

LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

SANTIAGO AUSÍN

A finales del siglo XIX comienza a hablarse de escatología para referirse al fin de los tiempos y a las realidades que sobrevendrán después de la historia de cada individuo y de la humanidad entera¹. Los primeros en establecer el término técnico fueron los estudiosos del N.T. y, más en concreto, de la Cristología². Los biblistas veterotestamentarios no podían quedar al margen de la problemática suscitada, pero han ido siempre a remolque de los primeros. De alguna manera la escatología cristiana les ha ido marcando el camino y les ha forzado a cues-

1. Hasta entonces estos temas formaban parte del tratado *De novissimis* que, casi como un apéndice, era el último de los tratados de teología. Cfr., por ejemplo, G. HUARTE, *De Deo creante et elevante ac de novissimis*, Roma 1922.

2. Uno de los primeros en cambiar la orientación de tales estudios fue Albert SCHWEITZER, *Skizze des Lebens Jesu* [trad. esp. *El secreto histórico de la vida de Jesús*, Buenos Aires 1967], que acuñó la expresión de «escatología consecuente», señalando que la existencia de la Iglesia y su doctrina se debieron a la necesidad de matizar el mensaje de Jesús, que fue esencialmente escatológico. Jesús enseñó la proximidad del fin del mundo y la inmediata llegada del reino de Dios. Y la Iglesia ha ido permanentemente explicando que la cercanía del fin no significa necesariamente inmediatez (cfr. J. WEISS, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, Philadelphia 1971). Más tarde Ch. DODD, a propósito del cuarto evangelio sostuvo la hipótesis contraria, «la escatología realizada» (*The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1947 [trad. esp. *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid 1978]): el reino predicado por Jesús se llevó a cabo ya en su vida. Fue la comunidad primitiva la que deformó el mensaje y lo proyectó hacia el futuro. O. Cullmann acuñó la fórmula feliz de «ya, pero todavía no» del reino (*Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubingen 1957): desde la vida de Jesús, el reino está ya presente en la historia, pero tiene una proyección futura que todavía no se ha realizado. R. Bultmann, por su parte, prefirió hablar de «escatología existencial»: ser cristiano equivale a vivir escatológicamente, despojado de toda connotación temporal. Frente a esta teología dialéctica de Bultmann, pero en la misma dirección, surgieron la teología política y la teología de la esperanza (Moltmann y Pannenberg). Entre los católicos también fueron estudiosos del N.T. los primeros en asumir los postulados de la escatología y no siempre en la dirección más acertada, como Loisy, que pone en duda la doctrina tradicional sobre la «ciencia» de Jesús, o sobre la inerrancia y la universalidad del mensaje bíblico. M. Schmauss fue de los primeros en romper con los tratados clásicos de *Novissimis* y plantear la escatología con criterios más bíblicos (cfr. M. SCHMAUSS, *Teología Dogmática*, t. VII. Los Novísimos, Madrid 1966), en especial la primera parte en que estudia la escatología general a partir de la historicidad de la revelación y del reino de Dios.

tionarse cuándo y cómo nació la escatología en el mundo bíblico veterotestamentario, en qué ideas se fundamenta y cómo se desarrolló hasta empalmar con la riqueza de perspectivas escatológicas del Nuevo Testamento. Hugo Gressmann en 1929, convencido de que la doctrina de la Biblia tiene su origen en el contacto de Israel con los pueblos vecinos, en especial con Egipto y Babilonia, llegó a la conclusión de que la escatología bíblica surgió, como en los imperios de alrededor, en el ambiente cortesano y se formuló en el lenguaje habitual de las monarquías circundantes: la ideología dinástica tendía a perpetuarse incluso más allá del tiempo, y así en la Biblia llegó a elaborarse la doctrina mesiánica, fundamento de la esperanza escatológica de Israel³. H. Gunkel fue por otro camino: se planteó hasta qué punto pudo influir la hipótesis del tiempo circular, común en muchos pueblos y esencial en la religión cananea: comprendió que la Biblia niega una y otra vez una historia cíclica basada en el resurgimiento anual de la vegetación, pero en su presentación lineal de la historia hay un principio en la creación (*Ur-zeit*) y la previsión de un final (*End-zeit*), en el que todo vuelve a la etapa paradisiaca. J. Wellhausen, persuadido de que no hubo influjos externos, se centra en la Biblia misma: la escatología del A.T. es consecuencia del incumplimiento de los oráculos de los profetas. Puesto que lo que anunciaron no coincidía con la experiencia, fue creciendo poco a poco entre el pueblo el convencimiento de que los profetas se referían a tiempos futuros, a los últimos tiempos. S. Mowinckel⁴ va más lejos y sostiene que los primeros profetas no contienen doctrina escatológica alguna, porque sus oráculos se refieren al presente o a un futuro inmediato. Únicamente durante el destierro y en la época persa, cuando el pueblo ha perdido toda esperanza de restauración política y temporal, busca conseguir la salvación definitiva en una intervención divina fuera de la historia. La escatología bíblica, según Mowinckel, surge poco antes de la literatura apocalíptica y comienza a tratar los mismos temas que serán desarrollados más tarde en ella.

Esta hipótesis de Mowinckel se impuso durante mucho tiempo entre los estudiosos, que valoraron los fundamentos sólidos en que se apoya. Es difícil, en efecto, encontrar en los profetas más antiguos, Amós, Oseas, Miqueas, Isaías, enseñanzas claras sobre las realidades que sobrepasan la historia. Cuando en oráculos procesales anuncian el juicio divino y el castigo subsiguiente, se refieren a acontecimientos históricos concretos, como la invasión de Samaría a manos de los asirios, o la caída de estos últimos ante el avance de Nabucodonosor, y cuando exponen el alcance de la retribución, sólo están anunciando

3. H. GRESSMAN, *Der Messias*, Göttingen 1929.

4. S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Nashville 1954, pp. 125-154.

sucesos inmediatos o próximos. Propiamente hasta Ageo y Zacarías no hay planteamientos escatológicos claramente formulados. Así han opinado muchos.

Sin embargo la vida de Israel, tal como ha quedado plasmada en la Biblia, está dirigida en todo momento por la esperanza de un futuro mejor. Los patriarcas fueron bendecidos por Dios con una descendencia numerosa y con la promesa de una tierra fecunda; las tribus oprimidas en Egipto fueron liberadas portentosamente y conducidas durante cuarenta años por el desierto con la esperanza de llegar a la tierra de Canaán. Una vez conquistada, se instaura el reino con una monarquía dinástica, y ante las limitaciones del monarca reinante se espera que el próximo mejore a su predecesor. Tras la desaparición del poderoso reino del norte, se pone toda la confianza en Judá, en su templo y sus instituciones y, cuando todo apoyo externo desaparece con la destrucción de Jerusalén y la deportación a Babilonia, la esperanza heredada se proyecta hacia un futuro indeterminado, pero seguro. Al menos es palmaria la esperanza en una intervención última y decisiva de Dios dentro de la propia historia del pueblo; incluso se vislumbra la esperanza en una intervención más allá de la historia en el sentido moderno y técnico de escatología. Sería, por tanto, erróneo despachar de un plumazo los siglos anteriores a Zacarías y dar como buena la inexistencia de ideas escatológicas.

De hecho Th.C. Vriezen⁵ describió cuatro etapas en el desarrollo de la escatología veterotestamentaria: una etapa pre-escatológica antes de los profetas; una segunda, que denomina proto-escatológica, abarca los profetas anteriores al destierro; la etapa escatológica propiamente dicha empezaría a partir del destierro con Ageo y Zacarías; y finalmente la apocalíptica, reflejada en el libro de Daniel. Otros, como G. Fohrer, L. Durr, O. Prockch y, más recientemente Dietrich Preuss sostienen que las ideas escatológicas están en la base de la fe de Israel. Ya el nombre del Dios de Israel, Yahweh, tal como se explica en Ex 3, 14 (*'ani 'ehyeh 'aser 'ehyeh*) significa «yo soy el que seré», «yo soy el que demostraré que soy»⁶. Dios, por tanto, es el que interviene una y otra vez, mostrando su predilección por Israel. Actúa en el éxodo, pero se espera una actuación más definitiva; está presente en la conquista de la tierra, pero se confía que la próxima vez lo haga con más resolución, y así sucesivamente. La alianza pactada con su pueblo es sólo sombra de la nueva y definitiva alianza, el reino establecido es figura pálida del futuro reino de Dios. De este modo la experiencia del pasado y del

5. Th.C. VRIEZEN, *Prophecy and eschatology*, VTS I, 1953, pp. 199-229.

6. Cfr. H.D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Bilbao 1999, p. 248.

presente se proyecta siempre hacia el futuro. G. von Rad⁷ explica que la novedad de los profetas está «en la certidumbre inquebrantable de que en los sucesos venideros Dios obrará de modo más directo e inmediato en Israel; es decir, el suceso futuro aparece plenamente claro, desde un punto de vista teológico».

La escatología, por tanto, está presente en todos los libros de la Biblia, en los históricos porque narran los acontecimientos con perspectiva de futuro, en los sapienciales porque reafirman la esperanza en la venida del Mesías⁸ o de la nueva Jerusalén⁹. Pero es en los profetas donde es más perceptible la explicación de la historia en clave escatológica.

La historia de la salvación, en efecto, es la concatenación de sucesos originados por otras tantas intervenciones del Señor, de modo que Él es el verdadero protagonista, unas veces liberando al pueblo de la opresión, otras infringiendo castigos severos, otras imponiendo exigencias éticas o culturales. Los profetas en esta misma línea amplían el horizonte y prevén un protagonismo decisivo de Dios que renueva todas las instituciones del pueblo. Ellos son los que asientan la concepción dual de la historia con una etapa experimentada en esta vida y otra futura e ideal, objeto sólo de la esperanza.

Dentro de los elementos de la fe de Israel, culto y ley, mesianismo y reino, alianza y pecado, ninguno es tan importante y permanente como la tierra prometida y luego concedida por el Señor¹⁰. Por otra parte, entre los temas que han acuciado a los hombres de todas las épocas y latitudes, también al hombre bíblico, ninguno tan decisivo como la propia vida, la inmortalidad, la resurrección futura. Por todo esto nos parece obligado dividir nuestra disertación en dos partes: el tratamiento en los profetas de la tierra prometida y poseída como eje del desarrollo de la escatología del Antiguo Testamento (*escatología colectiva*), y el concepto de muerte y resurrección como aplicación de la escatología a cada persona (*escatología individual*).

I. ESCATOLOGÍA COLECTIVA Y PROMESA DE LA TIERRA

Los oráculos proféticos de condena hacen referencias constantes, unas explícitas, otras implícitas, a la posesión o pérdida de la tierra. De ordinario la entienden como entidad geográfica con fronteras determi-

7. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, Salamanca 1969, en el apartado *La escatologización del pensamiento histórico*, pp. 148-156.

