

VIVIENDO COMO PUEBLO DE DIOS

La relevancia de la ética del Antiguo Testamento

Christopher J. H. Wright



ÍNDICE

Prefacio

Prólogo

PRIMERA PARTE:

LA ESTRUCTURA DE LA ÉTICA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Introducción: El triángulo ético

1. El ángulo teológico

El origen teocéntrico

La historia teocéntrica

El contenido teocéntrico

La motivación teocéntrica

2. El ángulo social

La pauta de la redención

Lo distintivo del pueblo de Israel

Israel como paradigma de Dios

3. El ángulo económico

La tierra en la historia de Israel

La tierra como don divino

La tierra bajo la posesión divina

La tierra como «termómetro espiritual»

Conclusión: Contractual, canónica, general

SEGUNDA PARTE:

TEMAS EN LA ÉTICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

4. La economía y la tierra

Las perspectivas desde la creación

Las perspectivas desde la redención

La tierra en la ética cristiana

5. La política y el mundo de las naciones

«Cada nación»

La nación redimida

Israel y las naciones

6. La rectitud y la justicia

El vocabulario de la justicia
El contexto teológico
El contexto social

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

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

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

Bibliografía

PREFACIO

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

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

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

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

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

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

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

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

Christopher J. H. Wright

PRÓLOGO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Los Diez Mandamientos, supongo».

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

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

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

«Algo así».

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

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

(Audibles murmullos de asentimiento alrededor).

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

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

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

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

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

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

PRIMERA PARTE:

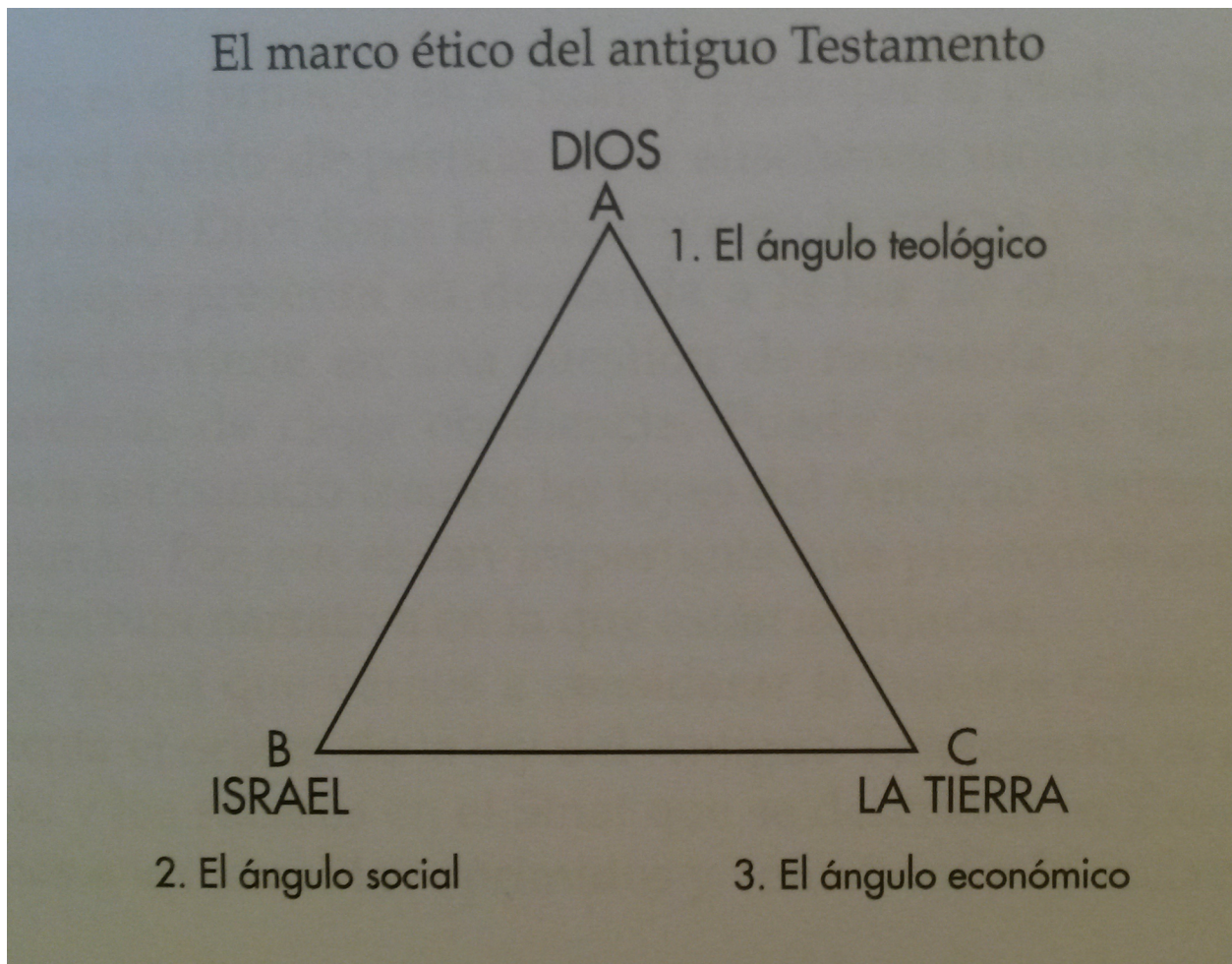
**LA ESTRUCTURA DE
LA ÉTICA EN EL ANTIGUO
TESTAMENTO**

INTRODUCCIÓN:

EL TRIÁNGULO ÉTICO

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

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



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

-1-

EL ÁNGULO TEOLÓGICO

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

El origen teocéntrico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La historia teocéntrica

