

Albert Gélín

Los pobres de Yavé

El libro de Albert Gélín, 'Los pobres de Yavé', influyó profundamente en la joven generación religiosa de los años sesenta. En castellano lo publicó 'Nova Terra, Barcelona 1965'. Hoy es casi imposible encontrar un ejemplar en nuestras bibliotecas latinoamericanas. Por ello nos ha parecido bien volver a ofrecer este regalo a las generaciones religiosas de hoy. Estamos seguros que el autor se alegrará. En esta edición popular, hemos hecho algunas pequeñas adaptaciones de lenguaje y hemos suprimido las notas y la bibliografía.

Contenido:

Introducción

1. La pobreza en el Antiguo Testamento
 2. La iglesia de los "pobres" desde Sofonías a los salmistas
 3. La espiritualidad de los "pobres"
 4. La iglesia de los pobres en los últimos siglos del judaísmo
 5. El Mesías de los Anauim
 6. María y su canto de pobreza
 7. Pobreza efectiva y pobreza espiritual según el Evangelio
- Conclusión

I

LA POBREZA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento habla muy a menudo de la Pobreza considerada como fenómeno social. Ninguna literatura antigua nos la describe tan detalladamente, ni pretende darnos sobre ella un juicio tan cabal. Evidentemente, la pobreza caló muy hondo en el pensamiento de Israel. Pero esta idea se expresa siguiendo unas líneas, unas "pistas" que no siempre parecen concordantes. Esto se debe al temperamento intelectual de los autores bíblicos,

menos preocupados que nosotros por la coherencia lógica, que acostumbran a dar, en forma sucesiva, los aspectos complejos de una realidad. Y también puede ser debido a los distintos ambientes en que nos encontramos siguiendo la Biblia.

Del examen de los textos parecen desprenderse tres formas de comprender la pobreza.

La primera, y la más importante, la considera como un estado escandaloso que de ningún modo tendría que existir en Israel. El origen de esta acepción lo encontramos en la religión mosaica.

Al fundar el pueblo de Dios, en los desiertos de Sinaí y de Kadesh, Moisés le dotó de un alma común y una especie de sensibilidad colectivista que facilitaba su estructura, seminómada. Su solidaridad casi orgánica hacía que los individuos vivieran y actuaran en función del todo, de modo que cada individuo era, con respecto al grupo, lo que los miembros son con respecto al cuerpo viviente. Esperanzas, pruebas, bienes, todo era común. El bienestar que, prometido por Yavé, soñaban para el futuro, debían compartirlo todos. El Deuteronomio que, más tarde, daría nueva vida al mito del desierto, tratando de reconstruir el pueblo de Israel sobre sus moldes originales, no hará sino expresar una intención auténticamente mosaica, evocando el ideal de un pueblo fraternal, en el que no debería haber pobres.

Sabido es en qué derivó esta intención cuando el pueblo escogido se asentó en Canaán. Hubo que adaptarse a las condiciones de una civilización agrícola, que ponía en juego todo el complejo de posibilidades e iniciativas personales; desde ese momento, intervienen la suerte y la desgracia, la distinta calidad de los terrenos, las "razzias" más o menos frecuentes, los matrimonios con la población indígena, poseedora de excelentes tradiciones agrícolas; éstos eran elementos determinantes del éxito o del fracaso. El pedazo de tierra propio se convertía en el centro de atracción: el deseo de acrecentarlo, aun cuando fuera por medios inconfesables, contradecía los términos del décimo mandamiento formulado por Moisés (Ex 20, 17; ver Miq 2, 2). Sin duda alguna, la reunión regular de la anfictionía israelita recordaba las normas del pasado y el acto sagrado del "séptimo año", que devolvía el carácter comunitario a los productos de la tierra y liberaba a los esclavos hebreos (Ex 21, 2ss; 23, 10-11), renovaba la primitiva unidad de Israel. Pero no podemos sobreestimar la eficacia de este retorno a los comienzos, que obstaculizaba la marcha de la historia y los cálculos de los campesinos.

El advenimiento de la civilización urbana, conjugado con el de la civilización real o monárquica, no hizo sino acentuar el mal. Fue en las ciudades donde se constituyeron los gremios de artesanos, que agrupaban a los obreros especialistas, con detrimento de los "cuadros" tradicionales; en las ciudades residieron los grandes propietarios que, al socaire de las crisis y de las guerras, redondeaban sus fortunas, instauraban un régimen latifundista (Is 5, 8), desentendiéndose del proletariado rural que ellos mismos creaban con sus propias manos. El rey, centro de unidad de su pueblo y administrador de su "bendición", alentaba el movimiento en lugar de frenarlo. A partir de David, se presiente con claridad este fenómeno de dislocación de Israel: David se apoya en una guardia extranjera, realiza la amalgama con elementos no israelitas, superpone a las estructuras antiguas un cuerpo administrativo de hombres nuevos. Se produce un "clima" totalmente distinto, con el esplendor de los palacios, el peso de los impuestos y las diversas implicaciones internacionales (comercio, guerras, alianzas). La primera diatriba antimonárquica que se lee en la Biblia, se pone intencionadamente en la boca de Samuel, al nacer la monarquía: es una defensa de esos

hombres que, a partir de Salomón, han llevado sobre sí el peso del lujo y del prestigio de los reyes (1 Sam 8, 10- 18).

Los profetas, que fueron la conciencia de Israel, se esforzaron por mantener la tradición mosaica. A causa de la violencia de sus ataques contra "el orden establecido", nos parecen hasta revolucionarios. En realidad, nos hablan en nombre del pasado, pero sin ser considerados como tradicionalistas. Lo que pretenden extraer del pasado es un ideal religioso que quieren restablecer, en cuanto a su inspiración esencial, dentro de una sociedad más desarrollada. Y en este sentido, les caracteriza una fidelidad profunda a la tradición.

En cuanto se perfila un retorno a la concepción tradicional allí están ellos: Ajías de Silo aparece junto a Jeroboán cuando éste va a enfrentarse con Salomón, y lo mismo ocurre con Eliseo junto a Jehú cuando éste se dispone a derruir la casa de Ajab. Y Elías, el maestro de Eliseo, defendiendo el patrimonio familiar de Nabot de las pretensiones del mismo Ajab, no es sino el eco atronador de una tradición siempre respetuosa de los derechos de toda persona comprendida en la Alianza israelita.

Los grandes profetas, erigidos en defensores de los débiles, no cesan de denunciar todas las formas de opresión: el comercio fraudulento (Os 12, 8; Am 8, 5), el acaparamiento de las tierras (Miq 2, 1-3; Ez 22, 29), la arbitrariedad de la justicia (Am 5, 7), las reducciones a esclavitud (Neh 5, 1-5), las violencias de las clases poseedoras -los *'am ja'ares* (2 Re 23, 30.35)- y los funcionarios sin entrañas tras los que se escudaban los propios reyes (Jer 22, 13-17):

ÁAy de aquellos que tornan el juicio en ajenjo
y echan por tierra la justicia ! (Am 5, 7).
La medida del mal se ha desbordado...
no se respeta el derecho...
no se defiende la causa de los pobres (Jer 5, 28).

No sería nada difícil ir entresacando de los textos, desde Amós a Zacarías, infinidad de protestas parecidas. Pero lo más importante es comprender su verdadero significado. No es que los profetas adopten una actitud romántica frente a los pobres en cuanto tales: Jeremías, por ejemplo, ataca tan duramente su falta de fe como lo hace con los ricos (Jer 5, 4); y en cuanto a Isaías, aludiendo a este mismo tema, lanza sobre unos y otros la cólera de Yavé (Is 9, 12-16). El punto de vista de los profetas es religioso: ricos y pobres son juzgados por su comportamiento frente a la voluntad de Yavé. Pero se descubre en la riqueza una especie de trampolín del orgullo y de la soberbia:

Efraín dice: Pero me he enriquecido,
he llegado a la opulencia (Os 12, 9).

Y, en consecuencia, se propende a la destrucción de los vínculos sociales:

Por haberse llenado sus ricachos de iniquidades
y haber engañado a sus habitantes con palabras mentirosas,
...por eso me he puesto yo también a herirte
y devastarte, a causa de tus pecados (Miq 6, 12-13).

Los profetas contraponen las palabras pobre y pecador (*rasha*). Amós, como después comprobaremos, establece un paralelismo entre pobre y justo (*saddik*): como señala sutilmente Mowinckel, el pobre es "justo" con relación al opresor, quien, al tratarle

injustamente, le priva de su derecho primordial a los favores de la Alianza, que figuran en el pacto del Siná; este vocablo contiene, pues, una referencia al derecho. Esto no quiere decir que los pobres sean, en principio, agradables a Yavé, sino que Dios considera el hecho de maltratar a los pobres como un atentado a su propia Soberanía sobre Israel. En un proceso contra los nobles de Israel, pronuncia estas palabras:

Porque habéis devastado la Viña
y los despojos del pobre llenan vuestras casas.
Porque habéis aplastado a mi pueblo
y habéis manchado el rostro de los pobres (Is 3,14-15).

La terminología que equipara al pueblo de Yavé con los pobres de Israel, ¿no demuestra suficientemente hacia qué lado se inclinan las preferencias del Señor?

Yavé declara, por boca de Amós:
Por haber vendido al justo (*saddik*) por dinero,
y al pobre (*ebión*) por un par de sandalias;
aplantan a los desvalidos (*dal-lim*) contra el polvo
y profanan el derecho de los pobres (*anauim*) (Am 2, 6-7).

Obsérvense los términos empleados. Para designar a los pobres, el hebreo posee una palabra neutra: *rash*, que se usa con frecuencia, sobre todo en el libro de los proverbios. Pero la predicación profética, con su prolongación deuteronomica, hace patente su piedad en términos que presentan a los pobres como figuras concretas y vivientes. Para los profetas, la pobreza no fue nunca algo neutro. Cuando hablan de ella, lo hacen para protestar contra la opresión y la injusticia de los ricos y poderosos. Es, pues, perfectamente lógico que se sirvan de expresiones que le permitan manifestar los sentimientos de su espíritu.

La palabra *ebión* ha sido estudiada recientemente por P. Humbert. Deriva de la raíz hebraica «*aba*, querer, desear, cuyo sentido se mantiene también en acadiano y en egipcio antiguo. El *ebión* es algo "codicioso", "el pobre" considerado ante todo en su aspecto de pordiosero, de mendigo. La palabra no sólo expresa carencia, sino también al mismo tiempo, petición y esperanza de ayuda. Después de analizar los textos en que aparece su descripción, la imagen que nos forjamos es la de un indigente que pide limosna. El texto más antiguo de la misma es el Ex 23, 6.11, que data, según se estima generalmente, del siglo IX. El término, tal vez de origen extranjero, debió de implantarse en Israel, en el momento de la aparición del pauperismo y de su colorario, la mendicidad.