8. Sal 11, 17.

9. Tb 13s.

10. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1982, p. 81.

nadas o como entidad política que tiende a desarrollarse, defendiendo su independencia frente a los grandes imperios que la rodean, pero también y cada vez más, como símbolo de las promesas cumplidas o de los bienes perdidos. Así, la tierra es el objetivo de la alianza que Dios estableció con su pueblo; es el marco en que se desarrolló la monarquía, hasta el punto de identificarse reino y tierra. En el centro de esta tierra y en lo más alto está la ciudad que el Señor se eligió como morada en medio de su pueblo. La posesión o pérdida de la tierra escenifica el juicio en el que Dios decide quiénes y cuándo merecen poseerla y quiénes no. Por esto, el destierro sirvió de dolorosa lección para entender que ni templo, ni rey eran imprescindibles. Sólo el cumplimiento de la alianza les daría derecho a ocupar de nuevo la tierra prometida, el único don perceptible y permanente.

La vida del pueblo, por tanto, y sus avatares políticos, sociales o religiosos estuvieron siempre vinculados con esa tierra. También el proceso de comprensión escatológica tuvo que estar ligado a ese don, el más perceptible y el único permanente: cuando desapareció la monarquía, o se quebró la alianza y todo parecía evaporarse, allí estaba la tierra como punto de referencia y objeto de deseo y de esperanza. Al llegar el N.T. Jesucristo evocará en las Bienaventuranzas el Salmo 37: «Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra» (Mt 5, 5), y la carta de Pedro (1 P 3, 15) se hará eco de «los cielos nuevos y la tierra nueva» anunciados en Isaías (Is 65, 17; 66, 27).

Veamos, por tanto, cómo la escatología se desarrolla al mismo ritmo que la teología de la tierra, primero en los profetas del siglo VIII, Amós, Oseas e Isaías; luego en Jeremías y Ezequiel y finalmente en los profetas más tardíos que empalman con la apocalíptica.

1. *La escatología en los profetas del siglo VIII*

a) *Amós es el profeta de expresiones contundentes y sentencias severas.* En el libro hay tres perícopas que perfilan su pensamiento: el anuncio del «día del Señor», el recuerdo de la tradición del Éxodo y la disputa con Amasías, el sacerdote de Betel.

Amós es el primer profeta que menciona «el día del Señor» (Am 5, 18-20). El contenido de este oráculo se ilumina en el contexto del cap. 5, que está formado por oráculos condenatorios firmes. Todos ellos empiezan con una llamada solemne de atención: «Escuchad esta palabra» (5, 1; cfr. 3, 1 y 4, 1), y el último es una elegía contra «la casa de Israel». Comienza anunciando el desmoronamiento de la ciudad: «La ciudad que sacaba mil a campaña, quedará sólo con cien, y la que sacaba cien quedará sólo con diez» (5, 3). Y termina categóricamente:

«Yo os deportaré más allá de Damasco (en Asiria), dice el Señor, cuyo nombre es Dios de los ejércitos» (5, 27). Por haber vivido el profeta de Técoa en un período de desarrollo económico y de bienestar material durante muchos años del siglo VIII a.C. suenan con mayor vigor sus oráculos de condena.

El día del Señor es el primer anuncio de una intervención divina para castigar a los culpables. Había en la vida de Israel días de especial relieve que se festejaban con fruición, como «el día de Yizreel» (Os 2, 2) que se celebraba en la familia, «el día de Madián» (Is 9, 3) que conmemoraba la victoria de Gedeón sobre los Madianitas (Jc 7, 16-25), «el día de los Baales» (Os 12, 15) en que tenían lugar los ritos orgiásticos de fecundidad. De modo semejante, aunque no parece que hubiera una fiesta anual con el nombre de «día del Señor», se fomentaba la esperanza de un día en que el Señor vengaría a los pueblos enemigos en un especial combate. Así parece deducirse de expresiones como «día de la batalla» (Am 1, 14), «día de la gran matanza» (Is 30, 25; Jr 12, 3). Eran fechas de gozosa esperanza. En cambio, en Amós el día del Señor está marcado por una presencia especial del Señor que se hará notar porque cambiará el rumbo de aquella historia. El marco literario es de guerra, y de derrota cuando se producen las carreras des-pavoridas y alocadas como el que huye de una fiera. Dios viene como un guerrero bien armado e irresistible, que causa destrucción, desastre y condena¹¹: «¡Ay de los que anhelan el día del Señor! ¿Para qué queréis este día del Señor? Será día de tinieblas, y no de luz. Será como el que huye de un león y choca con un oso; entra en casa y apoya su mano en la pared, y le muerde una serpiente. ¿No será el día del Señor tinieblas y no luz, oscuridad y no resplandor?» (Am 5, 18-20). El estilo vibrante y lleno de metáforas fogosas muestra que el día del Señor está próximo, que alcanzará a los interlocutores del profeta, a aquellos que erróneamente esperaban más riquezas y más bienes materiales a pesar de su conducta impía. Pero el momento de su llegada es incierto: el profeta no es un agorero que predice hechos futuros y concretos, es ante todo un intérprete de la historia y un portavoz de Dios que anuncia el cumplimiento de la amenaza divina para poner orden en el caos de injusticia y de idolatría¹².

11. Isaías en el oráculo contra Babilonia (Is 13, 1-22) subraya el carácter bélico del Señor: Él en persona llama a sus bravos y éstos vienen en tal abundancia que llegan a formar como un tumulto de pueblos.

12. La expresión «día del Señor» aparece 16 veces en los profetas (muchas más si se cuentan fórmulas como «día de la ira del Señor», «el Señor tiene su día», etc.). En los del siglo VIII (Amós, Isaías) tiene carácter histórico e indica la inminente destrucción de los enemigos o del pueblo mismo. Poco a poco va adquiriendo tintes escatológicos: en So 1, 7-18 se anuncia la destrucción de todos los habitantes de la tierra; en el «apocalipsis de Isaías» (Is 24-

La tradición del éxodo es importante en Amós¹³, puesto que no se interesa ya por el hecho del pasado, lleno de portentos, sino por la situación presente derivada de aquel acontecimiento, y las consecuencias de cara al futuro. La considera únicamente como origen de la relación de Dios con su pueblo y como base de la fe de Israel. En dos oráculos de tipo procesal el profeta de Técoa contrapone la predilección de Dios y los pecados del pueblo. En el primero desarrolla el éxodo en tres momentos que constituyen tres puntos esenciales de la fe de Israel: «Yo os subí del país de Egipto, os conduje por el desierto y os hice poseer la tierra del amorreo» (Am 2, 10). En el segundo subraya la elección del pueblo y la responsabilidad consiguiente: «Di a toda la familia que hice subir del país de Egipto. Sólo a vosotros he conocido entre todas las familias de la tierra. Por eso os pediré cuentas de vuestras iniquidades» (Am 3, 12).

Hay al final del libro un tercer oráculo muy severo en el que con ironía Amós quita valor al éxodo, como acción portentosa de Dios a favor de Israel, para poner todo el énfasis en la sentencia condenatoria: «Hijos de Israel, ¿acaso no sois para mí como los hijos de los etíopes?, dice el Señor. ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, a los filisteos de Caftor y a los sirios de Quir? He aquí que los ojos del Señor Dios están sobre el reino de pecado para exterminarlo de la faz de la tierra» (Am 9, 7-8).

La base de la fe, según Amós, estriba en el éxodo, pero sobre todo en la posesión de la tierra; la retribución también va ligada a la tierra. De ella serán exterminados como cualquier otro pueblo, si permanecen en sus pecados. El castigo, que alude a la invasión egipcia, es inminente, pero el contenido del mensaje es válido y aplicable para cualquier tiempo futuro.

La pérdida de la tierra supone una verdadera desgracia, como lo muestra el episodio con Amasías, el sacerdote de Betel. Éste no aceptaba el mensaje profético y tergiversando sus palabras le acusó ante el rey de un delito concreto: «Amós anda diciendo: A espada morirá Jeroboán e Israel será deportado de su suelo» (Am 7, 11). Amós no menciona la alianza, no lamenta la desaparición de la dinastía que no existía en el norte desde la muerte de Salomón, no señala indicios de

27) se afirma que en el día del Señor llegará la destrucción de los poderes cósmicos (Is 24, 21-22); por último Zacarías tiene ya una clara perspectiva escatológica, como veremos (Za 14, 1). Pero siempre la sentencia del día del Señor tiene que ver con la posesión o pérdida de la tierra. Cfr. M. CIMOSA, *Il giorno del Signore e l'escatologia nell'Antico Testamento*, en *Dizionario de Spiritualità Biblico Patristico. Escatologia*, Roma 1997, pp. 20-61.

13. Cfr. S. AUSIN, *La tradición del Éxodo en los profetas*, en J.M. CASCIARO (ed.), *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1986, pp. 423-438.

mesianismo¹⁴, pero sí recurre una y otra vez a la posesión de la tierra como símbolo del bienestar del pueblo, y a su pérdida como señal de castigo.

No estamos todavía en un horizonte escatológico, pero sí en contexto de juicio divino, y en él la tierra es objeto de la sentencia. A partir de Amós la referencia de los profetas al juicio divino, a la salvación o a la condena lleva implícita la posesión o pérdida de la tierra.

b) *Oseas es el profeta de la alianza*. El amor inquebrantable a su esposa a pesar de las infidelidades y desmanes, y la experiencia dolorosa de la decadencia rápida del reino del norte hasta ser invadido por los asirios el año 721 a.C., le enseñaron a valorar la elección y desvelo del Señor por su pueblo. La primera vez que Oseas habla de la alianza de Dios con el término técnico, *b'rit*, lo hace en un contexto de reconciliación del profeta con su esposa y de Dios con su pueblo¹⁵: «En aquel día haré por ellos una alianza con los animales del campo, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra. Quebraré el arco y la espada, y anularé la guerra en la tierra. Y les haré dormir seguros» (Os 2, 18-21).

Oseas, con la fórmula «aquel día», repetida en los vv. 18 y 23, piensa sólo en un futuro no muy lejano. Describe la alianza con lenguaje que evoca la creación, puesto que alcanza a «las bestias del campo, las aves del cielo, los reptiles del suelo», los mismos animales del relato de la creación y en el mismo orden. Estamos, por tanto, en un contexto religioso. Pero lo más importante es que se afirma expresamente que la renovación de la alianza tendrá su reflejo en «esta tierra», donde vivirán seguros porque, como señala en este mismo oráculo¹⁶, volverá a tener la fecundidad prometida a los patriarcas (cfr. Gn 15, 5; 32, 13).

Además del amor esponsal Oseas introduce por vez primera la imagen paterno-filial para expresar el amor de Dios a Israel. Lo hace evocando la tradición del Éxodo: «Cuando Israel era niño, yo lo amé;

14. En el oráculo de salvación que cierra el libro (9, 11-15) anuncia el resurgir «de la caña de David» (Am 9, 11), pero el énfasis está en la recuperación de las posesiones que volverán a ser prósperas y en la reconstrucción de las ciudades. No insistimos en este oráculo porque los comentaristas lo consideran por muchos motivos una adición tardía probablemente deuteronomista (cfr. Wolff, Alonso Schökel, etc.).

15. S. AUSÍN, *La tradición de la Alianza en Oseas*, en G. ARANDA, C. BASEVI, J. CHAPA (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Pamplona 1994, pp. 127-146.

