

VIOLENCIA DIVINA E IMAGEN DE DIOS COMO REY Y JUEZ

DIVINE VIOLENCE AND IMAGE OF GOD AS KING AND JUDGE

José Luis Barriocanal Gómez¹

Facultad de Teología del Norte de España. Burgos-España

Resumen

El presente estudio responde a la siguiente cuestión: la aplicación de los conceptos de alianza, rey y juez a Yahvé, ¿no ha contribuido a la presentación de un rostro violento de Dios? El lenguaje de la alianza comporta la imaginería de un Dios violento, pues de la teología de la alianza derivan las dos grandes metáforas de Yahvé como rey y juez. La representación de Yahvé como rey está detrás de la consideración de Yahvé como guerrero, siendo ésta el máximo exponente de la violencia divina. Porque Yahvé es rey, es también juez. La representación metafórica de Yahvé como juez sugiere que Él mismo se siente profundamente afrentado por la injusticia. Lo cual explica su acción violenta. Dios usa la violencia para trastocar la violencia humana y conducir la creación a un orden en el que no haya violencia alguna. Pero también la fe bíblica confiesa la misericordia divina, que rompe la correlación entre culpa y pena, sustituyéndola por la correspondencia asimétrica entre culpa y perdón.

Palabras clave: Dios, violencia, alianza, juez.

Abstract

This study answers the following question: the application of the concepts of alliance, king and judge Yahweh, has not contributed to the presentation of a violent face of God? The language of the alliance involves the imagery of a violent God, because of the covenant theology derived the two great metaphors of Yahweh as king and judge. The representation of Yahweh as king is behind the consideration of Yahweh as a warrior, being this the epitome of divine violence. For the Lord is King, is also a judge. The metaphorical representation of Yahweh as judge suggests that he himself is deeply outraged by injustice. Which explains their violent actions. God uses violence to dis-

¹ Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma y Licenciado en Ciencias Bíblicas por el P.I.B. Catedrático de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos. Correo electrónico: joseluis@teologiaburgos.org

rupt human violence and lead to the creation order in which no violence whatsoever. But biblical faith confesses the divine mercy, that breaks the correlation between guilt and shame, replacing it with asymmetric correspondence between guilt and forgiveness.

Keywords: God, violence, alliance, Judge.

Se ha de reconocer la *trascendencia teológica* del tema, dado el número amplio de textos bíblicos que hablan de Dios como guerrero, y a que ésta constituye una de las *primeras representaciones* de Yahvé por parte de Israel. Especialmente, la importancia se muestra por la estrecha *relación que guarda con tres grandes conceptos teológicos* de la Escritura: la salvación, el reinado y el juicio.

1. El postulado de la alianza: un Dios violento

El concepto de alianza *no es original* del Israel bíblico. Se trata de un lenguaje muy difundido en su entorno, que Israel retomó para expresar su propia fe y su propia identidad². En efecto, la difusión de la ideología asiria es el primer ejemplo de universalización de una cultura dominante. Se puede hablar del influjo considerable de esta ideología asiria en la concepción de Dios, propia del AT. Como lo pensaban los pueblos circundantes de sus dioses, Israel cree que Yahvé es su aliado y combate con él frente a sus adversarios (cf. Ex 14,25.30; Dt 1,30; 3,22).

La confesión de fe fundamental del hebraísmo: “Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza” (Dt 6,4-5), guarda un estrecho paralelismo con: “Amaremos a Assurbanipal, rey de Asiria, y odiamos a su enemigo. Desde este día, y hasta que vivamos, Assurbanipal será nuestro rey y Señor. No estableceremos ni buscaremos para nosotros otro rey u otro señor”³. El paralelismo con el mandamiento central del Deuteronomio

² Cf. J.L. SKA, “Alianza”, en: J.L. BARRIOCANAL GÓMEZ (ed.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 40-41.

³ Citado por TH. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1998, 80.

es claro, *Dios es presentado a imagen del soberano asirio*. Los autores deuteronomistas utilizan *el modelo de un tratado de vasallaje* para describir la relación entre Dios y su pueblo. Si bien, existe una clara *diferencia*: Israel tiene un Señor al que debe fidelidad absoluta, pero este soberano no es el gran rey asirio, sino Yahvé, el Dios de su pueblo. En este sentido, la recuperación de un modelo asirio pudo tener también un significado subversivo, anti-asirio: Israel debe obediencia sólo a Dios, no a ningún otro. Si bien, a su vez, ha conllevado *un riesgo*: al mostrar la superioridad del Dios de Israel frente a los dioses de aquel pueblo que amenazaba su existencia, Asiria, han asumido también el lenguaje violento, guerrero con que se describe a los dioses asirios.

La alianza es indudablemente un modo humano de expresar y concebir las relaciones de Dios con su pueblo. Como todo lenguaje humano *es una expresión imperfecta* de la relación entre lo divino y lo humano. Esta relación se expresa del siguiente modo: “Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo” (Lv 26,12; cf. Ex 6,7). Si bien, la alianza, antes que todo, es un don de Dios que ha querido escoger un pueblo, por pura gracia, para hacerle partícipe de su santidad y de su proyecto salvífico⁴.

El concepto y el lenguaje de la alianza *incluyen la violencia*, el castigo para aquel que no cumpla las condiciones estipuladas (cf. Dt 28,15-69; Jos 23,16). En el caso de la alianza divina, por parte del soberano, Yahvé, no hay problema, porque Él siempre se mantiene fiel; en cambio, por parte del vasallo, Israel, la historia muestra su infidelidad a la alianza y, por tanto, que se hiciera digno merecedor del castigo divino, por no vivir conforme a su ser pueblo de Dios, que implica no sólo confesar o creer la exclusividad de Yahvé como Dios, sino también testimoniarlo. De este modo, Dios se presenta como un Dios violento, guerrero contra su propio pueblo. Así se muestra en los oráculos contra Israel, donde la violencia divina aparece dentro de un contexto implícito o explícito de alianza entre Dios e Israel, refiriéndose al castigo retributivo de Dios como reacción contra las violaciones de la Ley y de la alianza. La acción violenta divina apunta a la preservación de la justicia y, al mismo tiempo, a la restauración de la alianza, como acontece en el libro de las Lamentaciones, donde el rol de Yahvé

⁴ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, n 38.

como guerrero contra Israel está unido estrechamente a la santidad divina y al amor de la alianza. Porque Dios es santo, actúa “como enemigo” contra el pecado de su pueblo (Lam 2,5); no obstante, no lo desecha para siempre, se apiada “según su inmenso amor” (Lam 3,31-32).

Pero no sólo se presenta violento contra su propio pueblo, por la infidelidad de éste a la alianza. También, por ser “vuestro Dios”, es decir, Dios de Israel, conforme a la alianza, se muestra violento, guerrero contra los que oprimen a su pueblo. En virtud de la alianza existe una relación tan estrecha entre Dios e Israel, que atentar contra su pueblo es atentar contra su Dios. Esto claramente se percibe en el Salmo 83⁵. En cuanto Israel es pueblo y protegido de Dios, maquinan contra él es maquinan contra su Dios. Lo expresa implícitamente la utilización del sufijo de segunda persona referido a Dios; pone a este último como el verdadero destinatario de la actividad agresiva de los enemigos hostiles a Israel: “Contra tu pueblo maquinan intriga, conspiran contra tus protegidos;” (v. 4). Y explícitamente se afirma que querer cancelar el nombre de Israel (v. 5) significa ser enemigos de Dios (v. 3); combatir contra su pueblo (v. 4) significa combatir contra Yahvé (v. 6). La alianza pactada por Dios con Israel ha creado una situación irreversible; Yahvé, al comprometerse graciosamente a ser el Dios de Israel, se compromete a hacer vivir al pueblo que ha elegido. Por ello, hemos afirmado que, ante todo, la alianza es un don divino, antes que compromiso por parte de Israel. En virtud de la alianza Israel no puede perecer, pues Yahvé es fiel a su palabra de ser su Dios, lo contrario significaría la negación de su propio ser; pues en el caso de la aniquilación de Israel, quedaría comprometida la verdad y la existencia misma de Yahvé (cf. Nm 14,15-16).