La palabra *dal* se refiere a una raíz hebrea *dato*, ser insignificante, débil, miserable, corroborada también en expresiones acadianas y árabes. El *dal* es el pobre en su estado de miseria y se emplea en el sueño de Faraón, para describir las siete vacas flacas (*dal-lot*) que suceden a las gordas (Gen 41, 19) y en la expresión estereotipada *dal-la ja'ares* ("los pobres del país), es decir, el proletariado rural.

La palabra '*ani*, en forma pasiva *katil*, proviene de la raíz '*anah II*, cuyo significado original sería: estar encorvado, inclinado, hundido, humillado, agobiado. El '*ani* es "el hombre que se encuentra en un estado de valor, de capacidad, de vigor disminuidos", bajo el peso de la miseria ('*oni*) transitoria o permanente, derivada de la pobreza económica, y también de la enfermedad, del cautiverio y de la opresión. Es el equivalente del término español humillado.

La palabra *'anau* (empleada una sola vez en singular) tiene el mismo sentido fundamental que *'ani*. Esta palabra ha tomado, con más facilidad que las anteriores, un sentido religioso (humilde ante Dios), pero esto ocurre con carácter general y, en muchos casos, sobre todo en la expresión *'anue ja'ares* (pobres del país), sigue usándose como sinónimo de *'ani*.

Se ha señalado, en la medida de lo posible, los orígenes y lazos de ese vocabulario de la pobreza, cuya evolución semántica trazaremos en las páginas siguientes. Como quiera que una traducción rigurosamente exacta resultaría muy difícil, pondremos siempre al lado de cada palabra la transcripción del original.

Pocos textos serán suficientes para resumir toda la lucha a favor de esos pobres cuyo retrato hemos tratado de esbozar. Se afirma que nuestra época ha descubierto nuevos rasgos de la pobreza; no obstante, las circunstancias de pobreza en que se encontraban los hombres de Dios, en la antigua Alianza, eran substancialmente las mismas. Los desheredados forman un inmenso cortejo que clama ante Yavé su estado de deshumanización, su carencia absoluta de estabilidad familiar, su necesidad de cobijo, su imposibilidad de labrarse un porvenir, su opresión y su desesperanza. Y los profetas son como el eco de esos lamentos:

Oid esto, vacas de Basán...
que oprimís a los débiles (*dal-lim*),
maltratáis a los pobres (*ebionim*)... (Am 4, 1).
Ay de los que dan leyes inicuas,
y de los que escriben leyes tiránicas,
para apartar del tribunal a los pobres (*oniyim*) de mi pueblo
y conculcar el derecho de los desvalidos (*dal-lim*) (Is 10, 1-2).
Haced justicia al pobre, al huérfano,
tratad justamente al desvalido (*ani*) y al menesteroso (*rash*),
librad al pobre (*dal*) y al indigente (*ebión*),
y salvadles de las garras del impío (Sal 82, 3-4).

Del Mesías se ha dicho que:

juzgará con justicia al humilde (*dal-lim*)
y con equidad a los pobres (*anauim*) de la tierra (Is 11, 4).

El Deuteronomio, nacido en pleno ambiente profético, confiere el mismo matiz a las palabras *ani* y *ebión*: su legislación impregnada de piedad, intenta librar del pauperismo a todas sus víctimas, incluyendo en ellas a los levitas y extranjeros. El año de remisión de créditos y de esclavos hebreos, la prohibición de los préstamos con interés y la de retener el salario del trabajador, la obligación trienal del diezmo en favor de los pobres y del pago diario a los obreros: he aquí las instituciones que defiende y justifica abundantemente. Pero la exhortación "caritativa" va más allá de lo que exigen estas leyes concretas: "Nunca dejará de haber pobres (*ebionim*) en la tierra por eso te doy este mandamiento: Abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado (*ani*) y al indigente (*ebión*) de tu tierra" (Deut 15, 11).

El alma compasiva de Israel sigue palpitando en las sentencias de los Sabios, lo mismo antes que después del Destierro:

El rey que hace justicia a los humildes (*dal-lim*)
hace firme su trono para siempre (Prov 29, 14).

El justo reconoce el derecho de los pobres (*dal-lim*),
pero al impío no le importa nada de ellos (Prov 29, 7)...
El que da al pobre (*dal*) se lo presta a Yavé (Prov 19, 17).

Ese hábito del Deuteronomio pasa al libro de Job, en el que se oye el clamor del *ani* y del *dal* implorando a Dios (Job 34, 28) y un cuadro de negra belleza recoge el escándalo del observador que no renuncia a creer en la Justicia divina:

Los malvados cambian los linderos ajenos,
roban los ganados con su pastor.
Se llevan el asno del huérfano
y toman en prenda el buey de la viuda.
Los indigentes se apartan del camino
y los pobres se ocultan igualmente.
Como burros salvajes del desierto,
tienen que salir en busca de su presa,
acuciados por el hambre de sus hijos,
pero no logran el pan para saciarlos.
Durante la noche siegan los campos ajenos
y vendimian las viñas del impío.
Se mojan con los aguaceros de los montes,
sin más abrigo que las rocas.
Arrancan de los pechos al niño huérfano
y toman en prenda la capa del mendigo.
De la ciudad salen gritos de los moribundos,
y pide socorro el alma de los oprimidos...
Antes del día se levanta el asesino
para matar al desvalido y al necesitado... (Job 24, 2-12).

Es ésta la más tremenda descripción que hallamos en la Biblia sobre la situación de los pobres.

Los lamentos a veces se convierten en maldiciones. Una especie de terror sagrado envuelve el pasaje en el que Ben Sirá, resumiendo la tradición bíblica, levanta su voz por los pobres. Como la sangre de Abel, la voz del pobre clama al Señor:

Hijo mio, no arrebatas al pobre su sostén
y no vuelvas los ojos ante el indigente.
Da al hambriento
y satisfaz al hombre en su necesidad.
No irrites al corazón angustiado
y no difieras socorrer al menesteroso.
No desdeñes al suplicante atribulado,
no vuelvas el rostro al pobre.
No apartes los ojos del mendigo
y no des ocasión al hombre de maldecirte:
pues si te maldice en la amargura de su alma,
su Hacedor escuchará su oración (Eclo 4, 1-6).

* * *

Esta forma de concebir la pobreza cuya línea hemos seguido hasta ahora, atendiendo a las normas espirituales del pueblo elegido y analizando sus leyes e instituciones, nos presenta este fenómeno como un mal social vituperable. (Compárese con la perspectiva aristotélica que mira a la sociedad como separada por vocación natural y consagra las clases sociales). En la Biblia el pobre aparece como una víctima digna de lástima o como un desecho que salvar. Sin embargo, existe otra concepción que, siguiendo su lógica, nos hace intuir en el pobre al pecador.

La ley de la retribución, heredada de las civilizaciones paganas, aparece formulada desde el comienzo de la historia de Israel y subsiste hasta el fin del judaísmo. La riqueza es considerada como una recompensa a los justos ya aquí en la tierra; el hombre temeroso de Yavé, alcanza el triunfo en este mundo y consigue la felicidad, la riqueza, la paz, la salud y todas las bendiciones del cielo. Claro está que, en el principio, era el pueblo entero el que, surgido de un movimiento de liberación revolucionaria, forjado en las pruebas del desierto y nacido por voluntad del Dios de las recompensas, estaba llamado a compartir los bienes de Yavé. Pero la historia contradecía este ideal. Al pobre no le quedaba más que el derecho fundamental. Derecho que permanece inalienable y que se espera ver confirmado con el advenimiento del Mesías (Is 11, 4; Sal 72, 2; 37, 11). El ideal de la Alianza estará siempre presente en el pensamiento de Israel.

Y este ideal se iba adaptando a los hechos. El éxito de alguno de los israelitas establecidos en Canaán era un hecho ambiguo que se tendía a considerarlo como anotado en el activo de la ley de la recompensa. Ciertamente que la realidad demostraba la virtud como ligada a la pobreza y la maldad emparejada con la riqueza (Prov 19, 1; 28, 6; 19, 22). Pero, en el círculo de los sabios, era la relación inversa la que, cada vez más, se consideraba como normal. "Nacido de padres pobres, pero honrados". Esta expresión estereotipada, que se lee en tantas vidas de santos, nos demuestra hasta qué punto han pervivido aquellos viejos esquemas. Incluso Job, cuando un día intentó analizarlos, se vio acusado por sus amigos de "destruir la piedad" (Job 15, 4), es decir, de trastornar la religión. Los Sabios, en sus observaciones, se sirven de la palabra *rash*, adjetivo neutro, cuando hablan de los pobres. Ello demuestra que no sienten simpatía por tales personas:

El hombre perezoso cae en manos de la pobreza (*resh*)

(Prov 6, 11; 24, 34; 10, 4; 20, 13).

El bebedor y el comilón se empobrecerán

y el sueño le hará vestir harapos (Prov 23, 2).

El que labra la tierra tendrá pan abundante,

el que se va con los ociosos se hartará de pobreza (Prov 28, 19).

El matiz no es todavía religioso, pero llega a serlo en los Prov 13, 18:

Pobreza (*resh*) y verg_enza para el que desdeña la instrucción.

Y más completamente aún en los salmos idílicos, cuyas premisas serán discutidas por Job, Qohélet y los *anauim* de los salmos 37, 49 y 73. El justo triunfa en todo lo que emprende (Sal 1, 3).

Bienaventurado el varón que teme a Yavé

y pone toda su complacencia en sus mandamientos.

Su descendencia será poderosa sobre la tierra

y la generación de los justos será bendecida.

Habrá en su casa riqueza y bienestar (Sal 112, 1-3).

Este endurecimiento y esta esquematización estrecha de la ley de la recompensa, este movilizar a la divinidad en su propio provecho, señala una fase del pensamiento israelita. Pronto veremos cómo se superó esta fase. Desde ahora quedémonos con la idea de que la existencia de un justo pobre frente a un rico malo, plantea un problema cuya única salida era recurrir al esquema de la trascendencia, bien fuera esperando el día supremo del triunfo de Yavé (Sal 37) o bien proyectando esta esperanza hacia el más allá (Sal 73).

* * *

En los medios sapienciales, encontramos una tercera línea de pensamiento. El Sabio, si bien siente horror hacia la penuria -que contradice vivamente su teoría del eudemonismo terreno- repudia igualmente el bienestar excesivo. Ambos estados se hallan llenos de tentaciones: si el hombre se convierte fácilmente en ladrón cuando se halla en un estado de miseria, con la misma facilidad cae en el orgullo cuando tiene superabundancia de bienes:

No me des ni pobreza ni riqueza.
Dame aquello de que he menester,
no sea que, hartado, te desprecie
y diga: "¿Quién es Yavé?",
o que, necesitado, robe
y blasfeme del nombre de mi Dios (Prov 30, 8-9).