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

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

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

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

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

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

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

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

El contenido teocéntrico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La motivación teocéntrica

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

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

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

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

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

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

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

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

«Y a vosotros os hice subir de la tierra de Egipto, y os conduje por el desierto cuarenta años, para que entraseis en posesión de la tierra del amorreo». (Am. 2:10)
«Mas yo soy Jehová tu Dios desde la tierra de Egipto (...) Yo te conocí en el desierto (...) En sus pastos se saciaron, y repletos, se ensoberbeció su corazón; por esta causa de olvidaron de mí». (Os. 13:4-6)
«Pueblo mío, ¿qué te he hecho, o en qué te he molestado? Responde contra mí. Porque yo te hice subir de la tierra de Egipto, y de la casa de servidumbre te redimí (...) Pueblo mío, acuérdate ahora qué aconsejó Balac rey de Moab, y qué le respondió Balaam hijo de Beor, desde Sitim hasta Gilgal²...» (Mi. 6:3-5)

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

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

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

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

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

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

-2- EL ÁNGULO SOCIAL

La estructura de la redención

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

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

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

«Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra».
(Gn. 11:9)

«Vete (...) de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición (...) y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Gn. 12:1-3)

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

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

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

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

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

Lo distintivo de Israel

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

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

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

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

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

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

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

¿Y el motivo?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Op. cit., p. 10.

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

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

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

Israel como paradigma de Dios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Te guardaré y te pondré por pacto al pueblo, por luz de las naciones» (42:6).

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

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

«Mi siervo eres, oh Israel, porque en ti me gloriaré» (49:3). La obra asignada al Siervo individual es necesaria debido al fracaso de la nación, como Siervo, a la hora de manifestar este esplendor.

«¿Quién es ciego, sino mi siervo? ¿Quién es sordo, como mi mensajero que envié? ¿Quién es ciego como mi escogido, y ciego como el siervo de Jehová? Jehová se complació por amor de su justicia en magnificar la ley y engrandecerla. [Pero] no quisieron andar en sus caminos, ni oyeron su ley» (42:19, 21, 24).

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

He puesto sobre él mi Espíritu; él traerá justicia a las naciones.

Por medio de la verdad traerá justicia. No se cansará ni desmayará, hasta que establezca en la tierra justicia.

... para que abras los ojos de los ciegos, para que saques de la cárcel a los presos, y de casas de prisión a los que moran en tinieblas» (42:1, 3 y ss., 7).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL ÁNGULO ECONÓMICO

La tierra en la historia de Israel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Cayó la virgen de Israel, y no podrá levantarse ya más; fue dejada sobre su tierra, no hay quien la levante».

«Os haré, pues, transportar más allá de Damasco, ha dicho Jehová, cuyo nombre es Dios de los ejércitos». (Am. 5:2, 27)

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

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

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

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

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

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

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

La tierra como don divino

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

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

«No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos; sino por cuanto Jehová os amó, y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres...» (7:7 y ss.)

«[No suceda que] digas en tu corazón: Mi poder y la fuerza de mi mano me han traído esta riqueza. Sino acuérdate de Jehová tu Dios, porque él te da el poder para hacer las riquezas, a fin de confirmar su pacto que juró a tus padres...» (8:17 y ss.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La tierra como propiedad divina

Puede que un cínico se sintiera tentado a encogerse de hombros ante la indignación de los profetas y decir que, seguramente, si la tierra había sido entregada a Israel, eran libres de usarla o abusar de ella como quisieran. La respuesta a esto está en la otra cara de la moneda en la teología veterotestamentaria de la tierra: *la tierra seguía siendo de Dios*. Él retenía el derecho último de autoridad moral respecto al modo en que la usaran. Esto queda indicado en una de los poemas israelitas más tempranos, el canto de Moisés en Éxodo 15. Celebra el milagro del éxodo y espera la entrada en la tierra, que se describe (dirigiéndose a Dios) como «tu santa morada» (v. 13), «el monte de tu heredad» (v. 17) y «el lugar de tu morada, que tú has preparado, oh Jehová» (v. 17). Otro poema temprano se refiere a «la tierra de su pueblo» (Dt. 32:43). Sin embargo, la

⁸ O «gloria».

afirmación más clara la vemos en Levítico: «porque la tierra mía es; pues vosotros forasteros y arrendatarios sois para conmigo» (25:23).

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

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

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

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

La responsabilidad ante Dios respecto a la tierra incluía cosas como los diezmos y primicias de la cosecha, otras leyes relativas a ésta, y la legislación sabática en los casos en que afectaba a la tierra: el año de barbecho y la absolución de las deudas. La responsabilidad para con la familia incluía la ley fundamental de la inalienabilidad; es decir, que la tierra no podía comprarse o

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

venderse de forma comercial, sólo conservarse dentro de una estructura familiar. Este principio estaba reforzado por otras responsabilidades familiares que se relacionaban directa o indirectamente con la tierra: los procesos de amortización, las leyes de la herencia y del matrimonio con la viuda de un hermano. La responsabilidad hacia el vecino incluía un gran número de leyes civiles y exhortaciones benéficas relativas al desperfecto de la propiedad o la negligencia hacia ella, normas de seguridad, respeto por la integridad de las fronteras, la generosidad al dejar fragmentos de la cosecha sin recoger, un buen trato respecto a los empleados y, también, a los animales.¹⁰

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

La tierra como «termómetro espiritual»

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

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

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

¹⁰ En el capítulo 4 encontraremos más detalles y referencias para todos los mencionados.

¹¹ Véase de nuevo el diagrama de la página 19.

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSIÓN:

PACTUAL, CANÓNICA, GLOBAL

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

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

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

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

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

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