

“Y se transformó Adán en un ser vivo...”
Sobre el significado de la *vida* en el Antiguo Israel*

“And Adam became a living being...”
On the Meaning of *Life* in Ancient Israel

Ignacio Chuecas Saldías**

Resumen

El presente artículo busca hacer una contribución a la comprensión de la noción de la *vida* en el antiguo Israel. Esta temática es enfocada desde diversos ángulos. Un primer momento se centra en la vida y su concreción en el Adán como ser viviente por excelencia. Un segundo momento investiga la temática relativa al sentido de la vida como una realización en este mundo presente y la comunidad de Israel. Estos temas predisponen a la concepción de Dios como autor de la vida y como el viviente por antonomasia. A fin de cuentas, y tal como lo expresa el Salmo 146, 2, la vida ha de ser celebrada como un don: “alabare al Señor con mi vida”.

Palabras clave: vida, Antiguo Israel, Adán, judaísmo, historia antigua.

Abstract

This article aims to make a contribution to the understanding of the notion of *life* in the ancient Israel. This issue is explored from various angles. A first moment focuses on life and its concreteness in Adam as a living being par excellence. A second moment investigates the meaning of life as an accomplishment in this present world and the community of Israel. These themes predispose to the conception of God as author of life and as the one who is truly alive. After all, and as Psalm 146.2 puts it, life is to be celebrated as a gift: “I’ll praise the Lord with my life”.

Key words: life, Ancient Israel, Adam, Judaism, Ancient History.

* Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt N° 3170453.

** Chileno. Doctor en exégesis del Antiguo Testamento y Doctor en Historia. Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile. Correo electrónico: ichuecas@uc.cl.



Con profundo respeto, gratitud y admiración es mi deseo presentar este artículo, sobre el significado de la vida en las tradiciones arcaicas de Israel, en honor del profesor Juan Guillermo Muñoz Correa. Su gran calidad académica y humana representa para todos quienes tenemos el privilegio de participar en este homenaje un ejemplo y una luz. Es mi más sincero deseo que estas líneas puedan ser expresión de mi aprecio personal y que sean ocasión de alegría para nuestro homenajeado.

El tema relativo al concepto de la *vida* ha recibido atención, en el marco de la investigación del antiguo Israel, sólo en torno a algunas preguntas específicas vinculadas directa o indirectamente con él: la relación entre muerte y vida, la noción de una vida más allá de la muerte, el tema de la bendición, entre otros. Es evidente que la temática precisa de mayor atención por parte de la investigación.¹ Al mismo tiempo, en este contexto, se observa la dificultad de abordar los textos hebreos desde una perspectiva *abstracta*, los cuales sin duda prefieren el uso de la metáfora.² recordemos que los textos evocan categorías complejas utilizando un discurso narrativo, legislativo o poético.³ Se hace necesario, por lo tanto, realizar una ardua tarea de *decodificación*, al mismo tiempo que un trabajo de lectura *intertextual* que permita iluminar textos unos con otros. Por lo tanto, en el presente estudio daré amplio espacio a la presentación de diferentes documentos considerados emblemáticos en relación al tema de la vida en las tradiciones arcaicas de Israel.

LA VIDA HUMANA

Como punto de partida me acerco al tema de la *vida* como una realidad que se concreta en el ser viviente por excelencia: el *hombre*, en la tradición hebrea llamado el *Adán*. En este contexto son fundamentales los *textos creacionales* que se refieren al Adán como un ser vivo. Según la escuela sacerdotal, el hombre y los animales son *seres vivientes* (Gn 1,20-29), las plantas y árboles en cambio son considerados como parte de la esfera terrestre y, por lo tanto, privados de vida (Gn 1,11-13).⁴ Esta diferenciación se mantiene consecuentemente a lo largo de todo el Antiguo Testamento.⁵ Aquello que caracteriza, a los ojos del israelita antiguo, la calidad de ser viviente es el *hálito/soplo* donado por Dios a las criaturas. La vida, comprendida como inherente a la capacidad de respirar aire, es lo que determina, en parte, la elección de la *anegación*, por medio de las aguas del diluvio

¹ “Forschungsgeschichtlich ist dabei festzustellen, dass das Lebensthema am Rand atl. Forschung steht”, Martin Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben (Ps 63,4). Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel”, *Biblica* 86 (2005): 344. Véase también R. Norman Whybray, *The Good Life in the Old Testament* (London-Edinburgh-New York: T&T Clark, 2002), 291.

² Según Husser en esta línea se han de considerar textos que reflexionan sobre la fecundidad, la fuerza, la alegría, la salud, etc., Jean-Marie Husser, “Vie et non-vie dans l’Ancien Testament”, *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999): 425.

³ Sobre esta dificultad en el caso de la categoría de la “vida”, véase: Husser, “Vie et non-vie”, 425.

⁴ Helmer Ringreen, חיה, En *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II*. Ed. G. J. Botterweck y otros (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1977), 895-898.

⁵ Thomas Pola, “Was ist ‘Leben’ im Alten Testament?”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004): 251.



Ignacio Chuecas Saldías

universal (Gn 8,11), como medio para exterminar a todo ser viviente, hombres y animales, de la faz de la tierra:

“Todo lo que [tenía] soplo de espíritu de vida en sus narices, todo lo que [era] en la tierra árida, murió” (Génesis 7,22).

Nótese que el diluvio no destruye el mundo vegetal, porque éste no tiene soplo de vida, no pertenece por lo tanto al círculo de los seres vivos. Por otra parte, es evidente que el hombre es *carne* al igual que los animales y por lo tanto ambos son *mortales*. Esta concepción se mantiene intacta en textos posteriores, como es el caso del libro del *Eclesiastés*: tanto el hombre como la bestia son viento y vuelven ambos de la misma manera al polvo (Qo 3,19-20). Esta visión descarnada de la realidad de la vida podría conducir a un cierto pesimismo, sino fuese porque la mortalidad no implica una negación de Génesis 1: la bondad de la creación se mantiene, aun cuando ésta sea amenazada por la muerte.⁶ Para hombre del Antiguo Testamento es evidente que el ser humano ha de morir,⁷ una condición que es aceptada, en principio, sin grandes conflictos.

EL ADÁN COMO DUALIDAD VIVIENTE

Presento a continuación el texto del relato de la creación del hombre que tiene categoría de texto *fundante* en cuanto a la identidad del hombre como *ser viviente*:

Y formó YHWH Dios el Adán:
polvo de la tierra fértil
y sopló en sus narices aliento de vida
y se convirtió el Adán en un ser vivo (Génesis 2,7)

El conocido texto de Gn 2,7 describe de forma muy sucinta cómo sucedió que el *Adán* llegase a ser un “ser viviente” (*nefesh hayyah*). Como ya he precisado, éste último término representa aquello que constituye al ser vivo a diferencia del mundo vegetal.⁸ Ahora bien, si la posesión de una *nefesh*, un *ser*, es aquello que diferencia al hombre del mundo vegetal, por qué redundar en la especificación *hayyah* “viviente”. Para comprender el término Thomas Pola, propone la comparación con el conocido lexema *mayim hayyim* “agua viva”. Como es bien sabido este término designa el “agua que fluye”, en contraposición al “agua estancada o muerta”.⁹ Al ser lo característico de las “aguas vivas” el estar en movimiento,¹⁰ Pola llega a la sencilla conclusión de que todo aquel que *se mueve* está vivo.¹¹

⁶ Véase, Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 345.

⁷ Ejemplos de la concepción de la muerte como algo natural: Gn 3,19; 2 Sam 14,14; 1 Re 2,2; Sal 89,49; 90,3-12; Job 14,1-2.

⁸ Pola, “Was ist ‘Leben’ im Alten Testament?”, 251.

⁹ Gn 26,19; Lv 14,5.50; Nm 19,17; Ct 4,15; Jr 2,13; 17,13; Za 14,8. Ver también Ringreen, חיה, 884.

¹⁰ Ringreen, חיה, 885.

¹¹ “Der Lebensbegriff im Alten Testament wird vorrangig durch das Phänomen der aktiven Fortbewegung definiert”, Pola, “Was ist ‘Leben’ im Alten Testament?”, 251. En todo caso, cabe preguntarse si en la mente del autor bíblico el agua vive de la misma manera como lo hacen el hombre y los animales.



Ignacio Chuecas Saldías

Una mirada rápida al texto descubre que el *proceso de vivificación* del Adán está concebido en dos actos: (1) comienza con la formación o modelación propiamente tal, y (2) concluye con el soplar de YHWH Dios en las narices del hombre. Es evidente que el autor presenta este proceso como algo extraordinario, fuera de lo común,¹² por lo tanto es importante respetar las *incoherencias* que esta representación supone. Esta perspectiva implica que el *Adán* es de *naturaleza dual*, compuesta en base a la amalgama de dos elementos fundamentales: el *polvo* y el *soplo*.¹³ Característico es el hecho que estos dos elementos encierran ya en sí mismos un principio de fragilidad y mortalidad.

EL VERBO *YATZAR* “FORMAR”

El texto parte de la base que YHWH Dios *formó* (*yatzar*) al Adán. Se hace necesario en primer lugar investigar que connotaciones tiene este verbo hebreo para comprender el texto en toda su riqueza. La raíz *yatzar* es a menudo empleada para designar la actividad del *alfarero* que modela artefactos de arcilla. Una mirada atenta a las citas que van en esta línea descubre que lo común es el empleo del participio (*yotzer*) y no el *imperfecto* como es el caso en Gn 2,7.¹⁴ Una cita característica en este ámbito es Is 41,25 donde *yotzer* designa al artesano que trabaja la arcilla. También a este grupo pertenecen citas donde la raíz alude objetos de alfarería o vajilla de barro.¹⁵ Un buen ejemplo es Lam 4,2 donde los “valiosos hijos de Sión” son tratados como “obras de las manos del alfarero”. Todas estas citas buscan acentuar la condición de fragilidad y falta de valor en que se encuentra el pueblo de Israel en el contexto del exilio.

Un segundo ámbito es el del trabajo de la *fundición de metales*. En Is 44,12 la raíz es empleada para referirse al orfebre que modela su obra con el martillo y en Is 54,17 a la confección de un arma para el combate. Claramente en ambas citas no se trata de alfarería. Por otra parte llama la atención que no se emplee el *participio*, sino la forma conjugada del verbo, al igual que en Gn 2,7. En esta línea se han de ubicar las citas que se caracterizan por hacer referencia a las imágenes de ídolos.¹⁶ Es evidente a partir del contexto de estas citas que la imagen del dios no es de barro o arcilla, sino que de un material noble: el *metal*. Siendo común que al menos la superficie externa este recubierta en oro.¹⁷ Esta acepción de la raíz *yatzar* hace plausible que la metáfora empleada en la creación de *Adán* no necesariamente ha de ser interpretada como un modelado con arcilla, como parecen asumir algunos autores.¹⁸ En realidad, es más probable la modalidad de la creación del hombre esté

¹² “... sondern die Erschaffung des Menschen aus Staub ist als ganz und gar unerklärbarer, nicht anschaulicher, wunderbarer Vorgang dargestellt worden: als Urgeschehen, das unserem Verstehen nicht zugänglich ist, eben wirklich als Schöpfung”, Claus Westermann, *Genesis*, BK I. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag des Erziehungsvereins, 1974), 280.

¹³ Husser, “Vie et non-vie”, 430.

¹⁴ 1 Cro 4,23; Is 29,16 (aquí junto al vocablo “barro”); Jr 18,2.3.4.6.

¹⁵ Obras de alfarero: 2 Sam 17,28; Sal 2,9; Is 30,14; Jr 19,11 y vajilla de barro: Jr 19,1.

¹⁶ Is 43,10; 44,9.10; Ha 2,18.

¹⁷ En esta línea se ha de interpretar la cita de Za 11,13 donde la expresión *hayotzer ’eder* parece significar “tesoro”.

¹⁸ “... es ist nicht so sicher, wie es nach der Untersuchung von P. Humbert erscheint, daß das Verb JSR so einseitig auf das Handwerk des Töpfers bezogen werden kann”, Westermann, *Genesis*, 277.



Ignacio Chuecas Saldías

inspirada en la fabricación de una figura cultural.¹⁹ En esta línea puede ser interpretado el empleo del verbo *naphah* “soplar” en Gn 2,7, propio del lenguaje de la herrería,²⁰ así como en la misma línea se ha de considerar el empleo del vocablo *apar* “polvo” para designar metales,²¹ especialmente oro, pero nunca para designar arcilla o barro. Es propio de las imágenes de dioses, en especial *Baal* y *Ashera*, que puedan ser reducidos al *polvo*, lo mismo que el Adán ha de retornar al polvo (Gn 3,19).

Un grupo importante de citas dentro del corpus del Antiguo Testamento presenta a Dios como sujeto del verbo *yatzar*, es el *formador* por excelencia:²² de un total de 63 citas de la raíz, en 42 es Dios el sujeto. Se trata de textos que suelen comparar a Dios con un alfarero²³ o un artesano.²⁴ Objeto de la acción formadora de Dios son: el hombre,²⁵ el espíritu humano,²⁶ partes del cuerpo humano,²⁷ los animales,²⁸ la tierra o el país,²⁹ los montes,³⁰ la luz,³¹ el tiempo,³² e incluso el mal puede ser formado por Dios.³³ Dios es sencillamente quien ha formado “todo”³⁴ y lo ha hecho “desde hace largo tiempo”³⁵.

En el Deuterocanónico³⁶ encontramos la noción según la cual Dios se ha formado un pueblo³⁷. En este mismo contexto las citas hablan de “formar un siervo”, lo cual puede referirse al rey, profeta o al pueblo en general³⁸. Este hecho hace probable que exista una conexión entre el motivo de la creación del rey, como *siervo* de Dios, y la creación del *Adán*³⁹.