El ideal es un estado intermedio que parece el más propicio a la virtud. El Antiguo Testamento relata a su modo la fábula del zapatero y el financiero y pone de manifiesto que la salud, la fuerza y la alegría interior (Eclo 29, 22; 30, 14-16) no son, en modo alguno, patrimonio exclusivo de los ricos. Algo así nos dirá más tarde Proudhon en aquellas páginas de sabor franciscano:

"La pobreza es decorosa; sus vestiduras no son los harapos del cínico... Su vida es limpia, higiénica y recogida. La pobreza cambia sus sábanas al menos una vez por semana; no tiene aspecto famélico ni cadavérico. Como los compañeros de Daniel, la pobreza, comiendo sencillas legumbres, rebosa de salud; tiene su pan de cada día y es feliz. No es el bienestar absoluto, pues esto sería para el trabajador una forma de corrupción. No es bueno que el hombre disponga de todas sus comodidades; por el contrario, debe sentir constantemente el aguijón de la necesidad... La pobreza es buena y debemos considerarla como el principio de nuestra felicidad".

También la Biblia compadece al rico "que corre en pos de Mammón" (Eclo 31, 8). Algunos han aventurado la hipótesis de que "los más fervientes seguidores del Yaveísmo procedían en gran parte de esa clase media, cuya existencia es indiscutible, pero cuyos límites son difíciles de precisar. Habría que buscar en ella la conexión entre "pobre" y "piadoso". Sin embargo, nosotros creemos que se puede encontrar una explicación mucho mejor.

* * *

Así, pues, el vocabulario de la pobreza ha adquirido una especie de aureola religiosa. Sus términos han sido trasladados al plan espiritual. De expresar en principio una realidad sociológica, pasaron un día a significar una actitud espiritual.

Esto no tiene nada de extraño. Pensemos, por ejemplo, en la palabra "esclavo" (*'ebed*) transformada igualmente y aceptada en el lenguaje religioso. Y sin ir tan lejos, pensemos en la palabra "proletario" que, en las canciones de Jacques Prévert, ha perdido ya su acepción peyorativa original, pasando a expresar el ideal de la condición humana. De la misma forma, las palabras *anauim*, *oniyim*, *dal-lim*, *ebionim*, se han incorporado al vocabulario de la teología de la gracia.

El "pobre" se ha convertido en el "cliente" de Dios. "Pobreza" significa proximidad a Dios, apertura interior a Dios, disponibilidad de espíritu y humildad ante Dios. El modo de operarse este cambio de lo sociológico a lo religioso, de la pobreza física a la espiritual, es precisamente lo que intentaremos explicar en las páginas siguientes.

CAPITULO II

LA IGLESIA DE LOS "POBRES"

DESDE SOFONIAS A LOS SALMISTAS

La teología de la Alianza es el centro de gravedad de la Biblia. Sin excluir de su llamamiento a la humanidad, a la que se alude en los grandes textos sobre Adán, esa imagen universalista que es como el trasfondo de toda la historia sagrada, para facilitar incluso ese universalismo, Dios elige un pueblo-testimonio y mediado. Entre todas las familias de la tierra, Israel es "la primera sazón de los frutos" (Jer 2, 2), el primogénito (Ex 4, 22), el pueblo de sacerdotes (Ex 19, 5-6). Dios e Israel trabajarán para siempre unidos en la obra común; sus relaciones se expresarán en un vocabulario de índole afectiva, el de los desposorios (Os 2, 21-22; Jer 2, 2; 3, 1; Ez 23; Is 50, 1), que pervivirá hasta los últimos versículos de la Biblia (Apoc 21, 17). La acción salvadora de Dios en favor del pueblo que _l mismo se eligió, es un acto de "justicia" (*sedakah*) electiva: el término, sea en singular (Os 2, 21; Sal 36, 11; Is 46, 12ss.), sea en plural (Jue 5, 11; 1 Sam 12, 6ss), encierra una idea de autoridad y de lealtad dentro del marco de la Alianza. Israel, en su trayectoria histórica, vive constantemente en presencia de Dios: la historia está llena de los "días de Yavé", de sus epifanías, benevolentes o airadas, según que Israel, por su conducta moral, se haya hecho acreedor de la bendición o del castigo.

Este castigo, en la perspectiva inicial de la Alianza, tenía un carácter exclusivamente terapéutico y educativo. Pero, a partir del siglo VIII, los pecados aumentan cada vez más en número y gravedad. Amós se escandaliza de los quebrantamientos de la justicia, Isaias se ve rodeado de un pueblo de labios impuros, Sofonías reprende severamente el orgullo de Judá y

Jeremías llega a la afirmación de un pecado-estado que hace prácticamente imposible la conversión (Jer 6, 30; 13, 23). Hay que someter a Israel a un régimen de "justicia" vindicativa. Y sin embargo, ninguno de estos profetas, ni siquiera el más pesimista, ha desesperado jamás del cumplimiento de los designios de Dios. Porque, para ellos, la teología de la Alianza está salvaguardada por la teoría de "el Resto de Israel".

Es un Israel cualitativo el que se perfila como objeto de las promesas y como sujeto de la tarea encomendada en principio al Israel histórico y, a partir de Amós, así lo anuncian todos los profetas. La idea del "Resto" es uno de los pensamientos fundamentales de **Isaías** (Is 4, 3; 6, 13; 7, 3). Se trata, ante todo, de una visión escatológica: el Resto será el Israel del futuro. Y este futuro se considera inminente: está al llegar el momento en que **Dios reconstruirá por sí mismo un pueblo totalmente nuevo. Y desde Jeremías (Jer 31, 31-34) y Ezequiel (Ez 34, 30-31; 36, 26-28) el sueño colectivo es esa "Nueva Alianza" que establecerá por fin una comunidad** digna de Dios. De decepción en decepción, se irá atrasando este ensueño. Después del destierro, los judíos de Judá se proclamarán altivamente "el Resto" (Neh 13), pero siglo y medio más tarde Zacarías (Zac 13, 8-9) seguirá pidiendo todavía a Israel que se purifique para que se pueda establecer en él el pueblo de Dios.

Sabemos que los profetas, anunciadores del futuro, son también sus constructores. Junto con los discípulos que agrupan en torno a ellos, construyen ya como un bosquejo de la sociedad futura. Así ocurre con Isaías cuando, al percatarse de su fracaso con la masa, se consagra a la enseñanza de sus discípulos, iniciativa que prelude la que adoptará Cristo dedicándose a la formación de los Apóstoles, después de su fracaso en Galilea; es el propio Isaías (Is 8, 16s) el que señala el nacimiento de una sociedad religiosa espiritual, distinta de la nacional. Todos los profetas tienen, pues, sus discípulos, que conservan y difunden las palabras de sus maestros; en torno a su predicación se observan claramente zonas de simpatía, a veces en forma entusiasta, como en el caso de Isaías. Esta influencia puede ejercerse a distancia o incluso con carácter póstumo, como le ocurrió a Jeremías. El resultado es siempre el mismo: poco a poco se va constituyendo el Resto de Israel.

* * *

Pero hay una expresión privilegiada que, a partir del siglo VII, califica siempre a ese Resto, dándole -hasta el advenimiento de Cristo- una característica especial. El profeta **Sofonías**, cuyos escritos datan aproximadamente de los años 640 a 630, identifica por primera vez al pueblo del futuro como un pueblo de "pobres":

En aquel día:
No te avergonzarás ya de las rebeliones
con que te alzaste contra mi,
porque yo arrancaré de tu seno
a tus fanfarrones jactanciosos
y dejarás de ensoberbecerte
sobre mi santo cerro.
Dejaré en tu seno como resto
un pueblo pobre (*anî*) y humilde (*dal*),
que buscará refugio sólo en Yavé.
El Resto de Israel no cometerá iniquidad,

no dirá mentira,
ni tendrá en su boca lengua mendaz.
Se apacentarán y dormirán
sin que nadie los inquiete (Sof 3, 11-13).

Sofonías fue testigo de la primera gran humillación de Judá. A fines del siglo VII, su territorio había sido reducido a la mitad por los asirios, como consecuencia de las conquistas de Senaquerib, y sólo un milagro evitó la caída de Jerusalén (Is 37, 30-38). La situación del pueblo escogido, bajo la tutela de Asur, no podía ser más precaria. Es posible que fuera ese estado de humillación el que condujera al profeta a elegir el vocabulario expresivo que forma la base de su síntesis espiritual. El pauperismo, endémico en Israel, había atraído la caritativa piedad del Deuteronomio y de los profetas. Amós se pronuncia en favor de los pobres (*ani, anau*) y de los desvalidos (*dal*) (Am 2, 6-7). Sofonías insiste, pero en un sentido distinto, de esas mismas palabras: además de expresar el fracaso, tienen también un sentido de invocación. Hay que hacerse "pobre" ante Dios, lo mismo que se es pobre ante Asur. Esto consiste en **eliminar toda forma de orgullo**. Como discípulo de Isaías, **el profeta sabe que la esencia del pecado es la soberbia (Is 2, 6ss) e induce a sus contemporáneos a esa "pobreza" espiritual, que es la fe, y que se manifiesta en un sentido de abandono, de humildad y de confianza absoluta:**

Buscad a Yavé,
vosotros, los pobres (*anauim*) de la tierra,
que cumplís su Ley;
Buscad la justicia,
buscad la pobreza (*anauah*),
y tal vez quedéis al abrigo
el día de la ira de Yavé (Sof 2, 3).

El profeta tiene ya ante sus ojos un grupo indiscutiblemente fiel, cuyo fervor alienta él cada vez más. El término con el que los designa, suena aproximadamente como *muslim* (musulmán: hombre sometido totalmente a Dios). La idea de pobreza se explica inmediatamente por la de la justicia (*sedek*), dado que la religión, en el Antiguo Testamento, se presentaba generalmente como un sistema de derechos y deberes.

El oráculo de Sofonías que hemos leído en primer lugar, anuncia la realización futura del ideal que empieza a vivirse en torno a él y gracias a sus exhortaciones. Su expresión es muy rica en contenido: **la "pobreza" se opone al orgullo (*gaíja, gabah*)** como una actitud espiritual auténtica (Sof 3, 11). Este comportamiento fundamental lleva consigo la rectitud de la vida moral (Sof 3, 13). En definitiva, el sentido de la Alianza es lo que determina el verdadero vocabulario de la pobreza y de la justicia: el "Resto" de Israel es el "pueblo" del futuro, al cual se dirigen las promesas mesiánicas de seguridad y de abundancia (Sof 3, 13c). Esta última afirmación es contraria a las exégesis que, en esta materia, dan al vocabulario de la pobreza un sentido puramente sociológico, pues evidentemente Israel no es un pueblo de indigentes.

Sofonías, secundario por el número de sus vaticinios, se nos muestra como un genio religioso, cuya síntesis ha pesado considerablemente en la marcha de la historia.

* * *

La catástrofe del 587 fue un "fracaso" de consecuencias muy diferentes de las del vasallaje impuesto por los asirios. Judá vio partir al destierro a los mejores de sus hijos, lejos de sus habituales estructuras y garantías. Pero este fracaso fue la ocasión de un resurgimiento espiritual, de cuya importancia podemos darnos cuenta por el lenguaje de Sofonías.

