarlo de violaciones que pusiesen en peligro a toda la comunidad. El interés nacional iba unido a la prevención y castigo del crimen contra el pacto de una forma bastante seria.

Por otra parte, aunque todas las ofensas castigadas con la pena de muerte pueden relacionarse con el Decálogo, no sucede así a la inversa: no todos los mandamientos estaban sancionados con la pena capital. El décimo (prohibiendo la codicia) no estaba abierto, por su misma naturaleza, a *ningún* castigo judicial, y menos a la pena de muerte. Pero esto, en sí mismo, resulta éticamente importante, dado que demuestra que a una persona se la podía considerar moralmente «criminal» delante de Dios sin que hubiera cometido una ofensa externa, punible judicialmente. Jesús aplicó el mismo principio a los otros mandamientos (Mt. 5:21-24, 27 y ss.). El octavo (prohibiendo el robo) tiene que ver con la propiedad, y ninguna ofensa contra ésta, dentro de la ley israelita, se castigaba con la muerte. Sin embargo, debido a la importancia de la tierra como parte esencial de una familia, el robo era un asunto grave, y por tanto estaba incluido en la base de la ley del pacto.

2. Las leyes civiles

Hay muchas leyes en el Pentateuco que comienzan con «Si...» o «Cuando... », y luego continúan describiendo una situación, y concluyen con disposiciones o castigos que cubren las circunstancias descritas. Estas son leyes «procesales» o, como a veces se les denomina, «casuísticas». Encontramos algunos de los mejores ejemplos en el Libro del Pacto, donde hay casos de daños y perjuicios, negligencias, asaltos, daños accidentales, disputas acerca de propiedades prestadas o alquiladas, etc. Por supuesto, este tipo de ley civil, que cubrían todas las disputas entre ciudadanos, constituye una característica normal de la mayoría de sociedades, y existen muchos puntos de comparación entre la ley de Israel y otras colecciones legales antiguas del Próximo Oriente, en especial de Mesopotamia; por ejemplo, el Código de Hammurabi.

No obstante, a veces lo que resulta significativo son las diferencias. Una diferencia sorprendente de la ley civil israelita se aprecia en las leyes sobre los esclavos. Hay tres leyes civiles en el Antiguo Testamento que carecen de paralelo en cualquier otro código antiguo en el Próximo Oriente. Éxodo 21:20 y ss. y 21:26 y ss. tratan el tema de los esclavos heridos o muertos por sus propios amos, y Deuteronomio 23:15 y ss. garantiza el asilo a un esclavo huido. En el capítulo 8 consideraremos cada uno de estos casos.

No puede haber ninguna duda de que este «nadar contra corriente» en las leyes israelitas sobre la esclavitud es el resultado del impacto teológico de su propia experiencia. La actuación de Dios a favor suyo mientras eran esclavos modifica su actitud hacia la esclavitud, convirtiéndola en algo bastante distinto de las costumbres contemporáneas, sentando la base para el futuro. Esto demuestra la inutilidad de la distinción «moral/civil», si se asume que la «ley moral» descansaba sobre la constante voluntad moral divina, mientras que la «ley civil» era totalmente aleatoria para Israel, y éticamente irrelevante. Porque en este caso, es precisamente al estudiar cuidadosamente la ley *civil* cuando descubrimos las poderosas fuerzas teológicas que están obrando, aplicando el carácter y las acciones de Dios a la esfera civil. No encontramos ninguna sección de «leyes morales» que denuncie la esclavitud, ni siquiera en los Diez Mandamientos. Pero sí hallamos un *principio* moral operante dentro de la ley civil, el cual, cuando se lo coloca junto a otros pasajes veterotestamentarios sobre este tema (p. ej., Lv. 25:42; Neh. 5:1-12; Job 31:15; Jer. 34; Am. 2:6), cuestiona y socava la institución entera.

3. Las leyes familiares

En el antiguo Israel la familia tenía un papel judicial importante. Este era un aspecto de esa centralidad social de la familia, y de grupos de parentesco más amplios, que analizaremos con mayor detalle en el capítulo 8. El cabeza de familia tenía la responsabilidad principal, así como la autoridad legal, sobre todos los que de él dependían. Eso incluía a sus hijos casados y a sus familias, mientras residieran dentro del estado patrimonial. Un buen ejemplo de esto es el modo en que Gedeón, aunque era un hombre casado con hijos adolescentes (Jue. 8:20), tenía miedo de «la familia de su padre» (Jue. 6:27), aunque estaba protegido de forma efectiva por su padre Joás (6:30 y ss.) de un posible linchamiento.

Sobre muchos asuntos de rutina, y algunos otros más amplios, el cabeza de familia podía actuar en base a su propia autoridad legal sin recurrir a la ley civil o a la autoridad externa del tribunal de los ancianos. En algunos temas, la ley familiar prevalecía sobre la civil. Estos temas incluían la disciplina paterna, que se extendía hasta más allá de la niñez. Sin embargo, esta disciplina no abarcaba el derecho de vida o muerte sobre ningún miembro de la familia. Si las circunstancias eran así de graves, la ley familiar le cedía el paso a la ley civil y el asunto se llevaba ante el tribunal de los ancianos (véase Dt. 21:18-21). Los matrimonios también se resolvían dentro de la jurisdicción de la familia, no la civil, excepto cuando había existido una ofensa previa (relaciones sexuales con la hija soltera de otro hombre, en cuyo caso la ley civil especificaba obligaciones claras: Ex. 22:16 y ss., modificadas en Dt. 22:28 y ss.), o cuando había una disputa entre el padre y el novio de una doncella, relativa a la castidad prematrimonial de ésta (Dt. 22:13-31). También el divorcio entraba en la jurisdicción familiar, y la ley civil sólo limitaba su competencia a la regulación de las circunstancias posteriores al divorcio (Dt. 24:1-4). Hemos visto que la ley civil se interesaba por el buen trato a los esclavos, pero la ceremonia mediante la cual un esclavo podía aceptar voluntariamente la relación permanente con una familia, en lugar de la libertad al cabo de seis años, era una ceremonia doméstica, otro caso de ley familiar interna (Ex. 21:5 y ss.;[32] Dt. 15:16 y ss.).

Aparte de estos temas, había leyes e instituciones creadas para proteger a la familia y a su herencia territorial. Estas incluían el levirato (Dt. 25:5-10), las leyes sobre la herencia (Dt. 21:15 y ss.), la redención de tierra y personas y el jubileo (Lv. 25:23 y ss.). También debemos recordar, entonces, que la familia era el agente educador principal, dentro del cual se enseñaban y explicaban el resto de las leyes (Dt. 6:7-9, 20-25).

Ahora bien, bajo el viejo esquema «moral/civil/ceremonial», todas estas leyes familiares deberían supuestamente encuadrarse bajo la «ley civil». Pero está claro que requieren una categoría aparte, porque sociológicamente eran un tipo de ley distinta. Su importancia nace de la dimensión legal con que dota al papel social, económico y teológico de la familia, que trataremos con mayor detalle en el capítulo 8. Su significancia ética, por tanto, se centra en los mismos factores que descubrimos en nuestro estudio previo. Al examinar estos depósitos de la antigua ley familiar israelita añadiremos una riqueza «tridimensional» a la figura común de la «santidad de la familia», que de otra forma se suele quedar sólo en el quinto mandamiento.

4. Las leyes cúlticas

La categoría «ceremonial», dentro de la antigua división, es aquella que se considera antecesora de la obra de Cristo, y por tanto que él cumplió y convirtió en obsoleta. Por este motivo, el concepto que tienen muchos de la ley ceremonial, o cúltica, del Antiguo Testamento, está dominado por la Epístola a los Hebreos y limitado a los sacrificios cruentos, el reglamento sacerdotal y el ritual del Día de la Expiación. Todas estas son, ciertamente, partes vitales de la ley cúltica, pero ni mucho menos su totalidad. Para un israelita, la vida cúltica abarcaba temas tales como la dieta, reglas sobre la higiene -con su división entre lo puro y lo impuro-, los días de reposo y otros festivales, así como una gama de exigencias prácticas y materiales que tenían un

[32] La traducción «ante los jueces» (N. V. L. v. 6), a mi entender es una mala interpretación. La expresión, como en el margen, es literalmente «ante Dios», y probablemente se refiere a una ceremonia en la capilla familiar, como si fuera la presencia de Dios.

efecto social importante, como las ofrendas, los diezmos, las primicias y la recolección de los restos de la cosecha.

Aun la institución económica principal, la del año de barbecho sabático que, bajo la ley deuteronómica, implicaba la liberación de las promesas originadas por las deudas, tenía un fundamento cúltico. Estaba basado en la idea de la posesión divina de la tierra, y se describía como «reposo para Jehová» (Dt. 25:4) y como «la remisión de Jehová» (Dt. 15:2). Así que las obligaciones y sacrificios materiales involucrados en mantener esta institución sabática se consideraban obligaciones ante Dios mismo. No obstante, el efecto práctico deseado era el interés *humanitario* por el pobre y el deudor. Esto es expuesto claramente en cada una de las tres apariciones de la ley (cf. Ex. 23:11; Lv. 25:6 y ss.; Dt. 15:2, 7-11). Uno honraba a Dios guardando una ley que favorecía a sus hermanos más pobres.

Por tanto, una vez más, en este rincón falto de atractivo de la ley *cúltica* del Antiguo Testamento, nos encontramos con un principio *moral* básico que influencia toda la ética bíblica, a saber: que el servicio de Dios y el cuidado mutuo entre los humanos son cosas indisolubles. Los que ignoran la justicia y la compasión no podrán adorar a Dios de una forma aceptable. Esta antigua institución sabática israelita, que de otra forma podría considerarse bastante anticuada e irrelevante desde el punto de vista cultural (y agrícola), nos presenta un paradigma concreto y económico de un principio fundamental en la ética bíblica: que avanzamos mucho camino en nuestra misión de servir a Dios cuando manifestamos un interés responsable, sensible y sacrificial hacia nuestro prójimo. Podríamos hallar incontables ejemplos de esto.[33]

5. Las leyes caritativas

Aquí tenemos una categoría que no consideraríamos estrictamente como ley, en el sentido judicial. De hecho, las expresiones que uno reúne bajo este encabezado ni siquiera en Israel podían haberse considerado legislación aplicable. Sin embargo, es tanta la tendencia compasiva de los principios morales que hemos discernido en otras categorías de la ley moral, es tanto el grado de penetración de las creencias teológicas israelitas en la práctica de la vida cotidiana, que realmente no sorprende que a través de los códigos legales hallemos montones de estas instrucciones caritativas y humanitarias.

Resulta impresionante la amplitud de situaciones que cubre esta categoría legal. Incluye: la protección de los desvalidos, en especial de los que carecían de la protección natural de la tierra o la familia, a saber, los huérfanos, viudas, levitas, inmigrantes y extranjeros residentes; la justicia con los pobres; la imparcialidad; la generosidad en tiempos de cosecha y, en general, en la vida económica; el respeto por las personas y las propiedades, incluso las de un enemigo; el cuidado especial hacia los extranjeros; el rápido pago del salario obtenido por un trabajo contratado; consideración hacia los recién casados o los que sufrían la pérdida de un familiar; incluso el cuidado de los animales, domésticos o salvajes, y de los árboles frutales. Una vez más, valdría la pena detenerse con la Biblia en la mano para leer los pasajes apuntados en la nota a pie de página, para sentir el cálido latido de este material.[34]

---

[33] Cf. Dt. 24:10-15; Job 31:16 y ss.; Salmos 15;41:1 y ss.; Pr. 19:17; Is. 1:10-17; Jer. 7:4-11; Zac. 7:4-10.

[34] Cf. Ex. 22:21-27; 23:4-9; Lv. 19_9 y ss., 13-18, 23-25, 33-36; Dt. 14:28 y ss.; 15:12-24; 20:5-7, 19 y ss.; 21:10-14; 22:1-4; 23:24 y ss.; 24:5 y ss., 10-15, 17-22; 25 4; 27:18 y ss., 25.

La salida práctica de éste, como hemos dicho, era humanitaria. Pero su origen y motivo son teológicos, y esto es lo que resulta éticamente más importante. Es aquí donde vemos la ilustración más clara de la idea del capítulo 1, es decir, que una entrega pactual a Dios hecha de corazón requiere que su pueblo refleje su carácter, revelado en sus acciones a favor de ellos. La razón principal, motivadora y repetida por la que, si uno era israelita, debía observar estas leyes caritativas hacia los débiles, los esclavos o los desposeídos, era que estaba basada en la forma en que Dios había actuado realmente a favor de uno mismo, cuando aún estaba en condiciones similares a éstos: «... sino que te acordarás que fuiste siervo en Egipto, y que de allí te rescató Jehová tu Dios; *por tanto*, yo te mando que hagas esto» (Dt. 24:18, cursiva del autor).

Ahora bien, obedecer los mandamientos de Dios es amarle. Las dos ideas son equivalentes en el Deuteronomio (cf. Dt. 10:12 y ss.). El amor hacia Dios y hacia el prójimo también van unidos en este caso. De hecho, recordemos que Jesús estaba citando el Antiguo Testamento cuando definió los dos «grandes mandamientos»: «Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas» (Dt. 6:5), y «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv. 19:18). Y con la motivación de la gracia experimentada de Dios como la fuerza de esta categoría de ley veterotestamentaria, podemos ver que Jesús estaba llevando a su extremo infinito este mismo principio, cuando nos ordenó: «Que os améis unos a otros, *como yo os he amado*» (Jn. 15:12, cursiva del autor).

Ahora que hemos perfilado los diversos tipos de leyes que funcionaban en la antigua Israel, podemos ver lo inútil que resulta pensar en aislar una categoría separada de «ley moral». Las categorías están demasiado entremezcladas. Hay algunas leyes que pueden ser una combinación de, digamos, leyes cúlticas y criminales, o civiles y caritativas, etc., y hay principios morales que pueden encontrarse en todas las categorías. Ni siquiera el Decálogo es una «ley moral simple». Contiene exigencias que los israelitas considerarían cúlticas (del primero al cuarto), familiares (quinto) y civiles (del sexto al noveno) en su desarrollo legislativo, mientras que siguen siendo «ley criminal» en el sentido que definimos antes cuidadosamente.

Así que la tarea de interpretar las leyes para nuestra propia instrucción ética requiere una prudente meditación. Hemos de ver cómo funcionaba cada ley particular en su propio contexto israelita, y qué principio moral está tras ella. Son estos principios («o axiomas intermedios») los que luego alimentan nuestro pensamiento y acción éticos, en nuestra propia circunstancia.

Por supuesto que, en algunos casos, el principio moral involucrado está «muy cerca de la superficie» de la misma ley, y se deduce fácilmente. De hecho, una ley puede ser en la práctica una expresión directa de un principio moral. Antes hablamos de la naturaleza especial del Decálogo dentro del mismo Antiguo Testamento, como de una «afirmación de política» que esboza los principios y la dirección del resto de las leyes israelitas. En línea con eso, desearía considerar que las estipulaciones ya encarnan y expresan principios morales, y que éstos, a su vez, quedan ilustrados y ejemplificados en la legislación específica adecuada al escenario histórico y cultural de Israel.

Por otra parte, hay muchas leyes individuales y específicas que puede que tengan solamente una importancia limitada a sí mismas, precisamente porque se relacionan muy estrechamente con la

vida socioeconómica o cultural israelita. Sin embargo, siguen siendo el paradigma concreto de algún principio, y a Dios le ha parecido conveniente dejarlas dentro del contexto total del canon de las Escrituras, por algún motivo que es «provechoso». Como mínimo, nos mantendrán con los pies en la tierra, al mostrarnos que los principios generales deben tener una vertiente práctica, y afectar a las situaciones específicas en la vida humana, locales e influidas por la cultura. Ciertamente, el mismo hecho de que una ley nos parezca irrelevante, tal y como es, porque es tan específica a su propio contexto cultural, es una evidencia de la importancia que le concede el Antiguo Testamento a los casos particulares, terrenales, de la vida cotidiana delante de Dios. Si nuestra ética se compone de vagas generalidades, es que no hemos escuchado a la ley del Antiguo Testamento.[35]

Reflexiones sobre la ley del Antiguo Testamento

La orientación teológica

Aunque puede que encontremos útil categorizar las leyes dentro de diversas divisiones sociológicas y funcionales, como hemos hecho, existe una categoría superior que está por encima de todas ella: para un israelita, toda la ley era *la ley de Dios*. Era el don de la gracia divina y la exigencia del pacto divino. Transgredir u olvidar la ley no sólo era una ofensa criminal, civil y cúltica, ni siquiera una falta de caridad. Era *pecado*. Dios estaba por encima y detrás de la ley, de forma que el guardarla no era ni mucho menos un fin en sí mismo, sino más bien la forma de «conocer a Dios» en una relación pactual personal. En este sentido, la ley era realmente «vida». Viviendo como Dios les ordenaba era como ellos serían el pueblo que él quería, cumpliendo así su propósito en el mundo (Ex. 19:5 y ss.).

Este no es el momento de detenernos en el complejo terreno del estatus de la ley veterotestamentaria dentro de la teología y la ética del Nuevo Testamento. No obstante, me parece que al menos una de las pistas para entender este tema la hallamos en este asunto de la relación pactual que está detrás de la ley, y que es más importante que ella.

En el capítulo 1 enfatizamos que la ley fue dada para enmarcar la respuesta a una liberación y una relación ya conseguidas por medio de la gracia de Dios. La ley completa, en especial en el Decálogo, abarca tanto la dimensión horizontal como la vertical, que son parte integral del pacto: el acto redentor de Dios y la obediencia del hombre como respuesta, expresada en el amor por Dios y por el prójimo. Es esta dimensión pactual la que coloca el puente entre el estatus de la ley en el Antiguo Testamento y el uso que se hace de ella, particularmente del Decálogo, en el Nuevo. No es que el Decálogo sea una ley moral universal impuesta inexorablemente y de forma idéntica sobre Israel y la Iglesia. El factor constante, más bien, es el hecho de la continuidad de la relación entre Dios y su pueblo y la naturaleza de ésta. Había un antiguo pacto y otro nuevo, pero en ambos casos estamos tratando con *pacto*s, y en ambos casos la acción previa de ese mismo Dios dentro de su gracia liberadora, exige nuestra respuesta de amor y obediencia.

[35] Sobre la especificidad de la ley del Antiguo Testamento, véase, de John Goldingay, Approaches to Old Testament lnterpretation [Aproximaciones a la interpretación del Antiguo Testamento] (IVP, 1981), en especial el cap. 2, «The Old Testament as a way of Iife [El Antiguo Testamento como forma de vida].

En Cristo se nos garantiza esa relación pactual íntima con Dios a la que apuntaba la ley del Antiguo Testamento. Incluso la experiencia anterior a Cristo que de ella tenían los israelitas les llenaba de regocijo. Hemos de recordar a menudo que el antiguo israelita no consideraba la ley como una carga, sino como un regalo de la gracia, una delicia, precisamente a causa de la relación con su Dios que ésta permitía y expresaba (cf. Salmos 19 y 119). Pero es también en Cristo que se cumple en nosotros esa parte de la promesa del nuevo pacto relativa a la ley:

> «Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón» (Jer. 31:33).

Así que, mientras que el cristiano ya no está «bajo la ley» (Ro. 3:19; 6:14), es decir, ligado por la ley del viejo pacto, sin embargo no está «sin ley» (1 Co. 9:21), como si ésta no tuviera nada que decirle. Antes bien, el poder del Espíritu que habita en nosotros hace posible que «la justicia de la ley se cumpliese en nosotros, que... andamos... conforme al Espíritu» (Ro. 8:4). Y el fruto principal del Espíritu es el amor, que es el cumplimiento de la ley, en especial de los Mandamientos (Ro. 13:8-10). Porque amar a Dios total y exclusivamente y amar al prójimo como a uno mismo constituyen la misma esencia del Decálogo, y de hecho de toda la ley y los profetas. Pero ambas cosas son posibles, de forma última, sólo dentro de la libertad de la relación con Cristo en el nuevo pacto.

Así que la ley tiene una permanente validez teológica y ética, como afirmó el mismo Cristo. Esto no se debe a lo que es en sí misma, sino a aquello que expresaba, en el caso de Israel, y a aquello a lo que apunta, en nuestro caso: una relación redentora y pactual con Dios. Por tanto, existe una continuidad y discontinuidad en la ética bíblica en lo que respecta a la ley, lo cual es paralelo a la continuidad y discontinuidad en la teología bíblica en lo que respecta a *la redención*.