¹⁹ Véase: Christoph Uehlinger, “Eva als ‘lebendiges Kunstwerk’. Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22(23.24) und 3,20”, *Biblische Notizen* 43 (1988): 93. Para el empleo de éste motivo en la obra sacerdotal, véase: Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken, Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte*, SBS 112. (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983) 84-90.

²⁰ Is 54,16; Ez 22,20.21; Job 20,26.

²¹ Dt 9,21; 2 Re 23,4.6.12.15; Job 28,2.6.

²² “Von den Begriffen, die Gottes Schöpferwalten als handwerkliches Tun schildern, ist j#r »töpfeln, bilden« der bekannteste”, Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Am Beispiel der Psalmen* (Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 183. Véase además toda la sección 183-184.

²³ La relación de YHWH con Israel es similar a la del alfarero y la arcilla: Is 45,9; 45,11; “Nosotros somos barro, tú eres nuestro formador”: Is 64,7.

²⁴ Is 27,11; “desde los días del *Qedem* yo los he formado”: Is 37,26 y 2 Re 19,25.

²⁵ *Adán*: Gn 2,7.8; “Antes que te formara en el vientre materno”: Jr 1,5.

²⁶ Za 12, 1b.

²⁷ Ojos: Sal 94,9. Corazón: Sal 33,15. Miembros en general: Job 17,7.

²⁸ Gen 2,19. El *leviatán*: Sal 104, 26. Langostas: Am 7,1.

²⁹ Is 45,18; Jr 33,2; Sal 95, 5.

³⁰ Am 4,13.

³¹ “Yo soy YHWH, el que forma la luz”: Is 45,7.

³² Invierno y verano: Sal 74,17. Los días: Sal 139,16.

³³ “Miren, yo formo maldad contra ustedes”: Jr 18,11.

³⁴ Jr 51,19; Jr 10,16.

³⁵ Is 22,11.

³⁶ Véase Ernst Haag, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3*. Trierer Theologische Studien, Band 24. (Trier: Paulinus-Verlag, 1970) 19.

³⁷ “!Tu formador, Israel!”: Is 43,1.21; “Hijos e hijas, todos los que son nombrados con mi nombre, a quienes he creado y formado para mi renombre”: Is 43,7.

³⁸ Is 44,21; 49,8 (como referencia al rey); 49,5; 44,2.24: siervo Jacob.

³⁹ Véase Nicolas Wyatt, “Interpreting the Creation and Fall story in Genesis 2-3”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 93 (1981): 14-15.



Ignacio Chuecas Saldías

EL HOMBRE ES *POLVO*

El término *'apar* significa, la gran mayoría de las veces, simplemente polvo⁴⁰ y, en algunos casos, *tierra*,⁴¹ lo que no representa una gran diferencia.⁴² Por otra parte, la comparación con el polvo es un medio usual para significar gran cantidad o abundancia.⁴³

A menudo se encuentra en el Antiguo Testamento la noción de que el hombre es polvo.⁴⁴ También los animales tienen su origen el polvo (Sal 104,29). Estos textos se encuentran probablemente influenciados por el relato de Gn 2-3. Así parece insinuarlo la presencia junto a *'apar* de varias palabras claves del texto de Gn 2-3, tales como las raíces “formar” (*yatzar*), “volver” (*shub*), “brotar” (*tzamah*) y el sustantivo “tierra fértil” (*'adamah*), presentes en las citas de Qo, Job, Sal 103 y Sal 104. Incluso es probable que la mención del “viento/soplo” (*ruah*) como elemento vivificador en Qo 12,7 y Sal 104, sea una alusión al soplo de vida de Gn 2,7. Probablemente se trata una interpretación posterior referente a la animación del Adán a través del espíritu. Al parecer el empleo del vocablo *'apar* en el texto de Gn 2,7 no es opcional, como algunos autores parecen creer,⁴⁵ sino que su función es subrayar la fragilidad material de hombre.⁴⁶ A pesar que éste término no parece adecuado para describir formación a partir del barro,⁴⁷ pues como se ha dicho difícilmente puede ser localizado en el ámbito del lenguaje alfarero.⁴⁸ El polvo es, en primer lugar, símbolo de lo *inerte*, de lo que se encuentra en el último peldaño de la materia, por lo tanto también es símbolo de lo que no merece atención. El polvo expresa algo *bajo*,⁴⁹ acostarse en el polvo representa *humillación*,⁵⁰ así como rescatar del polvo es redimir de la opresión.⁵¹ En esta misma línea se ha de ver la liberación de la muerte: “mi alma está recostada en el polvo, dame vida” (Sal 119,25). Por lo tanto se trata del polvo de la muerte o de la tumba.⁵² Esta visión es evidente en el relato de Gn 2-3⁵³:

⁴⁰ Fuera de las citas, donde el término designa el polvo o tierra en un sentido genérico, como por ejemplo: Lv 14,41.42.45; 17, 13; Nm 5,17; 19,17; Dt 28,24; 1 Re 18,38; Job 4,19; 14,8; 30, 6; 38,38; 39, 14; 41,25; Pr 8,29

⁴¹ Gn 26,15; Job 14,19; Ez 24,7; Ha 1,10.

⁴² Otras citas son: reducir un ídolo a polvo: Dt 9,21; 2 Re 23,4.6.12.15. El polvo se transforma en mosquitos: Ex 8,12.13. A partir de polvo se obtiene hierro: Job 28,2. Polvo de oro: Job 28,6.

⁴³ Promesas referentes a una gran descendencia o al pueblo que ha de ser tan numeroso como el polvo (Gn 13,16; 28,14; Nm 23,10; 2 Cro 1,9). Riqueza en plata (Plata como polvo: Za 9,3; Job 27,16). Cuantiosa provisión del pueblo en el desierto (Sal 78, 27). 2 Cro 1,9 es un paralelo a 1 Re 3,7-9: Nótese en esta cita la contraposición del rey con el pueblo/polvo.

⁴⁴ Gn 2,7; 3,19; Sal 103,14; Job 10,9; Qo 3,20; 12,7.

⁴⁵ Véase Hermann Gunkel, *Genesis. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*. Ed. W. Nowack. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917), 6 y 26.

⁴⁶ “Vielmehr möchte das Wort das hinfällig-stoffliche des Menschen darstellen”, Westermann, *Genesis*, 280. Ver también Gunkel, *Genesis*, 6.

⁴⁷ Véase Westermann, *Genesis*, 280.

⁴⁸ “Durch den Zusatz des Wortes עפר wird einerseits das Bild von Gott als »Töpfer« korrigiert”, Werner H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1-2a und 2, 4b-3, 24*. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag des Erziehungsvereins, 1967), 198; Véase también Manfred Hutter, “Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15)”, *Biblische Zeitschrift* 30 (1986): 262; Haag, *Der Mensch am Anfang*, 20; Hans-Peter Müller, “Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69 (1972): 271.

⁴⁹ Sal 18,43; Job 22,24; Za 1,17.

⁵⁰ Sal 7,6; 44,26; Job 30,19; 40,13; 42,6; Is 47,1; Lm 3,29; Am 2,7.

⁵¹ Sal 113,7; Is 52,2.

⁵² Sal 22,16; 30,10; Job 7,21; 17,16; 19,25; 20,11; 21,26; 34,15; Is 26,19; Dn 12,2.

⁵³ Así como muy usual en el libro de Job.



Con el sudor de tu rostro comerás pan
hasta que retournes a la tierra fértil
porque desde ella fuiste tomado
porque polvo eres tu
y al polvo retornarás (Génesis 3, 19)

En general el vocablo *'apar* representa un elemento importante dentro de las metáforas propias de la realidad de la muerte.⁵⁴ Es común su empleo en textos que se refieren a las ceremonias fúnebres, lamento por los muertos, en la costumbre de echarse polvo en la cabeza,⁵⁵ como en general en otras expresiones de duelo.⁵⁶ El uso del polvo como metáfora de destrucción aparece en la descripción de la victoria sobre una ciudad.⁵⁷

En algunas citas el vocablo parece hacer alusión a la relación existente entre una persona de rango mayor (el *rey*) y un inferior (el *vasallo*). Esta relación está caracterizada por el motivo del sometimiento del menor frente al mayor. A esta situación se refiere Walter Brueggemann cuando habla de “royal language by the use of dust”.⁵⁸ Un buen ejemplo lo encontramos en la descripción del encuentro de Abraham con los tres visitantes en la encina de Mambré:

Y respondió Abraham y dijo:
Mira, me he atrevido a hablar a mi señor
Y yo [soy] polvo y ceniza (Génesis 18,27)

En Is 49,23 el vocablo es utilizado para describir la humillación de los monarcas, representados por los reyes y reinas de la tierra, ante el soberano universal que se manifiesta en Israel. En Sal 72,9 son los enemigos del rey los que han de “morder el polvo” ante él.⁵⁹ En esta misma dirección encontramos citas donde el rey pisotea a sus enemigos como el polvo.⁶⁰

El término sirve en especial para describir la relación entre Dios y el hombre. En este caso Dios adquiere categorías tomadas de la ideología real.⁶¹

Porque de YHWH es el reinado
Y [es] gobernante entre los extranjeros
comen y adoran todos los opulentos de la tierra ante él.
Se inclinan todos los que bajan al polvo.
Y su alma no vive (Salmo 22, 29-30).

La misma situación aparece en Is 2,10:

⁵⁴ Husser, “Vie et non-vie”, 430-431.

⁵⁵ Js 7,6.

⁵⁶ Job 2,12; 7,5; 16,15; Lm 2,10; Ez 27,30; Mi 1,10.

⁵⁷ 1 Re 20,10; Ne 3,34; 4,4; Is 25,12; 26,5; 29,4; Ez 26,4.12; Sal 102,15.

⁵⁸ Walter Brueggemann, “From Dust to Kingship”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972): 2. Véase también: Hutter, “Adam als Gärtner und König”, 262; Wyatt, “Interpreting the Creation”, 14-15.

⁵⁹ Véase Karl-Heinz Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie. Alten Testament Supplements to VT* 7 (Leiden: E.J. Brill, 1961), 622-663.

⁶⁰ El rey David en 2 Sam 22,43. El rey de de Aram in 2 Re 13,7. Ciro, rey de Persia, en Is 41,2.

⁶¹ “Royal theology”, Brueggemann, “From Dust to Kingship”, 5.



¡Anda a la roca
y escóndete en el polvo!
De frente al terror de YHWH
y del esplendor de su majestad (Isaías 2, 10)

En Mi 7,17 son los pueblos quienes han de comer polvo, como las serpientes, frente a Dios. Al mismo tiempo Dios es aquel que levanta al pobre del polvo y lo sienta entre príncipes.⁶² Así como las palabras de Dios a *Basha*, rey de Israel:

A pesar de que te exalté desde el polvo
Y te puse como gobernante sobre mi pueblo Israel
[y] anduviste por el camino de Jeroboám
e hiciste pecar a mi pueblo Israel
para indignarme con sus pecados (1 Reyes 16, 2)

Estos textos demuestran que el recurso al motivo del polvo sirve para expresar un elemento importante de la relación del ser humano con su Dios.⁶³ Se trata del motivo de la alianza, bajo el prisma de la relación del soberano con los reyes vasallos,⁶⁴ un elemento característico del contexto cultural del Antiguo Oriente. En esta misma dirección, comprende Brueggemann lo expresado en Gn 2,7 como una fórmula de *entronización*⁶⁵. El oficio real depende de la alianza con el Dios adecuado: el ser elevado desde el polvo significa el ser aceptado como un aliado, estar fuera de la alianza significa la muerte.⁶⁶

Como conclusión se puede asegurar que el motivo del polvo expresa momentos importantes en la concepción de la vida del hombre: representa la condición mortal del hombre⁶⁷ y a la vez su dignidad como sirvo de YHWH Dios.

EL ADÁN Y LA MUERTE

Cabe precisar que la condición mortal expresada en el polvo antecede el momento de la caída y la condena del Adán y su mujer. Este hecho plantea la pregunta sobre la *muerte* como efecto de la *trasgresión* o por el contrario si en la concepción del texto el hombre es

⁶² 1 Sam 2,8; Sal 113,7-8.

⁶³ “... le roi israélite, à tout le moins dans la tradition jahvéiste de Juda, apparaît entièrement comme le vassal de Yahvé, son subordonné”, Jozef Coppens, “L’Idéologie Royale Ougaritique”. En *Symbolae biblicae et mesopotamicae, FS für F.M.T. de Liagre Böhl*. Ed. M.A. Beek, A.A. Kampman, C. Nijland y J. Ryckmans. (Leiden: E.J. Brill, 1973), 87.

⁶⁴ “L’alliance est l’expression de l’élection divine et elle met le roi en état de serviteur; c’est l’équivalent d’un traité de vassalité”, Roland de Vaux, “Le Roi d’Israël, Vassal de Yahvé”. En *Bible et Orient*. Ed. Roland de Vaux. (Paris: Éditions du Cerf, 1967), 292; “Die Dinge liegen eben so, daß jenes, für die semitischen Religionen charakteristische Beziehungsverhältnis zwischen Gott und seinen Verehrern...in mannigfachen Bildern Ausdruck gesucht hat, die bestimmten Arten der Beziehung von Mensch zu Mensch entlehnt sind: Herr und Sklave, Patron und Klient, Vater und Kind usw., darunter auch Führer oder König und Untertan”, Otto Eißfeldt, “Jahwe als König”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 46 (1928): 87.

⁶⁵ Véase Brueggemann, “From Dust to Kingship”, 3-4

⁶⁶ Brueggemann, “From Dust to Kingship”, 2-3.