De las ruinas del Israel político empieza a surgir un Israel cualitativo. Tres profetas contribuyen activamente a su formación: Jeremías cuya obra fue leída revisada y editada; Ezequiel y el **Segundo Isaías**. Es fácil descubrir dónde se ha inspirado este último para lanzar su llamamiento a Israel, para que prepare su retorno con palabras dedicadas "al pueblo que tiene la Ley en su corazón" (Is 51, 7) y cuyos "hijos han sido instruidos por Yavé" (Is 54, 13), que no es otro sino el pueblo anunciado por Jeremías en la más fundamental de sus profecías (Jer 31, 31-34). En ella, la comunidad del futuro se entrevé como un grupo compuesto por miembros selectos, cuyo espíritu habrá de ser semejante al que, con su religión personal y mística del "hombre de Yavé", alienta en el profeta. Jeremías no se nombra a sí mismo "pobre" más que una sola vez (Jer 20, 13: *ebión*), pero es realmente el hombre que ha sabido sumergirse totalmente en Dios, que ha sabido apoyarse en _l abandonándose absolutamente en una relación confiada y personal, que proporciona la felicidad y la paz. La lección de su vida no la despreciará el grupo original cuyo retorno es saludado en aquella antifona triunfal:

¡Canten los cielos y salte de gozo la tierra!
¡Que los montes hagan resonar sus cantos!
Porque Yavé ha consolado a *su pueblo*
y de *sus pobres (aniyim)* ha tenido piedad! (Is 49, 13).

La ambivalencia entre "pueblo" y "pobres" es evidente.

¿Qué ocurrirá cuando, gracias a Ciro, tenga lugar el retorno de los judíos de Babilonia?

* * *

Desgraciadamente, a su retorno, acechaban graves e inesperados contratiempos a los entusiasmados sionistas. No se puede sino conjeturar las dificultades inherentes a su reinstalación en la tierra de sus antepasados; se sabe algo de la obstrucción samaritana y de la miseria relativa en la que hubieron de vivir (Ag 1, 5). Pero el problema más grave que plantea el profeta de aquella época es la falta de homogeneidad de la población de Judá: los elementos indígenas -judaicos-benjaministasó, estancados en un semipaganismo, se incorporaban con dificultad a la élite que volvía del exilio. Estos últimos, con el mismo afán con que esperan el retorno de los judíos todavía cautivos en Babilonia, intentan obtener la adhesión -la conversión- de sus "hermanos" al yaveísmo, aun cuando se trata de un yaveísmo menos puro. Así se irá constituyendo ese Israel cualitativo, cuya formación parece ser la mayor preocupación de los capítulos 56 a 66 del libro de Isaías.

Recientes trabajos de investigación, particularmente los de Elliger, han hecho progresar la cuestión del **Triple-Isaías** en el sentido de la unidad del autor. Autor que no podría ser sino un profeta que se esfuerza por establecer en tierra firme la comunidad ideal prevista por Sofonías y preparada en el Exilio. En la descripción de esta comunidad encontramos las mismas palabras de los tres vocabularios usados ya por Sofonías, consolidándose y reforzándose mutuamente.

En primer lugar, el vocabulario de la Alianza, Dios construye "su pueblo" (Is 60, 21; 62, 12; 63, 8; 65, 10.19.22; 57, 14; 58, 1), el cual será depositario de una Alianza eterna (Is 61, 8) y al que se le aplican los calificativos tradicionales: raza bendecida por Yavé (Is 65, 9,23), pueblo santo (Is 62, 12), elegidos de Yavé (Is 65, 9.15.22), rescatados (Is 62, 12).

Inmediatamente después, el vocabulario de la justicia. El término "justo" define al hombre de la Alianza (Is 60,21) que tiene frente a sí a los "impíos" (Is 57, 20.21), a los escépticos (Is 66, 6), a los idólatras (Is 57, 13), a los ladrones y violentos (Is 58, 6-7; 61, 8). La justicia (*sedakah*) es la fidelidad a un credo religioso, moral y social del que, lo mismo que Ezequiel, el Triple-Isaías es testimonio y prueba viviente.

Las gentes piadosas se caracterizan (Is 57, 11) por su temor de Dios (Is 57, 11), que es una parte de la justicia y como su resorte religioso. Los deberes sociales se enumeran como complaciéndose en ellos (Is 56, 10-12; 58, 7; 59, 4.14ss). El legalismo ocupa, desde luego, el primer plano.

Pero no es éste el inspirador del concepto de la pobreza que podemos deducir del vocabulario con que se nos habla de ella. Cuando el profeta indica su misión diciendo:

predicar la buena nueva a los pobres (*anaum*),
sanar a los de corazón quebrantado (*nishberé-leb*),
consolar a los afligidos (*abelim*) (Is 61, 1-3),

el sentido inmediato nos induce, ciertamente, a pensar en una pobreza real, fácilmente concebible en las condiciones de Judá. Es indudable que la atención recae primeramente sobre el estado físico de la comunidad; pero la palabra "pobres" entraña algo más. Este otro sentido se pone de manifiesto en dos textos maravillosos:

Así habla el Altísimo,
cuya morada es eterna y cuyo nombre es santo:
Yo habito en la altura y en la santidad,
pero habito también con el *contrito* y el *humillado*;
para hacer revivir los espíritus humillados (*chafal*)
y reanimar los corazones contritos (*daka*) (Is 57, 15).

B. Duhm llega a la conclusión de que estas palabras no pueden referirse solamente a una situación física, sino que además expresan "el desaliento que resulta de esa situación material, el cual provoca en los fieles una ardiente búsqueda de Dios, por medio de la oración, el arrepentimiento y la mortificación, actitud que da como resultado esa humildad que convierte a los *pobres* en *piadosos*". Pero esta explicación puede considerarse incompleta y un tanto escasa, desde el momento en que la "pobreza" se afirma en un contexto religioso, en el que el hombre aparece situado frente a la trascendencia divina. _sta es la única idea que hay que considerar en Is 66, 1-2; en ese pasaje sublime, la pequeñez del hombre ante la grandeza de Dios, su temor y anonadamiento frente a la voluntad del Creador que habla, han sido expresadas en circunstancias exactas desconocidas, que tal vez se refieran a los primeros intentos de Sheshbassar para reconstruir el santuario de Sión.

Así dice Yavé:
El cielo es mi trono
y la tierra el escabel de mis pies
¿Qué casa podrías edificarme?

¿En qué lugar moraría yo?
Todo eso lo hicieron mis manos;
todo me pertenece, dice Yavé.
Pero mis ojos se posan sobre los humildes (*ani*)
y sobre los de corazón contrito (*neké*)
que temen mis palabras.

Jamás, sin duda alguna, se había expresado de forma tan exacta en qué consiste la pobreza espiritual: entrega total a Dios, absoluta humildad en el respeto, obediencia y sentimiento de culpabilidad -o mejor aún- de compunción. En esto consiste la perfección de la fe.

Los Salmos posteriores al Exilio armonizarán estos principios básicos. Por medio de ellos se manifestará directamente la comunidad de los *Anauim*.

* * *

El **Salterio** es una colección muy compleja, en la que figuran buen número de textos anteriores al Exilio. La reacción antiwelhausiana que se manifiesta, por ejemplo, en el magnífico comentario de Gunkel, ha reconquistado muchas de las posiciones tradicionales. Pero también es cierto que, a partir del retorno del Exilio, tuvo lugar una gradual adaptación y edición de los salmos, con vistas a su utilización litúrgica en el segundo Templo. Esas ediciones contenían, sin duda, las viejas composiciones y los "cánticos de Sión" que los desterrados cantaban "junto a los ríos de Babilonia" (Sal 137, 1-4); y recogían también los fragmentos más recientes, nacidos en el Exilio o durante la dominación persa, con el carácter de "cantos espirituales". Los espíritus religiosos, sensibilizados al modo de Jeremías, reflejaban en ellos sus plegarias, sus anhelos, sus confesiones. Es en estos pietistas donde el alma del profeta se "democratizaba", por decirlo así, donde los sueños de los profetas tomaban cuerpo: ellos son ese "Resto" y esos "pobres" que Sofonías y el Segundo y Tercer Isaías habían intentado formar, una vez concebida la figura ideal.

No pretendemos, desde luego, penetrar en el interior de su alma; para ello deberíamos evocar a Jeremías, el "pobre" (*Ebión*, Jer 20, 13) que influyó sobre todos ellos; pero quisiéramos esbozar su comportamiento "como grupo", su conciencia colectiva de ser, como alguien ha dicho, una *ecclesiola in ecclesia*, su convicción de que ellos constituían el verdadero Israel:

porque se complace Yavé con su pueblo,
glorifica a los *anauim* y les salva.

Este audaz paralelismo que aparece en el salmo 149, 4, nos obliga a la lectura de otros cuatro salmos indispensables para su comprensión, porque el movimiento de los "pobres" se nos describe en ellos, partiendo de su nexo de solidaridad, de su alma comunitaria.

El **salmo 34** es alfabético, lo mismo que los otros tres. Cada verso comienza, sucesivamente, por una de las veintidós letras del alfabeto hebreo. Nos cuesta mucho admitir que el verdadero poeta, lejos de sentirse limitado por esas exigencias de "forma", encuentra en ellas mayor estímulo: los poetas bíblicos no escribían como Paul Valéry. Por eso nos encontramos con una ordenación deficiente y con múltiples repeticiones. Pero lo que nos

interesa es, precisamente, esto: descubrir las sensaciones que despertaba en un judío la palabra *anauim* y comprobar las contradicciones que podía suscitar.

El salmo 34 se basa en un hecho individual: el *ani* que ha recibido un favor divino y quiere expresar su agradecimiento al Señor (v. 7): pero su sentido comunitario es tan profundo que le lleva a invitar a los *anauim* a regocijarse y orar con él. El hecho contiene un doble sentido apologético: de cara a los "impíos", que acaso sientan conmovirse su corazón, y de cara a los "pobres" que, en todo caso, se sentirán reafirmados en su camino: ¡La fidelidad a Yavé tiene siempre recompensa!

El autor viene a ser para los suyos maestro prudente y sabio, y la misma lección, que va reiterando pacientemente, nunca incurre en monotonía. El término honorífico que ha situado al comienzo de su exposición, se repite a modo de tema, ampliando y detallando su contenido en siete paralelismos: los "pobres" son, sucesivamente, "los que temen a Yavé" (vv. 8,10), "los que se refugian en él" (v. 9), "los que le buscan" (v. 11), "sus santos" (v. 10), "los justos" (vv. 16, 20, 22), "los de corazón contrito" y "los afligidos de espíritu" (v. 19), quedando estas últimas expresiones perfectamente aclaradas en el salmo 51, versículo 19, en el que se refieren, más que a las pruebas materiales que sufren los justos, a problemas puramente espirituales. Uno de los editores añade un octavo paralelismo: los "pobres" son también "los servidores de Yavé" (v. 23). Así es como toda la religión del Antiguo Testamento, con su temor impregnado de confianza, nos explica la actitud espiritual contenida en esa palabra-clave: *anauim*. De la misma manera, en los tiempos de Cristo, la primera bienaventuranza óy en realidad la única quedará aclarada e ilustrada por todas las siguientes.