Del mismo modo, en razón de la alianza, la guerra de Israel contra las naciones hostiles es guerra de Yahvé, como expresamente se afirma en la exhortación final del Libro de la Alianza, en Ex 23,20-34. La fidelidad de Israel a la alianza, o, lo que es lo mismo, a la Ley, hace que los enemigos de Israel sean los enemigos de Yahvé (v. 22). El naciente estado de Israel se concibe como un estado vasallo de un Dios soberano, lo cual exige su total lealtad a Dios. Si Israel, en cuanto es un estado-nación, llega a ser sometido a otra nación-estado, como de hecho fue, entonces aquella lealtad exigida

⁵ Para un estudio detallado de este salmo, cf. B. COSTACURTA, “L’aggressione contro Dio. Studio del Salmo 83”, *Bib* 64 (1983) 518-541.

por un poder militar extranjero tendría implicaciones religiosas. Por ello, observa P.C. Craigie, ser vasallo de un estado terreno era una violación nacional al primer mandamiento. La independencia de Israel no sólo formaba parte de la esfera política, sino también de la religiosa, por ser el pueblo de la alianza sellada con Yahvé⁶.

2. Yahvé como “juez” y “rey”, y la imagen subsiguiente de Yahvé

En el primer punto se ha analizado cómo el concepto de alianza postula una imagen violenta de Yahvé. Detrás de esta misma imagen está también la representación de Yahvé como juez y como rey. Como juez, para juzgar a Israel en el caso de incumplimiento de las cláusulas de la alianza; como rey, en cuanto que es el soberano que se compromete a proteger a su vasallo, Israel. La metáfora de Yahvé como guerrero o la representación violenta de Yahvé deriva de estas dos imágenes de Yahvé como juez y rey⁷.

La representación de Yahvé como rey y juez *es la más característica* de las imágenes del AT⁸. La imagen de Yahvé *como rey sobresale* por encima de la de juez, pues ésta depende de aquélla. Cuando Isaías recibe su llamada a la misión profética, se encuentra en presencia de alguien a quien describe como un rey: “He visto con mis ojos al Rey y Señor de los ejércitos” (Is 6,5); cuando el salmista compone sus himnos, es la majestad real de Dios el objeto fundamental de su alabanza. Al hablar la Biblia de Dios como rey es indudable que se está recurriendo al uso metafórico. El campo metafórico referido a Yahvé es amplio, además de “guerrero”, “juez”, se encuentran otras imágenes como “padre/madre”, “esposo”, “roca”, “pastor”... Pero la metáfora de “rey” se puede considerar como la “*metáfora básica*” o madre de las demás metáforas. Se dice básica, en el sentido de que es un modo de ver la totalidad del misterio divino por medio de una imagen clave. Se dice “madre”, en cuanto es el fundamento de otras muchas metáforas por extensión. La realeza de Dios es la matriz organizadora de todo un amplio

⁶ P.C. CRAIGIE, *The Problem of War in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1978, 69-70.

⁷ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Teología del AT. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, Sígueme, Salamanca 2007, 263.

⁸ Cf. J. TREBOLLE, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Trotta, Madrid 2009, 195.

campo de ideas que subyacen en muchos pasajes de la Biblia que ni siquiera hablan explícitamente de “rey”, “reinar”, “trono” o algún otro término equivalente⁹.

2.1. Yahvé como juez

La manifestación de Yahvé como guerrero es expresión de su lucha por la justicia. *Su acción violenta persigue un doble objetivo*: el juicio del injusto y la salvación del que la padece e, incluso, del agente de la injusticia. Este doble objetivo puede reducirse a uno. Dios usa la violencia, inevitable en un mundo violento, para trastocar la violencia humana y conducir la creación a un orden en el que no haya violencia alguna.

El Antiguo Testamento no condena indiscriminadamente todo tipo de violencia, sino aquélla que es injusta, como es la que se ejerce contra el débil, la que oprime o tiraniza al individuo o a todo un pueblo... Por ello, *distingue dos violencias*, una justa y otra injusta. A la violencia justa le atribuye una función positiva como sanción penal infligida al injusto agresor y, también, como medio disuasorio para contener su violencia. La cual no sólo está legitimada o es expresión de un derecho, sino que incluso es un deber cuando se trata de una causa justa. A Israel *no le es extraño el ser bífrente de Dios*, es decir, que Dios se sirva de la violencia para poner fin a la misma, porque se trata de la violencia justa. Así, sabe, y lo acepta, que cuando desobedece, afrenta o se burla de Yahvé o del prójimo, Él lo castiga. Lo considera como algo razonable, y la severidad de la sanción está en relación con la severidad de la afrenta.

La representación metafórica de Yahvé como juez sugiere que Él mismo se siente *profundamente afrentado por la injusticia*. Este ser de Dios de velar por la justicia hace que sea juez no sólo de Israel sino también del resto de los pueblos, como bien se expresa, respectivamente, en los oráculos proféticos contra Israel y contra las naciones (cf. Am 1-2; Is 13-23; Jr 46-51; Ez 25-32). Pues Él es el Señor, el Soberano de todos los pueblos. Por ello,

⁹ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994, 107; donde se halla la expresión “metáfora básica” que la toma del filósofo S.C. PEPPER, *World hypotheses*, Univ. of California Press, Berkeley (California) 1942. Metáfora “clave” la denomina J.A WOOD, *Perspectives on War in the Bible*, Mercer University Press, Macon (Georgia) 1998, 165.

puede esperar y mandar, no sólo a su pueblo, sino también al resto de los pueblos que obren conforme a la justicia. De lo contrario, serán destinatarios de su juicio punitivo. Amós, profeta de la primera mitad del siglo VIII, fue el primero en revelar la acción judicial de Dios como guerrero frente a todos los pueblos que atropellan la justicia, incluso sobre su propia heredad (cf. Am 1,3-2,16). Dios actúa en Israel y en el resto de las naciones, para establecer su juicio frente a la violencia por medio, fundamentalmente, de agentes humanos. Así, aparecen como sus agentes: Asur (Is 10,5), su ungido Ciro (Is 45,1), o su siervo Nabucodonosor (Jr 25,9; 27,6; 43,10). En este sentido, Dios usa la violencia de los persas, bajo las órdenes de Ciro, como juicio contra la esclavitud babilónica y como medio para llevar la salvación a los exiliados (cf. Is 45,1-8; 47,1-15). En otras palabras, *Dios se sirve de la violencia como medio judicial* para salvar a Israel del efecto de los pecados de otros pueblos, y para salvar al pueblo de Dios de los efectos de sus propios pecados.

La experiencia más traumatizante del pueblo de Dios, como fue *el exilio*, se interpreta como juicio de Yahvé por la infidelidad de Israel a la alianza establecida. Así lo muestra especialmente el profeta Ezequiel (cf. Ez 7,23-27; 8,17-18; 9,9). Es importante notar que Ezequiel usa el término *hāmās* para describir el pecado (cf. Ez 7,11.23; 8,17; 12,19; 28,16; 45,9). La traducción más apropiada es “violencia”, pero con el matiz de que se refiere a la violencia ejercida principalmente contra el mismo pueblo, en particular alude a la opresión y al derramamiento de sangre (cf. Is 59,6; Jl 3,19; Hab 1,2.3). De este modo, el profeta condena, no tanto la violencia en general, cuanto aquélla que golpea la vida humana¹⁰. En el cap. 22, Ezequiel acusa a Jerusalén por su violencia. Los dos aspectos esenciales de la inculpación del pueblo son el derramamiento de sangre y la fabricación de ídolos (v. 3)¹¹.

¹⁰ Cf. P.J. HARLAND, “A Land Full of Violence: The Value of Human Life in the Book of the Prophet Ezekiel”, en *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, P.J. HARLAND - C.T.R. HAYWARD (eds.), VT.S 77, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, 113-127.