16. «Te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y derecho, en lealtad y compasión. Yo te desposaré conmigo en fidelidad, y conocerás al Señor. Y sucederá en aquel día, dice el Señor, que responderé a los cielos, y ellos responderán a la tierra. La tierra responderá al trigo, al vino y al aceite; y éstos responderán a Jezreel. Yo la sembraré para mí en esta tierra» (Os 2, 22-24).

y de Egipto llamé a mi hijo. Mientras más los llamaba, más se iban ellos de mi presencia. A los Baales ofrecían sacrificio, y a los ídolos quemaban incienso. Pero fui yo el que enseñó a caminar a Efraín, tomándolo por sus brazos. Sin embargo, no reconocieron que yo los sabía. Con cuerdas humanas los atraje, con vínculos de amor. Fui para ellos como los que ponen un niño contra sus mejillas, y me inclinaba hacia ellos para alimentarlos» (Os 11, 1-4). Oseas evoca el éxodo como paradigma de la intervención salvífica de Dios; por encima de su consideración histórica, lo ha convertido en símbolo: cada experiencia liberadora es un nuevo éxodo. Ahora bien, la experiencia de liberación carecería de sentido sin la entrada y posesión de la tierra. Una vez asentados en su país los hijos de Israel van profundizando, gracias también a las advertencias de los profetas, en el carácter de don que tiene la tierra: en ella, en su fecundidad o en su esterilidad se reflejan las infidelidades del pueblo. Oseas prosigue el oráculo describiendo el castigo de las infidelidades como un anti-éxodo: «Volverán a la tierra de Egipto, el asirio será su rey; porque no quisieron volver a mí» (Os 11, 5). Y una vez cumplido el castigo se iniciará un nuevo éxodo: «Azorados vendrán desde Egipto como un pájaro, como paloma desde el país de Asiria, y Yo les asentaré en sus casas» (Os 9, 11). Oseas hace hincapié en que el último acto de Dios no puede ser el castigo, el anti-éxodo. Antes bien, proclama que igual que la esposa infiel vuelve al marido, los hijos de Israel volverán a su tierra en un nuevo éxodo, volverán al Señor y a sus «bienes», a los frutos de la tierra (cfr. Os 2, 24; 14, 6-8).

c) *Isaías es el iniciador y máximo exponente de la «teología de Sión».* Es sabido que el libro de Isaías contiene oráculos de diversas épocas a partir del siglo VIII a.C. Pues ya en el nivel más antiguo de redacción la ciudad de Sión tiene una relevancia notable por ser el monte santo de Jerusalén donde el Señor ha puesto su morada¹⁷. Jerusalén estuvo a punto de ser invadida y asolada por los asirios en la campaña de Senaquerib el año 701, cuando se apoderó de cincuenta y seis ciudades de Judá y «encerró a Ezequías en Jerusalén como un pájaro en su jaula», como dice un texto asirio¹⁸. Pero fue protegida portentosamente por el Señor porque la había elegido para poner allí su morada. Sión tiene un sólido fundamento: «Así dice el Señor Dios: He aquí que yo pongo un cimiento en Sión, una piedra elegida, angular, preciosa, fundamental. Quien confíe en ella no vacilará» (Is 28, 16), y es inexpugnable a pesar

17. La ciudad de Sión aparece mencionada 49 veces en el libro de Isaías, tanto en textos considerados auténticos como en los considerados adiciones posteriores. Sión era la ciudadela de David, la parte más alta, pero aquí es tomada por la ciudad entera de Jerusalén.

18. Cfr. ANET 228.

de los intentos insistentes de abatirla: «Será como cuando el hambriento sueña que come y se despierta con el estómago vacío, o cuando el sediento sueña que bebe y se despierta cansado y sediento. Así será el tropel de las gentes que guerreen contra el monte Sión» (Is 29, 8).

En su afán por ensalzar el monte Sión¹⁹, Isaías llega a idealizarlo y proclama sobre él oráculos magníficos en los que se mezcla la historia y el futuro, la realidad y el deseo. En la progresiva idealización habría que comenzar por el oráculo con el que insta a sus oyentes a confiar en el Señor: «Así dice el Señor, Dios de los ejércitos: No temas, pueblo mío que habitas en Sión, a Asiria que te golpea con la vara y levanta su bastón contra ti (...). El Señor de los ejércitos blandirá contra ellos mi azote (...) como cuando levantó su bastón contra el mar en el camino de Egipto» (Is 10, 24-26)²⁰.

La perspectiva de Isaías ya en los oráculos primeros sobrepasa la situación presente del pueblo y apunta hacia una época extraordinaria de paz y seguridad causada por Dios.

En oráculos probablemente postexílicos Sión y Jerusalén vienen a ser centro de peregrinación de las naciones: «Sucederá en los días futuros que el monte de la casa del Señor será asentado en la cima de los montes y se elevará por encima de las colinas. Afluirán a él todas las naciones y acudirán pueblos numerosos. Dirán: “Venid, subamos al monte del Señor, a la Casa del Dios de Jacob, para que nos enseñe sus caminos y nosotros sigamos sus senderos, pues de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la palabra del Señor”» (Is 2, 2-3).

La descripción es extraordinaria y cargada de tintes evocadores, pues en Sión llega a cumplirse el sueño de Babel: allí los hombres quisieron llegar más altos que Dios mismo, aquí es Él quien atrae a todos a la altura; allí se produjo la división y dispersión de las naciones, aquí la unión y congregación; allí la palabra se rompió en mil lenguas de confusión, aquí la palabra del Señor se hace palabra de claridad.

La expresión inicial, «sucederá en los días futuros» no es todavía escatológica en el sentido de que indique el final de la historia, pero indica un momento idealizado que podrá darse cuando pase el agobio y la presión asiria. Miqueas que recoge el mismo oráculo palabra por palabra (Mi 4, 1-2) lo encuadra en un contexto de paz mesiánica y

19. La segunda y tercera parte de Isaías (Is 40-66) reiteran la gloria de Sión y la presentan con frecuencia como madre cariñosa que acoge con gozo a los deportados que regresan de Babilonia. Cfr. J.J. SCHMITT, *The motherhood of God and Zion as mother*, en RB 92 (1985) 557-569.

20. En el mismo sentido está redactado el oráculo contra Asiria en el que se ensalza la protección divina bajo la imagen del león que no suelta la presa por más que le acosen los pastores, y del ave que defiende a sus polluelos (cfr. Is 31, 4-5).

contempla a Sión como ideal religioso donde la confesión de fe es sincera y plena: «Pues los pueblos caminan cada uno en el nombre de su Dios, pero nosotros caminamos en el nombre del Señor nuestro Dios por siempre jamás» (Mi 4, 5).

Finalmente en el mismo libro de Isaías, por encima de toda connotación topográfica, Sión viene a ser símbolo de los beneficios definitivos que Dios tiene reservados a los suyos. Así ocurre en el llamado pequeño Apocalipsis (Is 34-35). Allí se toma a Edón como símbolo del enemigo de Dios que ha de ser aniquilado, y a Sión como lugar de gozo sempiterno. El capítulo 35, cargado de expresiones paradójicas, describe los efectos maravillosos de la intervención definitiva del Señor. Primero, los elementos de la naturaleza cambiarán sus leyes más negativas: «que el desierto y el yermo se alegren, que se regocije la estepa (...) Se verá la gloria del Señor, el esplendor de nuestro Dios» (vv. 1-4). Luego los que padezcan defectos físicos dejarán de tenerlos: «Entonces se despejarán los ojos de los ciegos, se abrirán los oídos de los sordos; entonces saltará el cojo como un ciervo y la lengua del mudo lanzarán gritos de júbilo» (v. 5). A continuación se anuncia la paz a los pueblos: «en la guarida donde moran los chacales verdeará la caña y el papiro» (v. 7). Y, por último, todos los fieles del Señor se llenarán de alegría: «Los redimidos del Señor volverán y entrarán en Sión entre aclamaciones y habrá alegría eterna sobre sus cabezas. ¡Regocijo y alegría les acompañarán, penas y suspiros se alejarán!» (v. 10).

El texto prevé una situación idílica que no se aprecia en la historia. Por primera vez se abre un horizonte que trasciende la experiencia terrena, en el que los seres que menciona, desierto, flores, ciegos, sordos, chacales son figuras pálidas de las realidades extraordinarias que el profeta pretende reflejar. Sión ya no es un lugar, ni siquiera el templo del Señor. Es símbolo de plenitud donde la alegría será completa y la tristeza anulada.

Es difícil datar los oráculos de Isaías y más aún separar en ellos lo que pertenecía al profeta del s. VIII y lo que fue añadido o modificado más tarde, a la vuelta del destierro. Pero nadie duda que es el primero que manifiesta ideas propiamente escatológicas. Seguramente favoreció a ello el mesianismo real que Isaías inició y dejó plasmado en el libro del Enmanuel (Is 6-12). El mesianismo nace como explicación religiosa de la dinastía davídica; la escatología, como culminación de la teología de Sión, centro de la tierra prometida y del reino. Ambos temas, mesianismo y escatología, se complementan, y ponen de relieve que la esperanza de una intervención salvadora de Dios se entiende mejor en un marco local que temporal; se aprecia mejor dónde va a actuar Dios que cuándo va a hacerlo. De hecho, la fórmula «día del Señor», frecuente en el libro de Isaías, ha perdido el carácter de mo-

mento aterrador. Sigue siendo día de juicio (Is 2, 11-22; 13, 1-16; 22, 5; 34, 8), pero también es día de alegría (Is 4, 2-6), y con mucha frecuencia es un simple recurso retórico de inicio de un nuevo oráculo o una fórmula de transición de un tema a otro.

2. *La escatología en los profetas del destierro*

a) *El libro de Jeremías es el más próximo a la tradición deuteronomista.* Hoy, tras unos años de fuertes discusiones, se acepta que el libro entero de Jeremías está orientado a explicar el destierro de Babilonia y las desgracias que llevaba consigo según el esquema doctrinal de Deuteronomio y de la escuela deuteronomista²¹: el destierro no es imputable a Dios, sino al pueblo mismo que con sus pecados ha merecido tan severo castigo. Dios concedió generosamente el don de la tierra a los hijos de Israel (cfr. Dt 25, 5-10) para que habitaran en ella, pero les dio también la alianza que les ligaba a Él. Cuando el pueblo quebrantó la alianza, Dios se vio obligado a castigarlo; y cuando se convirtió Él le hizo retornar de nuevo.

Esta teología apenas tiene en cuenta la consideración geográfica de la tierra, sino que va considerándola en sentido religioso. El discurso del templo (Jr 7, 1-15) es un claro exponente de la doctrina deuteronomista. Probablemente fue pronunciado poco después de la muerte de Josías en la batalla de Carquemis, para reorientar la falsa confianza que tenían los habitantes de Jerusalén en el Templo, como símbolo de la presencia de Dios. Se repite en el cap. 26, aunque allí se acentúa la indefensión del profeta que está a punto de sucumbir a manos de sus compatriotas. Tal como está recogido en el capítulo 7 denuncia las irregularidades del culto y formula la condena merecida. «Por todas las iniquidades cometidas en el templo, haré con la Casa que lleva mi nombre, en la que confiáis, y con el lugar que os di a vosotros y a vuestros padres, como hice con Siló, y os echaré de mi presencia como eché a vuestros hermanos, a toda la descendencia de Efraín» (Jr 7, 14-15). Hay que tener en cuenta que Jeremías era natural de Anatot, donde se habían refugiado los descendientes de los sacerdotes de Siló (cfr.