El **salmo 37** es también una lección de sabiduría, pero dirigida a un impaciente que no comprende la lentitud con que actúa la Providencia y al que se le recuerda la consigna *Wait and see!*:

Aquíetate en Yavé y espera en él (v. 7).

Parece que el amonestado es un joven, al que se le recomienda que tenga fe en las sentencias y en la experiencia de un anciano; éste, por su parte, conoce las costumbres de Yavé en su gobierno del mundo. Dios hace justicia a los *anauim*:

Los "pobres" poseerán la tierra (v. 11).

El optimismo sano de la fe confía en los esplendores del futuro esos; "pobres" se sienten agobiados bajo el peso de su suerte y de su situación insostenible, pero su título de tales no es una simple referencia a un estado sociológico determinado, sino que tiene, además, un innegable sabor religioso. Se trata de los que se han sometido a Yavé y le obedecen, y también, en este caso, el estudio de los paralelismos resulta revelador: los *anauim* "son los que esperan en Yavé" (v. 9), los "justos" (v. 17), "los irreprochables" (v. 18), "los benditos de Dios" (v. 22), "sus fieles" (v. 28), "los íntegros" y "los rectos" (v. 37), "los que confían en Dios" (v. 40). En una palabra: el triple vocabulario de la Alianza, de la justicia y de la pobreza - mencionado al referirnos al Triple Isaías- confluye para designar a este grupo de gentes llamado "muchedumbre viviente, animada por un aliento común".

El **salmo 9-10** sigue siendo un manifiesto del mismo grupo de personas. Es también un caso concreto el que sirve de partida: uno de los miembros de la comunidad ha sido salvado de la desgracia (vv. 14-15); inmediatamente el asunto se convierte en un caso típico: así es

como Yavé trata a sus fieles en el curso de la historia y así como, en cualquier caso, actuará cuando esa historia llegue a su término:

Tu, ¡oh Yavé!, oyes las preces del humildeÉ (10, 17).
Porque Yavé es el asilo del oprimidoÉ (9, 10).

La alusión a los *anauim* adquiere un ritmo constante (9, 14.17; 10, 2.9.12); los individuos van apareciendo con sus problemas concretos e incluso con sus características espirituales. Dejémonos llevar, también en este caso, por el significado de los paralelismos. Los *anauim* son "aquellos que conocen el nombre de Yavé" (9, 11) -con todo lo que la expresión hebrea "conocer" implica de experiencia, de intimidad, de entrega y de sensibilidad espiritual- "y aquellos que buscan a Yavé" (9, 11). Dejémonos llevar, sobre todo, por esa antítesis que opone constantemente los "pobres" a los "impíos" y "orgullosos". Pero ya volveremos sobre este punto, pues estamos convencidos de que la mejor forma de hallar la definición del grupo de los *anauim* es descubrir lo que se opone a ellos.

Aun cuando el **salmo 25** tiene un sentido más personal, en él encontramos siempre esa tendencia ingénita en el judaísmo a vibrar simpáticamente y a darles el carácter de lección. El orante, en una situación difícil, manifiesta su confianza en Yavé:

No me abandonen la integridad y la rectitud,
pues que en ti espero, Yavé (v. 21).

Y así termina. Pero ha quedado ya claramente perfilado el programa de la comunidad, que nunca deja de evocar, como tratando de encontrar en ella el sostén de la fe. Los *anauim* del versículo 9, son "aquellos que hacen profesión sincera de sumisión y obediencia a Dios" los mismos que "son fieles a su alianza y a sus mandamientos" (v. 10), que le "temen" (vv. 12-14) y "esperan en él" (v. 3).

En resumen, estos salmos de después del Exilio nos trazan un esquema bastante completo de los pietistas, que la palabra *anauim* acaba por definir casi técnicamente. Tan sólo nos falta intentar concebirlos en bloque, como el "núcleo piadoso de la nación". Y esto resultará tanto más claro, cuanto mejor los comparemos con el bloque opuesto, también perfectamente caracterizado.

* * *

Hay que imaginar a los *anauim* como rodeados por círculos concéntricos de enemigos: el Israel poco ferviente, las clases dirigentes, los que se sentían atraídos por la cultura pagana y todos los que ambicionaban las riquezas y lo que san Juan llamará "el orgullo de la vida". De estos enemigos -de ellos sobre todo- los *anauim* trazan un retrato muy rico en colorido. Quizá sea un cuadro excesivamente apasionado y no exento de retórica. Pero este cargar las tintas no desfigura la realidad, antes al contrario, nos permite comprender en toda su amplitud el drama eterno de las dos Ciudades, cuyas fronteras se encuentran en el corazón mismo de Israel. En contraste con el grupo anterior, nos hallamos ante el grupo de los "impíos" (*rashá*: Sal 34, 22), de los "pecadores" (*pescha*: Sal 37, 38; *hatta*: Sal 25, 8), de los "orgullosos" (*ge«eu*: Sal 37, passim). Es de notar que este último epíteto figura como contrapuesto a "pobre", fijando así su significación profunda.

Más que estas acepciones constantes que les son aplicables, lo que hay que notar es el comportamiento concreto del grupo. Los hombres que lo componen son a un mismo tiempo enemigos de los pobres (Sal 9, 14) y enemigos de Yavé (Sal 37, 20). Ahí está precisamente el punto clave del dilema que se desarrolla entre el verdadero Israel y el Israel "según la carne". Dios tiene sus testimonios que constituyen "la comunidad de sus hijos" (Sal 73, 15): lo paradójico es que su testimonio se produce en las peores condiciones. Estos íntimos de Dios nunca dejan de gritar, de protestar y de quejarse de _l. ¿Cómo es que Yavé no se muestra más solícito en reconocer a los suyos?

Vuestras palabras contra mí, son duras, dice Yavé. Porque vosotros decís: ¿qué hemos hablado contra ti? Como diciendo: es inútil servir a Dios. ¿De qué nos aprovecha servirle y guardar su Ley y afligirnos en presencia de Yavé Sebaot? Bien dichosos son los soberbios y prosperan los impíos, y aunque tientan a Dios, escapan. He aquí lo que unos a otros se dicen los que temen a Yavé:

Estas murmuraciones sorprendidas y transcritas por Malaquías (3, 13-16) hacia el año 430, provienen del campo de los "pobres" y señalan, en plena época persa -ese período de profunda expansión espiritual- un evidente malestar y casi una crisis de fe. Al oírles, se diría que la vieja ley de la recompensa temporal sólo está vigente en un sentido único. Por un proceso de generalización que es, sin duda, un sistema de patentizar más claramente su escándalo, los "hombres justos" estiman que, en el gobierno del mundo, las cosas no marchan como es debido:

...Miré con envidia a los impíos
viendo la prosperidad de los malos.
Pues no hay dolores para ellos;
sano y robusto está su cuerpo.
No tienen parte en las humanas aflicciones
y no son atribulados como los demás hombres.
Por eso la soberbia los ciñe como collar
y los cubre la violencia como vestido.
Sus ojos se les saltan de puro satisfechos
y dejan traslucir los malos deseos de su corazón.
Motejan y hablan malignamente,
amenazan altaneramente...
Por eso seduce a mi pueblo su conducta
y se sorben a boca llena esas aguas.
Y dicen: ¿Lo sabe acaso Dios?
¿Lo conoce el Altísimo? (Sal 73, 3-11).

En boca de Job -que encarna el personaje literario del "pobre"- encontramos reflexiones parecidas:

¿Cómo es que viven los impíos,
se prolongan sus días y se aseguran en su poder...?
Y eso que decían a Dios: Apártate lejos de nosotros,
no queremos saber de tus caminos (Job, 21, 7.14).

Ya alguien, en la antigüedad, había dejado constancia de la facilidad con que los "satisfechos" negaban al Señor (Prov 30, 9). Job insistirá en ello señalando en el impío que

desafía a Dios, esa grosura de hombre "maduro" y ese abotagamiento que le obstruye la inteligencia (Job 15, 27). No hay nada de satírico en esas frases, pues difícilmente se encuentran rasgos de humor entre los "pobres". Hay "burlones" (*les*) que, precisamente, no pertenecen a su clase. Para el "pobre" todo esto es trascendental, por cuanto es toda su visión en ese debate con un adversario que se lleva todas las ventajas. Situados en el terreno de la eficacia, la habilidad humana y la ausencia de escrúpulos, rinden mucho más que la observancia de la ley de Dios. Los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz. Lo lamentable es que el terreno donde se sitúan espontáneamente los pobres y los impíos, es el terreno de la eficacia. El triunfo terrenal, eso que en la Biblia se llama "bendición" (*beraka*), paz (*shalom*), salud (*yeshua*) ¿es o no una prueba del amor de Dios a los suyos?

La tradición así lo asegura. Pero los espíritus fuertes se reían de estas antiguallas; en realidad,

Dios ha escondido su rostro y no ve nada (Sal 10, 11).

Para el justo, éstas son palabras desatinadas, fruto de situaciones desesperadas. Porque para él, cualquier forma de fracaso -pobreza, enfermedad, prisión, destierro- es siempre una señal del cielo, una teofanía negativa, un gesto de cólera o una prueba que el Señor le envía: algo que invita al hombre a reflexionar y a convertirse. Para los impíos todo eso es palabrería, mojigatería, cuentos... Lo único que prueba todo esto es que Dios no se ocupa para nada de sus amigos, lo cual les da pie para sus bravatas y sus fanfarronadas:

Búrlanse de mí cuantos me ven,
se ríen y mueven la cabeza:
Se encomendó a Yavé -dicen-; líbrele él;
sálvele él, pues dice que le es grato (Sal 22, 8-9).

Y como en Oriente apenas hay diferencia entre el gesto y la palabra, "el hombre lenguaraz" (Sal 140, 12) burlón y calumniador, se convierte fácilmente en "sanguinario" (Sal 26, 9; 55, 24), pronto a la acción violenta y a los atentados y "obrador de iniquidad" (Sal 94, 4).

A través de los salmos, se enfrentan dos mundos espirituales separados, vigilándose mutuamente. Y "los extremos se tocan": los impíos, al igual que los "pobres", tienen también sus reuniones y conciliábulos -"compañía de malvados" (Sal 1, 1) o "congregación de justos" (Sal 111, 1)-. En uno y otro bando se piensa "en bloque". Unos y otros se alegran y regocijan en grupo. Se detestan mutuamente y a los sarcasmos del bloque infiel replican las maldiciones de los *anauim*, tan extrañas a nuestros oídos cristianos, pero que en aquel entonces no eran sino un intento apasionado de restablecer la justicia divina concebida dentro de los límites de una recompensa temporal.