¹¹ Esta relación entre idolatría y violencia se encuentra también en Ez 23,37-39; especialmente en Sab 14,23-27, donde se afirma: “Porque el culto de los ídolos sin nombre es principio, causa y término de todos los males” (Sab 14, 27). La obra de P. Beauchamp y D. Vasse presenta la violencia a partir de lo que consideran su “corazón” o centro, que es la idolatría, cf. P. BEAUCHAMP – D. VASSE, *La violencia en la Biblia*, Cuadernos bíblicos 76, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 17.

Desvela la unidad sustancial existente entre violencia e idolatría, entre derramamiento de sangre y fabricación de ídolos; pues se elimina al hombre, eliminando a Dios; o mejor, se elimina a Dios, eliminando al hombre. Así, todas las acciones que se relacionan con la injusticia o contra Dios, son calificadas como derramamiento de sangre, es decir, como violencia homicida (vv. 6-12). Para el profeta la violencia que conduce a la muerte no es sólo aquélla del homicidio, también aquélla que prescinde de Dios¹².

J. Ratzinger señala que la consideración de Cristo como juez, tal como se confiesa en el credo “para juzgar a los vivos y a los muertos”, es probablemente la que ha suscitado y continúa suscitando los mayores malentendidos; y cómo tales *malentendidos impiden la correcta comprensión del discurso bíblico de Dios* como juez¹³. Cuando, en realidad, el mensaje de Dios que actúa juzgando, central tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, es una buena noticia, un evangelio¹⁴.

La recta comprensión de Cristo como juez supone la aceptación de que *la justicia divina*, antes que todo, *es justificante*, como acertadamente argumenta F.X. Durrwell¹⁵. Del mismo modo que una santidad absoluta parece a primera vista hacer a Dios inaccesible al hombre pecador, una justicia infinita puede parecer terrible. Pero no es así. La santidad acerca a Dios y se manifiesta al hombre santificándolo, de la misma forma que la justicia se ejerce sobre el hombre justificándolo. *En ese malentendido pesa mucho la*

¹² Por ello afirma A. Spreafico que el discurso de Ezequiel afronta el problema de las consecuencias radicales del mal, que van más allá de la conciencia que los hombres tienen de ello; cf. A. SPREAFICO, “La violencia nei profeti”, en *La violenza nella Bibbia: Atti del convegno nazionale* (Montova, 31 marzo – 1º aprile 1990, Associazione laica di cultura bíblica, Settignano (Firenze) 1990, 71.

¹³ “No cabe duda de que la conciencia cristiana, ha convertido el artículo de fe en el juicio en algo que prácticamente puede aniquilar por completo la fe en la redención y en la promesa de la gracia. Ahí está, por ejemplo, la profunda contraposición entre el *maran atha* y el *dies irae*. Con su oración “Ven, Señor Jesús” (*maran atha*), el cristianismo primitivo interpretó el retorno de Jesús como un acontecimiento lleno de esperanza y alegría, vio en él el momento de la gran consumación y se orientó hacia él. Sin embargo, los cristianos medievales vieron en él el “día de la ira” (*dies irae*), el día del estremecimiento, del pavor y del temor, el día de la miseria y de la calamidad. El retorno de Cristo es sola y exclusivamente juicio, día de rendir cuentas para todos los hombres (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2007¹⁴, 270); cf. también E. ZENGER, *Un Dio di vendetta? Sorprendente attualità dei salmi “imprecatori”*, Ancora, Milano 2005, 123.

¹⁴ Cf. E. ZENGER, *Un Dio di vendetta?*, 120.

¹⁵ Cf. F.X. DURRWELL, *Nuestro Padre Dios. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1992², 177.

imagen de la justicia y del juez humanos que tenemos en nuestra mente. Pero la justicia de Dios es la de un padre. Por ello, Jesús no interpela a Dios diciendo: “¡Justo juez de los hombres!”, sino: “¡Padre justo!”. Caracteriza su paternidad por la justicia y su justicia por la paternidad. Como Padre, Dios desconoce una justicia que sea extraña a su paternidad, de la misma manera que no conoce ni un poder ni una santidad que no se identifiquen con esa paternidad.

El Dios justo es algo muy distinto de un Dios justiciero. *Su justicia es fidelidad y misericordia*: “Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho en amor y en compasión” (Os 2,21). Ejerce su justicia yendo en auxilio de la miseria (cf. Is 45,21; 46,13; 51,4-5). No condena, sino que es fuente de vida: “Yo amo tu preceptos; por tu justicia, hazme vivir” (Sal 119,40.106.123). Si la Biblia habla de la cólera de Dios, la distingue de la justicia e incluso la opone a ella: “La cólera de Yahvé soportaré, ya que he pecado contra él, hasta que él juzgue mi causa y ejecute mi juicio; él me sacará a la luz, y yo contemplaré su justicia” (Miq 7,9). La justicia “se sitúa sistemáticamente en una misma línea con la misericordia, la bondad y el amor”¹⁶. *A diferencia de la justicia humana* que castiga la culpa, la justicia divina perdona el pecado: “Señor, por todas tus justicias, retira tu cólera y tu furor de Jerusalén” (Dan 9,16). La justicia –por la que Dios es justo– es una manifestación de la santidad del que dice: “No dejaré correr el furor de mi cólera [...], porque en medio de ti yo soy el santo” (Os 11,9). Por ello, el hombre bíblico espera aún en medio de su desgracia (cf. Sal 35,24).

El pecado es el lugar típico de la intervención judicial divina. La Biblia muestra cómo Dios actúa en relación con la culpa humana, poniendo en acto una sanción que, manifestando la gravedad del mal cometido, conciencie al pecador de su pecado y lo lleve a la *conversión*. En este sentido, es como el juicio de Dios es justificante, en cuanto que, está ordenado a que el pecador reconozca su pecado para que se arrepienta y vuelva al que es la Vida. Ésta es la perspectiva profética a la hora de interpretar las derrotas de Israel, especialmente frente a Asiria y Babilonia. No sólo hablan de la injusticia del imperialismo, también de la infidelidad de Israel. Las derrotas

¹⁶ S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut selon l'Épître aux Romains*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, 45.

son el juicio divino a esa infidelidad y hablan de la necesidad de que todos los pueblos caminen a la luz de la Palabra de Yahvé (cf. Is 2,1-5). Un juicio de Yahvé que persigue descubrir el pecado para que haya posibilidad de conversión y, por tanto, de vida. Por ello, en esa misma situación de juicio se anuncia la vuelta a la tierra, la nueva alianza, los nuevos cielos y la nueva tierra; de este modo se refuerza la llamada al cambio.

Otro aspecto de esta justicia justificante divina se muestra en que para Yahvé *el justo tiene, por voluntad divina, un potencial de justificar al malvado*. No me detengo en el análisis del bien conocido regateo de Abrahán (“¿Y si se encuentran allí diez (justos)? Dijo: Tampoco los destruiría, en atención a los diez”; Gn 18,32) y del cuarto cántico del Siervo (“Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos, y las culpas de ellos él soportará”; Is 53,11).

2.2. Yahvé como rey

Yahvé es juez porque es rey. Si la imagen de Yahvé como juez deriva de la teología de la alianza, también de ella deriva la metáfora de Yahvé como rey. Su impronta teológica es de tal trascendencia que conceptos bíblicos fundamentales, como éxodo, don de la Ley, conquista tienen como tema común de fondo la realeza de Yahvé¹⁷.

La imagen de Yahvé como guerrero, máximo exponente de la violencia divina, deriva de la imagen regia divina. Por ello, los estudiosos, a la hora de hablar del Dios guerrero lo hacen desde la idea de la realeza divina. Así G.E. Wright lo hace después de afrontar en su *Teología del Antiguo Testamento* la idea de Yahvé como Señor y Creador¹⁸. En línea con G.E. Wright se encuentra T.N.D. Mettinger, con la diferencia de que éste ubica la imaginaria marcial de Yahvé no bajo la del señorío, sino bajo la de la realeza¹⁹.