⁶⁷ Husser, “Vie et non-vie”, 430.



creado por Dios desde un comienzo como criatura mortal. Volvemos por lo tanto al texto del relato del jardín del Edén, en particular a la sección del juicio de Dios sobre el Adán:

Y al Adán dijo:

Porque escuchaste la voz de tu mujer
y comiste del árbol del que te ordené diciendo:
'no comerás de él',
maldita sea la tierra fértil por causa tuya,
con fatiga comerás de ella todos los días de tu vida,
y espinos y cardos brotará para ti,
y comerás la hierba del campo.
Con el sudor de tu rostro comerás pan
hasta que retournes a la tierra fértil
porque desde ella fuiste tomado,
porque polvo eres tú y al polvo retornarás.
Y llamó el Adán el nombre de su mujer: ~awwīh,
porque ella fue madre de todo los vivos (Génesis 3,17-20).

Lo característico en las secciones relativas al juicio de Dios sobre la serpiente (3,14-15), la mujer (3,16-18) y el hombre (3,17-19) es que en cada uno de los casos los culpables son condenados a una disminución en su plenitud de vida. La *serpiente* es descrita como un animal que es reducido a la esfera del polvo: se trata del ámbito de la muerte⁶⁸. La serpiente ha de alimentarse con polvo, así como en la mitología mesopotámica los habitantes del *arallu*, el mundo de los muertos, comen polvo y barro.⁶⁹ No es condenada a morir, pero su existencia se ha de desarrollar en una condición de vida-disminuida. Lo mismo la *mujer*, su condena consiste en una disminución en el ámbito de la generación de la vida: el embarazo de la mujer ha de estar condicionado por el dolor, pero aun así su deseo tenderá hacia su marido. En el caso del *Adán* la condena lo alcanza indirectamente, pero lo toca en su propio origen, es decir en su identidad: la tierra fértil (*'adamah*) será afectada en su capacidad de producir frutos,⁷⁰ por lo tanto el trabajo agrícola se convierte en una actividad laboriosa. El tema del fruto de la tierra, el alimento, sin duda depende del tema de la transgresión: comer el fruto prohibido. Ahora en el v.19, cuando se introduce la temática de la muerte, esto sucede sólo para declarar que la fatiga del hombre durará hasta que éste retorne a la tierra de la cual fue tomado y se refiere a solamente a la duración temporal de la pena. Al mismo tiempo, se declara que la mortalidad tiene su fundamento en el origen mismo del Adán (“porque polvo eres tú”). La misma noción presupone el v.17 “con fatiga comerás de ella todo los días de tu vida”, frase que implica como evidente que la vida del hombre es limitada.

Al mismo tiempo la condena a una disminución de vida se expresa en una ruptura en las relaciones mutuas entre los actores principales, y también con la creación.⁷¹

⁶⁸ Gn 3,14; Dt 32,24; Is 65,25.

⁶⁹ Husser, “Vie et non-vie”, 427.

⁷⁰ “The *y'djmih* is not cursed absolutely, but only insofar as it impinges upon the existence of *hij'dim*”, Jerome T. Walsh, “Genesis 2:4b - 3:24: A Synchronic Approach”, *Journal of Biblical Literature* 96 (1977): 167, n. 22.

⁷¹ “The only relationship that remains intact is that of unwillful nature towards its creator”, Victor M. Wilson, *Divine Symmetries. The Art of Biblical Rhetoric*. (Lanham-New York-Oxford: University of America Press,



Ignacio Chuecas Saldías

enemistad entre la descendencia de la mujer (“madre de todos los vivos”) y la serpiente (el mundo animal), disparidad en la relación de la mujer con su marido,⁷² quiebre de la relación del hombre con la tierra fértil (donde se encuentra su origen) y por último exilio de la comunidad con Dios (expulsión del paraíso). A estas alturas se ha de considerar un segundo elemento y es lo que se dice sobre el árbol de la vida en los versículos siguientes:

Y dijo YHWH Dios:

‘Ved, el Adán se ha vuelto como uno de nosotros
por conocer el bien y el mal.

Y ahora que no alargue su mano
y tome también del árbol de la vida
y coma y viva para siempre’.

Y lo expulsó YHWH Dios del Jardín de Edén
para trabajar la tierra fértil de la cual había sido tomado (Génesis 3, 22-23).

La expulsión del paraíso es una expulsión del ámbito de la vida. El hombre es expulsado para que no coma del árbol de la vida y para que trabaje con fatiga la tierra. La exclusión de la posibilidad de comer del árbol de la vida implica que el Adán es comprendido como un ser mortal, sólo comiendo del árbol puede vivir para siempre. Por otra parte el árbol representa probablemente a YHWH Dios mismo. En realidad ambos árboles representan cualidades que la teología bíblica considera exclusivas de Dios: la sabiduría y la vida. La expulsión del jardín representa exclusión de la comunidad con Dios, probablemente una forma de reflexionar sobre la realidad del exilio y la vida de Israel en la fatiga de la diáspora.

EL SOPLO DE VIDA (*NISHMAT HAYYIM*)

El proceso de animación del Adán es expresado en el texto de Gn 2,7 a través del verbo *napah* “soplar”, “insuflar”.⁷³ Dos veces es utilizada en el Antiguo Testamento esta raíz para significar el “avivar” mediante el soplo (de vida): en Gn 2,7 y Ez 37,9. A estas dos citas es posible sumar otras donde el verbo adquiere el sentido de “expirar”, “hacer expirar”.⁷⁴ El verbo *napah* también es empleado para significar el soplo del viento (Ag 1,9).

Por otra parte, este verbo aparece corrientemente bajo el sentido de “soplar el fuego”, o “encender el fuego”, particularmente en el contexto de las actividades de la orfebrería y de la herrería.⁷⁵ También en acádico, el verbo *napâhu* significa “soplar el

1997), 80; “Each decree imposes two punishments, one involving an essential life function, the other a relationship”, Walsh, “Genesis 2:4b - 3:24”, 168.

⁷² “...her relationship with her man as his "matching helper" will be frustrated of ultimate fulfillment”, Walsh, “Genesis 2:4b - 3:24”, 167.

⁷³ En relación los términos *nefesh* y *neshamah* véase: Othmar Schilling, *Geist und Materie in biblischer Sicht*, SBS 25 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967), 40-44; Josef Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*, SBS 19 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966), 22-25.

⁷⁴ Jr 15,9: “expirar el espíritu”

⁷⁵ Job 20,26; 41,12; Is 54,16; Jr 1,13; Ez 22,20.21.



Ignacio Chuecas Saldías

fuego” y el sustantivo *nappâhu* “forjador” o “herrero”.⁷⁶ En relación a este proceso de la animación del Adán a través del soplo de vida me gustaría citar dos textos tomados de la literatura del Antiguo Oriente.

Un paralelo viene de Mesopotamia. Se trata del ritual de la apertura de la boca para la animación de la imagen de una deidad. Presento al respecto un texto tomado de las inscripciones del rey asirio *Assarhaddon*.⁷⁷

“¹¹*Bêl* y *Bêltiia*, los dioses amables, fueron creados en *Assur* según sus propias ordenes...¹³ en *Assur*, en el lugar donde los dioses nacen, fueron hechos. Yo hice su imagen perfecta; ¹⁴empleando 50 talentos de *z/sariru* rojo brillante, un producto de las montañas de *Arallu*, polvo de las montañas, ¹⁵el cual nunca había sido empleado en una imagen, yo modelé su forma espléndidamente, con adornos gloriosos y con joyas preciosas... ²¹En *Babel*, la ciudad de su aspiración, los hice entrar con júbilo. En las plantaciones de árboles, los jardines, ²²los canales y los huertos de *Ekarzaginna*, el lugar puro, entraron ellos gracias al arte del *sabio*, limpieza de la boca, apertura de la boca, ablución y purificación, frente a las estrellas del cielo, *Ea*, *Shamash*, *Asarluhi*...”.

Considerando que el texto es bastante largo, he presentado las secciones, que considero importante en el sentido de Gn 2,7. El rey asirio declara, en primera persona, que ha *creado* dos dioses, en este marco es empleado el verbo de creación *banû*. La mención del material utilizado es significativa: se trata de metal *z/sariru*, que también es definido como polvo de las montañas.⁷⁸ Esta alusión refuerza la concepción del Adán, formado desde el polvo como estatua de un dios. Como al mismo tiempo el verbo *yatzar* pertenece también al vocabulario de la herrería tendríamos una alusión indirecta. Por supuesto se plantea la pregunta si una estatua puede regresar “al polvo”, por consiguiente me gustaría hacer referencia a las citas dónde se dice expresamente que los ídolos de los dioses son reducidos a polvo.⁷⁹

La entrada en los jardines de Babilonia, dónde se llevan a cabo los rituales siguientes, recuerda al traslado del Adán en el jardín de Edén (Gn 2,8). En este caso es el rey quien introduce a los dioses en los jardines de la ciudad, en el relato del jardín del Edén es el rey YHWH Dios quien traslada al Adán y lo coloca en el jardín.⁸⁰ Finalmente se ha de señalar el ritual de la vivificación de la imagen. Esta sucede a través de “la purificación de la boca” y la “apertura de la boca”, detrás de estas acciones se encuentra probablemente la idea de que la imagen puede comenzar a respirar.⁸¹

A partir de este texto parece evidente que la creación de una imagen viva de un dios comprende dos momentos: el dios es formando del polvo de las montañas y es “avivado” a

⁷⁶ Véase Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin-Göttingen-Heilderberg: Springer-Verlag, 1962), 511.

⁷⁷ Rykle Borger, *Die Inschriften Assarhaddons Königs von Assyrien, BAfO 9* (Osnabrück: Biblio-Verlag, 1967), 88-89.

⁷⁸ Así mismo en Job 28, 2.6 el vocablo ‘apar es empleado para significar metal.

⁷⁹ Dt 9,21; 2 Re 23,4.6.12.15.

⁸⁰ “To provide a source of labor, the deity shapes a man out of clay and then bestows upon him the breath of life. This act reflects the ideological perspective that the king's subjects find their life in the monarch.”, James M. Kennedy, “Peasants in Revolt: Political Allegory in Genesis 2-3”, *Journal for the Study of the Old Testament* 47 (1990): 5.

⁸¹ Es importante constatar, por otro lado, que el soplo de vida, en los textos babilónicos sobre la creación del hombre, es reemplazado por medio de la sangre de los dioses. Ver Husser, “Vie et non-vie”, 430.



Ignacio Chuecas Saldías

través del ritual de apertura de la boca. Estos mismos dos momentos también son presentados en Egipto en los textos que refieren la creación del ser humano a través del Dios *Khnum*. Después de que el dios forma la imagen con arcilla, la diosa *Hator* sostiene ante su nariz el signo de la vida (*ankh*).⁸² También sabemos que la apertura de la garganta de la momia formaba parte importante de los rituales funerarios, como expresión del proceso de retorno a la vida.⁸³

Al mismo tiempo, tanto en Egipto como en Mesopotamia, existe la noción de que el soberano es quien asegura el soplo de vida a sus súbditos. Esta idea es mencionada a menudo en la correspondencia de *Amarna*, por ejemplo en la carta de *Ammunira* de Beruta al faraón *Akhenatón*:⁸⁴

“Al rey mi señor, mi sol,
mi dios, el soplo de mi vida”

Según Oberhuber, en las cartas de *Amarna*, la expresión “soplo de vida” es una indicación del carácter de deidad del Faraón.⁸⁵ *Tutu*, hombre de cámara de *Akhenatón*, escribe en un himno de acción de gracias al Faraón:⁸⁶

“... y tiembla toda la tierra ante ti,
Siria, Kush y todos los países.
Sus pobres están ante ti en alabanza por tu Ka.
Ellos ruegan por vida humildemente y dicen:
"¡Danos *aire de respiración!*
¡Porque el miedo ante ti bloquea las narices!
Ellos conocen su salvación,
pues mira, tu poder está en ellos con fuerza,
... pues mientras Atón sea, eres también tú,
viviente y joven para siempre.”

En ocasiones, son los emisarios de las naciones extranjeras, quienes en presencia del Faraón sólo pueden exclamar: ¡Aire! ¡Aire!.⁸⁷

LA VIDA IDEAL

Al plantearse la pregunta sobre el concepto de vida en el antiguo Israel, resulta un buen acceso el investigar el fenómeno de la noción de vida ideal en la concepción de los autores

⁸² Véase: Edwin Oliver James, *The Tree of Life. An archeological Study. Studies in the History of Religions XI* (Leiden: E. J. Brill, 1966) 135; Viktor Notter, *Biblische Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen*, SBS 68. (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1974) 151-153; Westermann, *Genesis*, 277 y 279; Ringreen, *היה*, 875-876.

⁸³ Véase James, *The Tree of Life*, 207-208.

⁸⁴ Jürgen A. Knutson, ed., *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen I* (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915), 592-593.

⁸⁵ Véase Karl Oberhuber, *Die Kultur des Altens Orients. En Handbuch der Kulturgeschichte*, Ed. E. Thurnher. (Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1972) 202.

⁸⁶ Hermann A. Schögl, *Echnaton-Tutanamun, Fakten und Texte* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), 81.

⁸⁷ Véase Hermann Grapow, *Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen* (Berlin: Akad-Verlag, 1960), 44-45.



Ignacio Chuecas Saldías

del Antiguo Testamento: ¿cómo es comprendida una vida plena desde la perspectiva de los textos? Un buen indicio se encuentra en la conversación sostenida hacia el final del libro del Génesis por el anciano Jacob y el Faraón de Egipto:

Y dijo Jacob al Faraón:
Los días de los años de mi vagabundaje
[son] ciento treinta años.
Pocos y malos han sido
los días de los años de mi vida
y no se han acercado
a los días de los años de vida de mis padres
en los días de su vagabundaje (Génesis 47, 9).

A partir de lo formulado por boca del patriarca se advierte que la *vida ideal* ha de estar compuesta por dos elementos fundamentales: una vida *larga* (la de Jacob ha sido corta) y una vida *buena* (la de Jacob por el contrario, ha sido mala).