En ambos casos la relación es tipológica. Percibimos la correspondencia entre «lo nuevo» en Cristo y las «viejas cosas». Podemos decir con Pedro que «esto es lo dicho...» (Hch. 2:16). Así, sabemos que ni nosotros ni nuestros antepasados personales fuimos liberados de Egipto, pero reconocemos *el propósito redentor del mismo Dios*, a cuya victoria en la cruz y su resurrección unimos nuestra propia redención.

|Del mismo modo, no tenemos bueyes que trillen el maíz en nuestros jardines traseros, así que no estamos ligados por la orden de Deuteronomio 25:4. No obstante, podemos entender el principio moral que actuaba en ella. Apreciamos la aplicación cristiana que de ella hizo Pablo en una situación particular, en 1 Corintios 9:7-12. Debemos apropiarnos del método y la presuposición de Pablo cuando leamos la ley: «¿No dice esto también la ley? Porque en la ley de Moisés está escrito... ¿o lo dice enteramente por nosotros? Pues por nosotros se escribió...» Y esto es porque reconocemos la voluntad moral del mismo Dios detrás del caso específico y relacionado con la cultura israelita, y el principio aplicado a las relaciones dentro de la iglesia cristiana.

Sin embargo, esta orientación teológica de la ley tiene una importancia más amplia. El Dios que, como Redentor, le dio la ley a Israel como pueblo suyo, también sabían que era el Creador y Gobernador de toda la Humanidad. La ley está basada sobre la premisa de la responsabilidad de Israel ante el Señor, como su soberano dentro del pacto. Pero esta idea, en sí misma, descansa sobre el axioma de la fe creacional del Antiguo Testamento, de que todas las personas son moralmente responsables ante Dios. De hecho, hablando en términos canónicos, la narración de

la creación y sus implicaciones morales eran una *parte* de la ley para los israelitas, entendiéndola como el Pentateuco.

En Deuteronomio 4:6-8 se echa un vistazo interesante al resto de la Humanidad, imaginando la mezcla de admiración y envidia por parte de ésta al ver la calidad de la ley israelita.

«Guardadlos, pues [los estatutos] y ponedlos por obra; porque esta es vuestra sabiduría y vuestra inteligencia ante los ojos de los pueblos, los cuales oirán todos estos estatutos, y dirán: Ciertamente pueblo sabio y entendido, nación grande es esta. Porque ¿qué nación grande hay que tenga dioses tan cercanos a ellos como lo está Jehová nuestro Dios en todo cuanto le pedimos? Y ¿qué nación grande hay que tenga estatutos y juicios justos como es toda esta ley que yo pongo hoy delante de vosotros?»

Hallamos algo similar en la visión escatológica de Isaías 2:2-5, cuando todas las naciones concurren al «monte del Señor». El profeta las imagina viviendo según la ley del «Dios de Jacob».

> «Porque de Sion saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Jehová».

Uno podría comparar esto también con la perspectiva global de la práctica de la «equidad» divina, en los Salmos 96, 97 y 98.

Así que existe, dentro del mismo Antiguo Testamento, la conciencia de que la ley, dada de una forma única a Israel, como pueblo único, tenía una importancia más amplia para el resto de la Humanidad, del mismo modo que su llamamiento a ser una «nación santa» era para que pudieran ser un «sacerdocio», una «luz a las naciones». Esto nos da la libertad de explorar la ley con ese propósito más amplio en mente, y justifica lo que antes describimos como el «punto de vista *paradigmático*». Es decir, asumimos que, si Dios le dio a Israel ciertas instituciones y leyes específicas, éstas se basaban en unos principios que tienen una validez universal. Eso no quiere decir que los cristianos intentarán imponer por medio de la ley, en un estado secular, ordenanzas sacadas directamente de las leyes de Moisés. Quiere decir que actuarán para que su sociedad se acerque más a los principios que subyacen tras las leyes específicas de la sociedad del Antiguo Testamento, porque entienden que es el mismo Dios el que es tanto Redentor como dador de leyes a Israel, así como también Creador y Gobernador de la Humanidad moderna.

Este punto de vista y esta presunción, por tanto, están relacionados con la implicación, no sólo la aplicación, de la ley del Antiguo Testamento. Liberan el potencial ético de la ley, sin minar la tarea de desarrollar las aplicaciones prácticas actuales en los diversos contextos culturales. No garantiza ni predetermina los resultados de esa puesta en práctica. Pero sí justifica, y ciertamente exige, esa tarea.

La escala de valores israelita

La importancia de la ley del Antiguo Testamento para las sociedades modernas, y el impacto beneficioso que su aplicación tendría sobre ellas, tiene su máxima expresión en su sistema de valores. Tomemos el orden de los Diez Mandamientos, dentro del Decálogo mismo. Comienzan

con Dios y acaban con los pensamientos íntimos del corazón del hombre. En cierto sentido, el décimo y el primero se corresponden, sobre todo porque la codicia, por su misma naturaleza, coloca otras cosas en el lugar que debería ocupar Dios: «y avaricia, que es idolatría» (Col. 3:5). Después de Dios y de su día vienen los padres, la vida, el sexo, la propiedad y la integridad judicial.

> Aunque cada mandamiento expresa la voluntad de Dios, y la transgresión de cada uno de ellos es un pecado que hace caer la ira de Dios sobre el transgresor, su orden no es fruto del azar: las exigencias más vitales se colocan al principio. La violación flagrante de los seis primeros mandamientos demandaba la pena de muerte obligatoria. Para el séptimo es probable que la muerte fuese optativa, no obligatoria. Sólo en casos excepcionales la violación del octavo y noveno mandamientos provocaría la pena capital. Y es bastante improbable que el décimo mandamiento fuese alguna vez motivo de un proceso judicial. Así, el orden de los mandamientos nos ofrece cierta visión de la jerarquía de los valores israelitas, y al examinarlos deberíamos tener esto en cuenta.[36]

Hay dos características particulares de su escala de valores que merece la pena destacar: la prioridad de la vida sobre la propiedad y la prioridad de las personas sobre el castigo.

La vida y la propiedad

La santidad de la vida humana es uno de los primeros valores morales explícitos del Antiguo Testamento, basado, tal y como lo está, en la creación del hombre a imagen de Dios. Las palabras de Dios a Noé dejan bien claro este tema:

«Porque ciertamente demandaré la sangre de vuestras vidas; de mano de todo animal la demandaré, y de mano del hombre; de mano del varón su hermano demandaré la vida del hombre.

El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios es hecho el hombre» (Gn. 9:5 y ss.).

Podemos ver el efecto de esta santidad en algunas características, casi accidentales, de ciertas leyes. Por ejemplo, cuando un buey cornee a un hombre hasta matarlo, la ley requiere que el buey sea apedreado. Este es un detalle israelita único, en lo que de otro modo sería una ley muy común que encontramos en muchos otros códigos antiguos del Oriente Próximo. Va unido al concepto de Génesis 9:5, de que Dios hace responsables hasta a los animales de la sangre del hombre.

Pero el efecto más notable es el hecho de que en la ley israelita, la ley y la propiedad nunca se contraponen. Es decir, que ninguna ofensa acerca de la propiedad, en un proceso legal normal, era castigada con la muerte. (En casos anormales, como el de robo de Acán, el asunto era una violación grave de una exigencia del pacto, una «prohibición», una entrega a la destrucción de

---

[36] G. J. Wenham, «Law and the legal system in the Old Testament» [La ley y el sistema legal en el Antiguo Testamento], en Law, Morality and the Bible [La ley, la moralidad y la Biblia], p. 29.

las cosas paganas, «contaminadas»). Esta característica de la ley israelita contrasta directamente con muchos códigos legales antiguos -en los que ciertos hurtos, llevados a cabo por ciertas personas, eran punibles con la muerte- y, ciertamente, a las leyes británicas hasta hace relativamente poco tiempo. Por otra parte, el robo de una *persona* para obtener beneficios (un rapto), era una ofensa capital (Ex. 21:16; Dt. 24:7).

La otra cara de este principio es que, si uno había cometido una ofensa capital que exigiera la pena de muerte obligatoria, uno no podía librarse de ella pagando dinero. Esto está prohibido en Números 35:31-34. Una vez más, esto contrasta con los códigos antiguos del Oriente Próximo, donde muchas sentencias de muerte podían ser conmutadas por medio de multas. Allí el sistema, en realidad, favorecía a los que eran lo bastante ricos como para «pagar» por sus crímenes. En el Antiguo Testamento, la única excepción a esta regla fue en el caso del buey que hería mortalmente; el propietario podía comprar su vida si la familia de la víctima del buey estaba de acuerdo, ya que el homicida era indirecto (Ex. 21:30). Incluso la vida de un esclavo quedaba protegida de esta forma, a pesar del hecho de que, en otros aspectos, era propiedad de su amo (Ex. 21:20 y ss.).

Por tanto, la vida humana y la propiedad material eran algo inconmensurable. Se trataban como cosas cualitativamente distintas, que no podían compararse dentro de un proceso legal. Como si fueran líneas paralelas, no se encontraban ni se cruzaban nunca.

Las personas y el castigo

Esta convicción en la ética del Antiguo Testamento, de que las personas son más importantes que las cosas, no sólo conforma la jerarquía de las ofensas serias y la distinción de las penas capitales y no capitales, sino que también abarca al ofensor mismo, y a la naturaleza y límite del castigo impartido. En la ley penal israelita hay una ética humanitaria que reconocen todos los que la han comparado con las colecciones legales contemporáneas del antiguo Oriente Próximo.

El ejemplo prototípico del interés divino por Jos derechos del criminal lo vemos en el caso de Caín. En otros aspectos este es un caso curioso, porque es el mismo Dios quien rechaza la pena de muerte por el asesinato de Abel. Pero responde al temor de Caín sobre el modo en que otros le tratarán a él, el asesino, dejándole bien claro que los otros hombres serán responsables ante él mismo, Dios, por la forma en que traten a Caín (Gn. 4:15).

En Deuteronomio 25:2 y ss. encontramos este punto de vista, de que los criminales siguen siendo humanos y tienen unos derechos protegidos por Dios. Si se administra un castigo corporal, debe tener un límite prescrito -sin pasar de los cuarenta azotes-, con el propósito explícito de que el ofensor no sea «humillado». Sigue siendo un hermano. Aparte de la pena de muerte por lapidación, parece que el único castigo físico normal en la ley israelita fue el de los azotes.

En la ley no se prescribe ninguna forma de encarcelamiento, aunque éste constituyó una característica de las prácticas monárquicas posteriores. Cuando uno piensa en algunas de las horribles características y los efectos a largo plazo de nuestro propio sistema de prisiones «civilizado», es discutible que la esclavitud, prescrita en la ley veterotestamentaria como pago de ciertas ofensas (por ejemplo, un hurto o deuda imposibles de pagar) fuera, en un sentido

humanitario, mejor que el encarcelamiento. Por lo menos, un esclavo seguía siendo libre para disfrutar de su propia vida familiar y marital, seguía estando dentro de la comunidad, compartiendo sus estaciones y festivales, y estaba involucrado en un trabajo normal y útil, junto con el resto de la comunidad; cosas que el encarcelamiento impide. A diferencia de otros antiguos códigos del Oriente Próximo, que incluían ciertas crueles amputaciones como forma de castigo, la mutilación física como pena judicial está exenta de la ley del Antiguo Testamento, excepto para una circunstancia bastante rara, extrema e improbable (Dt. 25:11 y ss.),

En la ley del Antiguo Testamento tampoco encontramos trazas de ninguna gradación de las penas según la clase social y el rango de la parte afectada. En la ley de Mesopotamia, una herida inflingida a un noble por lo general comportaba una pena mucho más dura que una herida idéntica inflingida a un ciudadano o un esclavo. Como contraste, en Israel, Éxodo 12:19, Levítico 19:34 y Números 15:16 dejan bien clara la igualdad ante la ley de todos los grupos sociales, incluyendo a los extranjeros e inmigrantes. Además, se excluía el castigo sustitutorio. Por ejemplo, en el Código de Hammurabi, si una casa se hundía y mataba al hijo del dueño, entonces el *hijo* del arquitecto (no el mismo constructor) debía ser muerto. Deuteronomio 24:16 prohíbe esto por principio, y en la ley del buey homicida (¡otra vez!) queda bien claro que la pena debe ser constante, tanto si el buey mató a un hijo como a una hija (Ex. 21:31).

Un estudio de las provisiones penales, en particular en Deuteronomio, muestra algunos principios claros y positivos sobre los que operaban las penas israelitas. Tomando como ejemplos claves Deuteronomio 19:18-20 y 25:1-3, podemos ver los siguientes elementos del castigo:

l. *Retribución.* El ofensor debía padecer las consecuencias legales justas, que deberían ser proporcionales a la ofensa. Este es el significado y la justificación del principio de la *lex talionis* («ojo por ojo», etc.). Era una ley muy limitadora, que prevenía un castigo excesivo o movido por la venganza.

2. *Purificación*. La culpa debía «lavarse» ante los ojos de Dios.

3. *Disuasión*. «Todo Israel lo oirá y *temerá*», es decir, tendrá miedo de hacer lo mismo.

4. *Restauración*. El ofensor seguía siendo un hermano, y no podía ser humillado.

5. *Compensación*. Se le hacía una restitución a la parte afectada, no se pagaba una multa al estado.[37]

Por tanto, me parece que no puede haber ninguna duda de que el Antiguo Testamento nos provee de una escala de valores, ilustrados concretamente en la esfera judicial, que tiene poderosas implicaciones éticas en áreas comparables de nuestro trasfondo sociocultural. Una vez más, debemos dejar a los expertos en el tema la puesta en práctica detallada de estos principios y valores en la esfera de, digamos, la criminología moderna. Y, una vez más, será el punto de vista paradigmático el que resulte más fructífero.

[37] Para una discusión más completa sobre el tema, cf. G. J. Wenham, op. cit., y la literatura allí citada en las notas, pp. 50-52.

Tomemos, como ilustración, un ejemplo que a primer vista parece francamente inútil: la ley que prescribía la lapidación del hijo rebelde, en Deuteronomio 21:18-21. Si examinamos este texto y su contexto cuidadosamente, podemos observar los siguientes puntos:

l. Los versículos anteriores se ocupan del derecho del hijo primogénito, protegiéndole del capricho de un padre que podría mostrar favoritismo hacia otro hijo. Ante nosotros, la ley constituye una especie de equilibrio, que nos enseña que los hijos tenían hacia los padres, y hacia la familia, una responsabilidad recíproca. Existe un equilibrio entre los derechos de los padres y de los hijos, unos respecto a los otros.

2. La ley presupone la necesidad de la disciplina familiar, porque este caso se da solamente después de que se haya ignorado la disciplina paterna de forma prolongada.

3. La ley fija un límite para la ley familiar. Es decir, el padre no tenía el derecho de vida y muerte sobre sus propios hijos; un asunto tan serio había que llevarlo delante de toda la comunidad, bajo la ley civil.

4. Por tanto, la ley reconoce que la ley civil tiene un papel válido en los asuntos domésticos, familiares, cuando éstos son lo bastante graves como para constituir una amenaza para el resto de la comunidad.

5. Encontramos una protección posterior del hijo, a pesar de su delincuencia, en la exigencia de que *ambos* padres deben presentar la acusación juntos; el hijo no sufrirá a causa de la malicia de un padre vengativo.

6. La ofensa era grave. No era sólo el caso de un adolescente rebelde y fogoso. La ley especifica diversas ofensas, incluyendo la tozudez, la rebelión, la desobediencia persistente y la delincuencia social, que no sólo malgastaba la economía familiar sino que constituía un mal ejemplo contagioso. Si el hijo, en esta ley, era el primogénito, como en la ley previa, su libertinaje ponía en peligro a toda la familia y a su posteridad. Porque si era así como se comportaba siendo joven, ¿qué sucedería con la herencia familiar cuando cayera en sus manos? Como revela en otros ejemplos la ley del Antiguo Testamento, el bienestar de cada familia era preocupación de toda la comunidad. Es por esto que el caso se convierte en un problema comunitario, dejando de ser un mero asunto familiar interno.

7. La pena refleja la gravedad que tenía la ofensa para Israel. Era un crimen contra el pacto, una ofensa contra el quinto mandamiento, y por tanto contra el mismo Dios. Por tanto, amenazaba con hacer caer el juicio sobre toda la comunidad teocrática, y debía ser eliminado. Ahora bien, esto ya no puede considerarse motivo para cualquier castigo en un estado secular, de forma que ya no se aplica la exigencia de la pena de muerte. Sin embargo, sigue siendo un recordatorio de la gravedad de la naturaleza de esa ofensa descrita, y sugiere que hay ciertas bases que sostienen un cierto grado de dureza y severidad en la respuesta legal a la criminalidad juvenil grave. Se dejaba bien claro que el castigo era disuasorio (v. 21c).

8. Debía involucrarse toda la comunidad, no sólo en el sentido de que los «ancianos» representaban a la comunidad más amplia, sino también en el de que el castigo debía aplicarse colectivamente. Se trataba el tema como un asunto de grave responsabilidad social, que todos compartían. Esto es, ciertamente, algo que aquellos afectados por el «problema juvenil» desearían ver en nuestros días.

«El debido proceso legal»

Tener leyes admirables es una cosa, pero lo que realmente cuenta en la práctica del hombre de a pie, en la vida cotidiana, es cómo se aplican en realidad la justicia y la ley. Este ha sido una preocupación humana constante y relevante a través de todas las épocas y en todas las sociedades. Por tanto, es interesante reflexionar sobre el interés veterotestamentario en el proceso legal, así como en la promulgación de éste.

Aquí, no obstante, nos encontramos con el problema del gran abismo cultural entre las prácticas del Antiguo Testamento y las prácticas modernas sociales en esta área. En la antigua Israel, como ya vimos al hablar de las leyes civiles y familiares, existía una combinación y, en ciertos asuntos, una progresión entre los medios de administrar justicia familiares y los sociales. Por ejemplo, en los casos de asesinato, la responsabilidad de castigar al culpable recaía sobre el *go'el*, el *pariente* vengador de la sangre, no sobre un «fiscal público». Los ancianos cívicos de una ciudad sólo cumplían un papel de apoyo para el *go'el* (Dt. 19:1-13), o actuaban como «purgadores» si no se podía llevar al culpable ante la justicia (Dt. 21:1-9). Así, la familia tenía la labor primaria de administrar la justicia. Esta responsabilidad de parentesco se extendía también hasta el clan, como muestra el caso registrado en 2 Samuel 14:5-11. Ese caso también demuestra, no obstante, que podía hacerse una apelación que trascendiera la jurisdicción del parentesco, a la autoridad civil, incluso a su figura cumbre, el rey.

La naturaleza familiar del proceso legal tenía diversos resultados significativos, que hemos de tener en cuenta en cualquier aplicación a los procesos legales contemporáneos. Primero, creaba un clima en el que se suponía que debía conocerse la ley. La educación básica de un niño se basaba, sobre todo, en la *torah*. Esto incluía muchas cosas que no eran ley, en el sentido judicial, pero que no obstante le darían al niño cierta familiaridad con la estructura legal de la nación (Dt. 6:7 y ss.). A esto se añadía la enseñanza de la ley, que se suponía que debían impartir los levitas (Dt. 33:10; Mal. 2:6 y ss.). ¡Eran una especie de Bureau de Asesoramiento Cívico! Y por encima de esto estaba la lectura pública de la ley, en la cual todos, incluyendo a los niños, tenían que estar presentes (Dt. 31:10-13). Ya que se suponía que todo esto tenía que tener lugar, y asegurar que la ley se conociera, uno puede comprender la amarga queja de Oseas, de que la decadencia moral de la nación se debía a la falta de conocimiento (Os. 4:1-6), y el hecho de que acusara a los sacerdotes de esta situación.