* * *

Vale la pena insistir en este aspecto de la sensibilidad comunitaria. Los *anauim* son inclinados al *sod* (Sal 111, 1), palabra que expresa una amigable conversación, una reunión íntima, un círculo donde se expansiona con toda confianza, más bien que una sociedad organizada; es la palabra que se emplea para expresar las relaciones entre Dios y los fieles (Sal 25, 14) o el afecto entre dos seres (Sal 55, 15). Loeb tiene razón al no querer dar a esta

expresión un sentido demasiado sociológico, aun cuando caiga en ello alguna vez. "Está claro -nos dice- que los 'pobres' tenían tendencia a reunirse en grupos, organizados o no, y que se sentían especialmente felices viviendo en común con algunos de sus amigos o, por lo menos, pasando muchos ratos juntos".

Ved cuán hermoso y agradable es
reunirse y habitar con los hermanos.
Es como finísimo óleo sobre la cabeza,
que desciende sobre la barba, sobre la barba de Aarón,
y baja hasta la orla del vestido (Sal 133, 1-2).

San Agustín señala estas palabras como las que dieron origen a los monasterios. El salmista hace alusión al "óleo de alegría" que los judíos esparcían, después de la comida, sobre la cabeza de sus comensales y que era el mismo que se usaba para consagrar a los sumos sacerdotes y a los reyes, responsables de la fecundidad y el bienestar del país. La idea de alegría compartida y expresada por toda la comunidad se manifiesta en dos ocasiones, y precisamente cuando se describe el clima en el cual se desarrollaba la liturgia de acción de gracias. Cuando un miembro de la comunidad escapaba de un peligro, con lo que se demostraba la Providencia ejercida sobre él, los *anauim* iban al templo y, después de agradecer a Yavé su misericordia, celebraban juntos el ágape sagrado. En este momento tan fraternal "expresaban a Yavé la alegría de su corazón":

Comerán los pobres, y se saciarán,
y alabarán a Yavé los que le buscan.
¡Viva nuestro corazón siempre! (Sal 22, 27).
Lo verán los afligidos y se alegrarán,
y se fortalecerá nuestro corazón,
los que buscan a Dios.
Porque oye Yavé a los afligidos
y no desdeña a sus fieles (Sal 69, 33-34).

CAPITULO III

LA ESPIRITUALIDAD DE LOS "POBRES"

El Salterio, al ponernos en contacto con los "pobres", nos descubre el lugar prominente de su sentido comunitario. El Israel cualitativo, idea tan grata para Jeremías (Jer 31, 31-34) y para Ezequiel (Ez 36, 24-28), se realiza exclusivamente en ese grupo: ya hemos visto cómo ellos mismos lo proclaman ingenuamente, dando tanto alcance al significado de grupo que, a menudo, su propia experiencia religiosa desemboca en una reverencia a ese Israel que es el santuario espiritual donde sus almas se expansionan (Sal 130, 7-8; 131, 3).

Pero hay que intentar penetrar en su secreto interior para descubrir a qué nivel se produce el encuentro con su Dios.

Observemos que, en sus cánticos espirituales, se lamentan constante y monótonamente. Yavé cierra sus caminos, obstruye sus sendas (Lam 3, 9). El "camino de la vida" es para ellos abrupto, jalonado de trampas y de espinas. Las palabras infortunio (*oní*) y miseria (*sarah*) se repiten hasta la saciedad en sus confidencias, contribuyendo no poco a imprimirles un carácter elegíaco. Su vida es desafortunada. Toda la gama del sufrimiento humano desfila ante nosotros en extraño cortejo.

Las literaturas antiguas nos han interesado siempre en las gestas de los grandes y de los héroes; estaba reservado a la Biblia el evocarnos toda esa inmensa teoría de los pequeños, de los humildes, que atraviesa de parte a parte la historia y cuya voz despierta la conciencia de los hombres: esa sangre de Abel que clama desde los orígenes del mundo, esa muchedumbre de la que Cristo sentirá piedad, hace llegar a nosotros su infinita cadena de lamentos a través del viejo salterio. Víctimas de las injusticias sociales, de las vejaciones de ricos insolentes o de las burlas de jueces inicuos, los salmistas nos cuentan su opresión (Sal 94, 73) haciéndose eco de las quejas de Malaquías (3, 5) y Nehemías (5, 1-5). A esas voces se mezclan, tal vez, las de los levitas en situación poco estable (Neh 13, 10-11), pues, con intrigas diversas, se pretendía desposeerlos de sus cargos (Sal 5, 9; 27, 11-12).

Podechard ha analizado muy bien el comportamiento de los enfermos, grupo extraordinariamente numeroso: La desventura del enfermo es motivo de alegría para sus enemigos, los cuales se burlan de él (22, 8), le insultan (102, 9), se complacen ante la inminencia de su muerte (41, 8-9), comercian con ella (22, 18-19), la desean (41, 3-6), si no llegan a contribuir a provocarla en algunas ocasiones (22, 13-14; 17, 21-22). Más de una vez aparece también la impiedad junto a esos otros sentimientos (22, 9 38, 21): se regodean de ver al justo abatido y de que Dios parece mostrarse impotente para acudir en su ayuda (22, 9; 38, 21). Este gozo satánico de sus enemigos hace sufrir profundamente a los salmistas (22, 7; 30, 2; 38, 17; 41, 12; 102, 9)... Y estos enemigos parecen estar al margen de toda desdicha. Nada les afecta: desconocen la desgracia y la debilidad (38, 20)... A veces les abandonan sus propios amigos (38, 12), si es que no llegan a alzarse traidoramente contra ellos, después de haber comido su pan (41, 10)... Si uno se traslada al ambiente de aquella época, menos individualista que la nuestra, donde cada uno dependía esencialmente de los demás, moral y materialmente; donde apenas existía la vida privada; donde la pérdida de la consideración pública llevaba consigo una serie inimaginable de humillaciones y de inconvenientes de todas clases; si, en fin, se considera el estado de hipersensibilidad de un hombre debilitado al que su imaginación ensombrece aún más la realidad, quizá pueda llegarse a comprender todo lo que significan los lamentos dolorosos que resuenan en nuestros salmos.

A esto hay que añadir, además, los horrores de la prisión en la que se debatían los héroes de los salmos 22 y 69 y la difusa hostilidad que se cierne sobre el autor del salmo 120, tanto bajo el dominio de los bárbaros del extremo norte como del este:

¡Ay de mí, peregrino en Mesec,
que habito en las tiendas de Cedar!
Demasiado se ha prolongado mi destierro
entre estos enemigos de la paz (vv. 5-6).

Es preciso repetir que estos devotos personajes en modo alguno se complacían en su desgracia ni se resignaban a ella. "Vivir la vida en la tierra de los vivos": ésta era su aspiración común. Los términos "vida", "felicidad", "luz", "bienestar", "paz", "seguridad", "salud" (ver Sal 85), tan abundantes en los salmos, expresan la cualidad de la recompensa que ellos esperan

acá en la tierra. Por eso, cuando ven frustradas sus aspiraciones, sopesan su propia responsabilidad, analizan su conciencia y no cesan de confesar sus pecados, que consideran la causa de su estado:

Porque me rodean males sin número,
se me echan encima mis iniquidades
y ni siquiera puedo levantar la vista (Sal 40, 13).

Pero, a la larga, ese control permanente de sus pecados resulta depresivo y hasta desilusionador. Es cierto que, a su juicio, una desgracia personal señala un pecado. Esta es una idea que nunca se abandona. Pero, de acuerdo con ella, ¿cómo no preguntarse el porqué de que Dios se muestre tan exigente sólo con sus amigos? Los fieles de aquel tiempo no sabían mucha teología, pero conocían bien que la fe, la confianza absoluta, es el camino recto hacia Dios. Pues bien, los fracasos humanos indican la existencia del pecado; pero acaso tengan un sentido mucho más profundo y sean el medio doloroso de que se sirve Dios para conducir al hombre a una renuncia absoluta, a una especie de desnudez completa ante _I_, a una purificación dramática de la fe que hace exclamar finalmente: "De lo más profundo clamo a ti, Señor"... El sufrimiento no destruye al hombre, pero nos revela lo que somos en realidad... Tenemos ciertas barreras que el pensamiento, por sí solo, jamás sería capaz de atravesar. Necesitamos, para cruzarlas, la experiencia de la pobreza, de la cárcel, de la enfermedad... Es como si viéramos una cara distinta de las cosas que hasta entonces ni siquiera habíamos sospechado. Tal vez se trate de una nueva dimensión del mundo, la dimensión vertical, el camino más corto que lleva desde la desgracia hasta la invocación:

Yo soy un pobre menesteroso (*ani*) (*ebion*).
¡Socórreme, oh Dios!
Tú eres mi ayuda y mi libertador.
¡Oh Yavé, no te detengas! (Sal 70, 6).

Este itinerario lo recorrió antes el profeta Jeremías, precursor e inspirador de los *anauim*. No se puede exponer aquí en detalle todo el cuadro de sus sinsabores: llamado por Dios a una vocación, ya de sí penosa, encuentra poca acogida por parte de un auditorio reacio, que aún se volvía más hostil con el tono punzante del profeta rodeado de pocos discípulos, sin tener un techo donde cobijarse, fue despreciado por las gentes de su tierra, por los sacerdotes y profetas oficiales, por los capitanes y jefes de Judá; querellas, acusaciones, persecuciones y fracasos de toda índole constituyen la trama de esas "Confesiones" cuya forma y fraseología, e incluso cuya orientación imitarán mas tarde los *anauim*. Pero, sobre ese fondo de tragedia, se yerguen las afirmaciones de la fe: diríase que las dificultades han actuado sobre ella a modo de trampolín. Empleando una imagen de los salmos de los enfermos, Jeremías exclama:

Sáname, ¡oh Yavé!, y seré sano;
sálvame y seré salvo,
pues tú eres mi esperanza (Jer 17, 14).

Cuando más duras eran sus recriminaciones contra el gobierno de la Providencia, en lo más agudo de la crisis que puso en peligro incluso su vocación, el profeta recibe del Señor la orden de cesar en sus lamentaciones demasiado humanas, las mismas que, siglos más tarde, continuarán en labios de sus discípulos:

Si sabes distinguir lo noble de lo mezquino,
seguirás siendo como mi propia palabra (Jer 15, 19).

Yavé no quiere dar ninguna razón de sus designios, como lo había hecho algunos años atrás (Jer 12, 5), pero nadie puede pretender objetarle lo más mínimo sobre su justicia (Jer 12, 1). La única actitud religiosa que cabe ante el misterio de la justicia divina es el silencio de la fe.

Porque yo estaré contigo (Jer 15, 20).

¿No basta, acaso, la certeza esencial, dada por Dios a su servidor? Jeremías, el "pobre" (*ebión*) (Jer 20, 13), acaba por ponerse totalmente en manos del Señor, con una confianza sin límites que lleva en sí misma la claridad. Cuando, viviendo totalmente sumergido en el mundo, el hombre se esfuerza en dejarse llevar por Dios hacia el bien y se termina por chocar en el fracaso, no queda sino esta única realidad, fuera de toda medida: ES DIOS.