Fundamental dentro del concepto de *vida plena* es la “largura de años”.⁸⁸ Esta categoría se desprende naturalmente de la expectativa promedio de vida en el antiguo Israel: probablemente unos 30 años. La experiencia de una *muerte prematura* debió ser muy común. Así lo formula el Salmo 90, según el cual el hombre puede vivir, con mucha suerte, hasta los 80 años, pero aun así pasan rápidamente como el vuelo de las aves:

Los días de nuestros años,
en ellos [son] setenta años.
Aún en los fuertes
[son] ochenta años
y su arrogancia [es] trabajo y maldad
porque se acorta rápidamente y volamos (Salmo 90, 10)

Al mismo tiempo, se ha de tener presente la noción de que Dios se relaciona sólo con los vivos⁸⁹ y que por lo tanto una vida larga es considerada un *don* de Dios. Largos años son expresión de una vida bendita y de predilección divina:

Vida pidió de ti: se la concediste
largura de días: eternamente y para siempre (Salmo 21, 4)

Esta perspectiva es probablemente la que influye a la hora de asignarle años de vida a los patriarcas,⁹⁰ una situación de longevidad que se ha de repetir en el tiempo de salvación futura.⁹¹ Dentro de este contexto cabe señalar que la *muerte prematura* es comprendida dentro del concepto amplio de la “mala muerte”.⁹² El problema, en realidad, se desarrolla a nivel de la disminución de la vida que una muerte prematura representa. Esta disminución

⁸⁸ “Gutes Lebens zeichnet sich durch eine bestimmte Lebensdauer aus”, Leuenerberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 351; Ringreen, תת, 883.

⁸⁹ Hans-Peter Stähli, “Tod und Leben im Alten Testament”, *Theologie und Glaube* 76 (1986): 176.

⁹⁰ Gn 5; 11,10-32; 15,15; 25,8; 35,29; 1 Cro 23,1.

⁹¹ Is 65,20.

⁹² Markus Witte, “Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod. Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73, 24-26”, *Theologische Zeitschrift* 58 (2000): 551.



Ignacio Chuecas Saldías

de la vida según el autor del Génesis es producto de la creciente perversidad de la humanidad:

Y dijo YHWH:
“No pleiteará mi espíritu
con el hombre para siempre
porque también él [es sólo] carne
y fueron sus días ciento veinte años (Génesis 6, 3)

Por lo tanto, un elemento incompatible con la *vida plena*, es la muerte que sorprende al hombre en la mitad de sus días,⁹³ probablemente porque la muerte antes de tiempo es considerada como una forma de juicio divino debido a los pecados del hombre.⁹⁴

El tema de la *vida plena* no sólo incluye la dimensión temporal, sino que a su vez, la temática de la *calidad*: ha de ser una vida *buena y feliz*. Y esto sucede decididamente bajo el aspecto del bienestar puramente material.⁹⁵ Cuando el Salmo 34 se refiere al hombre que ama la vida, lo define al mismo tiempo como aquel que desea ver el bien: éste último término se refiere precisamente al bien temporal:

¿Quién es el hombre que desea vida?
¿que ama los días para ver el bien?
Aparta tu lengua de la maldad,
Tus labios del hablar traicionero.
Huye de la maldad y haz el bien,
busca la paz y persíguela (Salmo 34, 13).

Según el salmista la única forma de alcanzar esta vida buena es buscando a través de una vida justa la concreción del bienestar temporal, expresado por el bien (*tob*) y la paz (*shalom*). Es superfluo señalar que el tema de la calidad de vida es trascendental en el Antiguo Testamento. Aparece una y otra vez en los diferentes complejos textuales. Es materia de reflexión predilecta de las escuelas *sapientiales*,⁹⁶ cuyo interés preferencial por la pregunta sobre la vida plena, en el marco del orden del mundo, resulta bien conocido⁹⁷. Aparece también en la *historiografía*, bajo la perspectiva de la descripción de la vida *idílica* como consecuencia del cumplimiento de las promesas divinas. Un buen ejemplo son los textos sumarios del ciclo salomónico que describen la plenitud de la vida, como se la imagina el hombre del AT, en tiempos del gobierno sapiente del rey:

Judá e Israel [eran] numerosos
como la arena que [está] en el mar
en abundancia
comían y bebían y se alegraban (1 Reyes 4, 20)

Y habitaba Judá e Israel con seguridad

⁹³ Sal 55,24; 102,25.

⁹⁴ Witte, “Auf dem Weg”, 551-552.

⁹⁵ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 348.

⁹⁶ Husser, “Vie et non-vie”, 432.

⁹⁷ “... genuin mit der Lebensbewältigung und der Frage nach gelingendem Leben im Rahmen der (göttlichen) Ordnung der Welt befasst”, Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 347.



Ignacio Chuecas Saldías

cada hombre bajo su viña
y bajo su higuera
desde Dan hasta Beer-Sheba
todos los días de Salomón (1 Reyes 5, 5)

Una vida en plenitud es equiparada claramente al bienestar material. Según Knoppers estos textos presentan un “sketch of an idyllic life”.⁹⁸ Lo propio de estos textos sumarios, es que la vida ideal no es descrita en categorías de exceso, como sucede en relación a la prosperidad del propio rey, el cual camina hacia su propia decadencia, sino más bien bajo el aspecto de mesura y contento con los bienes que Dios da a Israel como fruto del cumplimiento de la promesa:⁹⁹ comer, beber, alegrarse, seguridad y paz. La mención de la viña y la higuera pertenecen, en el lenguaje del autor deuteronomista, a un recurso usual para describir la bondad de la tierra de la promesa.¹⁰⁰

El tema de la *promesa* y de la *posesión de la tierra* parece jugar un papel importante dentro del ciclo salomónico.¹⁰¹ se trata del cumplimiento de la *promesa* que YHWH había hecho a Abraham.¹⁰² La *promesa* de heredar el país se une a la de “una numerosa descendencia”.¹⁰³ Ambos momentos por lo tanto (tierra y descendencia) se unen en el motivo de la *vida* feliz en el país. Según la concepción del deuteronomista la tierra encierra en sí el doble aspecto del don y del peligro.¹⁰⁴ Es un don de la *alianza* y por lo tanto es expresión de la *vida buena y feliz*. Por otra parte encierra el peligro de la inmanencia en la tierra, los bienes de la tierra pueden apartar al pueblo de su Dios. En este contexto se ha de comprender la importancia que esta escuela adjudica a las *primicias* y diezmos de los *frutos* de la tierra.

Los temas de la *riqueza* y el *honor* hacen su aparición en términos de bendición divina, especialmente en el ciclo de los patriarcas y en el ciclo salomónico, así como en la reflexión sapiencial que equipara la adquisición de riquezas con la adquisición de sabiduría. Un bien fundamental, que expresa la plenitud de vida, es sin lugar a dudas la situación de *armonía* con el entorno, expresado en el término *shalom* propio de las tradiciones del Antiguo Testamento.¹⁰⁵ Una declaración característica en esta línea es el ideal de alcanzar una muerte en paz,¹⁰⁶ tal cual se manifiesta en muchos textos.¹⁰⁷

⁹⁸ Gary N. Knoppers, “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 108 (1996) 340. Ver también Schäfer-Lichtenberger quien opina que “Israel-Juda befindet sich unter der geordneten und weisen Herrschaft Salomos im Zustand erfüllter Verheißung”, Christa Schäfer-Lichtenberger, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, *VTSup* 58 (Leiden: E.J. Brill, 1995), 286.

⁹⁹ Lo mismo el Eclesiastés. Véase al respecto Maurice Gilbert, “Qoelet o la difficoltà di vivere”, *Civiltà cattolica* 154 (2003): 458-459.

¹⁰⁰ Félix García López, “Yahvé, fuente última de vida: análisis de Dt 8”, *Biblica* 62 (1981): 36, n. 53.

¹⁰¹ 1 Re 5,1.4.

¹⁰² “This description matches the ideal of Israel’s dominion as given to Abraham (Gen. 15,18) and reiterated by Moses (Deut. 1,7) and Joshua (Josh. 1,4)”, Kim I. Parker, “Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1–11”, *Journal for the Study of the Old Testament* 53 (1992): 79.

¹⁰³ “... como la arena que [está] sobre la orilla del mar” Gn 22,17 = como la arena que [está] sobre el mar em gran cantidad 1 R 4,20. Véase: Parker, “Solomon as Philosopher King?”, 79; Schäfer-Lichtenberger, *Josua und Salomo*, 286.

¹⁰⁴ García López, “Yahvé, fuente última de vida”, 48.

¹⁰⁵ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 352.

¹⁰⁶ Stähli, “Tod und Leben”, 176.

¹⁰⁷ Gn 15,15; 1 Re 2,6; 2 Re 22,20 = 2 Cro 34,28; Jr 34,5.



“... y tú te irás hacia tus padres en paz,
serás sepultado buena vejez” (Génesis 15, 15)

El contrario de la *muerte en paz* es la muerte en un país extranjero (Gn 15,14) o la muerte por medio de la espada (Jr 34,4).

En el mismo ciclo salomónico encontramos la dinámica de exclusión de elementos negativos del corpus central del relato, que se explica partiendo de la base de que un motivo importante dentro del ciclo pareciera ser la noción de un tiempo de *paz y seguridad*: el reinado de Salomón está caracterizado como un tiempo de *Shalom*.¹⁰⁸ Este fenómeno representa un recurso al servicio de la noción del autor deuteronomista sobre la sabiduría salomónica.¹⁰⁹ La sabiduría de Salomón aparece, no como un bien en sí misma, sino que orientada al bienestar del pueblo; éste es el origen de la imagen idílica de Israel.¹¹⁰ Porque una vida plena precisa fundamentalmente de sabiduría.

También en este ámbito se ha de considerar la temática de la enfermedad, sobre todo en los Salmos, como una forma de vida disminuida, como un peligro para la vida.¹¹¹ Contra esta concepción exagerada en el sentido del bienestar material del ser humano como garantía de una vida feliz es que se confronta dramáticamente el libro del Eclesiastés¹¹² Precisamente el ejemplo paradigmático que ofrece el autor del libro es la figura de Salomón (Qo 2,1-13). En la argumentación del Qohélet el elemento definitivo que valida su tesis es la muerte:¹¹³ no sirve de nada acumular riquezas que otros disfrutaran. Lo mismo acontece con la sabiduría, según el autor, al igual que las riquezas ésta es intransferible y no sirve al que la posee para eludir la muerte segura, en este campo el libro se encuentra en la tradición de Job.¹¹⁴

LA VIDA SE REALIZA EN EL *PRESENTE*

La visión clásica de la *vida* en el antiguo Israel considera que ésta representa el bienestar que Dios concede en la contingencia del mundo presente.¹¹⁵ Esta contingencia de la vida se ha de manifestar preferentemente en los bienes que Dios concede, tales como la bendición,¹¹⁶ la alianza y la misericordia. Es significativo en este contexto tener presentes

¹⁰⁸ El término parece ser palabra clave del ciclo salómico. Al parecer está relacionado con el nombre del rey. Así lo observan por ejemplo: Carlos A. Dreher, “Das tributäre Königtum in Israel unter Salomo”, *Evangelische Theologie* 51 (1991): 51; Stuart Lasine, “The King of Desire: Indeterminacy, Audience and the Solomon narrative”, *Semeia* 71 (1995): 103.

¹⁰⁹ Gary N. Knoppers, “‘There Was None Like Him’: Incomparability in the Books of Kings”, *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992): 416.

¹¹⁰ “... the Deuteronomist only discloses this information when he narrates Solomon’s decline”, Knoppers, “‘There Was None Like Him’”, 415 n.13.

¹¹¹ Witte, “Auf dem Weg”, 550; Ringreen, *היה*, 890.

¹¹² Gilbert, “Qoelet o la difficoltà di vivere”, 454-455.

¹¹³ “Tali pensieri introducono, nel giudizio da formulare sulla ricchezza, il fatto ineluttabile della morte”, Gilbert, “Qoelet o la difficoltà di vivere”, 454-455.

¹¹⁴ Gilbert, “Qoelet o la difficoltà di vivere”, 456-457.

¹¹⁵ “... das Leben muß seinen vollen Sinn hier und jetzt erhalten”, Stähli, “Tod und Leben”, 175; “Leben als von YHWH gegebenes Wohlergehen im Diesseits”, Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 345. Ver también Witte, “Auf dem Weg”, 550.

¹¹⁶ Ringreen, *היה*, 885.



los textos *aliancistas* del ciclo de Abraham, como la teofanía del rito de la alianza en el capítulo 15:

Después de estas cosas
vino la palabra de YHWH a Abram,
en visión nocturna, diciendo:
“No temas, Abram, yo [soy] escudo para ti
tu recompensa [será] grande en extremo”.
Y dijo Abram:
“Señor YHWH ¿qué me darás?”
y yo me voy desnudo
y el hijo de la adquisición de mi casa,
[es] el de Damasco, Elieser (Génesis 15, 1-2).

Dios promete una gran recompensa a Abraham (“tu recompensa [será] grande en extremo”) la cual ha de ser comprendida en el contexto de la alianza (descendencia, tierra y bendición). Abraham expresa claramente que esto de nada le sirve, si no se concreta en la contingencia de la vida presente: “no me sirve para nada, si igual yo me voy desnudo”. La temática, a la que hace referencia el patriarca, sobre el hombre como un caminante hacia la tumba, es permanente en el Antiguo Testamento, la volvemos en encontrar con toda su intensidad en el Qohélet. El drama de Abraham es el de la vida insatisfecha, la del hombre que ha vivido sin vivir, porque no ha tenido en el presente una concreción en un disfrute de los bienes del mundo (prosperidad), ni una descendencia que recuerde su nombre. Estos elementos son los propios de una vida fracasada:

Así dice YHWH
Inscriban a este hombre [como]:
uno desnudo, hombre sin prosperidad en sus días,
porque no prosperará de su semilla,
un hombre que se siente sobre el trono de David
y un gobernante [más] en Judá (Jeremías 22, 30)

Es una *mala muerte*, la de aquel que muere desnudo (probablemente se refiere a la ausencia de hijos), sin haber tenido durante su vida terrena un momento de prosperidad y sin tener un heredero que lo suceda en el trono. Las expectativas de perpetuación se materializan en la descendencia: este es el drama de Abraham. Vida no significa, por lo tanto, la *simple existencia* sino que implica necesariamente la *noción de plenitud*¹¹⁷.