En segundo lugar, la administración de la justicia era básicamente local. La mayoría de las disputas, acusaciones, juicios y casos tenían lugar en la asamblea local del pueblo, y tenían una naturaleza curiosamente democrática. Era una cuestión de lugareños que arbitraban sus propios asuntos por medio de sus propios ancianos. La justicia no era algo remoto, burocrático e impuesto desde arriba. Incluso las reformas de Josafat, a través de las cuales era el rey quien elegía a los jueces, se aplicaron sólo a las ciudades fortificadas, y por tanto es probable que no

afectasen los tribunales locales populares (2 Cr. 19:5). Semejante sistema de tribunales locales, y poco «supervisados», podía funcionar bien en esas circunstancias de amplia igualdad social entre familias, y de una amplia distribución de la tierra y de la riqueza que presuponen los textos de división territorial y otras leyes. Tomando como premisa que todas las familias tuvieran una viabilidad económica, y estuvieran por tanto en condiciones de tener como ancianos a los parientes más ancianos, entonces sí existiría una amplia base para la justicia social. Pero cuando a las familias se les empezaron a arrebatar las tierras, y fueron forzadas a una especie de servidumbre debido a las deudas, el control sobre los tribunales y otras formas de poder social cayó en manos de una clase reducida de ricos terratenientes. Así que la administración de la justicia era muy vulnerable a la corrupción y la explotación. Los profetas vieron claramente este nexo entre la falta de equilibrio en el poder económico y la acelerada corrupción y rechazo de la justicia.

En tercer lugar, la iniciativa en la justicia era, principalmente, familiar. Como hemos visto, comenzaba como una responsabilidad familiar, y fuera de ella, en cualquier disputa, a menudo era una cuestión de ayuda a uno mismo, con la ayuda del tribunal si fuera necesario. No había ninguna Dirección de Fiscales, ni fuerza policial, ni ninguna profesión intermedia, como abogados o procuradores.[38] Esto quería decir que un juez, o un grupo de ancianos reunidos en torno a una disputa, estaban mucho más relacionados con el demandante y el defensor que en nuestra sociedad. Esto podía ser así incluso si el juez era el rey (como en el caso de 2 S. 14). Y en una sociedad rural, el juez podía ser un pariente o un compañero de trabajo. Podemos encontrar una ilustración del modo en que en un caso ambas partes podían ser amigos, así como otros aspectos de la asamblea legal hebrea, en el relato esclarecedor de Rut 4, y en la descripción que hace Job de su estatus anterior, tan respetado, dentro de semejantes asambleas, en Job 29.

Sobre este trasfondo, resultan aún más pertinentes las metódicas instrucciones sobre la aplicación de la ley con justicia rigurosa, y las advertencias contra el soborno y el favoritismo. Así que vale la pena concluir esta sección echando un vistazo a *Éxodo 23:1-8*, que es un conciso resumen de los ideales sobre la justicia, incluyendo no obstante a las tres partes principales de un caso legal. Los versículos del 1 al 3 aconsejan a los testigos acerca de su integridad, honestidad e independencia:

«No admitirás falso rumor. No te concertarás con el impío para ser testigo falso. No seguirás a los muchos para hacer mal, ni responderás en litigio inclinándote a los más para hacer agravios; ni al pobre distinguirás en su causa».

Luego, los versículos 4 y 5 se dirigen a los antagonistas en el caso (el significado, en este contexto, de la palabra «enemigo»), y les advierten que no ignoren las exigencias normales de la obligación fraternal, a pesar de que se encuentren enfrentados judicialmente:

«Si encontrares el buey de tu enemigo o su asno extraviado, vuelve a llevárselo. Si vieres el asno del que te aborrece caído debajo de su carga, ¿le dejarás sin ayuda? Antes bien le ayudarás a levantarlo».

[38] El término que utiliza el autor, *solicitor*, describe a una figura que reúne las funciones de procurador, notario, asesor y, en algunos casos, de abogado defensor. (Nota del Traductor)

Finalmente, los versículos del 6 al 8 se dirigen a aquellos que deben juzgar la cuestión, y les ordenan ser imparciales e incorruptibles:

«No pervertirás el derecho de tu mendigo en su pleito. De palabra de mentira te alejarás, y no matarás al inocente y justo; porque yo no justificaré al impío».

Cuando comparamos estos párrafos con otros similares en Levítico 19:15, Deuteronomio 16:18-20 y la admirable apelación de Josafat a sus jueces elegidos, en 2 Crónicas 19:4-11, podemos ver el interés que existía en el Antiguo Testamento para que la forma en que se administraba la ley encajara con el contenido de la propia ley. Esto se corresponde bien con esa consideración creciente, en nuestros días, de que las personas, en especial los indefensos, los pobres, los analfabetos, los inmigrantes, a menudo se ven perjudicados por el *proceso* legal, aun el de una ley justa, cuando son víctimas de una mala ley o de la injusticia deliberada. También en este caso, el Antiguo Testamento «nos ha precedido», y debería animar y sostener, a los cristianos que estén verdaderamente interesados por la justicia, en la vertiente procesal de nuestros sistemas legales. Esto, después de todo, es tan sólo una aplicación del *noveno mandamiento*, «no hablarás contra tu prójimo falso testimonio», en la esfera en que se aplicó originalmente, es decir, la protección de la integridad de los procesos legales.

Las limitaciones de la ley

Nuestra última reflexión sobre la importancia ética de la ley es más negativa. En el propio Antiguo Testamento ya existe la conciencia de que la ley está limitada en su capacidad de mantener la rectitud y la justicia en la sociedad cuando exista una determinación para ignorar sus exigencias. Esto aporta una realista cautela para aquellos que quisieran poner todas las flores de su preocupación por la rectitud social en el jarrón de la reforma legislativa, ya sea atacando leyes que consideran peligrosamente «permisivas», o promoviendo leyes que consideran moralmente «protectoras». Esto no implica, en absoluto, menospreciar el trabajo de los cristianos en esta área. Podemos evaluar su importancia en base a la profundidad del interés divino, que vemos en el Antiguo Testamento, en las leyes de una sociedad. Implica, sencillamente, desinflar cualquier expectativa de que la sociedad pueda ser controlada o reformada sólo con la fuerza de la ley.

En el Antiguo Testamento encontramos tres aspectos de este enfoque. Primero de todo, las leyes justas pueden usarse injustamente, o pueden ser, simplemente, ignoradas. Amós 2:6 acusaba a los acreedores sin escrúpulos de algo que era probablemente legal desde el punto de vista técnico. Las personas caían en una especie de «esclavitud deudora» como «garantía» de las deudas impagadas; pero esto se estaba haciendo por deudas insignificantes, y con una cruel indiferencia hacia los pobres o sus familias. Del mismo modo, los acreedores de Nehemías 5:1-13 estaban utilizando, probablemente, la técnica legal de la liberación de la tierra de los parientes empobrecidos para beneficio propio. Nehemías apeló a sus conciencias, no a un tribunal legal o a cualquier estatuto legal (excepto el de la gravación de un interés, que aún hacía la carga más pesada, y reducía a las personas a la esclavitud por deudas aún más rápidamente).

En segundo lugar, en los casos en que la ley podía torcerse o ignorarse, aquellos que tenían el poder y la influencia suficientes podían promulgar leyes injustas para su propio beneficio. Isaías observó esta carga tan amarga, y aleatoria, que caía sobre los oprimidos de su tiempo:

«¡Ay de los que dictan leyes injustas, y prescriben tiranía, para apartar del juicio a los pobres, y para quitar el derecho a los afligidos de mi pueblo; para despojar a las viudas, y robar a los huérfanos!» (Is. 10:1 y ss.).

El salmista expresa de una forma muy poderosa una queja similar acerca de la opresión de parte de los gobernadores corruptos, en el Salmo 94:20 y ss.

En tercer lugar, un mero cambio de leyes o una invocación a leyes más antiguas supone un remedio inadecuado, una vez que la injusticia se ha enraizado, introducido estructuralmente y «naturalizado» en una sociedad. Por ejemplo, en Jeremías 34, los ricos y poderosos se vieron incapaces de cumplir su promesa de obedecer a la antigua ley de la liberación de esclavos, aun después de muchas exhortaciones proféticas y de un intento fallido de llevarla a cabo. Posiblemente resultó que todo el proceso era demasiado costoso como para continuarlo, y sus líderes ricos silenciaron sus brevemente caritativos (y obedientes) corazones. Esta es la única ocasión en que un profeta parece haber abogado para reforzar una ley estatutaria específica, en unas circunstancias de opresión social y económica. En su mayor parte, los profetas ven sólo dos posibilidades dispuestas ante el pueblo: o bien el juicio directo de Dios sobre una sociedad corrupta e incorregible, o bien un cambio *espiritual* de corazón, que sólo Dios puede dar (cf. Ez. 18:31; 36:26 y ss.).

De modo que vemos de nuevo la necesidad primordial de experimentar la gracia de Dios -redentora o restauradora- si hemos de establecer la justicia social genuina, mantenerla o restaurarla. La ley, en sí misma, es incapaz de cumplir estos fines. La justicia fluye del conocimiento de Dios, no sólo del de la ley.

-8-
LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

A pesar de que Israel fuera llamado a ser una nación santa, a pesar de que pudiera ser descrito, en palabras del oráculo de Balaam, como «un pueblo que habitará confiado [o solo], y no será contado entre las naciones» (Nm. 23:9), es importante recordar que no eran un «ghetto». No vivían en un hermético aislamiento respecto al resto de la humanidad. Por el contrario, eran un pueblo antiguo en un mundo poblado de naciones, situados de hecho en la encrucijada geográfica de las ya por entonces antiguas civilizaciones del Nilo y Mesopotamia, el oleaje de cuya influencia los sumergió a través de toda su historia. De forma que existen incontables puntos culturales en común, normas sociales y convenciones que compartían Israel y sus contemporáneos. La pregunta que nos planteamos en nuestro análisis ético es: ¿cómo se relacionaba e interactuaba la fe religiosa de Israel, algo único, con esta área de la vida social v cultural?

Las respuestas simplistas en semejante esfera son peligrosas, pero podemos intentar una clasificación amplia del espectro de las respuestas israelitas a las culturas contemporáneas a ellos. Podemos distinguir una gama que va desde el rechazo directo a y la prohibición de ciertas costumbres, pasando por la tolerancia bajo una cuidadosa regulación de otras, hasta la aceptación y afirmación de otras con el «valor añadido» de la interpretación teológica. Consideraremos cada una de éstas en su contexto veterotestamentario y luego presentaremos algunas indicaciones de su relevancia para la ética cristiana.

El rechazo y la prohibición

En la cultura contemporánea había ciertas prácticas que Dios aborrecía, y que por tanto Israel tenía prohibidas. La mayoría de éstas estaban relacionadas directa o indirectamente con la religión cananea, y la prohibición se refería no sólo a su maldad intrínseca, sino a su conexión con la trampa de la idolatría y los «otros dioses». La adopción de cualquiera de las disposiciones de la religión cananea estaba prohibida, con una severidad absoluta. Sin embargo, la lucha constante de los profetas respecto a este tema demuestra la dificultad que parecía tener Israel para resistir la adoración de los viejos dioses de la tierra.

Los efectos secundarios sociales de la religión cananea son condenados de forma similar. La práctica de la prostitución cúltica estaba fuera de la ley, junto con una gran variedad de otros tipos de perversión sexual. Estaba prohibido todo tipo de prácticas ocultistas, incluyendo el espiritismo, las médiums, la brujería, la necromancia y la adivinación. El horror más grande lo constituía la práctica del sacrifico de niños, que el Deuteronomio considera la peor manifestación de aquella adoración «abominable» (12:31). Podemos evaluar la gama de las prácticas prohibidas, y la profundidad del sentimiento acerca de ellas, leyendo los textos indicados en la nota a pie de página.[39]

[39] Cf. Ex. 22:18; 23:24; Lv. 18:3, 21-25; 19:26, 29, 31; 20:2-6, 22 y ss., 27; Dt. 12:29-31; 18:9-13; 23:17-18.

Si Israel absorbía esas características de la cultura que la rodeaba, en lugar de resistirlas y destruirlas, no sólo dejaría de ser único, sino que se expondría al mismo juicio divino reservado a sus practicantes. Estaban a punto de ser «vomitados», de lo grande que era la repugnancia divina ante estos aspectos de su «cultura». El mismo estándar de juicio sería aplicable a Israel. No podía mezclar su santidad con semejantes prácticas.

La tolerancia controlada

Había algunas costumbres y prácticas propias del mundo antiguo que eran toleradas dentro de Israel, sin ningún mandamiento o sanción explícita de Dios, pero con una crítica teológica creciente, que consideraba que se quedaban cortas frente a los modelos más altos presentados por Dios. Por tanto, se regulaban estas costumbres en cuestión por medio de salvaguardas legales de una forma que suavizara o eliminara sus peores efectos. En esta categoría podemos incluir la poligamia, el divorcio y la esclavitud.

La poligamia

Ciertamente, la poligamia está presente en el Antiguo Testamento, pero no debemos exagerar su alcance. Los ejemplos están limitados casi exclusivamente a los reyes, o a aquellos en una posición de liderazgo o prestigio de algún tipo. E incluso en estos casos, con algunas excepciones notables como la de Salomón, lo que resulta evidente es la bigamia, más que la poligamia.

Parece ser que la monogamia era la práctica normal del pueblo. Los patriarcas se consideran a veces como los parangones de la poligamia, un hecho que causa cierta diversión a algunos cuando se los cita como la inspiración de la fidelidad monógama en el servicio del Libro de la Oración Común.[40] Pero hemos de distinguir entre la poligamia (tener más de una esposa) y el concubinato. Puede que la diferencia nos resulte trivial, pero suponía una inmensa distinción social en el mundo antiguo. Una concubina era una esclava, en una relación muy distinta e inferior a la de la esposa respecto del marido. Teniendo esto en mente, nos damos cuenta de que Abraham e Isaac eran, los dos, monógamos, mientras que Jacob, que en realidad sólo quería una esposa, ¡acabó con cuatro mujeres en su vida (dos esposas y dos concubinas), por medio de una combinación de engaño y celos!

«Mas al principio no fue así» (Mt. 19:8). Estas palabras que pronunció Jesús acerca del divorcio podrían aplicarse de igual modo a la poligamia. Porque la narración de la creación implica claramente una relación monógama, de «una sola carne», entre un hombre y una mujer (Gn. 2:24). A esto podríamos añadir algunos pasajes en la literatura sapiencial, que abogan por, o al menos parecen presuponer, una fiel monogamia (Pr. 5:15-20; 18:22; 31:10-31), así como las implicaciones de la figura del matrimonio usada para definir la relación *exclusiva* entre Dios e Israel. A pesar de que esta conciencia teológica, de que la poligamia se quedaba corta ante el ideal, se toleraba en Israel como costumbre social. Pero había leyes, como ahora veremos, que procuraban limitar sus efectos, potencialmente abusivos, sobre las mujeres.

---

[40] El Book of Common Prayer recoge la liturgia de los cultos públicos que celebra la Iglesia de Inglaterra, en especial la Oración Matutina y la Vespertina. (Nota del Traductor)

Como dijimos antes, el estatus de una concubina era muy inferior al de una esposa, si bien los derechos legales de una concubina quedan explícitamente expuestos en Éxodo 21:7-11. Su propietario no podía revenderla; se la debía tratar como concubina de un solo hombre, no como un objeto familiar. Si él tomaba otra concubina, no debía privar a la primera de su provisión material y de sus derechos sexuales. Si éstos eran los derechos de las concubinas, los derechos de las esposas dentro de una situación poligámica no podían ser menos. Deuteronomio 21:10-14, protege asimismo los derechos de una cautiva de guerra que es tomada como esposa (no se dice si como primera o segunda esposa). Se la debía tratar con respeto y sensibilidad, no como a una esclava. La ley sobre la herencia, de Deuteronomio 21:15-17, reconoce tácitamente la crítica principal de la bigamia: un hombre no puede amar de igual manera a dos mujeres, o bien al final no amará a una de las dos. Entonces procede a proteger a la mujer despreciada de la ignominia de que su hijo, si fuera el primogénito, se viera despojado de su herencia. La historia de Elcana y de sus esposas rivales (1 S. 1) no fue escrita con el propósito primario de criticar la bigamia, pero constituye una ilustración muy vital de los padecimientos potenciales que ésta puede producir.

El divorcio

Por tanto, la poligamia se toleraba sin una prohibición explícita, pero con unas salvaguardas legales que suponían latentes críticas de esta práctica. Por otra parte el *divorcio* también se toleraba, pero con una desaprobación bastante explícita. El divorcio apenas aparece en la ley del Antiguo Testamento, por el motivo de que, a diferencia de nuestra costumbre moderna, ni el matrimonio ni el divorcio eran asuntos de lev civil. Caían dentro de la jurisdicción de la «ley familiar», sobre el cabeza de familia (véase el capítulo 7) para la definición de estas categorías legales). Un hombre no tenía que ir a un tribunal para conseguir un divorcio.

Las leyes relativas al divorcio o bien se ocupan de las circunstancias en que se descarta el divorcio, o bien con las normas relativas a la relación una vez éste se ha producido. En ambos casos parece ser que el objetivo principal de la ley es la protección de la mujer. El primer caso es Deuteronomio 22:28 y ss., donde a un hombre se le prohíbe divorciarse de una mujer con la cual se le ha obligado a casarse como consecuencia de una relación sexual prematrimonial. El segundo es el de la ley de Deuteronomio 24:1-4, que fue el objeto de la controversia entre Jesús y los fariseos. Esta ley no «ordena» el divorcio, lo presupone, requiere una «carta de divorcio» (para protección de la mujer, para evitar que ella o un marido futuro fueran acusados de adulterio), y prohíbe que el primer marido la recupere si su próximo esposo se divorcia de ella o muere. Podríamos mencionar también el caso de la esposa cautiva, a la que debía repudiar-e, no ser vendida como esclava, si su captor-esposo no estaba satisfecho. En este caso, el divorcio aparece como el menor de los dos males para la mujer. Al menos le dejaba cierta dignidad y libertad, como contraste con la esclavitud (Dt. 21:14).

Así que también se toleraba el divorcio, dentro de unos límites legales. Pero se queda mucho más corto respecto al ideal divino de lo que parece que fue el caso con la poligamia. Sobre el divorcio encontramos el ataque directo de Malaquías 2:13-16, que culmina en una dura renuncia: «Porque Jehová Dios de Israel ha dicho que él aborrece el repudio». Contra la poligamia no se dice nada tan tajante como esto, o con un argumento teológico semejante. Probablemente esto es porque, mientras que la poligamia es una especie de «extensión» del mandamiento del matrimonio más allá del límite monógamo impuesto por Dios, el divorcio es una completa destrucción de éste. Es

«cubrir de iniquidad el vestido», como lo expresa Malaquías. La poligamia multiplica las relaciones, mientras que Dios proponía una única relación; pero el divorcio destruye, o presupone la destrucción de esta relación.

La esclavitud

El Antiguo Testamento, como el apóstol Pablo, recibe una gran cantidad de críticas por tolerar la *esclavitud*. Y, por supuesto, la tolera. La esclavitud era una parte integral de la vida social, económica e institucional del mundo antiguo contemporáneo del Israel del Antiguo Testamento, así que es difícil ver cómo Israel podía haber existido sin ella, o haberla abolido completamente. No obstante, podemos decir dos cosas de inmediato.

Primero, la esclavitud dentro de sociedades relativamente pequeñas como Israel era cualitativamente muy distinta de la esclavitud en las grandes civilizaciones imperiales, tanto en los imperios antiguos contemporáneos del Oriente Próximo, como en especial en los posteriores imperios griego y romano. Allí los mercados de esclavos estaban abarrotados de prisioneros de guerra, y los derrotados y los esclavos eran sometidos a un trabajo degradante y deshumanizante. En la sociedad pastoral agrícola de Israel, los esclavos eran casi siempre trabajadores residentes y domésticos, que complementaban, pero no sustituían, la labor de los miembros libres de la familia. En otras palabras, el trabajo de los esclavos no era ni mucho menos un medio por el cual los israelitas libres estuvieran exentos del trabajo físico, como por ejemplo era el caso en la Grecia antigua. Mientras se tratara humanamente a los esclavos (como exigía la ley), podemos decir que esa esclavitud era muy parecida, *empíricamente*, a muchos tipos de trabajo remunerado en una economía normal. Y la evidencia demuestra, como ya veremos con posterioridad, que los esclavos en Israel tenían más derechos y protecciones legales que en cualquier sociedad contemporánea. De hecho, los esclavos disfrutaban de una seguridad legal y económica más explícita que los trabajadores y artesanos técnicamente libres pero carentes de tierras.