La acción violenta de Dios acontece *cuando su majestad es ofendida*, bien sea por la infidelidad de su pueblo a la alianza, bien porque las nacio-

¹⁷ Cf. CH. SHERLOCK, *The God who fights: The War Tradition in Holy Scriptures*, Mellen Biblical Press, Lewiston (New York) 1993, 35.

¹⁸ Cf. G. E. WRIGHT, *The Old Testament and Theology*, Harper & Row Publisher, New York – Evanston – London 1969.

¹⁹ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994, 113.

nes le niegan su alabanza (Dt 32), particularmente si se piensan que ellas son la estancia última del poder (Egipto en Jr 46; Asiria en Nahúm; Babilonia en Is 47 y Jr 50-51). Así mismo, la majestad de Dios es afrentada cuando los impíos o naciones amenazan al pueblo de su alianza (cf. Is 59,63; Ez 25). En ningún otro libro, como en el de Ezequiel, aparece de forma tan explícita la correlación entre Yahvé como guerrero y el Único Santo, que encontramos también en Isaías (Is 5,24-30; 10,5-34). Según Ezequiel, el Nombre puede ser profanado mediante la rebelión, idolatría e inmoralidad de Israel (20,39); en concreto por la violación del sábado (20,13; 23,38), la falsa profecía (13,19) y la corrupción del sacerdocio (22,26). La situación del exilio profana la santidad divina porque pone en cuestión la verdad de ser el Dios de Israel (cf. Ez 20,20-28).

Tal como se ha señalado respecto a la imagen de Yahvé guerrero como representación divina que Israel ha tomado del antiguo Oriente Medio, así también se ha de decir de la imagen de Yahvé como rey. *No es original de Israel*. Hay que descartar una falsa comprensión mantenida por algunos especialistas bíblicos contemporáneos: la idea de que la designación real de Dios surgió cuando Israel se convirtió en un Estado territorial, alrededor del s. XI a.C. La realeza divina sería entonces el reflejo de la monarquía israelita representada por Saúl, David y Salomón. Sin embargo, hay indicios suficientes que prueban que Israel comenzó a representar a Dios como “Rey” mucho antes de la consolidación de la monarquía, durante la etapa de los Jueces. En primer lugar, los nombres propios y la terminología asociada con Siló sugieren que allí se adoraba como rey al Señor. En segundo lugar, mucho antes de que existiera la casa de David, otros pueblos semitas empleaban este término real para designar a su dios. Fue durante el periodo de los Jueces cuando se produjo el encuentro entre la fe yahvista de las tribus hebreas y el culto popular del Baal cananeo²⁰.

Israel ha recibido la imagen regia divina de ese entorno cultural y la ha integrado en su lenguaje acerca de Dios. El paso de una sociedad agrícola a otra urbana, con ciudades dotadas ya de un poder centralizado, produjo un marcado influjo en la representación de los dioses. Éstos, concebidos hasta entonces como fuerzas de la naturaleza, tomaron forma y figura de soberanos, al modo de los reyes que regían las ciudades-estado de Mesopotamia.

²⁰ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 108-109.

El cosmos se representaba al estilo de una gran *polis* regida por la asamblea de los dioses-reyes que gobernaban los cielos, la tierra y sus naciones²¹. Dicha *apropiación* fue *consciente*, en el sentido de que la confesión de Yahvé como Rey fue al mismo tiempo una protesta contra el derecho de Baal a este título. Sólo Yahvé es Rey, no Baal²².

La cosmología básica del Antiguo Oriente, que Israel compartió con sus vecinos, era que “el mundo estaba situado precariamente entre el orden y el caos”²³. Conforme a estas cosmogonías mesopotámicas sólo el dios que es capaz de luchar y vencer a las fuerzas del caos es digno de ser adorado y de recibir el título de rey²⁴. La analogía del Dios guerrero afirma, pues, que Yahvé es digno de confianza y adoración como único rey, porque ha vencido a las fuerzas del caos dentro de la historia.

En efecto, aunque la idea de la realeza del Señor tiene muchas facetas, la noción central, en todas ellas, es el combate divino contra las fuerzas del mal. En el AT todas las apariciones del Señor como Rey tienen en común que Dios manifiesta su realeza luchando contra un oponente. Así, en el Sal 74, la afirmación: “Tú, Dios mío, eres mi rey desde siempre” (v. 12), va seguida inmediatamente de la descripción de la batalla; en esta ocasión, la victoria divina es sobre el rival, “el mar”, “los monstruos” y el “Leviatán de múltiples cabezas”; tal victoria aconteció al comienzo de los tiempos (vv. 13-14).

En la canción del mar y en la de Débora encontramos la concepción más original de Israel sobre la guerra de Yahvé, como lo muestra el hecho de la integración en ellos de la imaginería guerrera y regia de los dioses del antiguo Oriente Próximo. El canto del mar (Ex 15) tiene su punto culminante en la proclamación del reinado de Yahvé: “¡Yahvé reinará por siempre jamás!” (v. 18). Yahvé manifiesta su realeza mediante su actuar guerrero contra Egipto²⁵. De esta manera la forma del poema establece una relación

²¹ Cf. J. TREBOLLE, *Imagen y palabra de un silencio*, 119.

²² Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 110-111.

²³ P. HANSON, “War and Peace in the Hebrew Bible”, 345.

²⁴ Es el caso del poema de *Enuma Elish*, que es a la vez una cosmogonía, una teogonía, una antropogonía y una epopeya sagrada. Narra el proceso genealógico de los dioses y las circunstancias en que uno de ellos, Marduk, alcanzó la máxima dignidad, la de ser entronizado como rey del panteón de los dioses, por haber vencido a las fuerzas o divinidades del caos.

²⁵ Considero esta afirmación más apropiada que la sostenida por M. Lind, para quien Yahvé, el guerrero, llega a ser Yahvé, el rey; cf. M. LIND, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press, Scottsdale (Pennsylvania) 1980, 50.

estrecha entre estas dos instituciones: reinado de Yahvé y guerra divina. Comienza con la afirmación de Yahvé como guerrero (v. 3) y termina con la proclamación de su realeza (v. 18), formando de este modo una inclusión.

Nos parece acertada la consideración de T.N.D. Mettinger de que Israel empleó el mito ugarítico de Baal fragmentariamente, pudiendo descubrir tres elementos estructurales del mito que fueron importantes para la comprensión teológica de Yahvé como rey: la victoria del dios sobre las fuerzas del caos, la proclamación real del dios y la construcción de su palacio/templo. Estos tres elementos se encuentran también en el *Enuma Elish*²⁶. Este mismo autor muestra cómo la realeza de Yahvé se revela en cuatro situaciones que tienen que ver con la narración de Baal y de *Enuma Elish*: 1) La batalla de la creación, que describe un conflicto divino en los comienzos del tiempo; 2) la batalla de Sión o defensa del templo por Yahvé en su montaña sagrada contra sus asaltantes; 3) la batalla del éxodo o los pasajes en los que el éxodo y el milagro del paso del mar se narran con un simbolismo derivado de la batalla contra el caos; 4) la batalla del Día de Yahvé, donde se describe un gran drama escatológico, visto como la conclusión del permanente combate divino contra las fuerzas del mal²⁷.

La idea de la realeza del Señor tiene muchas facetas, pero la noción central, en todas ellas, es el combate divino contra las fuerzas del mal. Como manifestaciones de dicha realeza, nos vamos a detener en las batallas de Sión y en la del día de Yahvé. En las batallas de la creación y del éxodo se manifiesta también la realeza divina; respecto a la primera, la tratamos en el siguiente apartado; la segunda, la del éxodo, ya ha sido suficientemente expuesta como revelación del ser regio y guerrero de Yahvé. Seguidamente ofrecemos una breve síntesis de estas dos últimas batallas.

a) Las batallas de la creación y del éxodo

También se puede hablar en el AT de *batalla creacional*, en cuanto está presente la idea tradicional de los mitos cosmogónicos del antiguo Oriente Próximo que conciben la creación como una batalla entre el caos y el orden. La idea predominante en los relatos de la creación bíblica de Gn 1-2

²⁶ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 111.