Desde esta perspectiva se comprende el valor que adjudica el Eclesiastés a la *alegría* como expresión de una vida plena.¹¹⁸ Porque a la luz de la doctrina del Qohélet el disfrute de la vida presente es un don de Dios,¹¹⁹ una afirmación en la línea de la doctrina clásica del Antiguo Testamento:

Porque el destino de los hijos de Adán

¹¹⁷ “Leben aber (um nur einige Aspekte hier herauszugreifen) heißt heiles, heilvolles Leben als Möglichkeit der freien Entfaltung, das als solches Hoffnung und Zukunft hat, somit erfülltes Leben ist”, Stähli, “Tod und Leben”, 189.

¹¹⁸ Gilbert, “Qoelet o la difficultà di vivere”, 458-459.

¹¹⁹ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 365.



Ignacio Chuecas Saldías

Y el destino de las bestias
[es] el mismo destino para ellos
como mueren unos así mueren las otras
Y [hay] un mismo espíritu para todos
Y ganancia del Adán sobre la bestia no hay
porque todo es viento.
Todo camina hacia el mismo lugar:
todo existe desde el polvo
Y todo retornará al polvo.
¿Quién sabe [si] el espíritu de los hijos de Adán
sube él hacia arriba?
¿y el espíritu de las bestias
desciende él hacia abajo a la tierra?
Y he visto que no hay bien
sino [cuando] se alegra el Adán en sus obras
porque esto [es] su porción
Porque: ¿quién lo conducirá a ver
aquello que existirá después? (Eclesiastés 3, 19-22)

He aquí según el Qohélet la única diferencia entre el hombre y las bestias, pues ambos caminan inexorablemente hacia el mismo lugar.¹²⁰

VIDA SE REALIZA EN COMUNIDAD

Se hace necesario volver al tema de los orígenes del hombre. Como se ha visto lo propio del relato de la creación del Adán en Gn 2-3 es la importancia que se concede a las relaciones interpersonales. La vida del hombre se realiza plenamente en su comunión con el entorno: Dios, seres humanos, animales y creación en general. La misma perspectiva se encuentra en los textos del ciclo salomónico donde se dibuja un cuadro idílico de “todo Israel” viviendo en paz “desde Dan hasta Beer-Sheba” (1 Re 5,5), porque el pueblo sólo puede alcanzar la vida plena “como nación”, en comunidad.¹²¹ Esta imagen de la vida plena del hombre en comunión con otros se manifiesta claramente en los Salmos:

Cántico de las subidas
Feliz todo aquel que teme a YHWH
el que camina por sus caminos
el producto de tus manos comerás
felicidad para ti y bien para ti.
Tu mujer como vid fructuosa
en los costados de tu casa,
tus hijos como ramas de olivos
en torno a tu mesa.
Mira: porque así es bendecido

¹²⁰ “Der Prediger lehnt die Theorie ab, der Mensch hebe hinsichtlich seines Todes irgendeinen Vorteil gegenüber dem Vieh”, Witte, “Auf dem Weg”, 557.

¹²¹ “Und solches Leben ist da gegenwärtig wo der Mensch in der Gemeinschaft steht, wo er als einzelner innerhalb der Gemeinde als deren Glied teilhat an den Israel zugesagten verheißenen Heilsgütern”, Stähli, “Tod und Leben”, 189.



Ignacio Chuecas Saldías

el hombre que teme a YHWH
Te bendice YHWH desde Sión
y tienes que ver la prosperidad de Jerusalén
todos los días de tu vida
y tienes que ver los hijos de tus hijos
Paz sobre Israel (Salmo 128)

El Salmo 128 caracteriza los dos ámbitos donde esta vida se desarrolla: la familia y el pueblo. Las metáforas empleadas para representar la comunidad familiar ideal, se relacionan con el mundo de la vitalidad de la naturaleza y de la vida agrícola: vid fructuosa, ramas de olivos; así como del mundo del hogar: casa, mesa. Las que representan al pueblo de las tradiciones jerosolimitanas: Sión, Jerusalén y paz (Jerusalén es interpretada etimológicamente como “ciudad de la paz”). Así el Salmo puede concluir con una expresión anhelante de vida para el pueblo: ¡Paz sobre Israel!

EL DIOS VIVO

Se ha visto con anterioridad que Dios es el creador por excelencia. Esta afirmación encierra la visión fundamental que la vida representa una cualidad intrínsecamente unida a Dios. Según de la ideología real corriente en el Antiguo Oriente, el rey es el *defensor* del socialmente débil.¹²² Tiene la tarea de dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, especialmente a las viudas y huérfanos, y asistirlos en el derecho.¹²³ Este tema de la justicia (*tzedaqah*) es central dentro de la tradición sapiencial.¹²⁴ Especialmente el libro de Proverbios reflexiona largamente sobre ella:¹²⁵ la justicia se encuentra unida al tema de la *vida* (10, 16); el malvado no reconoce la justicia del pobre (29, 7), no entiende la justicia (28,5); al contrario, la mujer fuerte ampara al pobre (31, 20), así como la madre de *Lemuel*, rey de *Massá*, le aconseja actuar justamente y administrar el derecho en favor del pobre (31,8-9); cuando el rey es justo, el pueblo se alegra (29, 2); quien persigue la justicia y la misericordia encontrará honor y *vida* (21,21). Estos motivos se usan a menudo en el Antiguo Oriente y evidentemente ellos también se vieron como la tarea del rey en Israel.¹²⁶

¹²² Veáse: Horst Klengel, *Hammurapi von Babylon und seine Zeit*. (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1977), 12; Samuel Noah Kramer, “Kingship in Sumer and Akkad: The Ideal King”. En Paul Garelli 1976, 175.

¹²³ Veáse: Karl-Heinz Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie*, 68; Herbert Niehr, *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament*, SBS 130. (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987), 35; Fritz R. Kraus, “Das altbabylonische Königtum”. En Paul Garelli 1976, 251.

¹²⁴ Conjunción entre “justicia” y “sabiduría” en: Klaus Koch, צדק, en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II*. Ed. G. J. Botterweck y otros (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1976), 524; Claudia V. Camp, *Wise, Strange and Holy. The strange woman and the making of the Bible*, JSOTSup 320 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 175.

¹²⁵ “Justice (#ed;qjh) is a basic category of the book of Proverbs”, Gilberto Gorgulho y Ana Flora Anderson, “Proverbs”, en *The International Bible Commentary, A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, ed. W. R. Farmer y otros. (Collegeville Minnesota: Liturgical Press, 1997), 862.

¹²⁶ Job 22,6-9; 24,1-12; Is 58,6-8.



Ignacio Chuecas Saldías

Una cita de una inscripción de la asunción al trono del rey asirio *Assurbanipal*, informa sobre las características de la nueva edad que comienza.¹²⁷

“Los dioses han traído la abundancia sobre el país,
por lo cual los ancianos bailan,
los niños cantan,
las mujeres dan a luz fácilmente,
los enfermos se recuperan,
los hambrientos son saciados
y los desnudos se visten con vestidos de fiesta”

No parece una coincidencia que en esta inscripción del rey asirio encontremos, al menos, cuatro motivos presentes en Génesis 2-3: (1) El suministro de alimentos al hambriento: YHWH Dios permite al ser humano comer los frutos de todo árbol (2,16); (2) El tema del alumbramiento fácil de las mujeres: como consecuencia de su trasgresión Eva debe parir hijos con dolores (3,16); (3) El tema del vestido para el desnudo: YHWH Dios hace vestidos de piel para el Adán y su mujer (3,21);¹²⁸ (4) Un cuarto motivo en ambos textos, a saber el motivo del rejuvenecimiento de los ancianos: implícito en el motivo del baile, en la inscripción de *Assurbanipal*, y expresado en el motivo el árbol de la vida (3,22).

En realidad cada vez se trata de un único motivo central, el de la vida en plenitud que se regala a los súbditos, el que tiene su origen en la idea del rey como “donador de vida”.¹²⁹ En el caso de la narrativa del jardín del Edén estos motivos se condensan paradigmáticamente en las metáforas de los árboles y de la fuente del jardín.¹³⁰

Se ha de recordar la capacidad atribuida al rey en la ideología real de donar la vida y también por el contrario provocar la muerte.¹³¹ Esta capacidad hace en cierta medida del soberano un ser peligroso, el hombre común se ha de acercar a él como mucho cuidado. Con la expulsión del jardín, se trata realmente de apartar al Adán de este contacto familiar con YHWH Dios como fuente de la vida: el Adán es expelido de la proximidad del árbol de vida y debe salir hacia el ámbito de la muerte.¹³² Por consiguiente la expulsión ilustra que existe un paralelo entre el Rey-Dios como “donador de vida” y el motivo del “árbol de la vida en el medio del jardín”.

A lo largo del Antiguo Testamento, especialmente en textos de tradición deuteronomista, se encuentra la designación de Dios, como el “Dios vivo”.¹³³ Esta noción puede ser formulada de diferentes formas:

¹²⁷ “In welches die Götter Überfluß über das Land gebracht haben, so dass Greise tanzen, Kinder singen, die Frauen mühelos gebären, die Kranken genesen, die Hungrigen gesättigt und die Nackten mit Festgewändern bekleidet werden”, Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl, “Das Zeitalter der Sargoniden nach Briefen aus dem königlichen Archiv zu Nineve”, Opera Minora. (Groningen-Djakarta: J.-B. Wolters, 1953), 403.

¹²⁸ Tal ropa viste también Gilgameš en su búsqueda por escapar a la muerte, véase Oberhuber, Die Kultur des Altens Orients, 27.

¹²⁹ Véase: Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik, 259-270.

¹³⁰ “Two aspects of the narrative provide further parallelism with the ancient Near Eastern ideal of the king as provider of life and sustenance. First, Yahwe Elohim gives the trees of the garden to the man as food. Second, the deity creates a source of water for the garden”, Kennedy, “Peasants in Revolt”, 5.

¹³¹ “Kann mit seinem gnadenreichen Blick die Menschen aus dem Tode ins Leben zurückrufen und ihnen Lebenskraft schenken”, Liagre Böhl, “Das Zeitalter der Sargoniden”, 403.

¹³² Véase: Willy Staerk, “L’arbre de la vie et l’arbre de la science du bien et du mal”, Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses 8 (1928): 67.

¹³³ Ringreen, חיה, 891-893.



Dios vivo (<i>'elohim hayyim</i>)	Dt 5, 26; 1 Sam 17, 26.36; Jr 10, 10; 23, 36
Dios de vida (<i>'el hay</i>)	Js 3, 10; Os 2, 1; Sal 42, 3; 84, 3
Dios de vida (<i>'elohim hay</i>)	2 Re 19, 4.16 = Is 37, 4.17
Dios de vida (<i>'elahama' hayyah</i> arameo)	Dn 6, 21.27
Vive YHWH (<i>hay yhw</i>)	Jc 8,19; Rt 3,13; 1 Sam 14, 39.45; 19, 6; 20, 3.21; 25, 26.34; 26, 10.16; 28, 10; 29,6; 2 Sam 4, 9; 12, 5; 14, 11; 15, 21; 22, 47; 1 Re 1, 29; 2, 24; 17, 1.12; 18, 10.15; 22, 14; 2 Re 2, 2.4.6; 3, 14; 4, 30; 5, 16. 20; 2 Cro 18, 13; Sal 18, 47; Jr 4, 2; 5, 2; 12, 16; 16, 14.15; 23, 7.8; 38, 16; Os 4, 15

Las diversas variantes del término expresan que, de la misma manera como el hombre y los animales son seres *vivientes* y las aguas están *vivas* gracias a un *principio dinámico* presente en ellos, Dios está *vivo* porque *actúa*. El término “Dios vivo” designa al Dios activo en la realidad inmanente.¹³⁴ Un buen ejemplo de esta visión de Dios se encuentra en el Salmo 42:

Como sierva gimiendo
por canales de agua,
así mi alma gime por ti, Dios.
Tiene sed mi alma de Dios,
del Dios vivo.
¿Cuándo iré y seré visto frente a Dios?
Ha sido [para mi] mi llanto [como] pan,
día y noche,
Mientras me dicen todo el día:
¿dónde [está] tu Dios? (Salmo 42, 2-4)

Adviértase que el Salmo compara la realidad del Dios vivo (*'el hay*) con los canales por donde fluye en agua. Así interpreta Ravasi este pasaje como una descripción del “Dio di Israele, ben diverso dagli idoli morti o dalle acque stagnanti”.¹³⁵ Nótese la pregunta retórica del v.4, se trata de la duda clásica de los paganos que preguntan a Israel sobre la capacidad de Dios de intervenir activamente en los acontecimientos del mundo. Es evidente que la expresión adquiere un tinte fuertemente anti-idolátrico.¹³⁶ Dentro de la narrativa encontramos también varios ejemplos del accionar del Dios vivo. Presento aquí un pasaje del relato de la expulsión de Agar y la teofanía junto a la fuente del “viviente-que-me-ve”:

Y llamó el nombre de YHWH,
quien hablaba con ella:
“Tu [eres] el Dios que me ve”.
Porque dijo también:
¿Acaso no he visto al que me ve?