En segundo lugar, la esclavitud no sólo se toleraba en el Antiguo Testamento con una especie de consentimiento neutro, como un sello automático. Los israelitas jamás olvidaron que ellos comenzaron siendo, en términos de su origen nacional, un grupo de libertos. Esto es inusual en sí mismo, por no decir único, en la épica que habla de los orígenes de una nación. La mayoría de los mitos étnicos glorifican el pasado ancestral de su nación. Israel, como contraste, miraba hacia atrás, a cuatro siglos de esclavitud en una tierra extranjera, que se había vuelto cada vez más opresiva, inhumana e insoportable. La experiencia modificó enormemente su consiguiente actitud hacia la esclavitud. Por una parte, los israelitas no debían someterse unos a otros a un estado de esclavitud, o a una circunstancia laboral de este tipo. Esta actitud era incompatible con la igualdad de ser redimidos como hermanos, esclavos únicamente del Señor (cf. Lv. 25:42 y ss., 46, 53, 55). Por otra parte, el trato que le daban a los extranjeros dentro de su propia sociedad debía caracterizarse por la compasión, extraída del recuerdo de Egipto, donde a ellos se les había negado, tanto si esos extranjeros eran los trabajadores técnicamente libres pero «arrendatarios» sin tierra, como si eran esclavos comprados. Este principio queda bastante explícito en el código legal más antiguo del Antiguo Testamento, el Código del Pacto de Éxodo 21-23: «Y no angustiarás al extranjero; porque vosotros sabéis cómo es el alma del extranjero, ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» (Ex. 23:9; cf. 22:21; Dt. 15:15).

No obstante, en segundo lugar, estas actitudes históricamente generadas se trasladaron a una legislación específica que les confería a los esclavos en Israel cierto grado de estatus, unos derechos y protección que en otros lugares no se conocían. Los esclavos estaban incluidos en la vida religiosa de la comunidad. Podían ser circuncidados y participar de la Pascua (Ex. 12:44). Se les debía permitir unirse a la fiesta y al regocijo de los grandes festivales (Dt. 16:11-14; nótese el v. 12). Aún era más importante, en vista de su ocupación, el mandamiento de que los esclavos, hombres o mujeres, estuvieran incluidos en el descanso sabático semanal (Ex. 20:10); de hecho en Éxodo 23:12 se dice que es para su especial beneficio, junto con el de los animales de carga.

Esta inclusión socio-cúltica de los esclavos se extendía hasta la esfera de la protección de la ley civil. Éxodo 21:20 y ss. y 26 y ss. son dos leyes sacadas del Código del Pacto -por tanto, leyes muy tempranas-[41] relativas al trato que daba un propietario a sus esclavos. Este hecho en sí mismo las hace únicas en la ley del Oriente Próximo antiguo. En otros códigos había muchas leyes relativas a la agresión o al asesinato de los esclavos contra otras personas, pero no de los propios. Si un propietario administraba una paliza de tal severidad que resultaba inmediatamente letal, había que «vengar» al esclavo. Este es el significado literal del verbo empleado, y en otro contexto querría decir que la parte culpable se vería expuesta a la muerte a manos de la familia de la víctima. Aunque algunos comentaristas son reacios a aceptarlo, el sentido natural de esta ley es que al propietario asesino debía ejecutarlo la comunidad legal en nombre del esclavo, que no tenía una familia que lo vengase.

La segunda ley protegía a un esclavo del daño físico. Si se le hería, se le debía poner en libertad. La mención de un «diente» nos dice que no se trataba sólo de que se resintiese el trabajo del esclavo. Aquí vemos un profundo interés por la humanidad personal del esclavo. Debemos enfatizar que estas eran leyes civiles, no exhortaciones caritativas. Debían implicar que, en semejantes circunstancias, un esclavo pudiera apelar al consejo de los ancianos contra su propio señor. También éste era un derecho único. Pero parece ser la posibilidad que tenía en mente Job cuando afirmaba no haber negado la justicia a ninguno de sus esclavos en ninguna queja legal que éstos tuvieran contra él (Job 31:14).[42]

Al cabo de seis años de servicio, a un esclavo había que darle la oportunidad de ser libre al séptimo año. Como seguiría sin tener tierra alguna,[43] es improbable que semejante «libertad» significara otra cosa que un cambio de amo. Deuteronomio 15:13 y ss. extiende la ley original mediante un regalo generoso que era una forma primitiva del beneficio del desempleado.

---

[41] Enfatizamos la temprana fecha de estas leyes para comprender que las leyes de Israel respecto a la esclavitud, únicas en su humanidad, no fueron un producto tardío de una sensibilidad ética creciente, sino una parte de la expresión legal de su teología, desde el período más temprano.

[42] La importancia de estas leyes, y de la luz que proyecta Job 31:14 queda más debatida en C. J. H. Wright, God's People in God's Land [El pueblo de Dios en la tierra de Dios] (Paternoster, de próxima edición).

[43] Véase con anterioridad, en el capítulo 4, nota 2, la idea de que el «hebreo», en las leyes de liberación del esclavo de Ex. 21:2-6 y Dt. 15:12-18 no es solamente un sinónimo de «israelita», sino que se refiere a un sustrato de la sociedad sin tierra, sin raíces y a menudo sin patrimonio alguno, que se encuentra por todo el antiguo Oriente Próximo. Esto describía con precisión el estado de los israelitas mientras estaban en Egipto (Ex. 2:11 y ss.), y el de David y sus forajidos mientras estaban en la tierra de los filisteos (1 S. 29:3). Así que el «siervo hebreo» que debía ser libertado a los seis años no tenía tierras, y era bastante distinto al propietario israelita que hipotecaba su tierra a causa de una creciente deuda y pobreza, pero a quien se le devolvería su tierra y su libertad durante el año del jubileo (el quinto) (Lv. 25:39-41).

Encontramos una prueba de que la esclavitud no era necesariamente opresiva en el hecho de que la ley presume que un esclavo a menudo preferiría la seguridad de su presente residencia a la libertad (Dt. 15:16 y ss.).

Pero la ley sobre la esclavitud más única y sorprendente del Antiguo Testamento es la ley del asilo, en Deuteronomio 23:15 y ss. A un esclavo fugitivo, lejos de castigarlo o devolverlo, se le debía dar la libertad de residir en la aldea que eligiera. La ley universal del resto de las sociedades contemporáneas no sólo castigaba al fugitivo, sino que reservaba graves penas para aquellos que le acogieran. La ley israelita no sólo permitía su libertad, sino que *ordenaba* su protección.

> «¿No resulta extraordinario -por no decir gracioso- que la única sociedad en el antiguo Oriente Próximo que tenía una ley que protegía a los esclavos fugitivos fuera aquella que remontaba su origen a un grupo de esclavos fugitivos de Egipto? (...) La idea es que Israel ha experimentado a Dios como el único que tiene compasión de los esclavos huidos. Así que esta ley no es sólo un principio ético o legal en defensa de los derechos humanos, sino un reflejo de la propia experiencia religiosa de Israel, una característica fundamental de la ética bíblica.[44]

Esta ley es tan claramente diferente, que algunos eruditos piensan que sólo pudo aplicarse a los esclavos extranjeros que buscaran auxilio en Israel. La ley no afirma esto. Pero aun si fuera cierto, seguiría siendo algo único, y también demostraría que Israel era una sociedad atractiva para que un esclavo buscase refugio en ella. Si, por otra parte, se aplicaba dentro de Israel, representa una socavación radical de la institución de la esclavitud. La esclavitud como tal, bajo la ley israelita, no está protegida ni se considera sacrosanta. Como mínimo puede decirse que semejante ley supone que los esclavos fugitivos serían la excepción, no la regla. Esto le confiere un mayor peso al punto de vista de que normalmente la esclavitud en Israel no era opresivamente dura. Ciertamente, no lo sería si pusieron en práctica el espíritu de las leyes sobre la esclavitud, en Éxodo y Deuteronomio.

Lo tercero que hemos de decir acerca de la esclavitud en el Antiguo Testamento nace del comentario que hicimos antes, de que la esclavitud no era sacrosanta. La esclavitud jamás se consideró «natural». En otras palabras, no se la consideraba como una parte de la creación ordenada por Dios, como si «esclavo» o «libre» fueran distintos grados de humanidad. La primera mención de los esclavos y la esclavitud está en un contexto de *maldición*. En Génesis 9:25-27 se atribuye el estatus futuro de esclavo de Canaán a la maldición de Noé. La esclavitud se considera algo innatural, caído y maldito, de ninguna manera una parte esencial e inmutable de la «naturaleza de las cosas». Pero la idea más elevada que tiene la crítica ética veterotestamentaria sobre la esclavitud la encontramos de nuevo en labios de Job, y afirma la igualdad creacional de amo y esclavo. Hablando de sus propios esclavos él dice:

> «El que en el vientre me hizo a mí, ¿no lo hizo a él? ¿Y no nos dispuso uno mismo en la matriz?» (31:15)

---

[44] D. J. A. Clines: «Social Responsibility in the Old Testament» [La responsabilidad social en el Antiguo Testamento], Shaftesbury Project Working Paper, p. 8.

Esta perla de la ética creacional se acerca, como ninguna otra del Antiguo Testamento, a la finalidad de la aseveración de Pablo, de que el esclavo y el libre son uno en Cristo (Gá. 3:28). Y si, a la luz de este último texto, no se consiguió la abolición de la esclavitud dentro del cristianismo durante siglos, no estamos en condiciones de juzgar críticamente al Israel del Antiguo Testamento por tolerarla con un grado tal alto de humanidad y compasión.

La aceptación y la afirmación

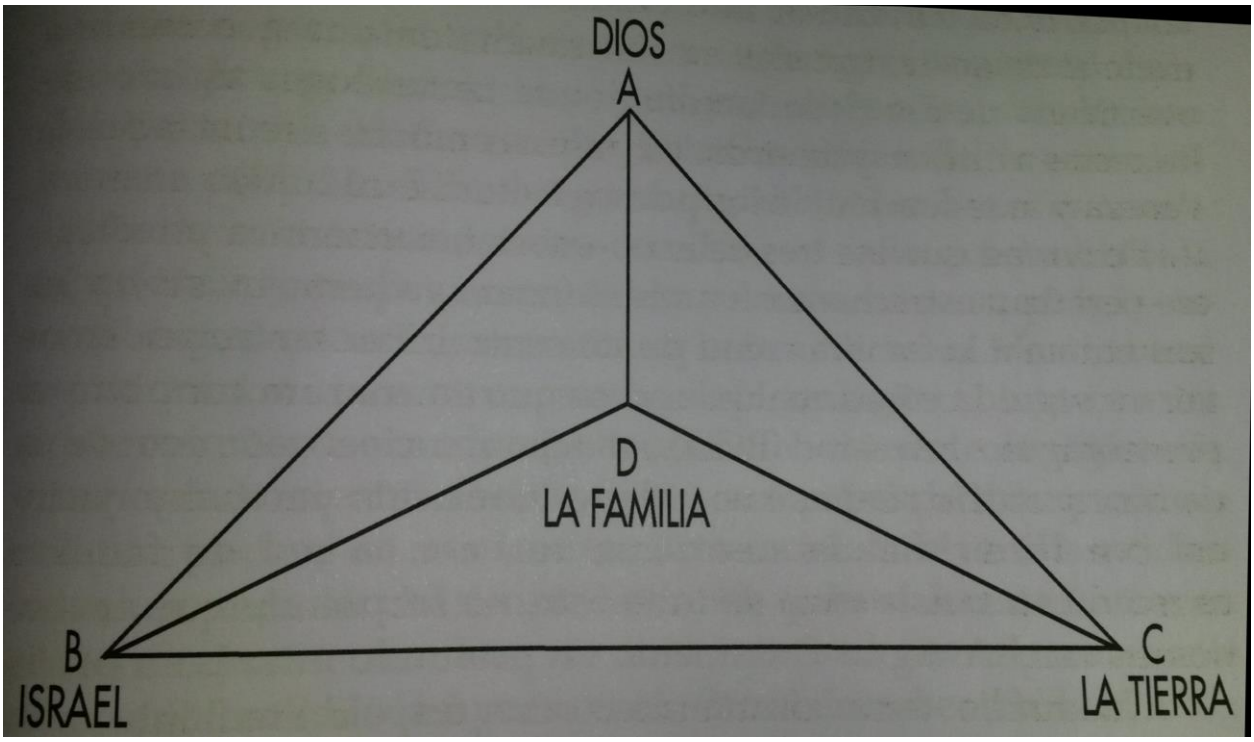
El ejemplo más claro de la estructura sociocultural que Israel compartía con las culturas que le rodeaban lo constituye el de la importancia del parentesco, y la gama de derechos y responsabilidades que confería a los individuos. La familia es, por supuesto, una unidad básica y vital de toda sociedad humana. En la antigua cultura semítica tomaba la forma más amplia de la «familia extendida», una familia que incorporaba diversas generaciones, en vertical, y diversas familias nucleares, en horizontal, más esclavos y obreros inquilinos. Aquí, en particular, vemos su importancia primaria en la estructura y la cohesión sociales,

Hay dos características destacables en la vida familiar de esta amplia cultura semítica. Primero tenemos la fuerza de los lazos del parentesco, y la obligación sentida hacia ellos. Esto no sólo se daba en términos de parentesco «lateral», es decir, las exigencias de la fraternidad. También tenía una dimensión «vertical», en dos direcciones. Por una parte existía un profundo respeto por los ancestros. En algunas culturas se llegaba a la veneración, si no a la propia adoración. De cualquier manera, las actividades presentes de un hombre resultaban en crédito o en vergüenza para ellos, y aún era más fuerte el grado de sometimiento a la autoridad de los progenitores y abuelos que aún vivían. Por otra parte, era de primordial importancia el preservar la línea familiar en el futuro, a través del nacimiento de niños, en especial de hijos. Uno «sobrevivía», en cierto sentido, por medio de sus descendientes, o uno era «cortado» a causa de su falta de hijos, o de la muerte o destrucción de su posteridad.

En segundo lugar, existía la santidad de la tierra familiar. La conservación de la herencia ancestral era vital por dos razones en particular, que corresponden a las dos direcciones de la línea vertical del parentesco. Por una parte, era el lugar donde los antepasados de cada uno estaban enterrados, y donde uno mismo en algún momento «se reuniría con ellos». Por otra, conservar las tierras familiares era vital para la supervivencia económica de las siguientes generaciones. Por tanto, el parentesco y la tierra estaban estrechamente unidos dentro de esta matriz cultural.

La familia en el Antiguo Testamento

Ahora bien, parece ser que, hasta cierto punto, esta estructura socioeconómica de la vida familiar hubiera sido cierta de Israel como pueblo semítico antiguo, tanto si hubiesen llegado a considerarse el pueblo de Yahvé como si no. Pero, dado que sí se lo consideraban, y dado que el mantenimiento de la relación nacional con Yahvé tenía una importancia primordial, el papel de la base social parentesco-tierra tenía una importancia aún mayor. Dicho brevemente, la unidad familia-tierra era algo central en el triángulo de relaciones entre Dios, Israel y la tierra, definido en la Primera Parte. Nos será útil en este punto recordar nuestro diagrama y añadirle algo.



Recordarán que el triángulo exterior representa las tres relaciones principales según el pensamiento israelita. Estaba la relación pactual primaria entre Dios e Israel (AB); Dios era el propietario último de la tierra (AC), y la tierra se le dio a Israel como herencia (CB). Ahora la familia, que usaremos como abreviatura de lo que he definido como la familia extendida más su tierra, era la unidad básica y central en cada una de estas dimensiones. Primero, era la unidad básica en la estructura social y de parentesco israelita (BD), con funciones militares y judiciales importantes. Segundo, era la unidad económica básica del arrendamiento de tierras israelita (CD). En el capítulo 3 vimos algunas de las implicaciones de esto en términos de derechos y responsabilidades. Tercero, tenía una importancia central en la experiencia de la relación pactual (AD). Por medio de la pertenencia a esa familia, el individuo podía afirmar su membresía en el pueblo del pacto, ya fuera por nacimiento (como en el caso de los esclavos o los extranjeros residentes) o por residencia. A través de la enseñanza, considerada la obligación de los padres (cf. Dt. 6:6-9, 20, 25; 11:18-21), el conocimiento del pacto y de sus exigencias se conservaba de una generación a otra. Y era dentro de la familia donde tenían lugar algunos de los actos cúlticos primordiales, tales como la circuncisión, la Pascua y la redención de los primogénitos (Ex. 12;13).

De forma que las tres esferas -social, económica y teológica- estaban estrechamente unidas (como ya hemos visto), y las tres tenían a la familia como punto central. Por tanto, podemos ver en seguida cómo cualquier cosa que amenazara con romper el «triángulo inferior» (BCD), el tejido socioeconómico de la nación, pondría *por tanto* en peligro la relación pactual y nacional con Dios. Minaría sus raíces, su base, la red de familias terratenientes. A la vista de todo esto, no sorprende que encontremos en el Antiguo Testamento un profundo interés en proteger a la familia, tanto afirmando con un respaldo teológico esas costumbres que eran ya parte de la cultura del parentesco, como por medio de legislación protectora específica.

Esta protección era tanto interna como externa. *Internamente*, la familia estaba protegida legalmente de la destrucción de su estructura de autoridad doméstica. El respeto hacia los padres, y la aceptación de su papel pedagógico y disciplinario estaban reforzados con sanciones religiosas importantes. Del mismo modo, estaba protegida de la destrucción de su integridad sexual. El adulterio y otras relaciones sexuales irregulares estaban totalmente prohibidos. *Externamente*, la ley procuraba proteger a una familia de la disminución o la pérdida total de su sustento material, y por tanto de su viabilidad económica y su estatus social.

Esto llama más la atención sobre la importancia de algunos de los mandamientos sociales del Decálogo. Cuando los consideramos dentro de este contexto israelita, pactual y social, podemos relacionar el quinto y séptimo mandamientos (que ordenan el respeto hacia los padres y prohíben el adulterio, respectivamente), con la protección interna de la familia, y el octavo y décimo (prohibiendo el robo y la codicia), con su protección externa. Ninguna de estas exigencias morales era exclusiva de Israel. Todas ellas aparecen en documentos de otras sociedades contemporáneas, y se hubiesen dado en Israel como sociedad humana normal. En términos de una perspectiva general de la ética bíblica, podemos decir que estas exigencias morales son una parte del modo en que Dios ha ordenado la sociedad humana como un todo. No obstante, dado que Israel era consciente de una relación única con Dios, y dado que basaban la experiencia y perpetuación de esa relación sobre su propio sistema socioeconómico centrado en la familia, estos Mandamientos adquirían un motivo mucho más teológico. Junto con los primeros cuatro mandamientos, más obviamente «religiosos», estos mandamientos sociales tenían un papel de baluarte de la relación pactual en su manifestación social. Esto resulta evidente incluso a partir del simple hecho de que estaban incluidos en el Decálogo, ese resumen de la ley pactual tan estrechamente asociado al sellado del pacto entre Dios e Israel en el Sinaí.

Podemos apreciar más aún la importancia de estos mandamientos en las pequeñas galaxias de leyes de apoyo, exhortación y motivación que les rodeaban. El quinto mandamiento, «que es el primer mandamiento con promesa» (Ef. 6:2), incorpora su propia motivación en una promesa que tiene que ver, significativamente, con la vida en la tierra. Pero también estaba corroborado por una legislación específica relativa al respeto por los padres,[45] así como por el motivo teológico de la relación filial entre Israel y Dios. La calidad de hijo exigía una obediencia.[46] El séptimo mandamiento también se plasmó en una legislación específica.[47] Resulta interesante comprobar que la polémica en torno al adulterio en la tradición sapiencial se concentra sobre sus efectos sociales y económicos.[48] Y una vez más, el aborrecimiento del adulterio y su destructividad quedan reforzados por el uso teológico que se hace de él como metáfora de la infidelidad de Israel hacia Dios.[49]

El octavo mandamientos incluye una gran cantidad de leyes en la categoría de las ofensas contra la propiedad, de todo tipo.[50] En otros pasajes se condena el hurto como algo incompatible con la

[45] P. e., Ex. 21:15, 17; Dt. 21 18-21; 27:16. Cf. Pr. 1:8; 30:17.
[46] Cf. Dt. 14:1; Is. 1:2; Mal. 1:6.
[47] Las leyes siguientes se refieren a una amplia gama de ofensas sexuales, así como al adulterio, que amenazarían la estabilidad e integridad sexual de la familia extendida: Lv. 18; 20: 10-21; Nm. 5:11-31; Dt. 22:13-30.
[48] Véase Pr. 2:16-22; 5; 6:24-35; 7.
[49] P. e., Jer. 3; Ez. 16; Os. 1-3.
[50] P. e., Ex. 22:1-15; Lv. 6:1-7.

fidelidad al pacto (Sal. 50:16-18), y Zacarías lanza una terrible maldición sobre el ladrón (5:3 y ss.), del mismo modo que Miqueas había considerado a la codicia como el «crimen» detrás de la opresión económica de su tiempo (2:1 y ss.). Junto con todo esto podríamos incluir la protección de la propiedad de cada uno por medio de la prohibición de mover los mojones fronterizos (Dt. 19:14; 27:17), las instituciones correctivas, como la de la liberación de la tierra de un hombre empobrecido y el jubileo (Lv. 25:23 y ss.), y el levirato para preservar la herencia de un hombre sin hijos (Dt. 25:5-10).