²⁷ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 112-113.

es el orden, la armonía creacional. Más presente aún está en los salmos, cuya relectura de la creación rezuma el mito de la batalla creacional. En el AT todas las apariciones del Señor como Rey tienen en común que Dios manifiesta su realeza luchando contra un oponente. Así, en el Sal 74, la afirmación: “Tú, Dios mío, eres mi rey desde siempre” (v. 12), va seguida inmediatamente de la descripción de la batalla; en esta ocasión, la victoria divina es sobre el rival, “el mar”, “los monstruos” y el “Leviatán de múltiples cabezas”; tal victoria aconteció al comienzo de los tiempos (vv. 13-14). Nótese que tras la batalla contra el caos sigue el relato de la creación (vv. 15-17). La misma combinación temática se da en el Sal 89, cuyos vv. 5-19 se ocupan de la realeza divina: “El Santo de Israel es nuestro rey” (v. 19). La lucha contra el caos se intuye en los vv. 9-11, y va seguida por el relato de la creación (vv. 12-13). Ambos pasajes muestran la misma estructura, y en cada uno de ellos la transición entre la batalla contra el caos y el relato de la creación se señala mediante una frase que proclama la propiedad divina sobre todo lo creado: en el Sal 74,16 se dice “Tuyo es el día, tuya la noche”; mientras que en el Sal 89,12 se afirma “Tuyo es el cielo, tuya es la tierra” (cf. también Sal 24,1-2 y 95,5).

Respecto a *la batalla del éxodo*, se encuentran pasajes que describen el milagro del paso del mar como un combate divino contra las potencias del caos, y las aguas se separan del mismo modo que en la creación primigenia el mar se separó del caos ante la voz de Dios. El Sal 114 trata de la huida de Israel de Egipto (v.1), de cómo Dios mostró su poder real (v. 2) y cómo “el mar al verlos, huyó; el Jordán se echó atrás” (v. 3). El Sal 77 contiene una referencia similar (vv. 13-20), cuya pertenencia al éxodo se deduce de la mención, en los vv. 15 y 20, de aquellos sucesos exódicos. El lenguaje simbólico de la batalla contra el caos es claro (vv. 17-20). Las aguas del caos, más exactamente, las aguas del milagro del éxodo, se retiran en presencia del Rey batallador; la alusión al trueno y al relámpago (vv. 18-19) corresponde obviamente a lo que en otros relatos es la “voz” de Dios. El milagro del éxodo es, especialmente en los salmos, una recreación del combate divino contra las aguas del caos, y de acuerdo con esto, las aguas que se apartan ante los fugitivos son llamadas “el abismo” (en hebreo *tehom*) en Sal 106,9 (cf. Ex 15,5,8; Is 51,10; 63,13; Sal 77,17). La misma conjunción del milagro del éxodo con la batalla de las aguas del caos aparece en Is 51 (vv. 9-10).

Ez 20,32-44 trata de la vocación de Israel frente a los otros pueblos y

describe un nuevo éxodo, esta vez de Babilonia, un peregrinar por el desierto que anticipa una nueva alianza (vv. 34-37). El tiempo en el desierto conduce a otra montaña sagrada, Sión, donde todo Israel servirá al Señor (v. 40) y donde Dios será el Rey de su pueblo (v. 33). Se puede decir que la estructura de todo el capítulo 20 de Ezequiel es “del Sinaí a Sión”, o, mejor, “de Egipto a Sión”, donde Dios establecerá su reino. La misma ruta aparece en Ex 15,1-8. Cuenta cómo el peregrinar en el desierto conduce a Sión, que se presenta como “el monte de tu heredad”, “el lugar del que hiciste tu trono” y el “santuario, Señor, que fundaron tus manos” (v. 17). En este último texto se halla también un relato de combate: en el v. 3, Dios figura como “un guerrero” que, en esta ocasión, en vez de luchar contra las aguas, lo hace contra el Faraón y su ejército, si bien el escenario son las aguas del mar de las Cañas.

En conclusión, se comprueba cómo en el AT se usa el tema de la batalla contra el caos para mostrar tanto la acción creadora de Dios como su actividad en el plano histórico, cuyo máximo exponente es el éxodo. Este uso muestra una singularidad de Israel, en dos aspectos, relativos al entorno cultural-religioso de donde lo ha recibido. El primero, en cuanto que el motivo mitológico se convierte en histórico a la hora de describir la acción histórico-salvífica de Dios durante la creación y el éxodo; el segundo, por la “escatologización” de ambas batallas al describir la victoria final de Yahvé y de su pueblo frente a las fuerzas del mal o del caos²⁸.

b) La batalla de Sión

Comenzamos señalando el Sal 24 por ser un claro ejemplo de la interrelación de los motivos lucha divina, realeza y templo. El salmo cuenta cómo el “Rey de la Gloria” entra en su templo-palacio (vv. 7-10). En los vv. 1-2 se intuye la batalla contra las fuerzas del caos, cuyas aguas dominó el Creador del mundo. El salmo responde a la pregunta de por qué el “Rey de la Gloria” es, a la vez, “héroe valeroso” y “héroe de la guerra” (v. 8). La respuesta es por su victoria contra los poderes malignos, victoria que es expresión de su realeza. Se describe cómo este rey victorioso, tras la batalla, vuelve a su

²⁸ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 122.

palacio real, el Templo de Sión: “¡Portones!, alzad los dinteles, que se alcen las antiguas compuertas” (vv. 7.9). El salmo empareja la creación del mundo con la entrada en el templo. T.N.D. Mettinger estima que esta relación debió ser conmemorada todos los años en otoño, durante la Fiesta de las Chozas, cuando se consagraba el recinto sagrado y el Arca de la Alianza se llevaba al Santo de los Santos (cf. 1Re 8,1-2,65). A favor de esta idea está la consideración de que el Sal 24 se escribió para celebrar este acontecimiento.

El Templo es, por tanto, la casa real de Dios, el lugar en que se manifiesta la majestad de la presencia divina en medio de su pueblo. Esto explica que el pensamiento teológico surgido en relación con el Templo tenga como centro la idea de Dios como Rey. Esta tradición teológica es conocida como “teología de Sión”, o “tradicción de Sión”. Dicha tradición encuentra su mejor expresión en los llamados “salmos de Sión” (Sal 46, 48 y 76). Su contenido teológico gira en torno a dos puntos: primero, el Señor es el gran Rey (Sal 48,2); segundo, Dios ha elegido a Jerusalén y ha establecido el Templo en Sión como lugar de su palacio donde siempre está presente (cf. Sal 78,68-69; 132,13). Esta presencia regia de Dios en Sión tiene las siguientes consecuencias: primera, la bendición divina procede de Sión (cf. Sal 128,5; 134,3), y el río del Templo lo simboliza (cf. Sal 46,4; Ez 47,1-12); segunda, el Señor interviene contra los enemigos que amenazan a Sión, repitiendo la batalla contra el caos; tercera, la presencia divina la hace inviolable, siendo el mismo Dios quien garantiza su seguridad; cuarta, la presencia divina obliga especialmente a los habitantes de Sión a vivir conforme a la Ley del Señor (cf. Sal 15; 24,3-6; Is 33,13-16).

El simbolismo de la batalla contra el caos es bien manifiesto en el Sal 46, donde Dios responde con un bramido al ataque contra su ciudad (cf. vv. 6-7). El tercero de los salmos de Sión es el Sal 76, cuyos versículos introductorios hablan de la presencia divina en Sión: “Su albergue está en Jerusalén, su morada en Sión” (v. 3). Sigue la descripción de cómo Dios, sin emplear medios humanos, desbarata el ataque enemigo sólo con el sonido de su poderosa voz. También Is 17,12-14 describe la “batalla de Sión”, recurriendo a la imagen de la furia del mar que se alza contra Dios (cf. Sal 93,3-4) para expresar metafóricamente el ataque del enemigo contra Sión; pero del mismo modo que Dios grita a las aguas del caos, así truenan contra los pueblos hostiles, que huyen de su ira (cf. Sal 65,7).