Ideas semejantes aparecen también en una composición realmente compleja que, a nuestro entender, data de las postrimerías del Exilio. La tercera Lamentación es obra de un discípulo del profeta. El autor se sumerge en la gran corriente literaria de los *anaim*, de la que es, ciertamente, más tributario que iniciador. Pero el escriba, a través de las formas de su estilo antológico, ha dado una interpretación personal del ejemplo patético de su maestro sensible al dolor colectivo nacional y mezcla en él su propio sufrimiento:

Acuérdate de mi miseria y de mi aflicción,
ajenjo y veneno.
Cuando me acuerdo, se abate mi alma dentro de mí (vv. 19-20).

Pero, de pronto, aparece esa actitud de silencio religioso y de fe incondicional:

Yavé es mi parte, dice mi alma;
por eso quiero esperar en él...
Y es bien esperar, callando,
el socorro de Yavé...
Sentarse en soledad y silencio,
porque es Yavé quien lo dispone...
Poner la boca en el polvo
sin perder jamás la esperanza (vv. 24, 26, 28, 29).

Y henos aquí, con estas palabras, frente a la actitud final de Job. Poco importa la consistencia histórica del antiguo personaje a quien un autor genial atribuye su inmortal poema: ese problema pierde todo su interés en cuanto se ha comprendido el sentido del libro. Porque los monólogos y diálogos de este amigo íntimo de Dios están cargados de la experiencia anónima de los *anaim* y la hacen penetrar en la gran literatura, siendo tan "auténticos" como las *Confesiones* de Jeremías. El mérito particular del libro de Job consiste en proporcionarnos un tipo de pobre literario y teológico. Job es un Jeremías de colores más subidos. Las desventuras se ceban en él: Jeremías presenta a Dios como alguien que le ha seducido y vencido (Jer 20, 7): para Job es, además, un enemigo que le acomete (16, 12 19, 12), que ni siquiera le deja tragar la saliva (7, 19), ni respirar (9, 19), una especie de Fuerza ciega (14, 13.18-19) cuyo poder es manifiesto, pero cuya equidad es difícilmente identificable. Sin embargo, todas estas consideraciones no llegan nunca a interrumpir la corriente de la fe. Mientras reza y confía, Job sabe conscientemente que la Justicia de Dios

es un misterio y que las categorías mentales en que se pretende encasillarla, son algo completamente ajeno a ella. Los teólogos de su tiempo le acusan de "destruir la piedad" (15, 4), cuando lo que hace es salvarla, al vivir su dimensión trascendente, al llegar a Dios mismo -ipsissimus Deus- más allá de toda "representación" y de toda "imagen". Al mismo tiempo, presiente que el hombre jamás puede considerarse completamente puro ante su Creador, pero sin dejar de preguntarse por qué Dios exige tanto de su criatura. Helo ahí ante un doble misterio: la trascendencia divina y la miseria humana. Pero su fe, intacta y purificada, resuelve la interminable cuestión. Y no es que Job llegue a una conclusión a fuerza de razonamientos, sino por la misma intensidad del sentimiento religioso que le inquieta. Y el poema desemboca, lógicamente, en una solución religiosa...: el hombre debe someterse a Dios confiadamente, perseverando en su fe incluso cuando su espíritu se encuentra totalmente desasosegado:

Sé que lo puedes todo
y que nada puede impedir que tu voluntad se realice.
Cierto que proferí palabras sin tino
y hablé de cosas para mi ignoradas,
rehuyendo tus consejos
con excusas sin sentido.
Por todo me retracto y hago penitencia
entre el polvo y la ceniza (42, 2-3. 6).

Este silencio, esta contrición, esta humildad, este sometimiento total, este abandono absoluto de sí mismo, es la actitud esencial del pobre. Según los temperamentos y las situaciones, el tema podrá variar más o menos, pero en definitiva se tratará siempre de lo mismo: del crédito infinito que se abre a Dios. He aquí el salmo 131, en el que ya Orígenes descubriría, en su tratado contra Celso, un clima bíblico completamente distinto del concebido por la sabiduría helénica:

No se ensoberbece, ¡oh Yavé!, mi corazón,
ni son altaneros mis ojos;
no corro detrás de grandezas,
ni tras cosas demasiado altas para mi.
He reprimido mis deseos,
y como niño destetado en los brazos de su madre,
así está mi alma satisfecha de lo que es.
Espera, ¡oh Israel!, en Yavé
ahora y para siempre.

Cualquiera que sea el obstáculo que se haya interpuesto en la vida de estos hombres, la miseria (*'oni*) o la desventura (*sarah*) que tan a menudo mencionan, o simplemente, la desilusión experimentada por el discreto salmista que acabamos de leer, es evidente que, a través de él, encontraron su verdadero camino hacia Dios:

Antes de ser humillado (*'e'aneh*)
estuve descarriado (Sal 119, 67).

El sufrimiento adquiere una indiscutible dignidad: es el camino que conduce al Padre. El relato del Siervo de Dios (Segundo Isaías) y el símbolo de la cruz (Cristo) constituyen la antítesis de la trágica fatalidad griega. La religión bíblica está libre de conciencia trágica, o

por lo menos, la ha superado. Un día el autor de la Epístola a los Hebreos dirá de Cristo: "Aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia" (Heb 5, 8). Esta última palabra, según el más moderno comentarista, refleja el primitivo sentido de la expresión *anauah* en la que insistiremos de nuevo. Tal es también la dialéctica del Antiguo Testamento que ha transformado la escoria humana del hombre de Yavé.

Yavé ha encontrado en ellos esa "fisura" que es para él una posibilidad de acogida, la "atención de la fe", en expresión de San Pablo (Gal 3, 2), confianza sin límites y humildad feliz y radical, cuya idea está como incrustada en el término *anauah*.

* * *

A lo largo del itinerario espiritual que acabamos de recorrer, hemos encontrado, como sucesivas flechas indicadoras, las palabras que expresan la pobreza en sus diversos matices. El Salterio es el lugar donde se emplean en forma masiva, como veremos, más ordenada. Por lo tanto, debemos detenernos en él.

Ani, ebión, dal, son las palabras a las que recurren espontáneamente los salmistas para expresar la miseria de su condición:

Pues soy mísero (*aniÁ*) y desvalido (*ebión*)
y mi corazón está herido en mi pecho,
voy desapareciendo como sombra que se alarga. (Sal 100, 22-23).
Estoy afligido (*ani*) y dolorido (*ko'eb*);
sosténgame, ¡oh Dios! tu ayuda (Sal 69, 30)...
Todos mis huesos dirán:
¿Quién semejante a ti, oh Yavé!,
que libras al desvalido (*ani*) del poderoso,
al pobre (*ebión*) y al afligido (*ani*) de quien le despoja? (Sal 35, 10).
Inclina, Yavé, tus oídos y óyeme,
porque estoy afligido (*ani*) y soy menesteroso (*ebión*).
Guarda mi alma, pues soy tu devoto;
salva, mi Dios, a tu siervo, que en ti confía (Sal 86, 1-2).
Que no se vea confuso el oprimido (*dak*)
y el pobre (*ani*) y el indigente (*ebión*)
glorifiquen tu nombre (Sal 74, 21).

Como ya lo hemos dicho, hay en estas palabras una referencia habitual y ardiente al Dios salvador. Estos hombres exponen patéticamente ante él una situación que les parece violenta, como si tuvieran la certeza de estar destinados a una suerte mejor. De hecho, como ya se ha visto, ellos siempre se consideraban del grupo de los justos:

Yo sé que Yavé saldrá en defensa del pobre (*ani*),
en defensa de los desvalidos (*ebionim*),
y sólo los justos alabarán tu nombre (Sal 140, 13-14).

Pero lo más característico es que se consideran opuestos a los orgullosos. Esta antítesis, que ellos subrayan insistentemente (Sal 9-10, 86, 94, 119, 123), les sitúa sin más requisitos en un clima religioso:

Tu salvas al humilde (*am-ani*)
y humillas a los soberbios (*ramoth*) (Sal 18, 8).
No olvides a tus (*aniyim*) (Sal 74, 19).
Porque oye Yavé a los afligidos (*ebionim*)
y no desdeña a sus fieles (Sal 69, 34).

Todas estas censuras y afirmaciones ¿no representan algo más que la simple certeza de salir de un mal paso? ¿No significan, acaso, un estado de dependencia y de adhesión profunda a su Dios?

La palabra *anau* expresa directamente esta actitud espiritual. *Anau* es el título privilegiado de aquel que "no se enfrenta" a Dios; la virtud correspondiente, la *anauh* suena algo así como a humildad. Lo que ocurre es que esas expresiones son difíciles de traducir en una sola palabra, como ocurre siempre con las experiencias espirituales demasiado abundantes. Es el caso de la "fe" paulina. Son palabras que tienen una especie de aura, y ya hemos visto en el capítulo anterior cómo la expresión *anau* había llegado a convertirse en sinónimo de hombre religioso. El traductor griego del salterio se da cuenta de que está abordando un terreno nuevo: en su idioma, utiliza las palabras dulce, clemente, benigno, dulzura, benevolencia, que tienen, en su acepción corriente, una resonancia de nobleza. Al hacerlo así, parece haber puesto en claro un matiz original del término *anau*: el hombre que está siempre delante de Dios, temiendo su palabra, obedeciendo sus órdenes, acogiendo sus dones y desconcertado, sin duda, al recibir sus golpes, consciente de ser pecador y frágil, pero seguro al mismo tiempo de formar parte de "la legión de sus hijos"... Este hombre se irá inclinando poco a poco -por una especie de lógica vital- hacia una calma y serenidad interiores y hacia una forma determinada de paciencia e incluso de comprensión fraternal. Se trata, evidentemente, de un tipo de hombre religioso que solamente el cristianismo realizará de un modo completo, pero cuya presencia se insinúa ya, sin duda alguna, en la Antigua Alianza.

Los demás vocablos griegos de que dispone el traductor para verter a su lengua el vocabulario hebreo de la pobreza, le han parecido inadecuados para expresar esa dimensión religiosa de las palabras originales, por lo que de ordinario las usa tan sólo para expresar la condición sociológica de los salmistas y *ani*, *ebiôn*, *dal*, aparecen traducidos por *penes*, *ptojos* y *tapeinos*.

"La vida del *ptojos*, de la que me hablas, es la forma de vida del que no tiene nada: en cambio, la del *penes* es la del que vive ahorrando y vigilando constantemente lo que puede o no puede hacer", leemos en el Plauto de Aristófanes (vv. 552-553); el primero es, pues, el pedigr_ño o mendigo: el segundo vive con estrecheces y dificultades: el típico proletario necesitado. No obstante, en algún caso, el traductor griego del Salterio ennoblece ambas palabras al darles el sentido de la expresión *anaua* (Sal 22, 27; 69, 33). Pero esto ocurre raras veces.