Por tanto, de todas estas maneras se afirmaba la importancia socioeconómica y cultural de la familia, y su protección instintiva era ampliada y transformada en un imperativo ético primordial, basado en la propia unicidad histórica de Israel y en su teología de la redención. En este punto coincidían el pacto y la cultura.

Los cristianos y la cultura

Ahora hemos de preguntarnos si el tratamiento que hace el Antiguo Testamento de los aspectos sociales y culturales de su propia época tiene algo que enseñarnos, como cristianos, acerca de nuestra respuesta a la sociedad y la cultura en las cuales vivimos. Lo primero que hemos de decir es que la variedad de la respuesta veterotestamentaria acaba con todos los puntos de vista simplistas por nuestra parte. Ni podemos aceptar totalmente la cultura de nuestra sociedad como algo bueno o, al menos, tolerable, ni tampoco rechazarla como algo irreparablemente malo y abominable. Lo que claramente necesitamos es un punto de vista discriminatorio.

En primer lugar, el Antiguo Testamento nos crea la expectativa de que habrá algunos aspectos de la sociedad humana caída que deberán rechazarse como algo que Dios aborrece. La única respuesta cristiana ante ellos es el rechazo y la separación. También nos da algunas pistas para identificar esas características. Podríamos decir, en general, que las categorías de lo que estaba socialmente prohibido en Israel incluían las cuatro cosas siguientes en particular: la idolatría, la perversión, lo que destruía a las personas y la crueldad hacia los pobres.

¿Acaso no precisamos la severidad de las normas del Antiguo Testamento en contra de las idolatrías sutiles, así como de las flagrantes, de nuestra época y cultura? Los cristianos tenemos tanta tendencia como los israelitas a relegar a Dios, inconscientemente, a la salvación y al domingo, mientras servimos a los becerros de oro y a los baales de la cultura materialista y secular en nuestra «vida real».

¿Es que no necesitamos la fría claridad de la exposición que hace el Antiguo Testamento de la perversión, en una época en que se cuestionan todos los valores morales, o se los invierte? Es significativo cómo Pablo relaciona la idolatría y la perversión, no sólo en el reino de la práctica sexual, sino también en todo, la esfera intelectual y el reino de la verdad y la falsedad (Ro. 1:18-32).

¿Es que no necesitamos el indignado rechazo del Antiguo Testamento frente a la destrucción de los débiles y los inocentes, en prácticas tales como la prostitución y el sacrificio de niños? El negocio de la pornografía tiene elementos de ambas cosas, extraídas de la explotación de la mujer y el niño en épocas anteriores, lo cual no quiere decir que ésta haya dejado de existir.

¿Acaso no necesitamos la crítica directa del Antiguo Testamento sobre todos aquellos que oprimen y «pisotean en el polvo de la tierra las cabezas de los desvalidos» (Am. 2:7; Mi. 3:2 y ss., aún más sobrecogedor)? Si el pecado de Sodoma fue el de la «soberbia, saciedad de pan, y abundancia de ociosidad», y la fría indiferencia hacia los pobres y necesitados (Ex. 16:49), entonces hay grandes áreas de la iglesia cristiana que están habitando alegremente no en Sion, sino en Sodoma.

No me cabe duda de que el lector podrá añadir sus propio, elementos contemporáneos y locales a lo que puede considera> se idolátrico, pervertido, destructivo o cruel. Por lo menos esta es una estructura. Israel fue llamado a combatir esas cosas. Y la batalla también es de la Iglesia.

En segundo lugar, la experiencia del Israel del Antiguo Testamento nos prepara para aceptar el hecho de que la sociedad está caída. ¡Incluso Dios lo hace! Esa es la idea cuando Jesús dice que mientras que, desde el principio, el propósito creacional de Dios era el de un matrimonio que durara una vida, no obstante permitió el divorcio «por la dureza de vuestros corazones» (Mt. 19:8). Si podía tolerarse el divorcio dentro de Israel, como pueblo redimido por Dios, aunque no sin crítica y la enseñanza de un estándar superior, me parece que estaremos de acuerdo en que dentro de la sociedad secular puede tolerarse. No que deba dejarse sin crítica alguna o, aún más, sin un pensamiento positivo para conservar los estándar s más altos y absolutos, y para ayudar a las personas a acercarse a ellos.

Por tanto, este principio debe aplicarse a áreas más amplias de la vida social y política. Los cristianos se hallan constantemente en la posición de tener que vivir, trabajar en y enfrentarse a situaciones y estructuras que saben que se quedan cortas frente a las exigencias de Dios. Y hay algunas cosas que debemos tolerar mientras al mismo tiempo trabajamos, como sal o levadura, para cambiarlas.

Por ejemplo, puede que la poligamia ya no sea un tema moderno en Occidente, pero en otras partes del mundo sigue enfrentándose a los cristianos y exigiendo una respuesta. Desde la perspectiva de una ética bíblica completa debemos insistir, por supuesto, en que la poligamia es moralmente contraria a la intención divina respecto al matrimonio. Las palabras de Jesús sobre el divorcio, considerando adúltero al hombre que se divorcia de su esposa y se casa con otra, tiene la implicación de eliminar la opción válida de que un cristiano tome varias esposas. Así que, ciertamente, un cristiano no puede convertirse en polígamo.

Pero, ¿qué sucede en esa situación en que un hombre, que pertenece a una cultura polígama, tiene ya diversas mujeres, y entonces se convierte al cristianismo? ¿Hemos de decir que su única salida es divorciarse de todas menos una? El Antiguo Testamento seguro que consideraría esto sustituir un mal menor por otro mucho mayor, desde el punto de vista de las esposas. Un israelita quizás hubiera añadido alguna justificación pragmática para tolerar la poligamia. En una sociedad sin empleos remunerados para las mujeres, sin beneficios económicos para las solteras, las divorciadas o las viudas, y donde no tener hijos suponía una tremenda vergüenza, él podía argumentar que era mucho mejor, incuestionablemente, que todas las mujeres fueran la esposa de alguien -aun por medio de la poligamia- que enfrentarse a otra alternativa, por lo general la prostitución o el alarmante aprieto de la viudedad. A la luz del Antiguo Testamento, se sugiere

cierto grado de tolerancia, combinado con una crítica radical y teológica, y una proclamación del ideal superior.

Podemos notar también el modo en que Pablo trata un problema moral comparable, por lo que respecta al matrimonio y al divorcio. Él ordenó que ningún cristiano se casara con un inconverso. Pero, si uno de los miembros de un matrimonio *se convertía* en cristiano, él o ella no debía divorciarse del inconverso, a menos que éste deseara divorciarse, en cuyo caso dejaba en libertad al miembro creyente. Parece ser que su principio era que los compromisos personales que se adoptaron antes de la conversión debían respetarse, desde el punto de vista del nuevo cristiano. Era preferible seguir casado con un inconverso que divorciarse. Es discutible si Pablo hubiera adoptado un punto de vista similar, y una tolerancia tal, hacia un polígamo converso (cf. 1 Co. 7:12-24).

De forma similar, aunque puede que técnicamente hayamos abolido la esclavitud, siguen existiendo estructuras de la vida económica e industrial que se quedan muy cortas ante el modelo divino de lo que es dignidad humana. Los cristianos deben tolerar éstas hasta el punto de ser capaces de trabajar dentro de ellas y controlarlas. Sin embargo, al mismo tiempo deben intentar desafiarlas y reformarlas a la luz de los claros principios del Antiguo Testamento sobre la justicia, el comercio justo y la compasión hacia los más débiles.

Una vez más, la encarnación de Dios en la persona de Jesús nos ayuda e inspira mucho en esta labor. Al hacerse hombre - un hombre en particular- Dios aceptó todas las limitaciones de la sociedad palestina del siglo I, que estaba lejos de ser perfecta. Sin comprometer su propia santidad, fue capaz de tolerar las instituciones y estructuras de esa época, mientras que al mismo tiempo las desafiaba y las socavaba con el mensaje revolucionario del gobierno activo de Dios entre los hombres. A la Iglesia, como agente continuador y vehículo del reino de Dios, se le confía esta misma misión. La levadura tiene que tolerar a la «masa». Pero la cambiará.[51]

En tercer lugar, el Antiguo Testamento demuestra que existen aspectos de la vida social y la cultura humana que los agentes de Dios pueden adoptar y afirmar de forma positiva. La Iglesia, a través de los siglos, lo ha hecho de incontables maneras. Por ejemplo, ha utilizado las artes, la música, la pintura y el teatro para sus propios fines. Ha adoptado los festivales paganos y les ha dado un contenido puro y cristiano. A veces lo ha hecho al precio de comprometer su propia naturaleza distintiva; cuando adoptó los arreos del imperio, la dominación política y las estructuras jerárquicas del poder, en principio estaba haciendo algo similar a lo que hizo Israel cuando aceptó la monarquía.

Pero, ¿qué pasa con el ejemplo que sacamos de la estructura social de Israel, la familia? Seguro que esto es algo que los cristianos pueden afirmar que proviene de Dios, y que pueden hacer todos los esfuerzos posibles para conservar. Ciertamente es así, pero hemos de tener cuidado en cómo y dónde estamos aplicando nuestra visión bíblica, y si ésta realmente tiene en cuenta el modelo bíblico *al completo*. ¡Vuelven a parpadear las luces de aviso del Prólogo!¡Cuidado con el atajo y el cortocircuito![52]

---

[51] Cf. J. Gladwin, In the Circumstances [En las circunstancias], Grave Booklet on Ethícs. No. 29.

[52] Véase la nota en la página 5 de este libro. (Nota del Traductor)

Bajo mi punto de vista, la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la familia puede aplicarse éticamente en dos direcciones: con referencia a la familia dentro de la sociedad secular normal, por una parte, y con referencia a la iglesia, en especial a la iglesia local, como familia de Dios, por otra. En el primer caso, nuestra interpretación debe ser *paradigmática*; en el segundo, tipológica.

La familia dentro de la sociedad

Habiendo visto su centralidad en el pensamiento bíblico, resulta fácil defender la familia con gran celo, como algo que es al mismo tiempo los cimientos, los ladrillos y el cemento de una sociedad sana. Esto tiende a ir a la par con una actitud que carga a la familia de grandes expectativas y responsabilidades, y que es muy rápida acusándola, en especial a los padres, de muchos de los males y problemas de la sociedad en general. Aquí el peligro está en no considerar el modelo completo del que formaba parte activa la familia. Esto no es aplicar todo el paradigma, sino quedarnos a medias. Porque, como hemos visto, la familia en el Antiguo Testamento ocupaba el centro de una estructura conceptual que le daba una posición predominante y un respaldo social y económico. Sólo como parte de esa estructura más amplia era capaz de desempeñar su vital papel en la vida moral y religiosa del pueblo. De forma que, si queremos afirmar la importancia de la familia dentro de la sociedad en una línea verdaderamente bíblica, debemos formularnos también preguntas serias y críticas sobre la misma naturaleza de la sociedad.

Ahora bien, está claro que hemos de tener en cuenta la vasta diferencia sociológica entre la sociedad israelita y la moderna sociedad «occidental». Israel era una sociedad comparativamente sencilla, basada en una red de parentesco relativamente estable, en la que los lazos familiares, tanto de forma horizontal en la generación «presente», como de forma vertical en la línea genealógica, eran muy importantes. La familia «normal» era una familia extendida. Este núcleo de familias relacionadas estaba compuesto de dos generaciones en sí mismas, pero reunían hasta cuatro generaciones bajo un cabeza de familia, junto con sus siervos y otras personas dependientes de ellas. Era en gran parte autosuficiente económicamente, y estaba respaldada por la seguridad colectiva del clan y la tribu.

La sociedad moderna, tal y como se ha desarrollado, en especial desde la Revolución Industrial, ha generado una vasta pluralidad de otros lazos sociales que no están relacionados con el parentesco, como por ejemplo la profesión, la clase, los deportes, las lealtades regionales, las identidades étnicas y religiosas en una sociedad plural, y otras. Las familias son más reducidas, y están astilladas por la volubilidad social. Muchas de las funciones sociales que antes solventaban los lazos de familia están ahora en las manos de agencias u organizaciones estatales o «para-familiares». Esta es otra área importante en la que debemos unir el estudio sociológico serio con la visión y los principios bíblicos. A pesar de todo el trabajo que se está haciendo, tanto secular como cristiano, me parece que, lejos de concluir que el parentesco y la familia son irrelevantes y dispensables en la sociedad moderna, indica por el contrario la urgente necesidad de volver a pensar y reforzar el papel de la familia dentro de la sociedad.[53]

[53] Véase especialmente S. B. Clark, Man and Woman in Christ [El hombre y la mujer en Cristo]; y también un ensayo mucho más breve, de J. Gladwin, Happy Families! [¡Familias felices!], y la literatura secular a la que se hace referencia en éste.

Está claro que no podemos colocar sobre la reducida familia nuclear las mismas cargas que soportaba la vigorosa familia de antaño. No obstante, la familia nuclear sigue siendo un factor fundamental de la sociedad, del mismo modo que fue, después de todo, la unidad básica dentro de la familia extendida. Ésta era como una molécula formada por la adhesión de diversos núcleos de parentesco. No era una comuna amorfa, libre para todo el mundo. Por el contrario, estaban cuidadosamente definidos los límites de las relaciones sexuales lícitas e ilícitas dentro de la estructura del parentesco, tan interrelacionada, de forma que protegieran la integridad de las familias nucleares constitutivas (véase Lv. 18;20).

Aceptando también el hecho de que ninguna de las sociedades modernas es una nación redimida y pactual, que se encuentra en ese mismo triángulo relacional en que se hallaba Israel, no obstante podemos permitir que esa estructura funcione paradigmáticamente en esto, como en los temas que consideramos antes. Aplicándola de ese modo a la sociedad humana, más amplia, aún podemos tener como meta una estructura de «familia-en-sociedad», que en algún sentido refleje el ideal del Antiguo Testamento. Esto querría decir que debemos trabajar para conseguir las siguientes metas sociales:

l. Que las familias sientan que tienen una importancia y valor sociales centrales, dentro de la comunidad, y no son meros tornillos estadísticos de la maquinaria estatal (el ángulo social).

2. Que las familias disfruten de un grado de viabilidad económica independiente, basado en una repartición equitativa de la riqueza nacional (el ángulo económico).

3. Que cada familia tenga la oportunidad de escuchar el mensaje de la redención divina en su máxima expresión, y la libertad de responder a él y vivirlo a través de las generaciones (el ángulo teológico).

¿Idealista? Puede ser. Al menos es un idealismo basado en un modelo bíblico global. Puede que sea más realista que procurar una sociedad moralmente revitalizada por medio de un llamamiento a una mayor cohesión familiar, sin remediar al mismo tiempo las presiones y males económicos que socavan lo que pretenden conseguir. En otras palabras, aunque el «slogan» «Ayudad a la familia» es admirable en sí mismo, no adecuará la justicia al modelo bíblico total a menos que, al mismo tiempo, nos esforcemos para crear condiciones sociales en las que la cohesión familiar sea económicamente viable, valga la pena socialmente, y se alimente espiritualmente.

Aún resulta menos adecuado el «slogan»: «La culpa es de la familia». Es cierto que la Biblia, como un todo, pone una gran responsabilidad sobre los hombros de los padres. Esto es incuestionable, y es necesario que se reafirme en cada generación. Aparte de las leyes y exhortaciones sapienciales a este respecto, tenemos los tristes ejemplos de los hijos de Elí (1 S. 2:12-3:18) y de Samuel (1 S. 8:1-3), aunque a Elí se le culpó y a Samuel no, y la ley reconoce el problema de la incorregibilidad obstinada (Dt. 21:18-21).

Pero cuando Israel comenzó a desmoronarse moral, espiritual, económica y políticamente, en los últimos siglos de la monarquía, no vemos a los profetas culpando a las familias de los males

nacionales. Más bien condenaron a aquellos cuya codicia, opresión e injusticia estaban destruyendo a las familias. El efecto destructivo y divisivo de la pobreza y la deuda, y la más pura indefensión de las familias normales frente a las inmisericordes fuerzas económicas, fue expresado más tarde, de forma muy vital, en la súplica a Nehemías de los padres desesperados:

> «Hemos tomado prestado dinero para el tributo del rey, sobre nuestras tierras y viñas... y he aquí que nosotros dimos nuestros hijos y nuestras hijas a servidumbre... *y no tenemos posibilidad* de rescatarlas, porque nuestras tierras y nuestras viñas son de otros» (Neh. 5:4 y ss.),

Esta es una queja que tiene algunos ecos muy modernos.

La familia de Dios

«La cual casa [de Dios] somos nosotros», dice la Epístola a los Hebreos, dirigiéndose a los líderes cristianos (3:2-6). El escritor se está refiriendo a Números 12:7, donde este término se refiere al pueblo de Israel como la familia de Dios, con Moisés como su mayordomo principal. Este es uno de los muchos fragmentos en el Nuevo Testamento en el que el lenguaje y las imágenes aplicadas en un principio a la antigua Israel se usan respecto a la iglesia cristiana, justificadas por la relación tipológica que existe entre ellas, centradas en Jesús el Mesías. La expresión «casa de Israel» era algo normal en el Antiguo Testamento, como lo era la idea de Israel como la «casa del Señor» (en contraste con sus dificultades cuando estaban en Egipto, la «casa de esclavitud»). Por supuesto que la «casa de Dios» también se refería normalmente al templo de Jerusalén, pero de vez en cuando se usaba figurativamente al hablar del conjunto del pueblo y la tierra de Israel juntos, como la casa, la familia, la herencia de Dios.[54] La idea de esta metáfora era que ellos no eran sólo una nación o un grupo de individuos, sino una comunidad con un sentido de unidad familiar, una casa que pertenecía al Señor.

El trasfondo y el contexto de la metáfora se derivan de la naturaleza de la familia israelita real, que ya hemos analizado con cierto detalle. En este contexto podemos enfatizar dos de sus características. Primero, era un centro de adoración, de enseñanza, y un agente vital para mantener la continuidad de las tradiciones y la fe de la nación de generación en generación. Segundo, era el lugar de la inclusión, pertenencia y protección del individuo. Era donde el individuo hallaba la sustancia y experiencia de su condición como miembro del pueblo del pacto divino. Este era un motivo principal del cuidado especial que estaba ordenado tener hacia las viudas, los huérfanos y los extranjeros, aquellos que carecían de la natural inclusión y protección de una familia.

En el Nuevo Testamento, la Iglesia cristiana, como ya hemos visto, se consideraba la verdadera heredera del título «casa de Israel», como la familia de Dios, tanto en el sentido de la Iglesia entera (correspondiendo a la nación de Israel),[55] como en el sentido de las pequeñas comunidades de las iglesias locales (correspondiendo de muchas maneras a la familia extendida israelita). Es este segundo sentido el que nos interesa más aquí. El uso de las imágenes de la familia y la casa familiar refiriéndose a las iglesias cristianas locales venía facilitado, por

[54] P. e., Jer. 12:7; Os. 8:1. 9:15; Mi. 4:2.

[55] Cf. Lc. 1:33; Ef. 2:19; He. 3:3-6; 8:8-10.

supuesto, por el hecho histórico de que muchas de ellas se originaron como familias conversas, y que se reunían en los hogares.