¹³⁴ Estos términos “betonen demzufolge den Aspekt des aktiven, handelnden Gottes”, Pola, “Was ist ‘Leben’ im Alten Testament?”, 252.

¹³⁵ Gianfranco Ravasi, *Il Libro dei Salmi, Commento e Attualizzazione*. Vol. I. (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999) 765.

¹³⁶ Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, I, 765.



Ignacio Chuecas Saldías

Por lo tanto se llama a la fuente
“fuente del viviente que me ve”.
Ved, [está] entre *Qadesh* y *Bared* (Génesis 16, 13-14).

El Dios que habla con la esclava egipcia es llamado por ésta “Dios que me ve”, probablemente una denominación que fundamenta en la afirmación de que hay dioses “que no ven”, los ídolos. Ahora si Dios puede ver y actuar significa que está vivo, esto explica el nombre de la fuente “fuente del viviente que me ve”, pues sólo un viviente puede ver la necesidad del que sufre y acudir en su ayuda.

La misma noción en las tradiciones del ciclo de Elías donde Dios frecuentemente es apelado con la fórmula ¡Vive YHWH! (*hay yhwah*):

Y dijo Elías:
Vive YHWH de los ejércitos
de quien estoy de pie frente a su rostro
porque hoy día seré visto ante él (1 Reyes 18, 15)

En este caso la vida de Dios se manifiesta en la actividad de su palabra profética, la cual es expresión de que Dios habla, en contraposición a los ídolos que tienen boca y no hablan.

SU PODER SE EXTIENDE A LA MUERTE

La extensión de la actividad divina al ámbito de la muerte parece ser un fenómeno más bien posterior en el desarrollo de la fe de Israel, si bien es consecuencia lógica de la doctrina de YHWH como fuente de vida en plenitud.¹³⁷ Un texto importante en éste desarrollo es el oráculo escatológico con que finaliza el libro de Amós:¹³⁸

Vi al Señor, que estaba de pie sobre el altar y dijo:
“Derriba el capitel y tiemblen los umbrales,
y rómpelos sobre la cabeza de todos,
al último de ellos a espada mataré,
no huirá de ellos un huído y no escapará de ellos un escapado
Si cavan hasta el *Sheol*,
de allá mi mano los tomará,
y si suben hasta el cielo,
de allá los haré descender.
Si se esconden en la cumbre del Carmelo,
de allá los buscaré y los tomaré;
y si se ocultan de delante de mis ojos en el fondo del mar,
de allá mandaré a la serpiente y los morderá.
Y si van en cautiverio delante de sus enemigos,
de allá mandaré la espada y los matará;
y pondré sobre ellos mis ojos
para mal y no para bien (Amós 9, 1-4)

¹³⁷ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 357.

¹³⁸ En la mismas categorías de este texto reflexiona el Salmo 139,7-10.



En este texto, claramente, no se trata de un retorno de los muertos desde el *hades*, más bien se declara que el juicio universal de Dios no conoce límites, su poder es ilimitado. Probablemente es a partir de la experiencia del *exilio*, que la profecía se plantea la pregunta sobre la injerencia de Dios en el ámbito de las naciones extranjeras.¹³⁹ Se ha de recordar que la visión clásica del hombre antiguo concibe a las divinidades como adscritas a ciertos ámbitos geográficos, por lo tanto su poder se acaba fuera de las fronteras de su país. Un vestigio de esta idea se encuentra en el relato sobre los colonos asentados por los asirios en el país de Israel, que son muertos por leones por no conocer ni adorar correctamente al Dios del país (2 Re 17, 25-28). A partir de aquí se puede comprender la tendencia universalista de muchos textos: Dios es el soberano de todo. Esta pretensión de dominio global por parte del Dios de Israel debe incluir forzosamente aquellos sectores que parecen lejos de su influencia: aún hasta el *Sheol* llega su poder para juzgar.

EL DIOS MUERTO: EL ÍDOLO

El Dios de Israel es el Dios vivo, en oposición a los ídolos que no-son. Si la vida es un ámbito propio y exclusivo del Dios de Israel, entonces lo propio de los ídolos es el ámbito de la no-vida, son inexistentes. Esta constante se mantiene a lo largo de todo el AT, representa un elemento clásico de la fe de Israel.¹⁴⁰ La satirización del ídolo como un objeto muerto e inocuo aparece a menudo en el libro de los Salmos:

No a nosotros YHWH no a nosotros
sino a tu nombre da gloria
por tu misericordia, por tu verdad
Porqué dicen los extranjeros:
¿Dónde [está] su Dios?
Y nuestro Dios [está] en el cielo,
todo lo que desea lo hace.
Sus ídolos: plata y oro
hechuras de manos de Adán
una boca [es] a ellos y no hablan
unos ojos [son] a ellos y no ven
unos oídos [son] a ellos y no escuchan
una nariz [es] a ellos y no respiran
sus manos y no sienten
sus pies y no caminan
no hacen ruido con sus gargantas (Salmo 115, 1-7)

Nótese la afinidad con el Salmo 42, con la repetición de la pregunta retórica de los extranjeros (*hagoyyim*) “¿Dónde [está] su Dios?”. Pregunta que se revela como absurda, porque la respuesta es evidente: “nuestro Dios está en el cielo y todo lo que desea lo hace”. La respuesta incluye el recurso a la actividad divina: no sólo es el Dios trascendente (“en

¹³⁹ Stähli, “Tod und Leben”, 179.

¹⁴⁰ “La polemica anti-idolatraca è un filo ininterrotto che si dipana in tutta la Bibbia”, Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, III, 364.



Ignacio Chuecas Saldías

los cielos”), sino que además interviene en la inmanencia de la vida (“todo lo que desea lo hace”). Obsérvese también el empleo de la partícula “todo” (*kol*): Dios es el todo poderoso.

En las tradiciones narrativas se encuentran textos que trabajan en la misma línea. Un buen ejemplo es la contienda cultural del profeta Elías contra los sacerdotes de *Baal* en el monte Carmelo (1 Re 18, 20-40). Todo este relato está compuesto para demostrar como YHWH es un Dios vivo, en contradicción a Baal, el que quizás se encuentra “meditando, o de paseo, o de camino, o quizás duerme y hay de despertarlo” (1 Re 18,27).

JUNTO A LA FUENTE DE VIDA

Un elemento importante dentro de la concepción de una *vida* que Israel encuentra sólo junto a Dios, es representado por el tema de las mediaciones de dicha presencia de Dios. Se ha visto en el párrafo precedente que la fe de Israel excluye radicalmente que la mediación divina pueda suceder a través de un ídolo o imagen de Dios. Es aquí que debemos situar los elementos de la teología del antiguo Israel que funcionan como encarnaciones de la presencia viva de Dios.

Una forma fundamental de mediación es la *Alianza*, es decir la cercanía de Dios fundada en un compromiso permanente y excluyente de YHWH con Israel. Esta noción es expresada de múltiples maneras. Un ejemplo en el Salmo 36:

Porque contigo [está] la fuente de vida
en tu luz nos ilumina la luz (Salmo 36, 10)

Cuando el salmista expresa que “junto” a Dios se encuentra la fuente de vida, en el fondo manifiesta que sólo quien se encuentra junto a Dios, en relación, en alianza con él, puede vivir. Por lo tanto puede ser considerada una constante en el pensamiento del Antiguo Testamento que la vida plena siempre se encuentra en relación a Dios.¹⁴¹ A partir de ésta noción fundamental de la alianza es que se desarrolla el tema de la búsqueda de Dios, como búsqueda de la vida. Como en los oráculos de Amos:

Porque esto dice YHWH a la casa de Israel:
[a] “Buscadme y vivid
[b] no busquéis a *Bet-El*
[c] a *Gilgal* no vayáis
[d] no paséis a *Beersheba*,
[c’] porque *Gilgal* será *exiliada* al *exilio*
[b’] y *Bet-El* será la nada.
[a’] Buscad a YHWH y vivid
no sea que acometa como fuego a la casa de José
y la consuma, sin haber quien lo apague para *Bet-El* (Amos 5, 4-6)

¹⁴¹ “Die Würde des Menschen konkretisiert sich in seinem Bezug zu Gott”, Witte, “Auf dem Weg”, 559; “Immer ist es JHWH, der Leben gibt, es bewahrt und in seiner Fülle und Vielfalt fördert”, Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 349. Ver también Stähli, “Tod und Leben”, 182.



Ignacio Chuecas Saldías

La vida plena del hombre se encuentra ya en la búsqueda de Dios. Una vez más esta búsqueda es considerada en oposición a la búsqueda de los falsos dioses o de las falsas representaciones de Dios. El culto que es llevado a cabo en *Bet-El*, *Gilgal* y *Beersheba* es condenado por su naturaleza sincretista: al venerar a Dios como un ídolo, buscando una mediación idolátrica de la vida divina, este culto se transforma en una negación de la alianza. Por lo tanto la consecuencia será el exilio: “porque Gilgal será *exiliada* al *exilio*”.

Otro elemento mediador de la vida de Dios es su misericordia/gracia (*hesed*), la cual aparece incluso como una forma de superación de la vida:

Porque mejor es tu gracia que la vida
mis labios te exaltarán (Salmo 63,4)

La *hesed* se transforma en el factor que impregna el contenido del término vida.¹⁴² Por lo tanto la gracia reemplaza a la vida como bien supremo. La vinculación a Dios aparece como elemento decisivo.¹⁴³ Esta perspectiva trasforma el ideal clásico de vida como plenitud en el bienestar material. Probablemente esta nueva orientación sea uno de los frutos más significativos de las teologías que reflexionan sobre el exilio: el rescate de YHWH a su pueblo Israel, se manifiesta en una vida nueva, una nueva creación. Esta visión de la gracia (*hesed*) que asegura la vida no implica necesariamente una explícita concepción de una vida eterna, más allá de la muerte corporal, sino más bien una confianza absoluta en el Dios de la vida. Dios es capaz de irrumpir en el ámbito de la muerte (exilio) y trasladar al fiel al país de la vida (tierra de Israel).¹⁴⁴ Una expresión de esta visión es el texto de la visión de los huesos en el libro de Ezequiel:

- > Por lo tanto profetiza y habla a ellos:
“Así dice el Señor YHWH
- A** Mirad, yo abro sus tumbas
- B** y los hago subir de sus tumbas
- C** mi pueblo
- D** y los hago ir a la tierra de Israel
- E** y conocerán ‘que yo soy YHWH’

- A’** cuando yo abro sus tumbas
- B’** y cuando los hago subir de sus tumbas
- C’** mi pueblo
- D’** y doy mi espíritu en ustedes y vivirán
y los hago reposar en su tierra
- E’** y conocerán ‘que yo YHWH’
[lo] he dicho y he hecho
- > Oráculo de YHWH (Ezequiel 37, 12-14)

¹⁴² “Das intakte Gottesverhältnis, das sich in JHWHs ds,x, konkretisiert, ist offenkundig der alles bestimmende Faktor, der auch die inhaltliche Füllung von Leben prägt”, Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 359.

¹⁴³ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 360-361.

¹⁴⁴ Harald Martin Wahl, “‘Tod und Leben’. Zur Wiederherstellung Israels nach Ez. xxxvii 1-14”. *Vetus Testamentum* 49 (1999): 233-234.



Ignacio Chuecas Saldías

Probablemente este texto ha de ser comprendido como una especie de díptico en el cual la primera parte (37,1-10) está orientada fuertemente hacia el relato de la creación del Adán en Gn 2,7.¹⁴⁵ Esta segunda parte (37,11-14) da mayor importancia al tema de la tumba, por lo tanto al hecho que el pueblo se encuentra en un estado de muerte. A diferencia del relato de Gn 2,7 el espíritu de Dios aparece aquí como un agente personal, al menos en la primera sección.¹⁴⁶ Probablemente nos encontramos en un estadio posterior a la reflexión del autor de la historia del jardín del Edén: no se trata del soplo de vida (*nishmat hayyim*), vale decir del acto de respirar, lo que torna al hombre un ser vivo, sino que es el espíritu de Dios (*ruah*): la vida del pueblo es efecto de un acto comunicador de vida divina. La fidelidad de Dios para con su pueblo exiliado llega hasta tal punto que incluso es capaz de hacer retornar a los muertos a una vida en su presencia.

EL CAMINO DE LA VIDA

Las tradiciones nomísticas y sapienciales se centran el tema de la sabiduría como el orden que se expresa principalmente en los mandamientos como un camino de vida. El sabio encuentra la vida viviendo una vida según éste orden divino. En éste sentido son muy numerosas en el libro de los Proverbios las sentencias que aseguran vida a quien acoja los mandamientos:

Porque largos días y años de vida
y paz se te añadirán (Proverbios 3, 2).

Porque árbol de vida [es] ella
para los que la aferran
y los que la toman son bienaventurados (Proverbios 3,18).

Y serán vida para tu alma
y gracia para tu cuello (Proverbios 3, 22).

Escucha hijo mío y toma mis dichos
y se te acrecentarán los años de vida (Proverbios 4, 10).

Aférrate a la instrucción, no la dejes caer
consévala, porque ella [es] tu vida (Proverbios 4, 13).

Porque vida [son] ellos
para los que los encuentran
y a todos [son] para su carne curación (Proverbios 4, 22).

Porque en ti se acrecentaran tu días
y se te añadirán años de vida (Proverbios 9, 11).

¹⁴⁵ “Traditionsgeschichtlich setzen V 9-10 jedoch möglicherweise die Vorstellung der Paradieserzählung voraus”, Wahl, “Tod und Leben”, 226.

¹⁴⁶ “daß der Dichter dieser Verse ‘als eine bekannte personale Größe’ versteht”, Wahl, “Tod und Leben”, 225.