Los salmos de Sión resaltan la idea de que la presencia divina en Sión hace que ésta sea inexpugnable. Desde esta perspectiva se comprende la amarga ironía que suponía para el pueblo de Dios, en el cautiverio de Babilonia, que sus raptos le pidieran “cantadnos un cantar de Sión” (Sal 137, 3; cf. también Lam 2,15, que cita el Sal 48,2). Pues el exilio parecía contradecir esa fe en Sión.

En este ambiente del Templo, el tema mitológico de la batalla contra el caos fue posiblemente un contexto usual para describir la actividad creadora de Dios; lo cual no excluyó la dimensión histórica propia de dicha descripción, al presentarla como símbolo de la protección divina hacia Sión. A este respecto, señala T.N.D. Mettinger que el término *ga’ar* (“increpar”), que se encuentra en los pasajes del AT alusivos a la batalla contra el caos, se predica de Dios respecto a las aguas (Sal 18,15; 107,7; Nah 1,4) y respecto a los que atacan a Sión (Is 17,13; Sal 9,5; 68,30)²⁹.

c) La batalla del “día de Yahvé”

Los textos bíblicos referidos al tema del “día de Yahvé”³⁰ y sus variantes, en general, tienen en común el ser una manifestación de la condición regia y judicial de Yahvé. Señala T.N.D. Mettinger, respecto al estudio del “día

²⁹ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 119. Este mismo autor señala en el uso de dicho término una continuidad con el NT. Lo mismo que Dios en el AT “increpa” a las aguas del caos, Jesús “conmina” a las aguas y al viento, lo que desata la comprensible reacción de los discípulos (Mc 4,41). El dominio de Jesús sobre los elementos hace entrever a los discípulos que se trata del mismo poder divino sobre la naturaleza, referido por las Escrituras; y, además, ellos conocían por el salmo 89 (especialmente vv. 9-13 y 25-27) que el Hijo, el Rey mesiánico, recibiría el poder sobre los elementos. El autor subraya el empleo del verbo griego *epitimaō* (*ga’ar* en el AT) cuando Jesús “increpa” a los demonios (cf. Mc 1,25). De nuevo, la poderosa voz de autoridad de Jesús doblega al demonio, que representa el poder que se opone a Dios y a sus planes. Lo cual explica la reacción del demonio ante la presencia de Jesús: “¿Has venido a destruirnos?”. El pasaje ilustra acerca de los exorcismos de Jesús como manifestación del combate entre el poder divino y las fuerzas que se le oponen. El *epitimaō* del NT anuncia que el poder de Satán está a punto de ser destruido y que el Reino de Dios está cerca. Cita cuatro ejemplos del uso de este verbo con el mismo sentido: Mt 17,18; Lc 4,38-39; Mc 9,25 y 8,33; cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 127.

³⁰ El concepto expresado bajo los términos “día de Yahvé” se encuentra en Is 2,12; 13,6.9; 22,5; 34,8; Jr 46,10; Ez 7,19; 13,5; 30,3; Joel 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18-20; Ab 15; Sof 1,7.8.14-18; cf. G. VON RAD, “The Origin of the Concept of the Day of Yahweh”, *Journal of Semitic Studies* 4 (1959) 97; cf. también J.L. BARRIOCANAL GÓMEZ, “Día de Yahvé”, en *Diccionario del profetismo bíblico*, 214-224.

de Yahvé”, dos tipos de enfoques opuestos. Por un lado, G. von Rad, en su libro sobre la Teología del Antiguo Testamento, mantiene que el día del Señor supone una nueva intervención divina en la “guerra santa”, acaecida tras el éxodo de Egipto y que terminó con la conquista de Canaán. Por otro, S. Mowinckel sostiene que el día del Señor está en estrecha relación con la Fiesta de las Chozas, en la que los israelitas celebraban al Señor como Rey. De acuerdo con esta concepción, el Día del Señor era la repetición escatológica de este festival, es decir, la definitiva entronización divina. Considera como núcleo de la escatología hebrea la idea del Señor como Rey³¹.

En el capítulo final del Apocalipsis de Isaías (Is 24-27) se encuentran estas palabras: “Aquel día castigará Yahvé con su espada dura, grande, fuerte, a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón que hay en el mar” (Is 27,1). Por tanto, según esta presentación, el drama final será una repetición del primer suceso de la creación³²; pues, básicamente, los poderes contrarios a Dios que aparecen en el conflicto final son meras reencarnaciones de los seres que representan, en los pasajes que releen la creación, el mal más monstruoso. Is 25,8 profetiza que en aquel día “consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahvé las lágrimas de todos los rostros”. La exposición de la temática de Is 24-27 permite descubrir la fe y la confesión en Yahvé como rey que vencerá definitivamente a las fuerzas del caos, a la muerte, a la guerra.

Zac 14 habla del día de Yahvé como el día de la batalla en que Yahvé combatirá contra las naciones que asedian a Jerusalén (vv. 1-3) y se hará manifiesta su victoria como rey (vv. 1-3.9). Se trata de una repetición del tema de los salmos de Sión, en los que el Dios guerrero defiende a su ciudad del asalto del enemigo (cf. Sal 46,7). En los ejércitos de las naciones podemos vislumbrar el motivo de la batalla contra las fuerzas del caos, propio de los relatos de la creación, un tema que vuelve a aparecer en los dos capítulos precedentes, Zac 12,3.9 y 13,7-9; dentro de aquel motivo se han de comprender las referencias presentes al Señor como rey.

Reiteradamente se ha aludido a la relación existente entre la representación de Yahvé como rey y como juez. Esta relación está presente en la concepción teológica de este día. La entrada en la escena bíblica del pro-

³¹ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 122-123.

³² Cf. los “salmos de Sión” del apartado precedente.

fetismo clásico (s. VIII a.C.) supuso una novedad. Tuvo que enfrentarse a la fe tradicional de Israel, caracterizada por su condición de pueblo elegido por Dios. Por ello, pensaba que estaba al amparo de la actividad regia y judicial de Yahvé como guerrero, considerando ésta como reservada más bien para los pueblos paganos idólatras. A partir de Amós, los profetas no vacilan en afirmar que Dios juzgará, como guerrero implacable, a su pueblo, infiel a las cláusulas de la alianza. Se trata de una novedad desconcertante que representa una instancia crítica en la fe tradicional. Significaba relegar la seguridad basada en la historia de la elección divina a la prueba de la responsabilidad personal y social de los israelitas, cuya actitud y comportamiento actual serían más decisivos que el peso salvífico de las hazañas pasadas de Yahvé. En resumen, era inaudito y escandaloso este “Dios-contra” de los profetas; e Israel, totalmente convencido del “Dios-con” su pueblo, tiene que enfrentarse, por primera vez, con una amenaza mortal que no proviene ya de fuera, sino que es pronunciada por el mismo Yahvé y que pone en cuestión su futuro (cf. Am 9,7-8). El profeta no tiene miedo de trastocar el significado del “día de Yahvé”, que hasta entonces era objeto de confianza, por cuanto se consideraba como el día de la intervención liberadora de Dios frente al poder opresor del enemigo. Al contrario, en ese día va a acontecer lo opuesto al día en que Yahvé “visitó”, como valeroso guerrero, a Israel para liberarlo de la opresión egipcia; en ese día va a “visitar”, como implacable guerrero, a su pueblo para causar su ruina y su destrucción (cf. Am 5,18-20).