Lo que vendría expresado por la idea de la familia de Dios, de hecho, ya había empezado a existir en la primitiva comunidad cristiana a través de las iglesias reunidas en un hogar. La familia como comunidad... formaba la unidad más pequeña y la base de la congregación. No hay duda de que las iglesias caseras mencionadas en el Nuevo Testamento (Hechos 11:14; 16:15, 31, 34; 18:8; 1 Co. 1:16; Flm. 2; 2 Ti. 1:16; 4:19) se crearon a través del uso de las casas como lugares de reunión.[56]

De acuerdo con esto, vemos que las dos características de la antigua familia israelita mencionadas antes funcionan dentro de la familia de la iglesia local del Nuevo Testamento. Era el lugar donde se adoraba y enseñaba. Los hogares se utilizaban para la predicación del evangelio (Hechos 5:42; 20:20). Allí se celebraba la Cena del Señor (Hechos 2:46), y se administraba el bautismo (1 Co. 1:16; Hechos 16:15). Y las epístolas de Pablo a sus iglesias las presentan viviendo, aprendiendo y adorando juntas con un espíritu «familiar». De hecho, Pablo hace funcionar al revés la correspondencia entre la Iglesia y la familia real, cuando insiste en que aquellos que ejercen autoridad dentro de la vida pastoral y pedagógica de la familia eclesial deben haber demostrado que son capaces de administrar su propia familia (1 Ti. 3:4 y ss.; cf. 3:15).

Pero era también un lugar donde se palpaba la pertenencia y la inclusión. Desde un punto de vista ético, quizás sea esta la característica a enfatizar ahora. Los cristianos son nacidos a la familia de Dios, y por tanto pertenecen a ella. Por tanto, en compañía de los otros miembros entre quienes él nos ha colocado, compartimos las responsabilidades y los privilegios de la membresía familiar. Entre las responsabilidades, encontramos la obligación de compartir el «sustento» familiar, dentro de las demandas sociales y económicas de la *koinonia* genuina, que analizamos en el capítulo 4. Esto abarcaba también un sentido más general de obligación mutua dentro de la familia, como resumió Pablo: «Así que, según tengamos oportunidad, hagamos bien a todos, y mayormente a los de la familia de la fe» (Gál. 6:10). El constante énfasis ético que hace el Nuevo Testamento sobre el «amor hacia los hermanos» es otra manifestación del tema de «la familia es lo primero».

Por supuesto, el privilegio principal es el de la inclusión plena en la familia de Dios, compartiendo así todas las bendiciones de la herencia prometida. El creyente cristiano, judío o gentil, ya no es, como los invitados o los extranjeros residentes, una persona «para-familiar» (*paroikos*), sino que se le ha dado la condición de pariente por consanguinidad (Ef. 2:19). Pero otra de las funciones importantes de la iglesia familiar era la de proveer cierto tipo de compensación espiritual en los casos en que los lazos familiares humanos normales de un miembro se hubieran roto como consecuencia de su respuesta al evangelio, Esta rotura de las relaciones familiares normales era algo que el Antiguo Testamento ya había previsto, y que el mismo Jesús comentó.

---

[56] J. Goetzmann, «House»[casa] en C. Brown (ed.) New International Dictionary of New Testament Theology [Nuevo Diccionario Internacional de Teología Neotestamentaria], 2 (Paternoster, 1976), p. 250.

> El modo en que los Evangelios recogen la profecía de Miqueas sobre el fin de los tiempos (Mi. 7:6 = Lc. 12:53) indica que la comunidad primitiva tuvo que enfrentarse a la destrucción de la familia por causa del evangelio. A aquellos que aceptan esta carga se les promete «ahora en este tiempo» nuevas «casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos» (Mr. 10:29 y ss.; Mt. 19:29; Lc. 18:29 y ss.). El lugar de la familia rota es ocupado por la familia de Dios, la comunidad cristiana.[57]

Uno debe preguntarse si muchas de las familias de una iglesia local son lo bastante conscientes de su razón para existir. ¿Están ofreciendo ese cuidado social y esa inclusión a aquellos que, quizás a través de una elección deliberada muy costosa, vienen a ellos en circunstancias que se corresponden con las de la viuda, el huérfano y el extranjero del Antiguo Testamento?

Así que, una vez más, descubrimos que los aspectos sociales y culturales de la antigua vida de Israel colaboran tipológicamente en nuestra comprensión del pueblo de Dios neotestamentario, y luego se manifiestan en principios éticos nuevos y perpetuamente relevantes. En este contexto, por tanto, resulta muy interesante notar que una de las bendiciones más importantes que descubren las iglesias que experimentan una renovación de su vida espiritual es la renovación de la auténtica comunidad bíblica. Se produce un redescubrimiento de la verdadera naturaleza y función sociales de la iglesia como familia de Dios, y de los privilegios y responsabilidades que esto implica. Resulta satisfactorio darnos cuenta de que esto posee una profundidad y una riqueza que le debe mucho al fundamento del Antiguo Testamento en el que el Nuevo había echado raíces, y del cual extraía su alimento ético, incluso si muchos de aquellos en la iglesia actual, que disfrutan ese redescubrimiento ignoran, por el momento, esos orígenes.[58]

---

[57] Ibid.

[58] Cf. el comentario de R. Davidson, refiriéndose al impacto en la ética que tenía la comunidad del pacto en el Antiguo Testamento: «No debe sorprendernos que, con el error de tornarse a la Iglesia en serio como punto básico de la ética cristiana, nos encontremos en una situación en que, por una parte, escuchamos repetidos llamamientos relativos a la necesidad de redescubrir el significado de la comunidad cristiana, y por la otra, Ja Iglesia, por lo general, ha perdido el sentido de la disciplina colectiva...» («Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics» [Algunos aspectos de la contribución del Antiguo Testamento a la estructura de la ética cristiana], Scottish Journal of Theology. 12, 1959, p. 386).

-9-
LA ACTITUD DEL INDIVIDUO

El individuo en la comunidad

Ahora llegamos, en este último capítulo, al punto en que algunos esperaban que comenzásemos, es decir, en la ética personal del Antiguo Testamento: las exigencias morales que Dios le hace al individuo durante toda su vida, día a día. Este orden ha sido bastante deliberado. Es nuestra opinión, como dijimos en el capítulo 2, los aspectos individuales de la teología y la ética del Antiguo Testamento no pueden apreciarse lejos de la comprensión de la comunidad que Dios creó por medio de su elección y redención de Israel. Es por esto que hemos dedicado los capítulos precedentes a los aspectos sociales de Israel como nación, antes de centrarnos en el individuo. De hecho, la distinción entre la ética social y personal no siempre resulta útil o adecuada en el Antiguo Testamento, porque la ética del individuo está «conformada por la comunidad».

Hemos de someternos a una cierta reorientación en nuestra estructura habitual del pensamiento ético sobre este tema, si queremos ver las cosas desde una perspectiva veterotestamentaria. Tendemos a comenzar en un nivel personal y trabajar hacia fuera. Ponemos énfasis en persuadir a las personas a llevar un cierto tipo de vida de acuerdo con este o aquel patrón moral. Si son suficientes los individuos que viven de acuerdo con semejante moralidad, entonces, casi como un producto, la sociedad mejorará o, al menos, se conservará como un medio ambiente saludable, feliz y seguro para que los individuos persigan la bondad personal. *Este* es el tipo de persona que usted debe ser; aquel tipo de sociedad es la recompensa secundaria.

El Antiguo Testamento tiende a poner el énfasis a la inversa: aquí tenemos el tipo de sociedad que Dios quiere. Su deseo es tener un pueblo santo posesión suya, una comunidad redimida, una sociedad modelo a través de la cual pueda manifestar un prototipo de esa nueva Humanidad de su propósito redentor último.

Ahora bien, si ese es el tipo de sociedad que Dios quiere, ¿qué tipo de persona deberá ser usted una vez pertenezca a ella? ¿Cómo puede alguien andar «como es digno de la vocación con que fuisteis llamados» (cf. Ef. 4:1)? La ética individual, por tanto, se deriva de la teología del pueblo de Dios redimido. Dicho de otra manera, la ética individual del Antiguo Testamento, igual que la ética social, es *pactal.* El pacto fue establecido entre Dios e Israel como nación, pero sus implicaciones morales afectaban a cada individuo dentro de ella.

Esta característica de la ética del Antiguo Testamento está totalmente de acuerdo con el énfasis ético del Nuevo Testamento. Muchas de las instrucciones éticas fueron dadas en el contexto de la naturaleza de esa comunidad que Dios ha creado en Cristo, es decir, en el contexto de la iglesia, viviendo, aprendiendo y adorando juntos, y sirviendo a Cristo en el mundo. Así, por ejemplo, los grandes capítulos éticos de Efesios 4-6 comienzan con el llamamiento a vivir «como es digno de la vocación con que fuisteis llamados». Desde los capítulos anteriores, esto significa un llamamiento a ser un miembro de la nueva sociedad de Dios, el milagro de la reconciliación social y espiritual que él ha creado por medio de Cristo. Los patrones morales personales de los

últimos capítulos se basan en el hecho de ser miembro de la *comunidad* redimida, que expusimos en capítulos anteriores.

Así que una forma posible de reunir una cantidad sustancial de las exigencias morales de Dios sobre el individuo sería la de estudiar los anteriores capítulos sobre la sociedad israelita y crear apéndices que contuvieran las implicaciones morales lógicas relativas al individuo. Por ejemplo, si Dios deseaba una sociedad caracterizada por la igualdad económica y la compasión, esto requería que los individuos se olvidaran del egoísmo y resistieran la tentación de aprovecharse de las desgracias ajenas. Si quería una sociedad fundada sobre la justicia y ordenada por unas leyes conocidas y practicadas, entonces los jueces individuales debían actuar con imparcialidad e incorruptibilidad. Y así seguiríamos por toda la gama de características sociales, extrayendo sus implicaciones individuales.

Como los lectores serán capaces de sacar sus propias deducciones, considerarán algo aburrido analizar largas listas de resultados que resultan bastante obvios. La única idea que deseamos dejar clara aquí es un asunto de perspectiva: es la naturaleza de la *comunidad* que Dios pretende (y creará de forma última, en la visión escatológica) la que gobierna el tipo de persona que él aprueba. Lo social y lo individual son cosas inseparables en la ética del Antiguo Testamento.

La responsabilidad personal

Sin embargo, después de haber introducido esta idea, debemos tener el cuidado de enfatizar que esto no significa que una ética semejante, orientada hacia la comunidad, sustituya de alguna manera, y menos aún minimice, la responsabilidad del individuo. La obligación que tiene un remero de remar con todas sus fuerzas no es menor por el hecho de que el objeto del ejercicio sea el de que toda la tripulación cumpla las expectativas de su entrenador y gane carreras. Del mismo modo, a pesar de todo su énfasis sobre el aspecto colectivo de las exigencias morales divinas, el Antiguo Testamento nunca pierde de vista, nunca deja de lado, la obligación del individuo de vivir rectamente ante Dios. La responsabilidad implícita en la primera pregunta de la Biblia -«¿Dónde estás tú?» (Gn. 3:9)- se extiende hasta cada individuo humano al que él representaba. Es lo mismo que sucede con la responsabilidad hacia nuestro prójimo, que queda implícita en la pregunta que hizo Dios a Caín: «¿Dónde está tu hermano?» (Gn. 4:9). Esta responsabilidad respecto a Dios que tenemos de nosotros mismos y de nuestro prójimo constituye la esencia de la naturaleza humana.

La historia de la nación redimida comienza con la fe y obediencia de un individuo, Abraham. Las narraciones patriarcales son un modelo del poder, providencia y paciencia de Dios en las vidas de los individuos, en especial de Jacob /Israel, que a su debido tiempo sería tan manifiesta y necesaria en la historia de la nación. En el Sinaí, el pacto que se hizo con el individuo Abraham a favor de sus descendientes se renovó y amplió con la generación redimida de aquéllos, y luego se aplicó a cada individuo. La esencia de la relación pactual es colectiva: «Yo seré tu Dios, y tú serás mi pueblo», con un sentido plural. Pero la exigencia primaria del pacto va dirigida al individuo, con un «tú» singular: «No tendrás dioses ajenos delante de mí». Lo mismo sucede con el resto de los Diez Mandamientos, y de hecho con un número sustancial de las leyes detalladas del Pentateuco. El código legal más antiguo, el «Libro del Pacto» (Ex. 21-23), opera legislativamente sobre la base inconfundible de la responsabilidad humana ante la ley.

Ciertamente, como vimos en el capítulo 7, las formas de castigo vicarias o colectivas, que excusaban o reducían la responsabilidad del individuo, quedaban legalmente excluidas en el campo del proceso judicial humano normal (Ex. 21:31; Dt. 24:16).

Pasando de la ley a los profetas, es obvio, por supuesto, que el llamamiento primordial de los profetas era el de dirigirse a la nación, o a individuos que la representaran, como los reyes y otros líderes de influencia nacional. No obstante, en medio de esta labor social y colectiva, no dudaron en enfrentarse a los individuos con el desafío moral de la Palabra de Dios, acerca de hechos individuales específicos. Débora reprendió a Barac por su pereza (Jue. 4:8 y ss.). Samuel le echó en cara a Saúl su desobediencia (1 S. 15:22 y ss.). Natán se enfrentó a David por su adulterio y homicidio (2 S. 12:1-10). Isaías, al no conseguir inspirar fe en Dios al rey Acaz, le reprendió por su infiel desobediencia (Is. 7:1-13). Jeremías se opuso a los falsos profetas, colectiva (Jer. 23:9-40) e individualmente (Jer. 28).

A menudo se ha alabado a Ezequiel por su perceptiva introducción de la responsabilidad humana, como si fuera algo nuevo en el pensamiento y el mundo ético de Israel (Ez. 28). Pero los que han examinado más de cerca tanto la verdadera relación entre la colectividad y el individuo en el pensamiento israelita, que es lo que Ezequiel estaba argumentando en realidad, han abandonado este punto de vista. Por una parte, el hecho de que Israel tuviera un concepto sólido de la solidaridad colectiva no quería decir, como algunos eruditos han mantenido en el pasado, que tuvieran un sentido de la responsabilidad individual algo pobre. La individualidad de los textos legales antiguos, aun siglos antes de Ezequiel, prueba lo contrario.

Por otra parte, Ezequiel estaba involucrado en una labor «evangelística» (véase el final del cap. 18), y con este propósito tenía que acabar con las falsas ideas que se estaban utilizando como pretexto para evitar responsabilidades. Los exiliados estaban echando la culpa de su situación a las generaciones precedentes. Ezequiel les hace enfrentar su propia culpa y responsabilidad. Y lo hace refutando un proverbio popular (18:2), y exponiendo luego una doctrina de ética personal bastante consistente con Deuteronomio 24:16. Su sermón, ciertamente, le confiere una nueva profundidad y un nuevo desafío a la responsabilidad personal; expone claramente las cuestiones de vida o muerte que están relacionadas con las elecciones y hábitos morales. Pero se trata de un desarrollo de la bien fundamentada fe del Antiguo Testamento, no de una innovación radical.

Modelos morales

Pasemos ahora de las consideraciones generales de las últimas dos secciones a algo más específico. Porque el Antiguo Testamento nos provee de cierto número de modelos del tipo de vida ética humana que complace a Dios (y lo contrario). En las páginas del Antiguo Testamento que tenemos en mente no hay una multitud de individuos reales, aunque éstos constituyen una rica fuente de lecciones morales individuales, como sabe todo profesor de escuela dominical. Más bien, nuestro interés se centra ahora en los retratos de carácter que aparecen bajo diversas formas, y que ofrecen una imagen identificadora de las cualidades típicas de la persona justa. Analizaremos tres de estos modelos.

l. El sabio.

La literatura sapiencial del Antiguo Testamento, a pesar de todas sus conexiones y asimilaciones internacionales, está bien afirmada en la corriente de la fe yahvista israelita. Como insiste su versículo base: «El temor de Jehová es el principio de la sabiduría» (Pr. 9:10).[59] La literatura sapiencial tiene un interés profundamente social, como la ley y los profetas, pero el cuerpo central de sus aforismos va dirigido al individuo, para informarle, advertirle, corregirle y guiarle en ese camino de la vida que es tanto agradable a Dios como útil para el interés del propio individuo.

Aunque parece ser que el interés predominante de los Proverbios es el Hombre y su vida cotidiana, hay una fuerte tendencia teocéntrica subyacente en ellos. Muchas de las características del carácter, el comportamiento y los valores humanos que reciben un elogio reflejan, de hecho, el carácter revelado de Dios, tal y como aparece en otros lugares del Antiguo Testamento. A este respecto, la ética personal de Proverbios respalda la idea que formulamos en el capítulo 2, sobre la ética del Antiguo Testamento, incluyendo un fuerte elemento de imitación de las actitudes del mismo Dios. Unos pocos ejemplos esbozarán el perfil de este modelo particular.

«Dios creó al hombre a su propia imagen. Varón y hembra los creó». La sexualidad humana es una dimensión de la imagen de Dios en el hombre, y por tanto resulta infinitamente preciosa. Por tanto, el sabio evita cualquier abuso de ella, en especial las consecuencias destructivas de la seducción y el adulterio (Pr. 2:16-22; 5; 6:20-35; 7). Por el contrario, encuentra en el matrimonio fiel continuas delicias y alegrías (5:15-19; 31:10-31; cf. Cantares).

Dios es Padre. La relación padre-hijo se utiliza como imagen de la relación entre Dios y su pueblo. Así encontramos que muchas de las enseñanzas de Proverbios están encajadas en esta forma «de padre a hijo», que tiene una ambigüedad divina humana. Pero no hay nada ambiguo en la autoridad que se espera de los padres y madres humanos, o en la disciplina y el castigo que se dan como una función, y no una negación, del amor familiar (Pr. 13:24; 15:5; 19:18; 22:15). Como resultado, al «hijo sabio» se le exige humildad y obediencia (13:1, 18); el sabio experimenta los gozos y sufrimientos de la paternidad, tan profundamente como Dios los experimenta respecto a su pueblo rebelde (10:1; 17:21; 19:26; 23:24 y ss.),

Dios es justo, como rey y como juez. Así que Proverbios tiene mucho que decir al individuo que se encuentra en uno de estos dos cargos. La justicia política y judicial le importan tanto al sabio como al legislador o al profeta (Pr. 16:10, 12-15; 17:15; 18:5; 20:8, 26; 22:22; 28:3, 16; 29:14; 31:1-9).

Dios es amor. Su amor inmerecido y su infinita fidelidad eran puntos centrales en las alabanzas de Israel. Estas cualidades deben quedar reflejadas en las amistades humanas. Una de las características más atractivas del hombre sabio en Proverbios es la cualidad de su amistad, la sutileza y madurez de sus habilidades sociales. Conoce el valor del tacto (15:1), la confidencialidad (11:13), la paciencia (14:29), la honestidad (15:31 y ss.; 27:6), el perdón (17:9), la lealtad (17:17; 18:24), el comportamiento considerado (25:17; 27:14) y la ayuda práctica

[59] Para un estudio de esta interpretación del texto, véase Henry Blocher, «The fear of the Lord as the «principle» of wisdom» [El temor del Señor como «principio» de la sabiduría], en The Tyndale Bulletin, 28, 1977, pp. 3-28.

(27:10). Y conoce los peligros de la amistad comprada (19:14), de la murmuración (20:19), de la ira (22:24 y ss.), de la adulación (27:21) y de la conmiseración mal aplicada (25:20).
Dios es compasivo y generoso. La historia de Israel, incluyendo la liberación de la esclavitud y la entrega de la tierra, lo demostró.

La preocupación práctica por los pobres recaía, por tanto, sobre los hombros de todos los israelitas. Muchos de los dichos del sabio acerca de la riqueza, la pobreza y la justicia económica tienen una importancia profundamente moderna (Pr. 11:24 y ss.; 14:31; 17:5; 19:17; 21:13; 22:9,16).

Dios trabaja, y ha transmitido al hombre, su propia imagen, su infinita habilidad en la creación (cf. Pr. 8), en un grado finito. También el hombre es trabajador, por naturaleza y diseño (cf. cap. 4). Consecuentemente, en Proverbios se exponen las virtudes y recompensas del trabajo, contrastándolas con el «perezoso». Este último personaje está retratado bajo una luz tragicómica. Pero es algo más que un bufón. Su pereza deliberada, habitual y absurdamente racionalizada constituye una negación de su humanidad, y un insulto a su Hacedor (Pr. 12:11; 14:23; 18:9; 22:13; 24:30-34; 26:13-16; 28:19).