21. Desde que Mowinckel señaló que gran parte del libro recoge palabras del profeta, pero retocadas por los redactores deuteronomistas, ha ido imponiéndose este convencimiento. (B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, Tübinga 1901) fue el primero en distinguir «los poemas de Jeremías, la parte correspondiente a Baruc y los suplementos añadidos con posterioridad». Partiendo de esta distinción (S. MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Cristiania 1914) señaló cuatro grupos de textos que denominó textos A, B, C, D respectivamente. Todavía hoy los comentaristas siguen utilizando esta nomenclatura aunque no coincidan del todo con la hipótesis mowinckeliana.

1S 21, 2-10; 22, 9) y conocía bien la tragedia que padecían los que antes habían vivido del culto. Él, como todos los seguidores de la reforma de Josías, daba al templo de Jerusalén una enorme importancia, considerándolo centro religioso y hasta geográfico del pueblo. Pero debía señalar que por encima del templo estaba la alianza. Si ésta se quebrantaba, necesariamente habría de venir la destrucción y el destierro. Aunque la tierra como símbolo parece pasar a segundo plano para dar más relieve a la alianza, no hay que olvidar que cumplir la alianza implica poseer la tierra y quebrantarla lleva consigo su pérdida. La tierra no es mencionada en el discurso del templo, pero está implícita en la fórmula «os echaré de mi presencia». Ya no se considera como espacio delimitado por unas fronteras, sino como lugar privilegiado con la presencia divina.

Hay otro oráculo sobre el incumplimiento de la alianza (Jr 11, 1-13)²². Es probablemente el más deuteronomista, por su vocabulario (escuchar los términos de la alianza, cumplir el juramento, tierra que mana leche y miel), por sus expresiones («seréis mi pueblo, seré vuestro Dios», «cumplir el juramento que hice con vuestros padres»), y por su teología. Los que salieron de Egipto en virtud del poder de Dios no cumplieron la Alianza (vv. 7-8) y fueron severamente castigados, pero tampoco los contemporáneos de Jeremías la cumplen: «Han reincidido en las culpas de los mayores y han rehusado escuchar mis palabras» (Jr 11, 10). El castigo será «un mal mayor que no podrán rehuir» (v. 11). Mayor que el aplicado a los del desierto, porque aquellos no habían experimentado las delicias de esa tierra, y la generación de Jeremías venía disfrutando de ella desde hacía siglos.

No debemos pasar por alto el estilo procesal de esta sección, que escenifica un juicio en tres actos, similares y consecutivos: primero, Dios había otorgado la alianza a los antiguos a la salida de Egipto «para

22. «Maldito el varón que no escuche los términos de esta alianza, que mandé a vuestros padres el día que los saqué de Egipto, del crisol de hierro, diciéndoles: Oíd mi voz y obrad conforme a lo que os he mandado; y así seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios, en orden a cumplir el juramento que hice a vuestros padres, de darles una tierra que mana leche y miel, como se cumple hoy. Respondí y dije: ¡Amén, Señor! Y me dijo el Señor: Pregona todas estas palabras por las ciudades de Judá y por las calles de Jerusalén: Oíd mi voz. Mas no oyeron ni aplicaron el oído, sino que cada cual procedió según la terquedad de su corazón malo. Y así he aplicado contra ellos todos los términos de la alianza que les mandé cumplir y no lo hicieron. Y me dijo el Señor: Han reincidido en las culpas de sus mayores, que rehusaron escuchar mis palabras: se han ido en pos de otros dioses para servirles; la casa de Israel y la casa de Judá han violado mi alianza, que pacté con sus padres. Por ende, así dice el Señor: He aquí que yo les traigo una desgracia a la que no podrá hurtarse y aunque se me quejen, no les oíré. Que se alejen las ciudades de Judá y los habitantes de Jerusalén, y que se quejen a los dioses que han incensado, que lo que es salvarles no les salvarán al tiempo de su desgracia» (Jr 11, 3-11).

cumplir el juramento que hice a vuestros padres de darles una tierra que mana leche y miel» y la había mantenido hasta el tiempo de Jeremías con la misma generosidad (vv. 1-5). Segundo, desde entonces el mismo Dios ha venido exigiendo su cumplimiento y, cuando la han quebrantado, les ha castigado sin remisión: «He aplicado contra ellos los términos de la alianza» (vv. 6-8). En tercer lugar, también ahora Dios juzga el comportamiento inicuo de los habitantes de Judá y de Israel y emite sentencia contra ellos: «Que se alejen los ciudadanos de Judá y los habitantes de Jerusalén y que se quejen a los dioses que han incensado» (v. 12).

En suma, la doctrina deuteronomista, recogida en este texto, supone la promesa de la tierra como fundamento de la Alianza, y el cumplimiento de las exigencias pactadas como condición para poseerla. Dios es el protagonista de la promesa y de la donación, y es también el juez supremo que decide cuándo la tierra ha de ser poseída y cuándo ha de ser abandonada. El juicio, como se ve, es esencial en la teología deuteronomista, pero es sólo un medio, puesto que el destino final del pueblo será la posesión definitiva la tierra.

Más adelante Jeremías explica directamente los motivos del destierro: «Cuando hayas comunicado a este pueblo todas estas palabras, y te digan: ¿por qué ha pronunciado el Señor contra nosotros toda esta gran desgracia?, ¿cuál es nuestra culpa, y cuál nuestro pecado que hemos cometido contra el Señor nuestro Dios?, tú les dirás: Es porque me dejaron vuestros padres y se fueron tras otros dioses y les sirvieron y adoraron y a mí me dejaron, y no guardaron mi Ley. Y vosotros habéis hecho peor que vuestros padres. Por eso, yo os echaré lejos de esta tierra, a otra que no habéis conocido vosotros ni vuestros padres, y serviréis allí a otros dioses día y noche, porque no os otorgaré mi favor» (Jr 16, 10-13). También esta breve perícopa contiene las características de la tradición deuteronomista por el vocabulario, el estilo y el contenido. Pero su presentación es sapiencial, no procesal. Jeremías, después de explicar su propio celibato como símbolo de la soledad personal y de la pérdida de costumbres entrañables, como la celebración nupcial o los ritos de exequias, se hace tres preguntas retóricas sobre la gravedad del destierro: «¿por qué esa sentencia tan severa?, ¿qué culpa tenemos?, ¿qué pecado hemos cometido?» (v. 10) La respuesta es conocida para los oyentes del profeta: los pecados de vuestros padres y vuestros propios pecados (v. 11-12). Y termina la lección formulando con más claridad y amplitud la sentencia que había motivado las preguntas: «Yo os echaré lejos de esta tierra a un país que no habéis conocido..., y serviréis allí a otros dioses día y noche» (v. 13).

En esta sentencia hay un cambio importante: el abandono de la tierra más que consecuencia del alejamiento de Dios es su causa; servir

a otros dioses no es considerado un acto de idolatría sino más bien un ingrediente fundamental del castigo. Por tanto, alejarse de la tierra es alejarse de Dios y volver a la tierra después de destierro es volver a Dios (v. 16)²³. La alianza es aquí elemento de unión con Dios, siguiendo a Oseas, e instrumento jurídico con exigencias inapelables. En todo caso la posesión de la tierra y la proximidad con Dios van unidas y lo irán de aquí en adelante.

En resumen, Jeremías todavía no contiene elementos escatológicos, pero en la explicación del destierro hace hincapié en que habitar en la tierra equivale a gozar de la presencia de Dios; el juicio divino es imprescindible para determinar quién, cuándo y cómo la poseerán o vivirán lejos de ella; y finalmente alejarse de la tierra es alejarse de Dios. La tierra, por tanto, aun sin tener todavía una consideración escatológica, es símbolo de la relación con Dios.

b) *El libro de Ezequiel es el que mejor se encuadra en la tradición sacerdotal.* Como Jeremías, también él pretende explicar la catástrofe del destierro, pero de distinta manera, siguiendo la doctrina de la tradición sacerdotal, reflejada especialmente en el libro del Levítico. Dios no es responsable del destierro, sino aquellos que con sus pecados se hicieron acreedores de tan grave castigo. La originalidad de Ezequiel es la responsabilidad individual y, en consecuencia, la insistencia en que fueron los deportados y no los que les precedieron los culpables del castigo. La explicación sacerdotal del destierro parte del concepto de Dios: Él es señor de la historia y se sirve de las naciones como instrumentos para llevar a cabo sus proyectos de salvación. La gloria y la santidad de su nombre prevalecen por encima de los delitos y pecados de los hombres. Él había puesto la morada de su gloria en el Templo, en medio de su pueblo, pero ante los graves delitos de idolatría e impureza ritual, la gloria de Dios tuvo que salir del templo y de Jerusalén, que lógicamente fueron destruidas. Pero cuando el nombre de Dios fue profanado por las naciones que no lo reconocieron e interpretaron que había fracasado con el pueblo que se había elegido, decidió restaurarlo y renovarlo, entrando de nuevo en el Templo y poniendo allí su morada definitiva.

Si el destierro se debió a los pecados de los desterrados, la repatriación fue obra exclusiva de Dios que tuvo que defender la santidad de su nombre, para ser reconocido tanto por las naciones paganas como por los propios israelitas.

El libro de Isaías, decíamos, fue el primero en presentar algunos textos con ideas escatológicas, el de Ezequiel, todo entero, tiene una clara

23. Aunque muchos comentaristas consideran interpolado el v. 14, responde al estilo jeremiano y completa la doctrina deuteronomista que augura siempre la vuelta del destierro.

proyección escatológica. Primero, porque muestra las intervenciones de Dios como decisivas, y segundo porque la renovación que anuncia es tan radical y completa que no puede cumplirse plenamente dentro de la historia, y abarca a los individuos, a las instituciones y a la tierra toda de Israel. Como los profetas que le precedieron, también Ezequiel toma la tierra como punto de partida y como símbolo de los dones futuros. Así lo refleja especialmente en los textos de la segunda parte del libro que contienen visiones y oráculos posteriores a la destrucción de Jerusalén. Nos detendremos en algunos más significativos:

— *Oráculo sobre los montes de Israel* (Ez 36). Se describen en este capítulo las bendiciones de Dios sobre los montes, collados, barrancos y valles de Israel, en contraste con el fuerte castigo que les había supuesto el destierro, como relata el cap. 6. Estas bendiciones no van dirigidas a la orografía del país, ni a una posible significación mística que entendiera las alturas como símbolo de las virtudes y los valles como signo de flaqueza y de pecado. Las montañas y los valles son imagen de los que regresaron del destierro y volvieron a habitar en la tierra, después de haber sido restaurada de sus impurezas. A ellos se dirige directamente el Señor: «Yo os tomaré de las naciones y os reuniré de todos los países, y os traeré a vuestra propia tierra. Entonces esparciré sobre vosotros agua pura, y seréis purificados de todas vuestras impurezas. Os purificaré de todos vuestros ídolos. Os daré un corazón nuevo y pondré un espíritu nuevo dentro de vosotros. Quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi Espíritu dentro de vosotros y haré que andéis según mis leyes, que guardéis mis decretos y que los pongáis por obra. Y habitaréis en la tierra que di a vuestros padres. Vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios. Os libraré de todas vuestras impurezas. Llamaré al trigo y lo multiplicaré, y no os someteré más al hambre. Multiplicaré, asimismo, el fruto de los árboles y el producto de los campos, para que nunca más recibáis afrenta entre las naciones, por causa del hambre» (Ez 36, 24-30).