La literatura profética heredará de Amós esta novedad respecto al “día de Yahvé” como día de juicio, no sólo contra las naciones (cf. Am 1,1-2,3), sino también contra Israel (cf. Am 2,4-16; 5,18-20). Los capítulos 1 y 2 de Joel son los más cercanos a la reflexión del profeta Amós en torno a este día. Ambos profetas reflexionan sobre el “día de Yahvé”, con el fin de motivar a su auditorio a que vuelva a su Dios. En Jl 1 y 2 la idea aparece de una forma más explícita que en Am 5. El profeta Joel pone en guardia al pueblo frente a este día, pues “está próximo” el “día de tiniebla y oscuridad”, “día de nubes y densa oscuridad” (Jl 2,2; cf. Am 5,18.20), por ser un día de devastación. Como en Am 5, es un día de luto, de lamento: “La alegría y el júbilo han desaparecido del templo de nuestro Dios” (Jl 1,16). La serie de actos directivos del profeta Joel van encaminados a suscitar la conversión del pueblo para evitar ese destino punitivo: “Sacerdotes, vestíos de sayal;

lamentaos, dad gritos [...]. Promulgad un ayuno, convocad las asambleas, reunid a los ancianos [...] y clamad al Señor [...]. Sonad el cuerno en Sión” (Jl 1,13-14; 2,1.15).

Esta última exhortación expresa la gravedad de este día y la urgente necesidad de estar dispuestos y preparados, como cuando el centinela toca el cuerno, desde la torre, para anunciar al pueblo el peligro ante la llegada del enemigo. Frente a este día no cabe otra actitud que la penitencia (“volved a mí de todo corazón, con ayunos, lágrimas y llantos”; Jl 2,12), y la súplica a Yahvé para que perdone a su pueblo (“perdona, Señor, a tu pueblo”; Jl 2,17). Pero existe una diferencia acerca de la naturaleza de la exhortación. En Joel es penitencial y está relacionada con el culto. Eso explica que sea objeto de lamentación que el Templo se haya quedado sin ofrendas y libaciones (cf. Jl 1,13), y la invitación a los sacerdotes a convocar al pueblo en el Templo para implorar la misericordia divina (cf. Jl 1,14; 2,15-17). En Amós, en cambio, la exhortación no es penitencial sino existencial. Es decir, tiene que ver más con un cambio de mentalidad y de vida. De mentalidad: de creerse que Yahvé está con ellos y, por tanto, la desgracia no llamará a sus puertas. De vida: a Yahvé no se le encuentra sin la práctica de la justicia y del derecho. Como el culto es el lugar donde se forja este falso pensar y vivir, la exhortación se separa del culto. Es más, invita a no peregrinar a los santuarios (cf. Am 5,5).

El profeta Joel comparte la misma esperanza que Amós. Ambos creen en la posibilidad de una respuesta positiva del auditorio a su mensaje. Y los dos indican que, si se da esta actitud positiva, quizá Yahvé cambie de decisión, se apiade y en vez de desgracia, derrame su bendición (cf. Am 5,15 y Jl 2,14). En definitiva, Yahvé es quien tiene la última palabra, pues Él es el injustamente ofendido.

Jl 3-4 y Mal 3 dan un paso en la reflexión teológico-espiritual del “día de Yahvé”: no sólo es un día de juicio punitivo, también de juicio salvífico. Por ello, se describe como un día de “sol victorioso” para los justos (Mal 3,20), mientras que para los injustos y arrogantes será un día de condenación y, por tanto, de “fuego abrasador” (Mal 3,19). En ese día “quien invoque el nombre del Señor se salvará” (Jl 3,5). Jl 4 anuncia la cercanía de ese día. Yahvé se presentará como salvador de su pueblo, mientras que hará de Egipto y Edom una desolación, por la violencia contra Judá (cf. Jl 4,9-21). En el último capítulo del libro de Zacarías se describe ampliamente,

bajo un lenguaje teofánico y apocalíptico, este doble significado del día de Yahvé: de juicio, tanto para su pueblo como para las naciones, y de salvación para Israel.

La universalidad de este día se debe a la soberanía de Yahvé, a su ser rey y señor de todos los pueblos (cf. Zac 14,9). Éste es un tema clave en el profeta Sofonías. Yahvé vendrá con furia universal contra los pecadores (Sof 1), hará valer su reinado sobre todos los poderes (2,1-3,8), y recreará la sociedad centrada en la Sión purificada (3,9-20). En Sof 2,11 se divisa con claridad este reinado universal de Yahvé: “Terrible será Yahvé contra ellos, cuando enerve a todos los dioses de la tierra, y se postren ante Él, cada una en su lugar, todas las islas de las naciones”.

3. La superación del Dios bifronte³³

Como se ha podido comprobar, es muy común en el AT la firme convicción de la *necesidad de la violencia* como instrumento eficaz para alcanzar las metas de la justicia, de la salvación y del orden. Sin embargo, *también* la fe bíblica confiesa la *misericordia divina*, que rompe la correlación entre culpa y pena, sustituyéndola por la correspondencia asimétrica entre culpa y perdón.

El lector de la Escritura, si en un primer momento experimenta la *perplejidad* frente a una representación bifronte de Yahvé, también irá descubriendo en la misma Escritura *el camino para salir* de dicha perplejidad. Esto es posible gracias a una *lectura unitaria* de la Biblia. En dicha lectura descubrimos los siguientes cuatro puntos que nos permiten superar tal perplejidad.

3.1. La violencia divina no es el camino de la salvación

El profeta *Habacuc cuestiona* el proceder divino de responder a la violencia con violencia. Frente a la violencia que aplasta al pueblo, el profeta grita a Dios pidiendo auxilio para que intervenga y resuelva tanta iniquidad (Hab 1,2-4).

³³ Para una mayor profundización sobre este tema, cf. J.L. BARRIOCANAL GOMEZ, *La imagen de un Dios violento*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2010, 235-304.

Es sobre todo a partir del *exilio* cuando asistimos a un cambio notable de perspectiva de la que surgirá una nueva luz: *el poder de Dios actúa no violentamente*. Este cambio fue propiciado por la continua experiencia de sufrimiento y de persecución, propias del destierro, que hizo surgir en los profetas la visión utópica de un mundo nuevo libre de violencia. En efecto, como afirma N. Lohfink “el camino del sufrimiento condujo al pueblo de Dios a desvelar y expresar más claramente el rostro verdadero de Dios”³⁴. Hemos visto cómo en un principio, influido por los pueblos circundantes, Israel presentó a Yahvé como un Dios guerrero que lucha a favor de los suyos. La situación de destierro cuestiona tal representación de Dios. Este mismo pueblo, mediante la palabra de sus profetas, va descubriendo cómo Yahvé mismo *asume la violencia e integra* el sufrimiento humano, transformándolos *en ocasión de salvación*. Es el caso de los cánticos del Siervo, especialmente el cuarto (cf. Is 52,13-53,12), que significa el final de la bipolaridad en la presentación de Dios.

3.2. *El amor, el nombre de Yahvé*

El primer elemento que revela esta ruptura o superación es, en efecto, *el perdón divino*. Tema especialmente presente a lo largo del *salterio*. La comunidad israelita implora en la liturgia del templo de Sión: “Líbranos, borra nuestros pecados por causa de tu nombre” (Sal 79,9). El cantor del Sal 103 expresa su convicción de fe, que es claramente antitética a la teología de la retribución divina de mal por mal: “No nos trata según nuestros pecados, ni nos paga conforme a nuestras culpas” (v. 10). Así también el Sal 78: “Él, con todo, enternecido, borraba las culpas y no exterminaba” (v. 38).

Dicha superación se percibe también con claridad *en el profetismo* bíblico. A pesar de la evidente incongruencia de la acentuación, por parte de Ezequiel, del destierro como tremendo castigo divino y como consecuencia del furor de Yahvé, su intuición extraordinaria es haber captado la identidad unívoca de *Dios que actúa por amor a su nombre*, es decir, por amor a sí mismo en cuanto que está comprometido con la vida y la salvación de su pueblo y de toda la humanidad, *y no según la dinámica retributiva*.

³⁴ N. LOHFINK, “Il Dio violento dell’Antico Testamento”, 45-46.