Dios habla. Esta es una de las características principales y más distintivas del Dios vivo de Israel, y uno de sus dones más elevados concedidos a la Humanidad es la capacidad de la comunicación verbal. Las palabras son importantes para el sabio, que las considera iguales a los hechos como vehículo del bien y el mal. Así que se incluyen muchos consejos para el «sabio» acerca del uso o el abuso de las palabras (Pr. 12:19, 22; 13:3; 14:5; 15:2, 23; 18:6-8, 20 y ss.).

Por encima de todo, *Dios es soberano*. Le ha dado a cada persona libertad y responsabilidad en su deliberación y elección moral, pero al final serán las de Dios las que cuenten (Pr. 16:1 y ss., 9; 19:21; 21:1 y ss., 30 y ss.). La esencia de la sabiduría, por tanto, es aceptar esta verdad, que de forma última es incomprensible, y buscar la guía de Dios en la humildad de la entrega y en la obediencia (3:5 y ss.; 16:3). Este, en una gran variedad de formas, es el significado del constante mensaje: «buscad la sabiduría». Por el contrario, el «necio» de Proverbios no es sólo el que es intelectualmente obtuso (en realidad puede ser muy astuto). Es más bien la persona que vive deliberadamente, con jactancia, casi burlándose, sin referencia a Dios. La sabiduría y la necedad en el Antiguo Testamento no son conceptos primordialmente intelectuales, sino morales y espirituales.

2. La apología moral.

La literatura sapiencial incluye a Job. Esa poderosa reflexión sobre la relación entre la moralidad personal y el sufrimiento inmerecido nos ofrece otro ejemplo del modelo identificable de la ética personal: la apología moral, o autodefensa. Job, por supuesto, defiende su propia rectitud moral a través de todo el libro. Su caso, en general, es que su sufrimiento no es consecuencia de su propia maldad. Pero el clímax de este episodio llega en el capítulo 31, un capítulo con una magnífica fuerza poética y ética, en el cual Job lanza una larga lista de maldiciones sobre sí mismo para respaldar su pretensión de haber llevado una vida recta.

Debido a esta fórmula basada en la maldición, las ideas éticas por fuerza están expresadas desde la negación. Job está hablando del tipo de actos que él no ha cometido, del tipo de persona que no ha sido. Pero estas imágenes negativas pueden transformarse fácilmente en positivas, retratos del tipo de persona que fue Job, o que decía haber sido. En resumen, la lista incluye los siguientes datos:

- haberse abstenido de toda lujuria (1)
- y del adulterio (9-12)
- haber sido honrado en el comercio (5 y ss.)
- haber actuado con justicia hacia sus esclavos (13-15)
- haber sido generoso y compasivo con todo tipo de pobres (16-23)
- haber rechazado la idolatría, tanto en su forma de materialismo como en la de astrología (24-28)
- haber controlado sus pensamientos y su lengua (19 y ss.)
- haber demostrado hospitalidad (31 y ss.)
- no haber evitado la abierta confesión de un pecado (33 y ss.)[60]
- haber seguido las leyes económicas de Israel relativas a la tierra y a los trabajadores (38-40)

Hay dos cosas dignas de comentar. Una es la amplitud del comportamiento moral que se incluye aquí. Se extiende desde los pensamientos del corazón, a lo largo de las palabras, los hechos privados, los asuntos sexuales y familiares, hasta la conducta económica, judicial, social y pública. La otra cosa es el papel que juega Dios en el razonamiento moral. Todo lo ve (4) y evalúa cada acto (6, 14). Es el Creador de todos los hombres, y por tanto el protector de sus derechos igualitarios (15). Castiga la maldad (23), en especial la idolatría, que es deslealtad hacia él (28). En resumen, es el Dios del que no se puede escapar, y vivimos toda la vida ante él, bajo su escrutinio moral. Como había dicho otro sabio,

> «El Seol y al Abadón están delante de Jehová;
> ¡Cuánto más los corazones de los hombres!» (Pr. 15:11).[61]

Encontramos un segundo ejemplo de esta autodefensa moral en labios de Samuel, en su discurso de despedida, cuando le cede el poder político a Saúl (1 S. 12:2-5). Es mucho más breve, y sólo se refiere a la esfera de la moralidad social, como era apropiado para aquella ocasión. Samuel estaba pasando revista a su liderazgo público, y deseaba el testimonio público de su incorruptible actuación en su cargo. No obstante, su lista de preguntas y la respuesta del pueblo, liberándole de toda acusación de robo o extorsión (provecho personal extraído de un cargo público), y de todo soborno (provecho personal extraído del poder judicial), indican las cualidades de una integridad pública que era lo que se esperaba incluso entonces. De hecho, fue el fracaso de los hijos de Samuel a la hora de mantener sus modelos el que provocó la petición de una monarquía, petición que prosperó (1 S. 8:1-5).

---

[60] Este factor demuestra que Job no estaba pretendiendo una perfección moral absoluta.

[61] Según el pensamiento judío, el Seol era el lugar al que se dirigían todos los muertos, bienaventurados o no (Ec. 9:3, 10). El Abadón, que en hebreo significa «destrucción», se usa en Job 26:6 y en Pr. 15:11 como el equivalente de «sheol» o muerte. (Nota del Traductor)

Hay una tercera lista de virtudes y vicios que podríamos incluir aquí, y que se encuentra repetida en Ezequiel 18. No es tanto una apología moral individual, particular, como la descripción divina de las características típicas de la rectitud y la impiedad, del modo en que éstas se manifiestan en generaciones sucesivas. Una vez más, la lista es específica, y se entrecruza con la de Job y Samuel en diversos puntos. Se nos dice que los pecados que debe evitar el justo son:

- la idolatría
- el adulterio u otras ofensas sexuales
- la opresión de los pobres, como la de no devolver los avales entregados a causa de una deuda
- el robo
- no alimentar a los hambrientos ni vestir a los desnudos
- prestar obteniendo un provecho exorbitante por medio de la usura
- no juzgar rectamente en los procesos legales
- la violencia y el asesinato.

Volvemos a notar cómo el antiguo Testamento entremezcla lo que nosotros tendemos a guardar en compartimentos separados, como moralidad «privada» o «pública». También es digna de destacar la idea de que el fracaso a la hora de hacer el bien es pecado. Ezequiel hubiese rechazado radicalmente la actitud complaciente con la que todo ministro evangélico ha de luchar: «[Por supuesto que soy cristiano! Nunca le hice daño a nadie». No era suficiente, a la hora de definir al justo, decir: «que no cometiere robo» (18:7), sin añadir: «al hambriento diere de su pan, y cubriere con vestido al desnudo» (18:16).

Aquí tenemos un claro precedente de las enseñanzas morales del propio Jesús.

3. El adorador aceptable.

Existen otras listas de virtudes y vicios en los profetas, que tienen lugar en el contexto de una de las preocupaciones más prominentes que éstos tenían: el nexo entre la moralidad y la adoración. Era un vínculo que veían roto muy a menudo. Una parte de su vehemencia más punzante va dirigida hacia aquellos que fingen practicar los rituales de la adoración mientras viven en flagrante maldad. En los tiempos de Amós no había escasez de religión y de ritual, pero la descarada injusticia social se burlaba de estas cosas de forma blasfema. Amós lo dijo, y fue expulsado (Am. 4:4 y ss.; 5:21-27; 8:5 y ss.). Isaías se hizo eco de la misma idea (Is. 1:10-17). Ambos tienen breves listas de ética social positiva (Is. 1:17; Am. 5:14 y ss.).

La lista más breve, y a la vez más global, es la de Miqueas 6, que vuelve a estar en el contexto de lo que constituye una adoración aceptable. Habiendo escuchado la acusación que hace Dios de su pueblo en el 6:1-5, Miqueas se pregunta qué será lo adecuado como sacrificio por el arrepentimiento: «¿Con qué me presentaré ante Jehová?» Después de cuestionar la validez de cualquier ofrenda, aun de su propio primogénito, expresa esa memorable declaración, que resulta ineludiblemente individual en su desafío e importancia:

> «Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno, y qué pide Jehová de ti: solamente hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios» (Mi. 6:8).

A Jeremías Sé le envió a la mismísima puerta del templo, para enfrentarse con los adoradores que se acercaban, presentándoles las exigencias morales del Dios del pacto al que ellos decían adorar, y cuya protección suponían (Jer. 7:1-11). Esboza el tipo de comportamiento práctico que sería evidencia del verdadero arrepentimiento, y lo contrasta con lo que ellos están haciendo en realidad. Esta acusación incluye detalles como:

- la opresión del extranjero, el huérfano y la viuda
- el derramamiento de sangre inocente
- la idolatría
- una falsa seguridad y complacencia presuntuosas
-el robo
- el adulterio
- el perjurio

En este contexto podríamos añadir Isaías 58, que contrasta el ayuno meramente ritual con la ética del verdadero arrepentimiento. Este último incluye la justicia y la provisión a los pobres, en especial en observancia del día de reposo.

No resulta difícil detectar ecos del Decálogo en estos pasajes (de forma similar, en Oseas 4:1 y ss.). De hecho, algunos eruditos piensan que los Diez Mandamientos se usaron en la liturgia pública como una parte de las «exigencias iniciales», en cuyo caso Jeremías estaba volviendo a concienciar al pueblo de las exigencias de algo que podía haberse convertido en un ritual inocuo. Ciertamente, tanto si se usaba el Decálogo de esta manera como si no, tenemos otros ejemplos de esta liturgia de «exigencias iniciales», en los Salmos 15 y 24.

> «Jehová, ¿quién habitará en tu tabernáculo?
> ¿Quién morará en tu monte santo?
> El que anda en integridad y hace justicia,
> y habla verdad en su corazón» (Sal. 15:1-2).

El salmo continúa definiendo al adorador aceptable: una persona de palabras y motivaciones limpias; que rehúsa las acciones, las palabras y los pensamientos dañinos; que sabe discriminar sus relaciones; que es leal a su palabra; que no está corrompido por el atractivo del dinero, ya sea a través de la usura o del soborno judicial. El Salmo 24 es aún más sucinto, e incluye la acción externa y el pensamiento interno en la frase: «El limpio de manos y puro de corazón» (Sal. 24:4), y añade la cualidad primordial para una adoración aceptable: el rechazo de la idolatría.

Estos son sólo los ejemplos más claros de un tema que está presente por todos los Salmos, y de hecho en muchas partes del Antiguo Testamento: la adoración aceptable va inseparablemente unida a una vida aceptable. La liturgia de Israel está saturada de contrastes morales. Ya se establece el tono en el primero de los Salmos. A pesar de la profundidad de la conciencia colectiva del salmista, la línea divisoria entre la rectitud y la maldad, la bendición y el juicio, va

dirigida a cada individuo: «Bienaventurado el *varón* que...» Las exigencias del pacto con toda la nación, a través de la adoración, se ponen delante del individuo, incluso de esos lugares secretos del corazón, y van referidas a los pecados ocultos a la vista del público o a su detección. Esta era la función de la lista de maldiciones en Deuteronomio 27:14-26, que no dejaba ninguna vía de escape, como la de: «Estará bien mientras nadie se dé cuenta». Una vez más, los contenidos de esa lista son significativos, y van unidos con las otras listas que hemos mencionado, tanto en su intención general como en algunos detalles específicos. Incluyen maldiciones sobre:

- la idolatría
- la falta de respeto hacia los padres
- la traslación de los mojones fronterizos (fraude económico)
- apartar al ciego del camino (crueldad social)
- no hacer justicia al extranjero, el huérfano o la viuda
- las ofensas sexuales, incluyendo el adulterio, el bestialismo y el incesto
- el homicidio secreto
- aceptar un soborno por un «homicidio judicial»
- la inhabilidad general de guardar la ley

Es también dentro de la adoración donde se afinan y reajustan las perspectivas morales, para ver las cosas desde el punto de vista de Dios antes que a través de la confusión y frustración de las apariencias externas. Esta es la experiencia que se describe en profundidad en el Salmo 73. El poeta apenas es capaz de mantener a flote su integridad moral personal, así como su creencia en la justicia moral de Dios, cuando se enfrenta a la prosperidad de los malvados y el sufrimiento de los justos (vv. 1-16). Pero cuando fue a adorar en el santuario (v. 17), su visión y reafirmación moral quedaron restauradas por una nueva visión de los propósitos últimos de Dios.

El fracaso y el perdón

Por supuesto que ver las cosas desde la perspectiva divina resulta mucha más incómodo cuando la mirada se dirige hacia uno mismo. Porque entonces se hace muy aguda esa conciencia del pecado personal, del fracaso y de la inadecuación. Esto nos lleva, en nuestra sección final, a una de las características éticas más profundas e importantes del Antiguo Testamento, y una de sus contribuciones centrales a la fe y la ética de la religión bíblica, tanto judía como cristiana.

Ya hemos tenido ocasión de analizar los efectos de la caída en todas las áreas de la ética social consideradas hasta ahora. Del mismo modo, existe un reconocimiento igual de radical y global del efecto del pecado sobre cada aspecto de la vida humana personal. El veredicto del Génesis a duras penas podría ser más total: «todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal» (Gn. 6:5); «porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud» (Gn. 8:21). Así que el sabio formula una pregunta retórica:

> «¿Quién podrá decir: Yo he limpiado mi corazón, limpio estoy de mi pecado?» (Pr. 20:9)

No espera respuesta.

De forma que la ética del Antiguo Testamento está basada en el realismo. Sin minimizar los grandes absolutos morales de las exigencias divinas, tiene muy en cuenta la situación moral humana, englobando desde la pura fragilidad hasta la rebelión obstinada y directa. Jeremías, que quizás tuvo un contacto más prolongado con la maldad que muchos otros, vio la penetración del mal hasta lo más profundo de la naturaleza humana:

> «Engañoso es el corazón más que todas las cosas, y perverso; ¿quién lo conocerá?» (17:9)

También entendió que el esfuerzo personal no puede borrar el pecado:

> «¿Mudará el etíope su piel, y el leopardo sus manchas? Así también, ¿podréis vosotros hacer el bien, estando habituados a hacer el mal?» (13:23)

> «Aunque te laves con lejía, y amontones jabón sobre ti, la mancha de tu pecado permanecerá aún delante de mí, dice Jehová» (2:22).

Pero éste no era un realismo desesperado. El ser consciente del pecado y del fracaso, en el Antiguo Testamento, no implica la parálisis ética. El conocer el pecado de uno no le impide seguir el camino del Señor; sencillamente le dice dónde empezar antes de que adelante el pie. Este punto de partida fue la provisión objetiva de Dios, la expiación, y la experiencia subjetiva del perdón. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el evangelio precede a la ética. De modo que podemos ver que las estipulaciones detalladas del sistema sacrificial del Levítico, altamente elaborado, tenían su significancia ética. No sólo le permitían al israelita recibir la limpieza de los pecados pasados, a través de la sangre expiatoria (literalmente, «cobertora») del sacrificio. También le reafirmaba de su constante inclusión en el pueblo del pacto de Dios, la única posición en la que la Palabra y voluntad de Dios podría ser conocida y obedecida en el futuro.

Pero Israel también sabía que el poder redentor de Dios y su propósito, así como la necesidad humana del perdón y la capacitación ética, trascendían los rituales del sacrificio. Aun los tristes veredictos del Génesis, antes mencionados, están dentro del contexto de la liberación milagrosa que hizo Dios con Noé, el prototipo de la redención. Jeremías, a pesar de su pesimismo, esperaba un nuevo pacto cuando «perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado» (31:34), dice Jehová.

También Ezequiel era capaz de ver el poder transformador de Dios, cambiando los corazones de piedra, endurecidos por la maldad, en corazones renacidos y llenos de su Espíritu (36:25- 27; 37:1-14).

Una vez más descubrimos que son los salmistas los que revelan más profundamente el significado del arrepentimiento, del perdón y de la libertad ética y el gozo que de ellos emana. Tanto el salmo 25 como el 32 oran pidiendo el perdón de los pecados, el segundo de ellos tras una profunda convicción y confesión; y ambos relacionan la experiencia del perdón con la expectativa de la guía y la capacitación en la esfera ética. A quien Dios capacita para vivir como le complace es al pecador *perdonado*:

> «... por tanto, él enseñará a los pecadores el camino. Encaminará a los humildes por el juicio» (Sal. 25:8 y ss.).
> «Y tú perdonaste la maldad de mi pecado (...) Te haré entender, y te enseñaré el camino en que debes de andar» (Sal. 32:5, 8).

Quizás nadie sabía esto mejor que David, un hombre que descendió hasta lo más hondo del pecado, y sin embargo fue llamado «un varón que anduvo en los caminos de Dios». Como rey, fue llamado a ofrecer una guía moral a su pueblo, por medio del ejemplo y la instrucción. Pero, ¿cómo podía guiar a otros un carácter imperfecto? Sólo por medio de la gracia sobrenatural de un Dios perdonador, purificador, renovador.

> «Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto delante de mí (...) Entonces enseñaré a los transgresores tus caminos, y los pecadores se convertirán a ti» (Sal. 51:10, 13).

Pero vamos a concederle a Isaías la última palabra. Porque a quien dirigió la sobrecogedora invitación de la «sensatez» divina era a un pueblo al que había acusado de estar manchado con la sangre de la maldad y la opresión, cuya adoración era una gravosa y repulsiva abominación ante Dios:

> «Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; si fueren rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana».

Pero esta palabra salvífica del evangelio viene seguida de inmediato por el ineludible desafío ético:

> «Si quisiereis y oyereis, comeréis el bien de la tierra; si no quisiereis y fuereis rebeldes, seréis consumidos a espada; porque la boca de Jehová lo ha dicho» (Is. 1:18-20).

Dentro de ese mismo libro encontramos la gran visión de que, al final, el centro de la expiación no será un lugar o un objeto, sino una persona, el Siervo del Señor. Le vemos, en el «canto del siervo» climático, en Isaías 52:13-53:12, sufriendo de forma vicaria, victoriosa y efectiva, a causa de unos pecados que no eran suyos, sino nuestros. Porque, en su propósito redentor, «Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros (...) Jehová quiso quebrantarlo», poniendo «su vida en expiación por el pecado» (53; 6. 10).

Aquí tenemos el Calvario del Antiguo Testamento. Aquí está también la base de la unidad entre el evangelio y la ética, entre la fe y la vida, en ambos testamentos: la gracia y la misericordia soberanas de Dios. Porque la cruz del Mesías es la puerta, no sólo hacia la vida, sino hacia el modo de vivirla.

BIBLIOGRAFÍA

La siguiente bibliografía ha sido clasificada para seguir el tema central de los capítulos de este libro, aunque obviamente en algunas áreas existe una comprensible superposición. La meta principal de estas listas es la de ofrecer cierta guía al estudiante que desee profundizar en su investigación del campo general de la ética del Antiguo Testamento, o en una de las áreas más específicas.

El lector no especializado debería tener en cuenta que las obras marcadas con un asterisco profundizarán su conocimiento sin ser excesivamente técnicas. La mayoría de ellas deberían también ser accesibles, estando editadas o en bibliotecas.

ABREVIATURAS

ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
BA	Biblical Archaeologist
Bib.	Bíblica
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BR	Biblical Research
BTr	Bible Translator
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CTJ	Calvin Theological Journal
EQ	Evangelical Quarterly
ERT	Evangelical Review of Theology
ExT	Expository Times
HUCA	Hebrew Union College Annual
Interp.	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JBR	Journal of Bible and Religion
JCSE	Journal of Christian Social Ethics
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JJS	Journal of Jewish Studies
JNES	Journal of Near East Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Journal of Religion
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JTS	Journal of Theological Studies
OudSt	Oudtestamentische Studien
PEF/Q	Palestine Exploration Fund/Quarterly
PTR	Princeton Theological Review
RdSO	Rivista degli Studi Orientali
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RTR	Reformed Theological Review
SJT	Scottish Journal of Theology

SVT	Supplements to Vetus Testamentum
TB	Tyndale Bulletin
TGUOS	Transactions of the Glasgow University Oriental Society
VT	Vetus Testamentum

OBRAS GENERALES EN RELACIÓN A LA ÉTICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Bahnscn, G. L. *Theonomy in Christian Ethics* (Craig Press, Nutley. NJ, 1979).

Barton, J., «Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament», JTS 30, 1979, pp. 1-14. «Understanding Old Testament Ethics». JSOT 9, 1978, pp. 44-64.