Ignacio Chuecas Saldías

El acento en la ley (*torah*) y los *mandamientos*,¹⁴⁷ incluyendo el “temor de YHWH”, como fundamentales para asegurar una vida plena, está ya presente en la primera sección del libro de los Proverbios (Pr 1-9) y parece indicar un origen más bien tardío de ésta noción.¹⁴⁸ Los discursos de la Señora-Sabiduría argumentan en esta dirección:

Porque lámpara [es] el mandamiento
y la *torah* [es] luz
y camino de vida [son]
las correcciones de la instrucción (Proverbios 6,23)

Sendero de la vida [es]
el que guarda la instrucción
y el que rechaza la corrección: se pierde (Proverbios 10,17)

También el libro del Eclesiastés adjudica gran importancia al tema del “temor de Dios” como camino de vida plena,¹⁴⁹ sobre todo respuesta al sin sentido de la existencia.¹⁵⁰ Según el libro se ha de temer a Dios, justamente porque el hombre no puede cambiar nada de la realidad, significa reconocer el límite de la existencia humana: solamente en la aceptación de este hecho puede el hombre hacer una vida feliz.

La introducción de los elementos *torah*, sabiduría y “temor de YHWH” como mediadores de la vida, abre la puerta a la noción que la buena vida es “aprehensible”, vale decir, es accesible a todo aquel que se esfuerce por correr tras ella.¹⁵¹ Así mismo en ésta línea argumenta la parénesis del libro del Deuteronomio:

Te ha humillado y te ha hecho pasar hambre
y te ha alimentado con el maná
que no conocías y no conocían tus padres
para hacerte conocer
que no de pan solamente vive el Adán
sino que de todo lo que sale
de la boca de yhwh vive el Adán (Deuteronomio 8, 3)

Es evidente, según los parámetros de la escuela deuteronómica, que aquello que sale de la boca de YHWH son los mandamientos.¹⁵² En el contexto de esta cita es importante la temática del camino referida a una doble imagen: es el camino del desierto (v.2), un camino de prueba y de enseñanza, y el camino de YHWH (v.6), el camino de los mandamientos y preceptos que da a Israel. La prueba del desierto (que representa el lugar de la muerte) tiene como finalidad enseñar el camino de la vida (los preceptos). El pan/maná aparecen como metáforas básicas de la vida, de la misma manera que sirven para designar la superioridad de una vida más plena: la ley (*torah*) de Dios. “Por consiguiente, el hombre para vivir tiene que observar los mandamientos de Yahvé, su palabra. Dios, que creó por su palabra, salva

¹⁴⁷ Sobre este tema en general, véase Ringgreen, ה"ה, 886-888.

¹⁴⁸ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 347-348.

¹⁴⁹ Qo 3,14; 5,6; 7,18; 8,12.13; 12,13.

¹⁵⁰ Gilbert, “Qoelet o la difficoltà di vivere”, 459.

¹⁵¹ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 349.

¹⁵² García López, “Yahvé, fuente última de vida”, 52.



Ignacio Chuecas Saldías

mediante su palabra: de su boca sale la palabra, la ley que da la vida”.¹⁵³ En este contexto la obediencia a la *torah* es comprendida como expresión de la comunidad con Dios.¹⁵⁴

Justamente esta perspectiva está destinada a hacer *crisis*, porque muy pronto la experiencia cotidiana parece contradecirla: los justos no gozan de una vida más plena que los impíos, por el contrario, pareciera que los malvados que no respetan los mandamientos son favorecidos por la vida.¹⁵⁵ Estamos frente al problema clásico de la teoría de la retribución, desde la perspectiva de una vida más plena. En realidad la crisis no se fundamenta en la insuficiencia de la teoría de la retribución para explicar el misterio de la vida, sino que como lo demostrará el Qohélet el verdadero problema es la muerte.¹⁵⁶ ¿qué sentido tiene la vida, si todos caminamos hacia la fosa?

Una tentativa de respuesta se encuentra en los relatos de “ascensiones” como en el caso de Henoc (Gn 5,24), el ciclo de Elías (2 Re 2) y en general en la literatura apocalíptica, así como probablemente en la ausencia de noticias explícitas sobre la muerte de Moisés.¹⁵⁷ Es en el primer Isaías, en la sección llamada comúnmente el Gran Apocalipsis (Is 24-27), donde encontramos textos que prometen una victoria definitiva de YHWH sobre la muerte:

Barre la muerte perpetuamente
y enjuga el Señor YHWH
el llanto de todos los rostros,
y la deshonra de su pueblo aparta
de sobre toda la tierra,
porque YHWH ha hablado (Isaías 25,8)

Este texto es considerado bastante tardío, datado por muchos autores incluso siglo III a. C. En todo caso nos encontramos al nivel de las tradiciones proféticas, como la visión de Ezequiel sobre la revitalización de los huesos del Israel exílico. Nos encontramos probablemente en la antesala de una fe más explícita en la vida futura.

LA VIDA EN PELIGRO

Si los textos sobre la vida funcionan preferentemente con *imágenes metafóricas*, más aún aquellos donde se reflexiona sobre la muerte.¹⁵⁸ al fin y al cabo la vida representa una realidad que el hombre conoce por experiencia, en cambio sobre la muerte no sabemos nada. La tradición bíblica consecuentemente asegura que ningún hombre ha retornado jamás de la tumba para describir en que consiste la realidad de la muerte.¹⁵⁹ Esta incógnita fundamental se refleja en el lenguaje utilizado en el Antiguo Testamento. Por lo general la muerte es descrita como lo opuesto a la vida, como una no-vida. Por lo tanto la muerte

¹⁵³ García López, “Yahvé, fuente última de vida”, 52.

¹⁵⁴ Stähli, “Tod und Leben”, 183.

¹⁵⁵ Stähli, “Tod und Leben”, 181.

¹⁵⁶ “La morte ossessiona Qoelet”, Gilbert, “Qoelet o la difficoltà di vivere”, 457.

¹⁵⁷ Como una forma de rescate o salvación de la vida, véase Witte, “Auf dem Weg”, 552.

¹⁵⁸ Husser, “Vie et non-vie”, 425.

¹⁵⁹ 2 Sam 12,23; Job 7,9; Sal 88,3.



Ignacio Chuecas Saldías

implícitamente describe cómo es la vida.¹⁶⁰ Al mismo tiempo, lo característico de la relación vida muerte es la asimetría:¹⁶¹ es decir la muerte representa en relación a la vida una devaluación.

Tradicionalmente, en el Antiguo Israel el elemento que representa la negación de la vida instaurada por Dios es el *caos*.¹⁶² Es suficientemente conocido el hecho de que en las gran acción creadora de Dios, los autores dieron mucha importancia al motivo del domino sobre las fuerzas caóticas del universo como parte fundamental de la actividad divina. Esta victoria de Dios sobre el caos, representa, por una parte, un momento importante en la fundamentación de la noción del *orden* como intrínsecamente necesario para la constitución de la vida, como por otra la expresión clásica de la supremacía de la vida (creación) por sobre la muerte (el caos). Esta concepción de la creación tiene ciertamente sus raíces, o al menos se encuentra en relación a los mitos creadores del entorno cananeo: como aparece en el conocido mito de la lucha de *Baal* contra *Yam* (el mar) en los textos de Ugarit.¹⁶³

El triunfo de Dios sobre las fuerzas caóticas no se limita al momento de la primera creación sino que representa una constante, la vida ha de ser preservada continuamente (*creatio continua*) frente a las fuerzas que luchan por destruirla.¹⁶⁴ El texto del diluvio universal manifiesta esta noción: Dios al abrir las compuertas del abismo permite que la creación vuelva al estado anterior. Al mismo tiempo es conocido el temor, expresado permanentemente en los Salmos, de que la creación pierda su *estabilidad*, es decir que la vida se *descomponga* en la no-vida.¹⁶⁵ Como resultado de la adopción de símbolos propios del entorno cananeo es que encontramos la clásica formulación de la relación de la vida con la muerte, como una reproducción del esquema creacional cosmos y caos.¹⁶⁶

Este peligro permanente explica la necesidad de un orden en la cotidianeidad para que la vida pueda ser encausada hacia su plenitud. Nos encontramos así frente a otra variante importante que determina el tema de la ley como un camino de vida.

Lo expuesto demuestra que, en realidad, la vida se encuentra cotidianamente en peligro.¹⁶⁷ se trata del tema de la *precariedad* de la vida. Por lo tanto es usual encontrar en el lenguaje de los Salmos vocabulario de la esfera de la muerte aplicado a la cotidianeidad del orante. Vocablos tales como *tumba*, *fosa*, *peligro por fieras salvajes*, *enemigos mortales*, etc., asedian al salmista continuamente.¹⁶⁸

Por otra parte lo propio de esta concepción de la vida amenaza por el caos es que, curiosamente, los mismos elementos que amenazan con destruir la vida (las aguas primordiales), son transformados mediante la actividad creadora de Dios en fuerzas que

¹⁶⁰ “Nous verrons dans quelle mesure le choix des métaphores, la complexité sémantique des figures mises en œuvre, la manière de décrire sur le mode de la négation, peuvent devenir des indices d’un *discours latent* sur la vie”, Husser, “Vie et non-vie”, 425.

¹⁶¹ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 345.

¹⁶² Beate Ego, “Wasser, Fels und preisende Sterne. Aspekte der Relation von Weltbild und Lebenswelt am Beispiel der Psalmen”, *Biblische Zeitschrift* 46 (2002): 224.

¹⁶³ Martin Klopfenstein, “Wenn der Schöpfer die Chaosmächte ‘anherrscht’ (גער) und so das Leben schützt. Zu einem wenig beachteten Aspekt des Zorns Gottes im Alten Testament”, *Theologische Zeitschrift* 53 (1997): 36, n. 14.

¹⁶⁴ Klopfenstein, “Wenn der Schöpfer”, 40.

¹⁶⁵ Ego, “Wasser, Fels und preisende Sterne”, 228-229.

¹⁶⁶ Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 351.

¹⁶⁷ Witte, “Auf dem Weg”, 551; Ego, “Wasser, Fels und preisende Sterne”, 223-224.

¹⁶⁸ “Ein Mensch, der schwer erkrankt ist, der wirtschaftlich unterdrückt wird, der unter Entfremdung oder Isolation leidet, erlebt bereits in diesem Leben die Macht der Unterwelt”, Witte, “Auf dem Weg”, 551.



Ignacio Chuecas Saldías

posibilitan la existencia.¹⁶⁹ Esta paradoja parece insinuar, a mí entender, que demasiada vida es peligrosa. Una noción que encuentra su expresión clásica en los textos teofánicos, como es el caso del relato del encuentro de Moisés con Dios en el monte *Horeb*:

Y dijo: No podrás ver mi rostro
porque no me puede ver el Adán y vivir (Éxodo 33, 20)

Según la visión clásica del Antiguo Testamento no hay una acción divina en el ámbito de la muerte: Dios y su actuar se encuentran alejados del mundo de los muertos.¹⁷⁰ Por lo tanto, el ámbito de la muerte y los ritos que la acompañan aparecen como desprovistos de toda sacralidad.¹⁷¹ Por el contrario, el culto a los muertos aparece a menudo condenado como un acto de apostasía de la verdadera religión.¹⁷² No encontramos en el Antiguo Israel relatos que se ocupen con la temática del mundo de los muertos, según la perspectiva tan común en el Antiguo Oriente.¹⁷³ Según muchos investigadores, este fenómeno se debería a los orígenes nómades de la fe de Israel, porque en el contexto de la vida trashumante no existiría un lugar para el culto a los muertos. Solamente a partir de una etapa de vida sedentaria habría entrado Israel en contacto con la representación de la religiosidad cananea con respecto a la muerte.¹⁷⁴

En el Antiguo Israel el espacio clásico de la muerte es el *sheol*,¹⁷⁵ el mundo subterráneo hacia el cual se dirigen en forma inexorable todos los vivientes. Junto con recibir esta denominación el hades es caracterizado con otros términos: tierra, tierra inferior, tumba, perdición, tinieblas, tierra del olvido.¹⁷⁶ Una evaluación del vocabulario empleado revela que lo usual es el recurso a elementos tomados de la tumba como lugar físico:¹⁷⁷ se trata de algo subterráneo; donde reina la oscuridad, el polvo y el silencio; como en el *sheol* allí se encuentran cámaras y reclinatorios;¹⁷⁸ es un lugar donde el hombre se recuesta; tiene puertas y cerrojos.¹⁷⁹ La palabra *bayyit* “casa” sirve para describir ambos. La tumba no es solo el acceso al *sheol*, sino que ya es el *sheol*.¹⁸⁰ El *sheol* como lugar del olvido aparece comúnmente los Salmos:

Porque repleta con males [está] mi alma

¹⁶⁹ Klopfenstein, “Wenn der Schöpfer”, 41.

¹⁷⁰ Witte, “Auf dem Weg”, 550.

¹⁷¹ “... war der ganzen Sphäre des Todes und des damit verbundenen Rituals jede Sakralität genommen”, Stähli, “Tod und Leben”, 174.

¹⁷² Lv 19,31; 20,6,27; Dt 18,11; 26,14; 2 Re 21,6; Is 8,19; Sal 106,28.

¹⁷³ Basta recordar los conocidos textos de la “Epopéya de *Gilgamesh*”, “El descenso al hades de la diosa *Ishtar*” y el mito ugarítico de “*Baal y Mot*”, véase: Husser, “Vie et non-vie”, 426-427; Stähli, “Tod und Leben”, 175.

¹⁷⁴ Para más detalles sobre esta teoría véase: Stähli, “Tod und Leben”, 172-174.

¹⁷⁵ Sustantivo femenino de etimología incierta, que sólo se encuentra en el hebreo: Husser, “Vie et non-vie”, 427, n. 10.