El lenguaje escatológico es perceptible en las expresiones que denotan la instauración de una situación definitiva en la que habrá una renovación radical de las personas (purificación de toda mancha, donación de un corazón nuevo y de un espíritu nuevo)²⁴, de las instituciones (seréis mi pueblo, yo seré vuestro Dios) y de los productos del campo que serán abundantes (trigo, frutos de los árboles, etc.). El cen-

24. La promesa de un nuevo corazón y de un nuevo espíritu, formulada con terminología deuteronomista en Jr 31, 33, es el punto culminante de la teología de salvación y justificación según Ezequiel, basada sólo en la gracia y benevolencia de Dios, sin contar con los méritos humanos. Cfr. L. BOALDT, *Ezekiel*, en *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1990, p. 325.

tro de la promesa decisiva es la posesión de la tierra prometida: «Habitaréis en la tierra que yo di a vuestros padres» (v. 28). Ezequiel echa mano de metáforas, hipérbolos y toda clase de recursos retóricos para acentuar los efectos sorprendentes y maravillosos de la renovación. Sólo una fórmula permanece invariable: «habitaréis la tierra que di a vuestros padres». La posesión de la tierra es en Ezequiel aspiración histórica de los deportados, pero también símbolo de que se ha iniciado la renovación ideal que traspasa los límites del tiempo presente.

— *La visión de los huesos revitalizadas* (Ez 37, 1-14). La impresionante visión transporta a los deportados más allá de su experiencia dolorosa y les transmite la esperanza de una nueva situación inimaginable para ellos. Consta de dos partes, la visión propiamente dicha (vv. 1-10) y la aplicación a la casa de Israel (vv. 11-14). En esta segunda se repite por dos veces la misma fórmula «os llevaré de nuevo al *suelo* de Israel» (v. 13). El término «suelo» (*'adamah*) es menos politizado que «tierra, país» (*'eres*)²⁵. En sentido físico *'adamah* significa «tierra cultivable», en contraposición a estepa, desierto²⁶ y el labrador se denomina «siervo de la *'adamah*» y «hombre de la *'adamah*». En su empleo teológico se usa en expresiones como «tierra del Señor»²⁷, «tierra santa»²⁸. El profeta indica que más importante que la materialidad del terreno o la soberanía política del país es la posesión del don de Dios. Seguramente no está pensando en la rehabilitación individual, puesto que se dirige a los interlocutores siempre en plural, pero al menos anuncia una existencia del pueblo completamente transformada. La posesión del suelo, una vez más, es la señal visible de que la renovación profunda e idealizada se está llevando a cabo.

— *La última acción simbólica* de los dos leños unidos (Ez 37, 20-28) repite en lenguaje sacerdotal la realidad idealizada que sucederá cuando todo se haya renovado: el pueblo no volverá a las impurezas de antaño (v. 23), todas las tribus unidas serán gobernadas por un único pastor, un nuevo David (v. 24), habitarán para siempre en la tierra que el Señor había dado a Jacob (v. 25) y se concluirá la nueva alianza que ahora, lo mismo que la posesión de la tierra, será para siempre.

— *La visión del nuevo templo y la nueva tierra* (Ez 40-48). Suele denominarse esta sección «la *toráh* de Ezequiel», porque contiene las normas que habrían de regir el culto en el templo reconstruido y porque todas ellas coinciden con las prescritas en el «código sacerdotal» (Lv 17-26). Pero es evidente que en la visión todos los elementos están

25. Cfr. H.H. SCHMID, *'adamah*, en DTMAT, I, 110-115.

26. Cfr. Gn 2, 5; 4, 11, etc.

27. Is 14, 2.

28. Za 2, 16.

idealizados y que el profeta se refiere a una situación que no se da en la historia, Sin embargo, y así conviene subrayarlo, el punto de la partida de las normas y de su aplicación ideal es el templo y la tierra.

La descripción del templo y su carácter sagrado después de que la gloria del Señor entró y puso allí su morada (Ex 43, 4) culmina en la visión del manantial que brota desde la base del templo, recorre un largo trecho hacia el sur y desemboca en el mar Muerto (Ez 47, 1-12). La idealización raya en lo mítico con resonancias del relato del paraíso (Gn 2, 2-17): allí cuatro ríos fecundaban todo el jardín y daban origen a pastizales, a árboles variados y frondosos, y a toda clase de animales y aves; aquí es un solo torrente que va progresivamente creciendo como cualquier río, aunque no recibe afluente alguno: a su paso las riberas antes resacas producen árboles abundantes (v. 7); finalmente desemboca en el mar que hoy llamamos Muerto y que aquí se describe como «mar de agua hedionda», y lo sana completamente. La revitalización es escatológica, pero la orografía es realista. La tierra de Israel toma el carácter de imagen de acontecimientos futuros. En ella se llevará a cabo la intervención decisiva y benéfica de Dios a favor de su pueblo.

En el mismo contexto de idealización de la realidad se describe el reparto de la tierra entre las doce tribus de Israel (Ez 48). Todas reciben la misma extensión y terreno, una franja horizontal que va desde la frontera oriental hasta el Mar Mediterráneo. La franja central está reservada al templo, a los sacerdotes y al príncipe; al norte de esta franja se sitúan siete tribus, y al sur cinco. Las más próximas al recinto sagrado son Judá al norte y Benjamín al sur, la de Judá por ser la primogénita, y heredera de las promesas de Jacob (cfr. Gn 49, 10); la de Benjamín porque después del destierro estuvo asociada a Judá y contribuyó sobremediana en la restauración del país. Además ésta última, para completar el número de las doce tribus, ocupaba el lugar de la de Leví, que no tenía un territorio asignado. En esta visión sólo es real la existencia de las tribus y aproximado el lugar de cada tribu en su terreno correspondiente. Una vez más el marco geográfico e histórico de la tierra prometida es el punto de partida para proclamar una situación ideal que se prevé en un momento posterior a la historia.

Ezequiel, digamos como resumen, idealiza la renovación futura de la tierra, así como de las personas y las instituciones. De este modo puede considerarse el iniciador de la escatología entendida en sentido moderno al tomar los elementos materiales e históricos, en especial la posesión de la tierra, como imagen de unas realidades futuras que ni se dieron ni podían darse dentro de la historia. Ezequiel, en la última parte de su libro, no menciona el juicio, ni el castigo, porque supone un futuro ideal y positivo donde no cabe ni pecado, ni impureza, ni ruptura de la alianza.

3. *La escatología en el tránsito de la profecía a la apocalíptica*

La literatura apocalíptica no es entendida del mismo modo por los estudiosos y, por ello, tampoco hay unanimidad sobre los escritos que comprende. Según la opinión más generalizada la literatura apocalíptica se especifica por su forma y por su contenido: por su forma literaria consta de visiones, sueños y figuras simbólicas; con frecuencia recoge relatos en que un ángel o un ser celeste hace una revelación extraordinaria que consuela y estimula a los destinatarios. Por su contenido, la apocalíptica coincide con la escatología: narra sucesos, luchas o debates en los que Dios triunfa y manifiesta su soberanía sobre el universo entero y, más en concreto, sobre los hombres y su historia²⁹. Así entendida, sólo el libro de Daniel es apocalíptico dentro del canon. En cambio, son apocalípticos muchos escritos judíos de los siglos primero y segundo antes y después de Cristo, que tanta influencia tuvieron en el pensamiento en los hagiógrafos del Nuevo Testamento y en la literatura cristiana³⁰.

A pesar de la escasa presencia de la apocalíptica en el A.T. hay que suponer que debió de tener algún antecedente. De hecho hay textos proféticos que bien pueden ser considerados como apocalípticos o muy próximos a la apocalíptica. Nos detendremos brevemente en los más característicos (Ez 38-39; Za 9-14; Is 24-27)³¹ para descubrir que la tierra sigue siendo punto de referencia en esta literatura.

— *El oráculo contra Gog* (Ez 38-39). Ezequiel que no ha mencionado el juicio divino en su libro plantea un ataque furibundo de un personaje mítico, Gog, contra Israel, al final del cual Dios sentencia la destrucción del enemigo y la paz de Israel. Consta de cuatro actos: el ataque en tromba de Gog, príncipe de Mesec y Túbal, que viene desde el norte de Asia Menor; como los antiguos asirios y babilonios (38, 1-16), la intervención decisiva de Dios (38, 17-23), la victoria

29. «Podemos decir que la apocalíptica es una manifestación peculiar de la esperanza escatológica, y que esa peculiaridad apocalíptica consiste tanto en la utilización de unas formas literarias y un lenguaje simbólico propio, como a la esperanza escatológica unida a la pretensión de un conocimiento preciso de los acontecimientos finales, y en la espera de su realización inmediata. Estos dos aspectos, literario y existencial, de la apocalíptica se suelen designar actualmente con el nombre de “apocalipsis” el primero, y de “apocalipticismo” el segundo. Sin embargo al hablar de “apocalíptica” se incluyen normalmente ambos aspectos, y de ahí la indeterminación que conlleva el empleo de esa palabra». Cfr. G. ARANDA, *Apocalíptica judía*, en «Reseña Bíblica» 7 (1995) 43-51.

30. Cfr. G. ARANDA, *Los Apocalipsis. Origen del mal y victoria de Dios*, en *Literatura Judía Intertestamentaria*, Estella 1996, pp. 271-332.

31. Además de estos textos tienen también tintes apocalípticos gran parte del Deuterocanónico y del Tritoisaias, la orientación del libro de Ageo, la segunda parte de Joel (Jl 3-4), etc. Cfr. J.J. COLLINS, *Old Testament apocalypticism and eschatology*, en *New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1990, 298-304.

divina sobre Gog (39, 1-16) y, por último, el reconocimiento de la soberanía divina por parte de las naciones paganas y del pueblo de Israel (39, 17-29).

En el relato hay pocos elementos que podrían denominarse históricos, porque todo es imaginario. Únicamente Israel figura como un país histórico y perceptible. En este magnífico cuadro resuena la posesión de la tierra como señal de salvación, primero con la llegada a los «montes de Israel» (39, 2), luego en el recorrido de los vencedores por la geografía del país para purificarla de los cadáveres del enemigo (39, 9), y finalmente en la celebración del banquete sacrificial sobre «los montes de Israel». Allí la salvación alcanzará su cumplimiento definitivo.