Bream, H. N., *et al.* (ed.). *A Light unto my Path: Old Testament Studies in Honour of J. B. Myers* (Temple UP, Filadelfia, 1974).

Crenshaw, J. L. y Willis, J. T. (ed.), *Essays in Old Testament Ethics* (Ktav, Nueva York, 1974).

* Davidson, R., *The Old Testament* (Hodder and Stoughton, 1964).

Eichrodt, W., «The Law and the Gospel: The Meaning of the Ten Commandments in Israel and for us», *Interp.* 11, 1957, pp. 23-40. *Theology of the Old Testament II* (SCM, 1967).

Ellison, H. L., «The Significance of the Old Testament Today», *Churchman* 74, 1969, pp. 231-238.

Elmslie, W. A. L., «Ethics», en *Record and Revelation*, ed. H. Wheeler Robinson (OUP, 1938), pp. 275-302.

* Forster. G., *Christian Ethics in the Old Testament*, Grove Booklet on Ethics, 35 (Grove Books, 1980).

Gehman, H. S., «Natural Law and the Old Testament», en *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman*, ed. J. M. Myers et al. (Augustin, Nueva York, 1960), pp. 109-122.

* Goldingay, J., *Approaches to Old Testament Interpretation* (IVP, 1981).

* Goldsworthy, G., *Gospel and Kingdom: Christian Interpretation of the Old Testament* (Paternoster, 1981).

Greene, W. B., «The Ethics of the Old Testament», PTR 27, 1929, pp. 153-193, 313-366.

Hammershaimb, E., «On the Ethics of the Old Testament Prophets», SVT 7, 1959, pp. 75-101.

Johnston, L., «Old Testament morality», CBQ 20, 1958, pp. 19-25.

Kevan, E. F., *Keep His Commandments: The Place of Law in the Christian Life* (Tyndale Press, 1964).

* Kidner, F. D., *Hard Sayings* (IVP, 1972).

* Martens, E. A., *Plot and Purpose in the Old Testamen*t (IVP, 1981).

* Muilenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (Harper Torchbooks, 1961).

Nielsen, E., *The Ten Commandments in New Perspective: A Traditio-historical Approach* (SCM, 1968).

Porteous, N. W., *Living the Mystery: Collected Essays* (Blackwell, 1967). «The Relevance of the Old Testament as the Rule of Life», en *Studia Biblica et Semitica*, Vriezen Festschrift, ed. W. C. van Unnik y A. S. van der Woude (Veenman, 1966), pp. 278-289.

Shepherd, J. J., «Man's Morals and Israel's Religion», ExT 92, 1981, pp. 171-174.

Stamm, J. J., y Andrew, M. E., *The Ten Commandments in Recent Research* (SCM, 1967).

Westermann, C. (ed.), *Essays on Old Testament Interpretation* (SCM, 1963).

* Wright, C. J. H., *Using the Bible in Social Ethics*, Grove Booklet on Ethics, 51 (Grove Books, 1983).

Wright, D. F., «The fulfilment of the Law», *Christian Graduate* 19, 1976, pp. 99-105.

CAPITULO 1: EL ANGULO TEOLÓGICO

Albrektson. B., *History and the Gods* (Clcerup, Lund, 1967).

Barr, J., «Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology», *Interp*. 17, 1963, pp. 193-205.

Engelhard, D. H., «The Lord's Motivated Concern for the Underprivileged», CTJ 15, 1980, pp. 5-26.

Fletcher, V., «The Shape of Old Testament Ethics», SJT 24, 1959, pp. 47- 73.

Freedman, D. N., «Divine Commitment and Human Obligation: The Covenant Theme», Interp. 18, 1964, pp. 419-431.

Gemser, B., «The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law», SVT l, 1953, pp. 50-66.

Hasel, G. F., «The Problem of History in Old Testament Theology», Andrews University Seminary Studies 8, 1970, pp. 23-50.

* Kline, M. G., *The Structure of Biblical Authority* (Eerdmans, 1972).

McCarthy, D. J., «Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel», CBQ 27, 1965, pp. 144-147.

CAPITULO 2: EL ÁNGULO SOCIAL

Allen, L. C., «Micah's Social Concern», *Vox Evangelica* 8, 1973, pp. 22- 32.

Baron, S. W., *A Social and Religious History of the Jews* (Nueva York, segunda edici6n revisada, vol. I, Columbia UP, Nueva York, 1952).

Davidson, R., «Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics», SJT 12, 1959, pp. 373-387.

Gottwald, N. K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel* 1250-1050 BCE (SCM, 1979).

Kelly, B. H., «Word of Promise: The Incarnation in the Old Testament», *Interp.* 10, 1956, pp. 3-15.

May, H. G., «A Sociological Approach to Hebrew Religion», JBR 12, 1944, pp. 98-106.

von Rad, G., *God at Work in Israel* (Abingdon, Nashville, 1980).

von Waldow, H. E., «Social Responsibility and Social Structure in Early Israel», CBQ 32, 1970, pp. 182-204.

Weber, M., *Ancient Judaism* (Glencoe, Illinois, 1952); y una revisión de este por N. N. Glatzer, JR 34, 1954, pp. 133-135.

Weinfield, W., «The Origin of Humanism in Deuteronomy», JBL 80, 1961, pp. 241-249.

Wolf, C. U., «Some Remarks on the Tribes and Clans in Israel», JQR 36, 1946, pp. 287-295.

«Terminology of Israel's Tribal Organization», JBL 65, 1946, pp. 45-49.
«Traces of Primitive Democracy in Ancient Israel», JNES 6, 1947, pp. 98-108.

Wright, C. J. H., «The Ethical Relevance of Israel as a Society», JCSE (de próxima aparición).

CAPITULO 3: EL ÁNGULO ECONÓMICO

Bergheim, S., «Land Tenure in Palestine», PEF, 1894, pp. 191-199.

* Brueggeman, W., *The Land* (Fortress, 1977).

Davies, W. D., *The Gospel and the Land* (University of California Press, 1974).

Henry, K. H., «Land Tenure in the Old Testament», PEQ, 1954, pp. 5-15.

Miller, P. D., jr.. «The Gift of God; the Deuteronomic Theology of the Land», Interp, 23, 1969, pp. 451-465.

von Rad, G., «The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch», en *idem, The Problem of the Hexateuch* (Oliver and Boyd, 1966), pp. 79-93.

Robinson, T. H., «Some Economic and Social Factors in the History of Israel», ExT 45, 1933-34, pp. 264-269, 294-300.

von Waldow, H. E., «Israel and her Land: Some Theological Considerations», *A Light unto my Path*, ed. H. N. Bream, R. D. Heim, C. A. Moore (Temple UP, Filadelfia, 1974), pp. 493-508.

CAPITULO 4: LA ECONOMÍA Y LA TIERRA

Anderson, B. W., «The Earth is the Lord's: An Essay on the Biblical Doctrine of Creation», Interp. 9, 1955, pp. 3-20.

Barr, J., «Themes from the Old Testament for the Elucidation of the New Creation», Encounter 31, 1970, pp. 25-30.

«Man and Nature -The Ecological Controversy and the Old Testament», BJRL 55, 1972-3, pp. 9-32.

Gamoran, H., «The Biblical Law against Loans on Interest», JNES 30, 1971, pp. 127-134.

Ginsberg, E., «Studies in the Economics of the Bible», JQR ns. 22, 1932, pp. 343-408.

* Hengel, M., *Property and Riches in the Early Church* (SCM, 1974).

Lang, B., «The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel», JSOT 24, 1982, pp. 47-63.

Mcfadyen, J. E., «Poverty in the Old Testament», ExT 37, 1925, pp. 184- 189.

McKenzie, J. L., «God and Nature in the Old Testament», CBQ 14, 1952, pp. 18-39, 124-145.

* Moss, R., *The Earth in our Hands* (IVP, 1982).

Neufeld, E., «The Prohibitions against Loans as Interest in Ancient Hebrew Laws», HUCA 26, 1955.
«Socio-economic Background of Yobel and Semittah», RdSO 33, 1958, pp. 53-124.

North, R., *Sociology of the Biblical Jubilee*, Analecta Biblica IV (Pontifical Biblical Institute, Roma, 1954).
«The Biblical Jubilee and Social Reform», Scripture 4, 1951, pp. 323-335.

Porteous, N. W., «The Care of the Poor in the Old Testament», en *idem, Living the Mystery* (Blackwell, 1967), pp. 143-155.

Rogerson, J. W., «The Old Testament View of Nature: Some Preliminary Questions», OudSt 20, 1980, pp. 67-84.

Sloane, R. B., jr., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Bethel Press, 1977).

Stein, S., «The Laws on Interest in the Old Testament», JTS ns. 4, 1953, pp. 161-170.

Sulzberger, M., «The Status of Labor in Ancient Israel», JQR ns. 13, 1922-23, pp. 245-302, 397-459.

* Wright, C. J. H., What does the Lord Require? (Shaftesbury Project Publications, Nottingham, 1978).
God's People in God's Land (Paternoster, de próxima aparición).

* Zimmerli, W., *The Old Testament and the World* (SPCK, 1976).

CAPITULO 5: LA POLÍTICA Y EL MUNDO DE LAS NACIONES

* Bruce, F. F., *Israel and the Nations* (Paternoster, 1963).

* Clements, R. E., *God's Chosen People: A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy* (SCM, 1968).

Dumbrell, W. J. «Spirit and Kingdom of God in the Old Testament»,

RTR 33, 1974, pp. 1-10.

* Ellul, J., *The Meaning of the City* (Eerdmans, 1970).
* The Politics of God and the Politics of Man (Eerdrnans, 1972).

Fensham, F. C., «Legal Aspects of the Dream of Solomon», Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers Vol. I (Jerusalén, 1967), pp. 67-70.

* Gladwin, J., *God's People in God's World* (IVP, 1979).

Gordis, R., «Democratic Origins in Ancient Israel-The Biblical *edah*», en Alexander Marx Jubilee Volume, ed. S. Lieberman (Jewish Theological Seminary, Nueva York, 1950), pp. 369-388.

Heaton, E. W., *Solomon's New Men: The Emergence of Ancient Israel as a Nation State* (Thames and Hudson, 1974).

Johnston, O. R., «God and the Nations», ERT 1, 1977, pp. 83-93.

Lewis, A.H., «Jehovah's International Love», JETS 15, 1972, pp. 87-92.

Lind, M. C., «The Concept of Political Power in Ancient Israel», ASTI 7, 1968-9, pp. 4-24.

Malamat, A., «Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy», BA 28, 1965, pp. 34-65.

May, H. G., «Aspects of the Imagery of World Dominion and World State in the Old Testament», en Crenshaw and Willis (ed.), Essays in Old Testament Ethics (Ktav, Nueva York, 1974), pp. 57-76.

Mendenhall, G. E., «The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel», en Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman, ed. J. YI. Myers. O. Reimherr, H. N. Bream (Augustin, Nueva York, 1960), pp. 89-108.

Mettinger, T. N. D., *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*, Coniectanea Biblica, OT Series 5 (Lund, 1971).

Neufeld, E., «The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel», HUCA 31, 1960, pp. 31-53.

Noth, M., «God, King and Nation in the Old Testament», en *idem, The Laws in the Pentateuch and other studies* (Oliver and Boyd, 1966), pp. 145-178.

Simon, U., «The Poor Man’s Ewe Lamb... Judicial Parable», Bib., 1967, pp. 207-242.

Wolf, C. U., «Traces of Primitive Democracy in Ancient Israel», JNES 6, 1947, pp. 98-108.

Yeivin, S., «Social, Religious and Cultural Trends in Jerusalem under the Davidic Dynasty», VT 3, 1953, pp. 149-166.

CAPITULO 6: LA RECTITUD Y LA JUSTICIA

Bloom, A., «Human Rights in Israel's Thought», Interp. 8, 1954, pp. 422- 432.

Goldingay, J. E., «The Man of War and the Suffering Servant; The Old Testament and the Theology of Liberation», TB 27, 1976, pp. 79-113.

Kapelrud, A. S., «New Ideas in Amos», SVT 15 (1966), pp. 193-206.

Lofthouse, W. F., «The Righteousness of Jahveh». ExT SO, 1939, pp. 341-345.

* Marshall, I. H., *The Biblical Concept of Justice*, Shaftesbury Project Working Paper, 8 Oxford Street, Nottingham.

Nahmani, H. S., *Human Rights in the Old Testament* (Tel Aviv, 1964). Schofield, J. N., «Righteousness in the Old Testament», BTr 16, 1965, pp. 112-116.

* Snaith, N., *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (Epworth Press, 1944).

Stek, J. H., «Salvation, Justice and Liberation in the Old Testament», CTJ 13, 1978, pp. 133-165.

* Wright, C. J. H., *Human Rights: A Study in Biblical Themes*, Grove Booklet on Ethics, 31 (Grove Books, 1979).

* Peace and Justice in the Bible, Shaftesbury Project Working Paper, 8 Oxford Street, Nottingham.

CAPITULO 7: LA LEY Y EL SISTEMA LEGAL

Alt, A., «The Origins of Israelite Law», en *idem, Essays in Old Testament History and Religion* (Blackwell, 1966), pp. 81-132.

Andersen, F. I., «The Social-Judicial Background of the Naboth Incident», JBL 85, 1966, pp. 46-57.

Beattie, D. R. G., «The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice», VT 24, 1974, pp. 251-267.

Bellefontaine, E., «Deuteronomy 21:18-21 - Reviewing the Case of the Rebellious Son», JSOT 13, 1979, pp. 13-31.

* Boecker, H.J., *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient Near East* (SPCK, 1981).

* Bullimore, J., *Christianity and Due Process of Law*, Grove Booklet on Ethics, 32 (Nottingham, 1979).

Diamond, A. S., «An Eye for an Eye», Iraq 19, 1957, pp. 151-155.

Falk, Z. W., *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction* (Wahrmann, Jerusalén, 1964).

Gerstenberger, E., «Covenant and Commandment», JBL 84 (1965), pp. 38-51.

Greenberg, M., «Some Postulates of Biblical Criminal Law», en Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume, ed. M. Haran (Magnes, Jerusalén, 1960), pp. 5-28.

Jackson, B. S., *Essays on Jewish and Comparative Legal History*, Studies in Judaism in Late Antiquity 10 (Brill, Leiden, 1975).

Leggett, D. A., *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth* (Mack, New Jersey, 1974).

McKay, J. W., «Exodus 23:1-3, 6-8 - a Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate», VT 21, 1971, pp. 311-325.

McKeating, H., «Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society with some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics», JSOT 11, 1979, pp. 57-72.

McKenzie, D. A., «Judicial Procedure at the Town Gate», VT 14, 1964, pp. 100-104.

Mendenhall, G. E., «Ancient Oriental and Biblical Law», BA 17, 1954, pp. 26-46.

Napier, B. D., «Community under Law: On Hebrew Law and its Theological Presuppositions», Interp. 7, 1953, pp. 404-417.

Nicholson, E. W., «The Decalogue as the Direct Address of God», VT 27, 1977, pp. 422-433.

Paul, S. M., «Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law», SVT 18, 1970.

Phillips, A., *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (Blackwell, 1970).

«Another Example of Family Law», VT 30, 1980, pp. 240-243.

«Another Look at Adultery», JSOT 20, pp. 3-25.

«Another Look at Murder». JJS 28, 1977, pp. 105-126.

«Should the Primate of All England Eat York Ham? Christians and the Old Testament», Theology 85, 1982, pp. 339-346.

* Wenham, G. J., «Law and the legal system in the Old Testament», en Law, Morality and the Bible, ed. B. N. Kaye y G. J. Wenham (IVP, 1978).

Wiseman, D. J., «Law and Order in Old Testament Times», Vox Evangelica 8, 1973, pp. 5-21.

CAPITULO 8: LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

Andersen, F. I., «Israelite Kinship Terminology and Social Structure», BTr 20, 1969, pp. 29-39.

Brichto, H. C., «Kin, Cult, Land and Afterlife - A Biblical Complex», HUCA 44, 1973, pp. 1-54.

Burrows, M., *The Basis of Israelite Marriage,* American Oriental Series 15 (American Oriental Society, New Haven, 1938).

Chamberlain, J. H., *Man in Society: The Old Testament Doctrine* (Epworth, 1966).

Clark, S. B., *Man and Woman in Christ* (T. & T. Clark, 1981).

Ellison, H. L., «The Hebrew Slave: A Study in Early Hebrew Society», EQ 45, 1973, pp. 30-35.

Fensham, F. C., «Widow, Orphan and Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature», JNES 21, 1962, pp. 129-139.

Gladwin, J., *Happy Families!*, Grove Booklet on Ethics, 39 (Grove Books, 1981).

Kennet, R. H., *Ancient Hebrew Social Life and Culture as Indicated in Law, Narrative and Metaphor*, Schweich Lecture, 1931 (OUP, 1933).

* Kohler, L., *Hebrew Man* (SCM, 1956).

* Mace, D. R., *Hebrew Marriage: A Sociological Study* (Epworth, 1953).

Mendelsohn, I., Slavery in the Ancient Near East (OUP, Nueva York, 1949).

Milgrom, J., «The Biblical Diet Laws as an Ethical System: Food and Faith», Interp. 17, 1963, pp. 288-301.

McKenzie, J. L., «The Elders in the Old Testament», Bib. 40, 1959, pp. 522-540.

Pedersen, J., *Israel: Its Life and Culture*, I-IV (OUP, 1926 y 1940).

van der Ploeg, J., «Slavery in the Old Testament», SVT 22, 1972, pp. 72- 87.

Porter, J. R., *The Extended Family in the Old Testament*, Occasional Papers in Social and Economic Administration 6 (Londres, 1967).

Rodd, C. S., «The Family in the Old Testament», BTr 18, 1967, pp. 19- 26.

Rogerson, J. W., *Anthropology and the Old Testament* (Blackwell, 1978).

* de Vaux, R., *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Darton, Longman and Todd, 1961).

* Wolff, H. W., *Anthropology of the Old Testament* (SCM, 1974).

Wright, C. J. H., «The Israelite Household and the Decalogue: The Social Background and Significance of some Commandments», TB 30, 1979.

Yaron, R., «On Divorce in Old Testament Times», RIDA, 3a Serie 4, 1957, pp. 117-128.

CAPITULO 9: LA ACTITUD DEL INDIVIDUO

Brockington, L. H., «The Hebrew Conception of Personality in Relation to the Knowledge of God», JTS 47, 1946, pp. 1-11.

Daube, D., «Communal Responsibility», en *idem, Studies in Biblical Law* (CUP, 1947), pp. 154-189.

Fohrer. G., «Action of God and Decision of Man in the Old Testament», en Biblical Essays, ed. A. H. Van Zyl (University of Stellenbosch, 1966), pp. 31-39.

«The Personal Structure of Biblical Faith», en Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers Vol. I (Jerusalén, 1967), pp. 161-166.

«The Righteous Man in Job 31», en Essays in Old Testament Ethics, ed. J. L. Crenshaw y J. T. Willis (Ktav, Nueva York, 1974).

Johnson, A. R., *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (University of Wales Press, 2a edición, 1961).

Kennedy, J., «Riches, Poverty and Adversity in the Book of Proverbs», TGUOS 12, 1944-46, pp. 18-22.

Klein, W. L., «The Model of a Hebrew Man», BR 4, 1959, pp. 1-7.

May, H. G., «Individual Responsibility and Retribution», HUCA 32, 1961, pp. 107-120.

Mendenhall, G. E., «The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel», Biblical Studies in Memory of H. C Alleman, ed. J. M. Myers, O. Reimherr, H. N. Bream (Agustin, Nueva York, 1960), pp. 89-108.

Mckenzie, J. L., «Divine Sonship and Individual Religion», CBQ 7, 1945, pp. 32-47.

Porter, J. R., « The Legal Aspects of the Concept of «Corporate Personality» in the Old Testament», VT 15, 1965, pp. 361-380.

von Rad, G., «The Early History of the Form Category of I Corinthians 13:4-7», en *ídem, the Problem of the Hexateuch* (Oliver and Boyd, 1966), pp. 301-317 (sobre Job 31).

Robinson, H. Wheeler. «The Hebrew Conception of Corporate Personality», BZAW 66, 1936, pp. 49-62.

Rogerson, J. W., «The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Reexamination» JTS ns. 21, 1970, pp. 1-16.

Tang, S. Y., «The Ethical Content of Job 31: A Comparative Study», disertación inédita. Edinburgh University, 1967.