¹⁷⁶ “Il apparaît bien, à travers ce vocabulaire, que les descriptions du monde des morts relèvent davantage de la synecdoque et de la métaphore que d’une représentation précise d’un lieu d’où personne n’est jamais revenu”, Husser, “Vie et non-vie”, 428.

¹⁷⁷ Stähli, “Tod und Leben”, 177.

¹⁷⁸ Is 14,18; Ez 32,25; Pr 7,27.

¹⁷⁹ Is 38,10; Jo 2,7; Sal 9,14; 107,18; Job 38,17.

¹⁸⁰ “Les morts son en même temps dans la tombe et dans le *^eol*, sans être en deux lieux différents”, Husser, “Vie et non-vie”, 429.



Ignacio Chuecas Saldías

Y mi vida al *sheol* se aproxima,
soy considerado con los que bajan a la fosa,
estoy como un hombre sin fuerza,
entre los muertos excluido,
como los traspasados mortalmente,
los que se recuestan en la tumba,
de quienes no te recuerdas más,
porque ellos fueron de tu mano arrancados,
me colocaste en la fosa de abajo,
en las tinieblas, en las profundidades (Salmo 88,4-7)

El *sheol* es al mismo tiempo el lugar donde los muertos no recuerdan Dios, por lo tanto se trata de un olvido mutuo.¹⁸¹ La identificación del *sheol* como un lugar opuesto a la vida se ha enmarcar dentro del catálogo de elementos contrarios usuales en el Antiguo Testamento para representar la dualidad de la existencia.¹⁸²

Arriba	Abajo
Luz	Tinieblas
Tierra fértil	Desierto
Libertad	Prisión
Aire	Polvo
Trabajo	Sueño
Alegría	Llanto
Riqueza	Pobreza
Gloria	Polvo
Fuerza	Debilidad
Recuerdo	Olvido
Alabanza	Silencio

Un lugar clásico de esta comprensión dual de la realidad es el relato sacerdotal de la creación, según el cual Dios crea separando la realidad en dos ámbitos opuestos.

En el Antiguo Israel son característicos los textos que enuncian una ausencia de Dios en el ámbito de la muerte.¹⁸³ Esta ausencia de Dios en el ámbito de la muerte se explica, como se ha propuesto, por el simple hecho de que vida no es otra cosa sino “cercanía de Dios”. Dios no busca la sociedad de los muertos sino la de los vivos.¹⁸⁴ Esta noción crea en la religión de Israel una situación de vacío en cuanto a la fe en una vida más allá de la muerte corporal. Este fenómeno explica el recurso al simbolismo propio del entorno cultural de Siria-Palestina, para referirse a la muerte, y por otra parte la imagen fragmentada que de ella se transmite en los textos.¹⁸⁵

¹⁸¹ Sal 6,6; 30,10; 88,11-12; 115,17-18; Is 38,18.

¹⁸² Véase Husser, “Vie et non-vie”, 431.

¹⁸³ “...der Tod wird nicht nur negativ bewertet, sondern er steht in einem diametralen und hier noch weitgehend ‘beziehungslosen’ Gegensatz zu JHWH”, Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 349.

¹⁸⁴ Stähli, “Tod und Leben”, 175.

¹⁸⁵ Stähli, “Tod und Leben”, 175; Husser, “Vie et non-vie”, 426; Leuenberger, “Deine Gnade ist besser als Leben”, 350-351.



Ignacio Chuecas Saldías
LA VIDA SE HA DE CELEBRAR

Si la muerte es el lugar donde Dios ya no tiene cabida, por lo tanto es el lugar de las sombras, el silencio y el olvido. Esto significa que el hombre sólo en esta vida presente puede alabar a Dios: relacionarse con él a través de su servicio-liturgia. Esta situación de la vida como el lugar clásico de la alabanza divina es muy popular en los Salmos, y probablemente tuvo mucho eco en los círculos sacerdotales de Israel:

Comerán los humildes y se saciarán
Alabarán a YHWH los que lo buscan
Vivirá su corazón para siempre (Salmo 22,27).

Alabaré a YHWH en mi vida
Cantaré a mi Dios en mi existencia (Salmo 146, 2).

Viva mi alma y te alabe
Y tus juicios me ayuden (Salmo 119,175).

Al mismo tiempo que la vida es el lugar de la alabanza, el mundo de los muertos aparece como un lugar del silencio. Esta particularidad revela un interés especial de los grupos que compusieron estos textos: en los círculos vinculados al Templo durante época post-exílica, la vida plena es comprendida desde la perspectiva *litúrgica* del vínculo con el Dios tal cual se expresa en la alabanza divina. Para estos círculos sacerdotales la no-vida parece ser la imposibilidad de alabar a Dios.¹⁸⁶ Vida es entendida desde la perspectiva de la comunión con Dios.

CONCLUSIÓN

Al finalizar éste estudio sólo me resta hacer una mínima consideración sobre la tarea emprendida, sus límites y posibilidades. El bosquejar una introducción en la temática de la noción de *vida* en el Antiguo Israel es sin duda una tarea ambiciosa: todo el conjunto de textos de la tradición de Israel se ocupa de una u otra forma con esta dimensión fundamental. Por lo cual mi temor consiste en no haber hecho justicia a la riqueza y profundidad de dicha tradición. Al mismo tiempo que las posibilidades de acercamiento a los textos son, a su vez, múltiples y variadas: precisamente en éstas diversas maneras de interpretación y en la gran variedad de herramientas puestas al servicio de la interpretación de los textos es que se percibe un aporte importante de las nuevas tendencias en la investigación especializada. Este estudio ha buscado, por lo tanto, presentar esa gran riqueza, haciendo siempre referencia directa a los textos, pero teniendo que dejar de lado muchos elementos, sólo insinuados o encomendados a la pasión investigadora del interesado lector. Al mismo tiempo, he intentado traer a colación diferentes puntos de arranque empleados en la investigación actual: lingüística hebrea, estudios de literatura sapiencial, narrativa, poesía, literatura profética, materiales de filología antigua, etc. Pero a

¹⁸⁶ Husser, “Vie et non-vie”, 432.



fin de cuentas lo más importante ha sido el texto, porque el texto es, según la visión más clásica de Israel, *la fuente de vida*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNHARDT, Karl-Heinz. *Das Problem der altorientalischen Königsideologie. Alten Testament Supplements to VT 7*. Leiden: E.J. Brill, 1961.
- BORGER, Rykle. *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, BAfO 9*. Osnabrück: Biblio-Verlag, 1967.
- BRUEGGEMANN, Walter. “From Dust to Kingship”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (enero 1972): 1-18.
- CAMP, Claudia V. *Wise, Strange and Holy. The strange woman and the making of the Bible, JSOTSup 320*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- COPPEMS, Jozef. “L’Idéologie Royale Ougaritique”. En *Symbolae biblicae et mesopotamicae, FS für F.M.T. de Liagre Böhl*, Eds, M.A. Beek, A.A. Kampman, C. Nijland y J. Ryckmans, 81-87. Leiden: E.J. Brill, 1973.
- DREHER, Carlos A. “Das tributäre Königtum in Israel unter Salomo”. *Evangelische Theologie* 51(Diciembre 1991): 49-60.
- EGO, Beate. “Wasser, Fels und preisende Sterne. Aspekte der Relation von Weltbild und Lebenswelt am Beispiel der Psalmen”. *Biblische Zeitschrift* 46 (2002): 222-238.
- EIBFELDT, Otto. “Jahwe als König”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 46 (1928): 81-105.
- GARCIA LÓPEZ, Félix. “Yahvé, fuente última de vida: análisis de Dt 8”. En *Biblica* 62 (1981): 21-54.
- GARELLI, Paul, ed. *Le Palais et la Royauté, XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris: Éditions Paul Geuthner, 1976.
- GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin-Göttingen-Heilderberg: Springer-Verlag, 1962.
- GILBERT, Maurice. “Qoelet o la difficoltà di vivere”. *Civiltà cattolica* 154 (2003): 450-459.
- GORGULHO, Gilberto y Anderson, Ana Flora. “Proverbs”. En *The International Bible Commentary, A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, edits. W. R. Farmer y otros. Collegeville Minnesota, 860-882. Liturgical Press, 1997.
- GRAPOW, Hermann. *Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen*. Berlin: Akad-Verlag, 1960.
- GUNKEL, Hermann. *Genesis. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*. Leiden: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
- HAAG, Ernst. *Der Mensch am Anfang, Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3 (Trierer Theologische Studien, Band 24)*. Trier: Paulinus-Verlag, 1970.
- HUSSER, Jean-Marie. “Vie et non-vie dans l’Ancien Testament”. En *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999): 425-444.
- HUTTER, Manfred. “Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15)”. En *Biblische Zeitschrift* 30 (1986): 258-262.
- JAMES, Edwin Oliver. *The Tree of Life, An archeological Study. Studies in the History of Religions XI*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- KEEL, Othmar. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Am Beispiel der Psalmen*. Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.



- KENNEDY, James M. “Peasants in Revolt: Political Allegory in Genesis 2-3”. *Journal for the Study of the Old Testament* 47 (1990): 3-14.
- KLENGEL, Horst. *Hammurapi von Babylon und seine Zeit*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1977.
- KLOPFENSTEIN, Martin. “Wenn der Schöpfer die Chaosmächte ‘anherrscht’ (גַּעַר) und so das Leben schützt. Zu einem wenig beachteten Aspekt des Zorns Gottes im Alten Testament”. *Theologische Zeitschrift* 53 (1997): 33-43.
- KNOPPERS, Gary N. “‘There Was None Like Him’: Incomparability in the Books of Kings”. *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992): 411-431.
- KNOPPERS, Gary N., 1996. “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 108 (1996): 329-346.
- KNUTSON, Jörgen A., ed. *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen I*. Leipzig: J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1915.
- KOCH, Klaus. קָדַץ. En *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II*, eds. G. J. Botterweck y otros. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1976.
- KRAMER, Samuel Noah. “Kingship in Sumer and Akkad: The Ideal King”. En *Le Palais et la Royauté, XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. Paul Garelli, 163-176. Paris: Éditions Paul Geuthner, 1976.
- KRAUS, Fritz R., 1976. “Das altbabylonische Königtum”. En *Le Palais et la Royauté, XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale*, 235-261. Paris: Éditions Paul Geuthner, 1976.
- LASINE, Stuart. “The King of Desire: Indeterminacy, Audience and the Solomon narrative”. *Semeia* 71 (1995): 85-118.
- LEUENBERGER, Martin, 2005. “Deine Gnade ist besser als Leben (Ps 63,4). Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel”. *Biblica* 86 (2005): 343-368.
- LIAGRE BÖHL, Francisco Mario Theodoro de. “Das Zeitalter der Sargoniden nach Briefen aus dem königlichen Archiv zu Nineve”. En *Opera Minora*, 384-422. Groningen-Djakarta: J.-B. Wolters, 1953.
- MÜLLER, Hans-Peter. “Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69 (1972): 259-289.
- NIEHR, Herbert. *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament, SBS 130*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987.
- NOTTER, Viktor. *Biblische Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen, SBS 68*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1974.
- OBERHUBER, Karl. *Die Kultur des Altens Orients*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1972.
- PARKER, Kim I. “Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1–11”. *Journal for the Study of the Old Testament* 53 (1992): 75-91.
- POLA, Thomas. “Was ist ‘Leben’ im Alten Testament?”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004): 251-252.
- RAVASI, Gianfranco. *Il Libro dei Salmi, Commento e Attualizzazione*, Vols. I-III. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999.
- RINGREEN, Helmer. הָיָה. En *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II*, eds. G. J. Botterweck y otros. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1977.
- SCHARBERT, Josef. *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der*

Ignacio Chuecas Saldías

Pentateuchquellen, SBS 19. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966.

SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa. *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, VTSup 58. Leiden: E.J. Brill, 1995.

SCHILLING, Othmar. *Geist und Materie in biblischer Sicht*, SBS 25. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967.

SCHMIDT, Werner H. *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1-2a und 2, 4b-3, 24*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag des Erziehungsvereins, 1967.

SCHÖLGL, Hermann A. *Echnaton-Tutanchemun, Fakten und Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.

STAERK, Willy. “L’arbre de la vie et l’arbre de la science du bien et du mal”. *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 8 (1928): 66-69.

STÄHLI, Hans-Peter. “Tod und Leben im Alten Testament”. *Theologie und Glaube* 76 (1986): 172-192.

UEHLINGER, Christoph. “Eva als ‘lebendiges Kunstwerk’. Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22(23.24) und 3,20”. *Biblische Notizen* 43 (1988): 90-99.

VAUX, Roland de, 1967. “Le Roi d’Israël, Vassal de Yahvé”. En *Bible et Orient*. Ed. Roland de Vaux, 287-301. Paris: Éditions du Cerf.

WAHL, Harald Martin. “‘Tod und Leben’. Zur Wiederherstellung Israels nach Ez. xxxvii 1-14”. En *Vetus Testamentum* 49 (1999): 218-239.

WALSH, Jerome T. “Genesis 2:4b - 3:24: A Synchronic Approach”. *Journal of Biblical Literature* 96 (1977): 161-77.

WESTERMANN, Claus. *Genesis, BK I*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag des Erziehungsvereins, 1974.

WHYBRAY, R. Norman. *The Good Life in the Old Testament*. London-Edinburgh-New York: T&T Clark, 2002.

WILSON, Victor M. *Divine Symmetries. The Art of Biblical Rhetoric*. Lanham-New York-Oxford: University of America Press, 1997.

WITTE, Markus. “Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod. Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73, 24-26”. *Theologische Zeitschrift* 58 (2002): 15-30.

WYATT, Nicolas. “Interpreting the Creation and Fall story in Genesis 2-3”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 93 (1981): 10-21.

ZENGER, Erich. *Gottes Bogen in den Wolken, Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte*, SBS 112. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983.