— *Segunda parte del libro de Zacarías* (Za 9-14). La primera parte de Zacarías (Za 1-8), en la misma línea que Ageo, estimula a los habitantes de Jerusalén, sean repatriados o asentados desde antiguo, a reconstruir el templo con la promesa de una nueva etapa de prosperidad material y de regeneración religiosa. La segunda parte refleja una comunidad judía sometida al poder seléucida y amenazada por el pensamiento helenístico que parece desmoronar los cimientos de la fe israelita. En tales circunstancias el profeta asegura que todas las provocaciones no conseguirán su objetivo porque Dios al final salvará a todos: «Los salvará el Señor su Dios en el día aquel, como al rebaño de su pueblo, porque serán piedras refulgentes de diadema sobre su suelo» (Za 9, 16). La salvación en hebreo significa el paso de una situación negativa de la persona o de la comunidad a otra positiva mediante la intervención de un agente externo³². En Zacarías y en otros muchos textos postexílicos la restauración final que el Señor llevará a cabo en Israel se identifica con la salvación definitiva de los últimos tiempos. Zacarías señala una vez más que la salvación será visible «sobre el suelo» de Israel. Después de que Jerusalén haya visto a su rey Mesías entrando victorioso y humilde sobre un pollino (Za 9, 9) y lo haya rechazado tal como se expresa en la alegoría de los dos pastores (Za 11, 4-17), llegará el triunfo decisivo del Señor, descrito en los capítulos siguientes (Za 12-14). La fórmula «aquel día sucederá» que aparece 17 veces, caracteriza la sección y señala que estamos más allá de la historia. Todas las naciones, que han atacado a Jerusalén serán destruidas (Za 12, 9), los falsos profetas se callarán para siempre (Za 13, 1-2). Al final de la contienda todas las naciones vendrán a Jerusalén y reconocerán al Señor como Rey universal en una celebración especial de la fiesta de las tiendas (Za 14, 16)³³.

32. Cfr. E. BEUCAMP, *Salut. II. Dans l'Ancient Testament*, en DBS 11 (1991) 516-553.

33. Un desarrollo amplio y actualizado de los oráculos de Zacarías puede verse en E. W. CONRAD, *Zechariah*, Oxford 1999.

Zacarías, en suma, proclama el ideal de salvación al final de los tiempos tomando como punto de referencia la ciudad de Jerusalén, convertida en centro de culto universal. Los escritos del Nuevo Testamento (cfr. Ga 4, 26; Flp 3, 2), en especial la carta a los Hebreos (Hb 11, 10.16; 12, 22; 13, 114) difunden la expresión «Jerusalén celestial», descrita con los mismos parámetros de la terrena. En la Jerusalén celestial, transformada en símbolo apocalíptico, se lleva a efecto la salvación definitiva de toda la humanidad (Ap 21, 222).

— *El Apocalipsis de Isaías* (Is 24-27)³⁴ no contiene visiones ni sueños, pero abarca los elementos que posteriormente desarrollará con amplitud la apocalíptica, tales como la destrucción de la tierra entera y de la ciudad engreída (cap. 24), la victoria cósmica del Señor y el banquete mesiánico (cap. 25), los himnos de alabanza al Señor, soberano del universo (cap. 26), la salvación definitiva de Jacob (cap. 27).

La característica de la sección es su orientación de futuro y su carácter de universalidad. El futuro lo manifiesta el tiempo de los verbos y las continuas referencias a «aquel día» (Is 24, 21; 25, 9; 26, 1; 27, 1.2.6.12.13). Y la universalidad del mensaje es manifiesta en la afirmación de que todas las naciones participarán en el banquete mesiánico del monte Sión y serán consoladas por el Señor (25, 6-8). La tierra (*'eres*) no tiene significación geográfica o política, el país de Israel frente a las naciones paganas designadas aquí como pueblos (*'amim*) (cfr. 25, 6); en esta sección significa toda la tierra habitada, todo el orbe (*tebel*) (24, 4.19-20). Y universal es la «alianza eterna» que ha sido quebrantada (cfr. 24, 5); de toda la humanidad se salvarán unos pocos (24, 6). Todas las islas glorificarán al Señor, desde el confín de la tierra (24, 14-16).

El protagonista de todos los episodios es el Señor: Él juzga y condena a la tierra entera, Él sale victorioso y convida a los pueblos al banquete, Él venció al Leviatán, restaura y guarda la viña como buen labrador, Él, en definitiva, es el autor de la salvación final, cuando al toque de trompeta vuelvan los perdidos y los dispersos «para adorar al Señor en el monte santo de Jerusalén» (27, 13).

La condena de los enemigos y la salvación de los elegidos son aquí como en los demás textos apocalípticos los ingredientes fundamentales. Y también es clave en el desarrollo literario de estas ideas la mención del lugar donde se llevará a cabo. Pero en esta literatura apenas

34. Los contenidos apocalípticos de esta perícopa son los siguientes: el fin de las naciones de la tierra y el juicio universal (cap. 24), el uso de motivos mitológicos, como la destrucción del Leviatán (27, 1) o la destrucción de la muerte (25, 8), las reacciones de la luna o del sol ante las normas del Señor (24, 23), el banquete escatológico sobre el monte Sión (25, 6-12). Cfr. M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, Grand Rapids, Michigan 1996, pp. 311-325.

tiene cabida la tierra prometida ni siquiera como elemento simbólico y únicamente aparece el monte Sión o «aquel monte», en alusión al templo del Señor como símbolo de la presencia de Dios en los sucesos escatológicos.

Resumen de la escatología colectiva

Resumiendo los datos expuestos hasta aquí, lo más relevante es que la esperanza en unos sucesos futuros en los que Dios siempre interviene impregna todos los libros proféticos, desde el s. VIII hasta la época helenística. Amós inicia la tradición de un juicio con sentencia severa, a partir de la explicación actualizada del «día del Señor». Oseas introduce el aspecto afectivo de la alianza bajo la imagen matrimonial y paterno-filial. La vigencia de la alianza está vinculada a la posesión de la tierra. Isaías, promotor y defensor del mesianismo real, reorienta la esperanza salvífica hacia la instauración de un reino ideal gobernado por un monarca ideal. Al apoyarse en la teología de Sión, insiste en el ámbito espacial del reino, en Judá y Jerusalén más que en el momento cronológico en que se desarrollará. Jeremías y la tradición deuteronomista explica el destierro como castigo del pecado del pueblo, pero anuncia una etapa nueva tras la conversión de los deportados. Ezequiel y la tradición sacerdotal también responden a las dudas que planteaba el destierro, pero con otro planteamiento: los deportados, y no sus mayores, son los que con sus pecados e impurezas hicieron imposible la presencia de la Gloria de Dios en medio del templo y de la ciudad santa. Pero el nombre de Dios está por encima de los delitos de los hombres, y cuando está a punto de ser profanado entre las naciones que consideran aquello como un fracaso del mismo Dios, volverá a su tierra y a su templo. Dios, por el honor de su nombre ha de restaurar y revitalizar al pueblo, a los individuos y a las instituciones. Surgirá un nuevo pueblo y una nueva tierra que dará culto a Dios sin las antiguas impurezas. A las puertas de la apocalíptica, Ageo, Zacarías y muchos oráculos dispersos en los libros proféticos ensalzan el señorío de Dios sobre las naciones y sobre la historia. Cada vez se va manifestando con mayor claridad que la salvación culminará más allá de la historia. Entonces Dios actuará de forma decisiva e implantará su dominio «su reino» sobre el universo entero. Entonces implantará la justicia, la paz y la prosperidad plena entre todos los pueblos. Entonces la alianza nueva se hará universal y tendrá vigencia permanente. Todo esto se llevará a cabo cuando Dios intervenga de forma decisiva en una acción difícil de describir que los profetas resumen en la fórmula «hacer los cielos nuevos y la tierra nueva».

II. ESCATOLOGÍA INDIVIDUAL

Además de la escatología colectiva la Biblia ofrece datos suficientes sobre la escatología individual. La muerte y la vida son temas íntimamente relacionados que preocupan a los israelitas como a todo hombre de cualquier época y cultura. Sin embargo, los autores del A.T., como ya hemos señalado, están más pendientes del origen del pueblo, de su desarrollo en la tierra y de la restauración nacional que del destino final de las personas³⁵. Cada individuo seguirá la suerte del pueblo y participará de la desgracia y prosperidad de los suyos. En consecuencia, la escatología individual viene a ser parte y consecuencia de la colectiva y no al revés. De ahí que, incluso cronológicamente, el destino final de los particulares se desarrolle en una etapa tardía y como preocupación secundaria. De ello se hace eco la literatura sapiencial y los salmos. Sólo en los escritos apocalípticos pasará a primer plano la doctrina sobre las realidades de ultratumba.

Trataremos en primer lugar de la explicación de la muerte en el A.T. A continuación, de la pervivencia de los muertos en el *sheol*, y finalmente de los testimonios de la Biblia sobre la resurrección propiamente dicha.

1. *El misterio de la muerte*

La Biblia expresa la experiencia de la universalidad de la muerte, pero no contiene una reflexión sobre el sentido de la misma ni sobre la influencia del hecho de morir en la vida de los individuos. El tratamiento de la muerte en la Escritura es muy distinto del que recibe en los pueblos vecinos.

La inquietud sobre el destino del individuo estaba mucho más enraizada en Egipto. Sin embargo, está suficientemente probado que ni Egipto ni los demás pueblos semitas mantuvieron doctrinas próximas a la transmigración de las almas o a la reencarnación³⁶. Es errónea la afirmación de Heródoto cuando atribuye la metempsicosis de los pitagóricos a influencias egipcias³⁷. En el mundo semita no es claro el dua-

35. En la bendición de Abrahán, por ejemplo, Dios le promete una tierra y una descendencia abundante (Gn 12, 2), sin mencionar cuál será su destino después de la muerte.

36. Acerca del origen y desarrollo de las ideas sobre metempsicosis, transmigración de las almas, reencarnación o samsara indio, cfr. R. PONPIN, *Les cathares, l'âme et la réincarnation*, ed. Loubatiers, Porte-sur-Garonne 2000.

37. «Los egipcios fueron los primeros que dijeron que era inmortal el alma de los hombres, la cual, al morir el cuerpo humano, va entrando y pasando de uno a otro cuerpo de animal hasta que (...) torna a entrar en un cuerpo humano que está para nacer» (HERÓDOTO, *Los nueve libros de la historia*, II, 123. Tomado de M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca 1992, p. 33).

lismo en el hombre aunque se hable de un elemento material y débil (basar, carne) y un principio espiritual o vital (nefes, ruah, espíritu); ordinariamente prevalece el concepto de «individuo» como ser único, indivisible e irrepetible. Esta concepción antropológica impedía cualquier aproximación a ideas reencarnacionistas.