En Ez 36 el proceder de Dios es incondicionado: libera a los desterrados, los devuelve a la tierra, los purifica de todas sus impurezas e idolatrías, y trasplanta un corazón de carne en lugar del corazón de piedra por medio de la entrega de su Espíritu, sin que se requiera una conversión previa (cf. vv. 24-27). Comenta W. Zimmerli, acerca de “por mi nombre”: “Es un modo extraño e insólito de expresar, para Ezequiel, el principio de la *sola gratia*”.

3.3. *Dios transforma el poder del mal en fuerza de bien. La historia de José (Gn 37-50)*

Estamos ante un gran progreso salvífico en la revelación bíblica. José carga con el sufrimiento causado por haber sido vendido por sus hermanos, y dicho sufrimiento padecido llega a ser causa de salvación para sus mismos hermanos. *Así actúa la providencia divina, transformando la violencia humana, a fuerza de bien y no de más violencia, en vía de salvación.* En cambio, se ve cómo los hermanos (visión tradicional) están aún prisioneros del esquema culpa-castigo (cf. Gn 50,15.20). La narración bíblica de la historia de José deja claro que Dios vence a la violencia desarmándola con la fuerza del bien. Ciertamente, es en el corazón mismo del proyecto de muerte y de mal que viene de los hombres, donde la providencia divina interviene de cara a la salvación. Desde la experiencia de esta providencia, José transformó un mal cometido contra él por sus hermanos en un mal padecido por su bien. Con su actitud convirtió a sus hermanos y vivió con ellos una auténtica reconciliación. José se hizo para su familia y para todo Egipto causa de salvación.

Esta historia muestra cómo la violencia, que para la Biblia es el pecado, no se supera a través del castigo divino de vencer violentamente al pecador, sino por una voluntad de reconciliación.

3.4. *La victoria de la no violencia divina. El Siervo de Yahvé*

El rey ideal que Dios va a suscitar y que gobernará a su pueblo conforme al corazón de su Dios (Ez 34,23) es el Siervo-cordero de Dios³⁵. El término

³⁵ Cf. A. WENIN, *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Sígueme, Salamanca 2009, 130.

“cordero” lo encontramos en el cuarto cántico del Siervo (Is 53,7). Los cuatro cánticos³⁶, especialmente el cuarto (Is 52,13-53,12), *son un canto a la no-violencia, al perdón, a la entrega como medios para desarmar al mal, a la violencia*; de este modo revelan que éste es el camino querido por Dios para que su salvación llegue a todos los hombres.

En Is 53,5 se afirma: “Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados”. Corrige un principio clásico del antiguo Israel y del mundo antiguo: el de vencer la violencia y restablecer el recto orden quebrantado por medio de una violencia proporcionada, formulado bajo el axioma: “Ojo por ojo y diente por diente”. El Siervo no sólo no sigue este principio de “herida por herida”, sino que lo supera, pues sus heridas se convierten en motivo de curación para otros, incluso para aquéllos que las han ocasionado. Tal desmesura forma parte de lo nunca oído, visto y comprendido hasta ahora (cf. Is 52,15). Estamos ante un gran progreso salvífico en la revelación bíblica, que nos remite a la anterior historia de José, quien carga con el sufrimiento causado por haber sido vendido por sus hermanos, y llega a ser dicho sufrimiento padecido causa de salvación para sus mismos hermanos. En efecto, así actúa la providencia divina, transformando la violencia humana, a fuerza de bien y no a fuerza de más violencia.

Conclusión

No podemos silenciar la representación violenta de Yahvé presente, especialmente, en el AT. Al contrario, hemos de dar razón de ella, dada su relevancia teológica. Es lo que ha pretendido este estudio: descubrir su raíz teológica, que la hallamos en el concepto alianza. Y cómo de esta categoría derivan, a su vez, dos imágenes que han contribuido a acentuar el discurso o la representación de un Dios violento: las de Yahvé como rey y juez.

La imagen de *Yahvé como rey*, revela que su acción violenta acontece cuando su realeza es ofendida. La noción central de esta realeza divina es su lucha contra las fuerzas del mal. Porque Yahvé es rey, es también *juez*. Su manifestación como guerrero es expresión de su lucha por la justicia.

³⁶ Cf. J.L. BARRIOCANAL GÓMEZ, “Siervo de Yahvé”, en *Diccionario del profetismo*, 678-696.

Una justicia que es, antes que todo, justificante, de la misma manera que su santidad es santificante. Su justicia es fidelidad y misericordia.

El lector de la Escritura, si en un primer momento experimenta la perplejidad frente a esta representación violenta de Yahvé, también irá descubriendo en la misma Escritura el camino para salir de ella. Pues tal imagen se ha de interpretar y confrontar con otra representación divina, presente también en la Escritura, y propiciada por la experiencia del exilio. La situación de destierro cuestiona tal representación violenta de Dios. Israel, mediante la palabra de sus profetas, va descubriendo cómo Yahvé mismo *asume y carga con la violencia y con el pecado de la humanidad, transformándolos en ocasión de salvación. La justicia forense divina, que apuntaba el exilio como castigo divino por la infidelidad del pueblo, se transforma definitivamente en justicia justificante*: Dios mismo “cura” a su pueblo de su infidelidad (cf. Os 14,5), dándole un “corazón nuevo” (cf. Jr 31,31-34), dándole un “espíritu nuevo” (cf. Ez 36-37) no en razón de Israel, sino “por amor a su nombre” (cf. Os 14,5; Ez 20), porque “Yo soy vuestro Dios y vosotros mi pueblo”. De este modo queda superada la mencionada perplejidad, mediante una lectura unitaria de la Escritura.

Bibliografía

- BARRIOCANAL GÓMEZ, J.L. (ed.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008.
- BARRIOCANAL GÓMEZ, J.L., *La imagen de un Dios violento*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2010.
- BEAUCHAMP, P. – VASSE, D., *La violencia en la Biblia*, Cuadernos bíblicos 76, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992.
- BRUEGGEMANN, W., *Teología del AT. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, Sígueme, Salamanca 2007.
- COSTACURTA, B., “L’aggressione contro Dio. Studio del Salmo 83”, *Bib* 64 (1983) 518-541.
- CRAIGIE, P.C., *The Problem of War in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1978.
- DURRWELL, F.X., *Nuestro Padre Dios. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1992².
- HANSON, P., “War and Peace in the Hebrew Bible”, *Interp.* 28 (1984) 341-379.

- HARLAND, P.J., "A Land Full of Violence: The Value of Human Life in the Book of the Prophet Ezekiel", en: *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, P.J. Harland - C.T.R. Hayward (eds.), VT.S 77, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, 113-127.
- LIND, M., *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press, Scottsdale (Pennsylvania) 1980.
- LOHFINK, N., "Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca d'una società non-violenta", *CivCatt* 135 (1984) 30-48.
- LYONNET, S., *Les étapes du mystère du salut selon l'Épître aux Romains*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969.
- METTINGER, T.N.D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2007.
- RÓMER, TH., *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1998.
- SHERLOCK, CH., *The God who fights: The War Tradition in Holy Scriptures*, Melan Biblical Press, Lewiston (New York) 1993.
- SPREAFICO, A., "La violenza nei profeti", en: *La violenza nella Bibbia: Atti del convegno nazionale* (Montova, 31 marzo - 1º aprile 1990, Associazione laica di cultura biblica, Settimello (Firenze) 1990.
- TREBOLLE, J., *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Trotta, Madrid 2009.
- VON RAD, G., "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", *Journal of Semitic Studies* 4 (1959) 98-108.
- WENIN, A., *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Sígueme, Salamanca 2009.
- WOOD, J.A., *Perspectives on War in the Bible*, Mercer University Press, Macon (Georgia) 1998.
- WRIGHT, G. E., *The Old Testament and Theology*, Harper & Row Publisher, New York - Evanston - London 1969.
- ZENGER, E., *Un Dio di vendetta? Sorprendente attualità dei salmi "imprecatori"*, Ancora, Milano 2005.

Artículo recibido el 12 de febrero de 2013

Artículo aceptado el 20 de marzo de 2013