Egipto, más que ningún otro pueblo de Oriente Medio, desarrolló ampliamente todo lo relacionado con el mundo de los muertos³⁸. Aunque no mantuvo una doctrina uniforme en todas las épocas y ha dejado inscripciones funerarias divergentes en muchos puntos, cabe señalar como ideas comunes a todos los tiempos las siguientes: a) cuando uno muere emprende un largo viaje, durante el cual lleva una vida parecida a la de este mundo. Para este largo camino se embalsamaba el cadáver, se le adjuntaban alimentos y regalos, y se le preparaba un aposento adecuado. b) Al final del viaje es juzgado para ver si es digno de llegar a vivir junto a Osiris en el cielo. En el juicio se tendrá en cuenta el comportamiento que había tenido en vida, pero la sentencia podría inclinarse a favor del difunto si se llevaban a cabo de forma correcta los ritos y formularios oportunos. En consecuencia, los cultos funerarios y las atenciones a los muertos ocupaban un lugar principal en la vida y religión de los egipcios.

En Mesopotamia la cultura de difuntos y del más allá es escasa: la muerte es el destino final de los hombres que terminan en «la región de los muertos», lugar profundo que ellos denominan *Arallu*. En ese mundo subterráneo los muertos sin desaparecer del todo llevan una existencia débil y frágil. Es «el país sin retorno» pues el que allí entra nunca sale, aunque pueden recibir la visita de los dioses. Por tanto, eran de alguna manera independientes del panteón. En Mesopotamia el culto a los muertos no estaba especialmente valorado. Únicamente se habla del «kispu», ritual en el que se invocaba al difunto, se le presentaba algún alimento y se hacía una libación de agua. En los textos de Mari, del siglo XVIII a.C. existe la prescripción de ofrecer dones a los muertos cuatro veces al mes.

En Canaán se da culto a Môt, dios de la muerte, que pelea con Baal. Los altibajos de la pelea se muestran en los cambios de la naturaleza y de las estaciones, y el retorno de la primavera refleja la victoria de Baal, celebrado con cantos épicos que contenían exclamaciones como la siguiente: «Mirad, Baal esta vivo. Mirad, existe de nuevo el señor de la tierra»³⁹. Con el resurgir anual de Baal también los muertos resurgían

38. Entre los documentos escritos hay que tener en cuenta los «textos de las Pirámides», del tercer milenio antes de Cristo, los «textos del Ataúd» escritos hacia el 2000 a.C., y el «Libro de los Muertos» del 2500 a.C. Cfr. A.J. SPENCER, *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth 1982.

39. KTU 1, 6; III, 2f; cfr. ANET 140.

de algún modo misterioso. Los muertos se consideraban una amenaza para los vivos y había que apaciguarlos con ritos y gestos extraordinarios para conseguir su favor en el momento de resurgir en primavera, en orden a la pervivencia y fecundidad de la familia y del clan.

La Biblia se mueve en este contexto, si bien su doctrina es original y específica. Desde el monoteísmo bien afincado en la fe de Israel, se niega que la muerte pudiera deberse a cualquier intervención de otros dioses o de fuerzas que luchan contra el Señor, puesto que Él es el único que da la vida y la quita cuando quiere y como quiere; sólo Él puede dar razón de la muerte y de los muertos, y éstos no influyen en el progreso o desventura de sus deudos. En consecuencia, la normativa bíblica prohíbe los cultos funerarios, la invocación de los muertos (cfr. Dt 18, 10-11) e incluso la construcción de sepulcros suntuosos concebidos como morada (Is 22, 16). Las tumbas de Sara y Raquel, conservadas en Hebrón, son únicamente símbolo de la posesión de una tierra que Dios había prometido (cfr. Gn 23, 17-20; 49, 29-32; 50, 13).

La muerte en el Antiguo Testamento es tratada como un hecho natural, aunque se habla de ella de forma diversa según el contexto y de ordinario con un lenguaje impreciso. La muerte tiene una consideración espacial más que cronológica, puesto que importa más dónde que cuándo se muere. Además se insiste en que no se muere en el instante en que uno deja de existir, sino poco a poco a medida que uno va debilitándose por la edad o por la enfermedad. La muerte cabría definirla como la debilidad total. En cambio, la Escritura hace hincapié en dónde ha ocurrido la muerte y cuál es su causa:

a) Al igual que en todas las culturas la muerte se siente como una desgracia grande que los familiares lloran de mil maneras, recurriendo a los mismos gestos con que se lamentan las catástrofes naturales o las derrotas militares⁴⁰: se rasgan las vestiduras⁴¹, se visten de saco⁴², se quitan el turbante⁴³, se sientan sobre ceniza⁴⁴, y se realizan acciones casi ceremoniales, tales como ayunar un día⁴⁵ o siete días⁴⁶, comer el pan de duelo⁴⁷ que quizás era pan ofrecido con ocasión de la muerte de un familiar.

40. Para una exposición más detallada de los ritos fúnebres cfr. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, pp. 98-100; D. FAIVRE, *Vivre et mourir dans l'Anticieu Israël. Anthropologie biblique de la Vie et de la Mort*, Paris-Montreal 1998, pp. 153-200 y 302-325.

41. Cfr. Gn 37, 34; 2S 1, 11; 3, 31.

42. Gn 37, 34; 2S 3, 31.

43. Ez 24, 7.

44. Ez 27, 30.

45. 2 S 1, 12.

46. 1 S 31, 31.

47. Jr 16, 7; Ez 24, 17.22.

De todas las manifestaciones de dolor estaban terminantemente prohibidos⁴⁸ únicamente los ritos habituales entre los cananeos, como hacerse incisiones y tonsuras⁴⁹. La tristeza llegaba a manifestarse con gritos estentóreos⁵⁰, o con lamentaciones funerarias y elegías (*qinôt*) que con frecuencia eran composiciones literarias de alto valor poético⁵¹.

b) A pesar de la tristeza que la muerte produce, la Biblia enseña que es un hecho natural que se acepta sin sobresaltos. Sólo se considera mala cuando lleva consigo la ruptura con el pueblo o la separación de la tierra. En concreto, cuando es prematura e impide al difunto tener descendencia o cuando por morir lejos en el campo de batalla, en el destierro, o en un país pagano el difunto no puede ser sepultado en tierra prometida. El sueño de todo buen israelita era morir lleno de años y de hijos como los patriarcas (Gn 49, 33). Morir sin hijos se consideraba una gran desgracia, como se deduce de varios testimonios bíblicos. Así la maldición a la familia de Elí por el pecado de sus hijos fue que nadie en su familia llegaría a la madurez, es decir, a la capacidad de engendrar (1S 2, 31-33). La esterilidad de la mujer se interpretaba como una adversidad irreparable (Gn 16, 1s.; 1S 1, 4s.). Con la ley del levirato se pretendía subsanar la falta de descendencia del finado (Gn 38, 6s.).

Por otra parte la privación de sepultura era una tragedia y un castigo divino, porque se negaba al difunto la posibilidad de relacionarse con sus antepasados (cfr. Gn 25, 8; 35, 29) y de identificarse con la tierra que Dios había prometido. Jezabel no recibió sepultura como castigo por sus crímenes (2R 9, 36-37) y el tirano denunciado por Isaías (Is 14, 18) por sus delitos no debería ser sepultado; será estiércol y alimento de las aves carroñeras⁵². Por la misma razón, no hay testimonios de incineración excepto como castigo muy grave aplicado a grandes culpables, como a la viuda que se prostituye⁵³ o al que comete incesto con su propia madre⁵⁴.

Lo ordinario era recibir sepultura en tierra o en una cueva natural o excavada. No hay datos de tumbas especiales⁵⁵ ni de estelas hasta la

48. Lv 19, 27-28; Dt 14, 1.

49. Is 22, 12; Jr 16, 6.

50. Mi 1, 8; Am 5, 16.

51. Estos cantos fúnebres iban acompañados a veces por la flauta y llegaron a tener una estructura y una métrica propias. Es de especial relieve la elegía de David a la muerte de Saúl y Jonatán (2S 1, 19-27). Los profetas usaron este tipo de composición para llorar la destrucción de Jerusalén (cfr. por ejemplo Jr 9, 9-21).

52. Cfr. R. MARTIN-ACHARD, *Resurrection. La mort selon l'Ancien Testament*, en DBS X (1985) 440-441.

53. Gn 38, 24.

54. Lv 20, 14; cfr. 1S 31, 12 sobre los huesos de Saúl.

55. Los profetas denuncian a los ricos que se edificaban sepulcros en lugares infranqueables (Is 22, 16). Con frecuencia se enterraban en tumbas familiares y hasta en fosas comunes

época macabea⁵⁶. Seguramente se quería salir al paso de las ideas de los egipcios y de los cananeos y evitar todo atisbo de culto a los muertos. Quizás por la misma razón no se hacía la momificación de los cadáveres⁵⁷ y únicamente se quemaba algún perfume ante personajes destacados⁵⁸. Debían enterrar al difunto en breve plazo y luego purificarse los que habían tenido algún contacto con él.

Todos estos datos inducen a pensar que el cadáver debía ser tratado con respeto, pero sin darle categoría de objeto de culto⁵⁹, y que la muerte era un suceso tan natural como el nacimiento. Algunos textos sapienciales llegan a identificar la tierra que acoge al difunto con el seno materno de donde nació: «Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo volveré allí»⁶⁰.

c) A pesar de que la muerte es consecuencia del pecado, el Antiguo Testamento apenas lo subraya en los textos narrativos. El relato del paraíso parece indicar que la muerte es consecuencia de la desobediencia de Adán, puesto que al expulsarlos del paraíso, la llama de la espada de los querubines estará a la puerta y «guardará el camino del árbol de la vida» (Gn 3, 24). Pero poco antes recoge una máxima que expresa la naturaleza débil y mortal del hombre «eres polvo y al polvo volverás» (Gn 3, 19). Las narraciones patriarcales dan cuenta de la muerte de los patriarcas con expresiones y fórmulas que denotan serenidad: «se reúnen en paz con sus padres y son sepultados ancianos» (cfr. Gn 15, 15; 25, 8; 35, 29; 25, 7.12, etc.). Con el mismo sosiego se habla del final de los que vivirán en la era mesiánica (Is 65, 20; Za 8, 4). Los textos legislativos, en cambio (Dt 30, 15s.; Lv 18, 5) y con más insistencia los sapienciales (Pr 2, 18s.; 3, 1ss; Job 4, 7, etc.) son bien elocuentes en considerar la muerte castigo del pecado. En muchos salmos y en Job se plantea como grave dificultad para aceptar la providencia y gobierno divino, la muerte y el sufrimiento del inocente⁶¹.

(Jr 26, 23). No se han encontrado monumentos funerarios ni siquiera de los reyes; de David se indica que fue sepultado en la ciudad de David, pero no se especifica el lugar exacto (1R 2, 10). Los monumentos actualmente existentes en el valle de Cedrón, designados erróneamente como de Absalón o Josafat, son de época griega o quizás romana.

56. Cfr. 1 M 13, 27-30.

57. La momificación de Jacob y de José (Gn 50, 2-3.26) parece que obedeció a costumbres egipcias y a la necesidad excepcional de trasladarlos a la tierra de Israel.

58. Esta era la doctrina oficial ordenada en los distintos textos legislativos. No quiere decir que con frecuencia los israelitas se vieran arrastrados y realizaran los mismos ritos de los cananeos como se deduce de Dt 26, 14.

59. No hay muchos datos de cómo se cuidaba al difunto, pero parece que se le cerraban los ojos (Gn 46, 4); se le amortajaba (cfr. 1S 28, 14) que cuenta que Samuel se presentó envuelto en su manto y se le ponía en unas angarillas, puesto que no usaban féretro (2R 13, 21. Cfr. R. DE VAUX, *o.c.*, p. 95).

60. Job 1, 21; cfr. Gn 3, 19.

61. P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica*, Bescia 1972, p. 98.

2. *La supervivencia de los muertos*

Llegamos al punto culminante de la escatología individual. Sin embargo, lo primero que un lector familiarizado con la Biblia constata es que el lenguaje es especialmente impreciso. Tan arriesgado es afirmar que la Biblia no aporta datos sobre la vida después de la muerte hasta la época helenística, como asegurar que la fe en la vida futura de los que han muerto es uniforme desde el comienzo del Antiguo Testamento.

El hombre después de muerto se encamina al *sheol*, que es el lugar de los muertos⁶². Este término, documentado 66 veces en el Antiguo Testamento⁶³ resulta ambiguo por su etimología e incierto por su origen. En cuanto a su etimología se ha discutido mucho, buscando términos parecidos en otras lenguas, como el acádico *su'alu* (subterráneo), el ugarítico *siloan* (profundo) y otros. Las coincidencias con esas palabra son mínimas y hoy se vuelve a pensar en un término típicamente hebreo derivado de la raíz *sha'al*, que puede significar «preguntar» en contexto sapiencial y cultural: según algunos, lugar de donde se pregunta, aludiendo a la necromancia, y en sentido procesal «indagar», es decir, como han interpretado Albright y otros muchos, es el lugar donde se indaga el comportamiento pasado del difunto en orden a la sentencia definitiva.

En cuanto a su origen se le suele relacionar con el *Arallu* de la literatura mesopotámica⁶⁴, pero tiene tantas connotaciones propias que no se puede asegurar que fuera un préstamo babilónico. Más bien parece específico de Israel, a tenor de los trazos que delimitan su naturaleza:

— La existencia del *sheol* está documentada en todos los libros de la Biblia⁶⁵. Sin embargo en ningún lugar aparece que el fuera hechura de Dios, ni en los textos narrativos ni en los sapienciales ni en los proféticos.

62. Es el término más común, que en las versiones griegas se traduce por «Hades» y las latinas por «infernus». Otras designaciones del lugar de los muertos son *sahat* (fosa), *bôr* (pozo) y *'abadom* (abismo). Cfr. T.J. LEWIS, *Dead. Abode of the Dead*, en *The Anchor Bible*, New York, London, Toronto 1992, II, 101-105.

63. Aparece con más frecuencia, más de la mitad, en el lenguaje poético, en concreto, en Salmos, Job y Proverbios; también es frecuente en los profetas y muchos menos en los textos narrativos.

64. El nombre no tiene nada que ver, y menos aún su significado, puesto que el *Arallu* babilónico daba cabida a algunos dioses (a Istar) y conservaba una cierta autonomía, mientras que el *sheol* esta reservado sólo a los muertos humanos y está sometido al supremo poder del Señor.

65. Los rabinos medievales explican que fue creado en el día segundo, el único en el que no se califican de *buenas* las obras creadas. Cfr. D. FAIVRE, *o.c.*, p. 96.

— Está situado en las profundidades de la tierra (cfr. Nm 14, 30.33), allí donde Dios no actúa: «De los del *sheol* ya no guardas memoria» (Sal 88, 6); donde no hay culto ni alabanza ni proclamación de la palabra (Sal 88, 12; Is 33, 18). Dios es Dios de vivos⁶⁶ y actúa en el ámbito de los vivos, pero, aunque no interviene directamente, tiene poder en el *sheol*, como declara el salmista: «Si subo al cielo, allí estás tú, si bajo al *sheol*, allí te encuentro» (Sal 139, 8), y Amós: «si bajan al *sheol*, de allí los sacaré mi mano» (Am 9, 2).

— Los difuntos habitan en el *sheol* como en una inmensa habitación, de la que no saldrán jamás (Am 9, 2; Is 7, 11). Son simples sombras (*rep̄šâim* en hebreo), que habitan sin objetivo y sin comunicación, sin conocer las cosas de Dios (Sal 88, 13) y sin influir en las de los hombres, pues no hay ningún contacto entre el *sheol* y Dios, ni entre el *sheol* y el mundo de los vivos (Sal 6, 6; 30, 10; 88, 6-12).

Pero este panorama sombrío no ha borrado del todo la esperanza de vida ni llevó al buen israelita a pensar que la muerte era el final. Es más en los salmos se llega a valorar la relación con Dios más que la vida misma: «Pues tu misericordia es mejor que la vida. Te alabaran mis labios» (Sal 63, 4). Es verdad que, dada la fuerte implantación del individuo en la comunidad, se consideraba que cada uno seguía vivo en su descendencia, en su familia, en su clan y en su pueblo. Sin embargo, los que han descendido al *sheol* no han desaparecido, a pesar de que su existencia sea lo más tenue que pueda imaginarse. Estaba prohibido evocar a los difuntos porque esa práctica significaría otorgarles un poder que sólo pertenece a Dios, pero no porque se negara su pervivencia. De hecho, Samuel fue evocado y se presentó como un espectro (*‘elohîm*, dice el texto) para confirmar la inminente pérdida del trono de Saúl (cfr. 1S 28, 3-19).

Además de la pervivencia de los *rep̄šâim* en el *sheol*, la Escritura ha conservado el convencimiento de que algunas personas por su particular intimidad con Dios han permanecido con vida. Nos referimos a Henoc y a Elías. El Génesis relata que Henoc «camino con Dios y desapareció porque Dios lo arrebató» (Gn 5, 24). También Elías «fue arrebatado en el torbellino» (1R 2, 10) hasta el cielo. Dios directamente o mediante el fenómeno prodigioso del torbellino los arrebató de este mundo sin pasar por la muerte. La vida misteriosa de estos dos personajes no puede considerarse consecuencia de la resurrección, puesto que no pasaron por la muerte, pero confirma la certeza en una

66. Dios, creador del cielo y de la tierra interviene en la tierra de los vivos (Is 38, 11; Sal 27, 13; Job 28, 13). Pero, al contrario de las divinidades agrarias que descendían a lo profundo de la tierra para resurgir cada primavera, el Señor nunca desaparece de donde se desenvuelve la historia de los hombres.

vida distinta de la de este mundo, a la que están destinados al menos los más cercanos a Dios.

3. *La resurrección en el Antiguo Testamento*

La traslación o raptó de Henoc y del profeta Elías son los primeros barruntos de una vida superior a la terrena, aunque todavía está lejos la idea de una resurrección en sentido propio. Las intervenciones milagrosas de Elías y Eliseo para devolver a la vida al hijo de la viuda (1R 17, 17-24) o al hijo de la sunamita (2R 4, 31-37) ponen de manifiesto que Dios es el Señor de la vida, que la da y la quita, que sana o hierre (cfr. Dt 32, 39; 1S 2, 6). Estas acciones no tienen carácter escatológico, son más una curación extraordinaria que una resurrección en sentido estricto, puesto que su objetivo es confirmar que los profetas que protagonizan el milagro reciben de Dios la confirmación de que actúan en nombre de Dios y no por cuenta propia. Con todo, son una señal más de que la muerte no es el final de todo.

Oros hitos importantes en la progresiva revelación de la resurrección de los muertos son los textos que anuncian la restauración de Israel como una revitalización. En plena guerra siro-efraimita Oseas proclama un salmo penitencial en el que asegura la intervención salvífica del Señor con estas palabras: «Él ha desgarrado, Él nos curará, Él ha herido, Él nos vendará: al tercer día nos levantará» (Os 6, 2). Tampoco este texto tiene carácter escatológico ni habla de la resurrección individual, pero confirma que el Señor puede actuar de este modo tan extraordinario. Algo semejante puede decirse de la visión de los huesos revitalizados, narrada en el libro de Ezequiel (Ez 37, 1-14)⁶⁷.

Poco a poco va tomando fuerza la esperanza en una vida futura para cada individuo hasta que a mediados del s. II se admite abiertamente la resurrección individual y se la denomina con el término técnico. Así lo atestiguan el libro de Daniel. En *la gran visión* (caps 10-12) se recuerdan los distintos periodos de la historia (cfr. Dn 2, 37-44) hasta que el ángel Miguel se presenta como instrumento divino para destruir los reinos antiguos y establecer el nuevo orden (12, 1-3). La aparición del ángel Miguel va unida a la afirmación expresa de la resurrección individual: «En aquel tiempo se salvará tu pueblo; todos aquellos que estén inscritos en el Libro. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el

67. Junto a estos textos los exegetas suelen mencionar Is 53, 10-12; Is 26, 19; Job 19, 25-27. Cfr. R. MARTIN-ACHARD, *o.c.*, en DBS 10 (1985) 443-446.

oprobio, para el horror eterno. Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, brillarán como las estrellas por toda la eternidad» (Dn 12, 1-3).

La afirmación de Daniel es novedosa. Quizás ante el panorama de tantos justos que perdían prematuramente su vida a manos del rey impío Antioco, no como castigo, sino como consecuencia de su testimonio de fe y su justicia, el autor sagrado vislumbró la necesidad de la vida después de la muerte. Todavía no aparece con claridad si la resurrección es universal o se limita al pueblo elegido, «a los inscritos en el Libro». Pero es innegable que la resurrección precede a la retribución, es decir, afecta a justos e impíos sin excluir a nadie por comportamiento moral. Y, aunque la muerte de los que luchaban contra Antíoco fuera la ocasión de comprender la resurrección, el autor sagrado no la limita a los mártires o a los guerreros, sino que la extiende a todos «los inscritos en el libro» es decir, a todos los miembros del reino. La resurrección, según esto, es elemento imprescindible en la implantación del reino, que para ser permanente y trascender los límites humanos requiere la resurrección y pervivencia de sus miembros.

A partir de este texto de Daniel van siendo cada vez más claros los testimonios de la resurrección individual, como puede verse en el libro de los Macabeos (2 M 7 y 14, 37-44).

Para terminar, no nos queda sino dejar constancia de que en el siglo I a.C., está profundamente arraigada la esperanza de una retribución más allá de la muerte, bien sea mediante la resurrección del cuerpo, como admitían los fariseos y otros muchos grupos religiosos, bien mediante la inmortalidad del alma, como atestigua el libro de la Sabiduría (Sb 3, 1-10; 5, 5), bien mediante la pervivencia de las almas desencarnadas como algunos textos apocalípticos (1Hen 22). No faltan algunos, como los saduceos que negaban la resurrección, como queda atestiguado en el Nuevo Testamento (cfr. Mt 12, 28; Lc 20, 27; Mt 22, 23; Hch 4, 2; 23, 8) y la supervivencia de las almas, según testimonio de F. Josefo⁶⁸.

68. F. JOSEFO, *De Bello Judaico*, 2, 164-166; *Antiquitates judaicae* 12, 173; 18, 16.