Tampoco a la palabra *tapeinos* había conferido el helenismo un significado excesivamente noble. Representaba, más bien, una idea de insignificancia, de bajeza: "Temo que Lisias me parezca falto de envergadura (*tapeinos fane*)", leemos en el Fedro de Platón, y para Aristóteles (Política, IV, II) el *tapeinos* es un hombre desprovisto de los bienes normales, como la suerte, la fuerza, la riqueza, los amigos. Una vez, sin embargo, en un hermoso pasaje de las Leyes de Platón, el término aparece ennoblecido:

"El Dios que tiene en sus manos, siguiendo la antigua creencia, el principio y el fin de todos los seres, va cumpliendo sus designios a través de las revoluciones de la naturaleza: su Justicia nunca deja sin castigo las infracciones cometidas contra la ley divina, a cuyas normas se sujeta, modesto y ordenado (*tapeinos kai kekosmemenos*), todo aquel que desea vivir feliz, mientras que algunos, henchidos de orgullo, exaltados por las riquezas, los honores y hasta la belleza física asociada a la Juventud y a la ligereza, inflaman su espíritu de suficiencia (*hibris*); a su juicio, no necesitan ser regidos por nadie ni sujetarse a ley alguna, sino que incluso se sienten capaces de conducir ellos a los demás; a éstos, Dios les deja de su mano...".

Vemos aquí que, frente al orgullo, se elogia esa actitud prudente, llena de moderación y modestia. No se trata de la humildad, que es la toma de conciencia de esa relación con el Dios Soberano y Misericordioso, partiendo de un estado de reconocimiento de la propia impotencia y de la imposibilidad en que se halla el hombre de satisfacerse a sí mismo, lo cual desemboca en una apertura hacia los demás. La perfección del "hombre griego" es una técnica personal de orden y equilibrio; la del "hombre bíblico" es la resultante de ese drama trascendental en el que interviene el Dios personal y su criatura: ésta puede aceptar su llamada -esto es la *anauah*- o puede rechazarla -esto es el pecado-. El equilibrio tiene un límite que incluso lo define; pero ese límite no lo es la *anauah*, porque su dimensión se amolda a la dimensión de Dios.

La concepción griega de los dioses es, por regla general, pesimista y sombría. Sin embargo, parece que el helenismo llega a la conclusión de que la actitud humilde y suplicante atrae el favor de los dioses, "capaces de humillar con un simple gesto a los grandes y de salvar con la misma facilidad a los humildes (*mikroi*) de los mayores peligros". Esta afirmación de Jenofonte, en un discurso dirigido a sus tropas al acabar de hacer una ofrenda a los dioses (Anábasis, III, 2, 10; véase también VI, 3, 18) se acerca mucho a la idea de humildad, aun cuando no llega a utilizar el término *tapeinos*. Esta palabra, usada a veces en el Salterio griego sin carácter religioso (por ejemplo el Sal 88, 16), aparece evidentemente ennoblecida en el Salmo 18, 28, anteriormente citado; y en el Salmo 131, 2, el "silencio espiritual" expresado en hebreo tiene ya un contenido: "mantenía mi alma en la humildad".

Esta valoración de los términos griegos, obligados a soportar una carga para la cual no estaban dispuestos, se aprecia menos en el Salterio que en otros libros bíblicos. Sin embargo, sería interesante comprobar el criterio seguido por los traductores posteriores a "los Setenta" en este libro concreto. A través de ellos, nos podremos dar cuenta de la evolución semántica que se va desarrollando y que se fija en los términos más "sociológicos". Tomemos de nuevo el texto del Salmo 18, 28:

Tú salvas al humilde (*am-ani*).

Los Setenta traducen *ani* por *tapeinos*, Aquila por *penes* y Símaco por *práís*. Hay una especie de promoción espiritual de todo el vocabulario griego de la pobreza. No hay que olvidarlo al leer la primera Bienaventuranza, incluso en San Lucas: "Bienaventurados los pobres (*ptojoi*).

La misma tradición manuscrita hebrea puede ofrecer alguna duda al respecto. En el Salmo 9-10, que ha sido llamado "el cántico por excelencia de los pobres y de los humillados", los pasajes 9, 13.19; 10, 12.17, ¿se refieren a los *aniyim*, oprimidos e infortunados, o bien a los *ana'im*, humildes y abiertos a Dios? La traducción griega -*penes* y *ptojos*- nos inclina hacia

la primera hipótesis y por ella optan también muchos manuscritos hebreos en los versículos 10, 17 y los masoretas en lo que se refiere al 9, 19. Sin embargo, es significativo que estos últimos hayan interpretado como sigue los versículos 9, 13 y 10, 12.17:

(Yavé) no se olvida de los clamores de los humildes...
No olvida jamás a los humildes..
Tú, ¡oh Yavé! oyes las peticiones de los humildes...

Nos hemos limitado, en nuestro examen, al vocabulario del Salterio, cuyo lenguaje muestra cierta regularidad. Pero hasta en el Salterio se nota cierta variación, aún más acentuada en otros libros bíblicos. A nuestro entender, hay dos hechos que se pueden dar por sentados.

a) El vocabulario hebreo se ha ido haciendo apto para traducir una actitud espiritual. A veces se siente el paso de la acepción sociológica a la religiosa, como si el término guardara el recuerdo del itinerario recorrido: tal es el caso del salmo 9-10. Otras veces, sin embargo, no encontramos en las palabras ni sombra de evolución: *ani*, *ebión*, *dal*, tienen sentido religioso desde el primer momento. Es lo que ya hemos visto en el texto de Sofonías, 3, 12.

b) El vocabulario griego ha sufrido una sublimación no menos extraordinaria. Los Setenta daban siempre a la palabra *ptojos* el mismo significado religioso de las expresiones hebreas que traducía. Cosa lógica, pues la lengua griega no poseía otros términos más claros: la palabra *taloieinos*, bajo, vil, no designaba ordinariamente más que una condición social -la misma a que aludía la palabra *ptojos-*, y eso cuando no tenía un sentido peyorativo; su significado moral y religioso les viene de los Setenta, y precisamente porque traducen el sentido de las expresiones hebreas.

Bastará con pocos ejemplos para ilustrar esta doble realidad.

En Isaías, 66, 2 se afirma que Yavé posa su mirada sobre los humildes (*ani*), que los Setenta traducen por *tapeinos*, Aquila por *praís* y Simaco por *ptojos*.

El capítulo tercero, versículos 31-35 de los Proverbios, forma parte de las advertencias que sirven de introducción a las colecciones de máximas y reemprende los paralelismos que tan bien conocemos ya: "justos" = "rectos" = "prudentes" = "humildes". "A los humildes (*queré*: *anauim*; *ketib*: *aniyim*) (Dios) les da su gracia." Los Setenta también lo traducen por *tapeinos*.

En un proverbio que sigue a una crítica del orgullo (*qa'on*, *hibris*), en la primera colección salomónica se lee:

Mejor es humillarse en espíritu (*shefal-rouh*) con los humildes (*queré*: *anauim*; *kebit*: *aniyim*) que compartir el botín con los soberbios (*ge'im*) (Prov 16, 19).

Los Setenta lo traducen así:

Mejor es el humilde de corazón (*praizimos*) con la pobreza (*tapeinosis*) que compartir el botín con los soberbios.

Isaías (29, 19), señalando al pueblo escogido el camino de la salvación, afirma:

Se regocijarán en Yavé los humillados (*anauim*)
y aun los más pobres (*ebionim*) se gozarán
en el Santo de Israel.

Los Setenta traducen el primer término por *ptojos*. Aquila, Símaco y Teodoción por *práis*. El segundo término ha sido glosado por los Setenta en la expresión "los sin esperanza", empleando Aquila la palabra *ptojos* y Teodoción la de *endées*.

En un poema en el que se lanzan duras diatribas contra una ciudad soberbia, Isaías, en su Apocalipsis (26, 6), la presenta pisoteada por los humildes (*ani*) y los pobres (*dal*). Los Setenta, acentuando la nota espiritual, han empleado las expresiones *práis* y *tapeinos*.

* * *

La palabra *anauah*, que encontramos por primera vez en Sofonías, aparece luego en la literatura sapiencial designando a la humildad. Por tres veces, en las viejas colecciones de proverbios, se la equipara a la prudencia o al temor de Dios, en oposición a la soberbia, como si fuera el fundamento mismo de la religión. Sofonías la había situado al nivel de la justicia (Sof 2, 3). Miqueas (6, 8) e Isaías (2 6-22), sin usar la palabra, presentan la idea como la consecuencia lógica de la fe y su perfección.

Riquezas, honra y vida
son premio de la humildad (*anauah*)
y del temor de Yavé (Prov. 22, 4).
El temor de Yavé es enseñanza de sabiduría,
y a la honra precede la sumisión (*anauah*) (Prov 15, 33).
Antes de la caída se exalta el corazón del hombre,
y a la gloria precede la humillación (*anauah*) (Prov 18, 12).

El sabio habla siempre con una visión de eudemonismo terreno: la felicidad de este mundo se compra todavía con el dinero de la virtud; pero esa virtud se concibe en su sentido más puro y profundo. Ben Sirá, el buen burgués de Jerusalén, en el siglo II, convirtió la palabra *anauah* en uno de los slogans de esa sabiduría que él deseaba comunicar tanto a los ricos como a los pobres. _l que, como es propio del sabio, vivió observando, vio malos ricos, contra los que increpa duramente (Eclo 13, 18-19) y pobres impíos (13, 23) o vagos (10, 27); para unos y otros tiene consejos en abundancia, ya que él no se evade jamás de la realidad social ni de la tradición. Sin embargo, concibe siempre al hombre en un plano superior al de su condición social:

Rico, noble o pobre,
su gloria estará en el temor del Señor.
No es justo afrentar al pobre (*dal*) inteligente
ni honrar a todo hombre prepotente.
El grande, el juez y el poderoso son honrados,
pero ninguno mejor que el que tema al Señor (Eclo 10, 25-27).

Temer a Dios, ¿no es acaso tener conciencia de su propia condición?

Hijo mío, honra a tu Dios, pero con humildad (*anauah*) (10,28).
Abominable es para el orgullo (*ge'ut*) la humildad (*anauah*) (13-20).

La actitud fundamental del hombre religioso se nos da en el capítulo 1, versículo 34:

y se complace (Dios) en la fe y la mansedumbre (*praites*),

teniendo en cuenta que los dos sentimientos son casi idénticos entre sí: la fe significa fidelidad; la humildad, docilidad y aceptación. En el elogio que hace de los patriarcas, Ben Sirá alaba a Moisés:

Por su fe (*emunah*) y su mansedumbre (*anauah*),
(Dios) le escogió de entre toda carne (45,4).

Son los mismos términos que aparecen en los Números (12, 3-7) y que ayudan a comprender ese difícil pasaje. Por consiguiente:

No es propio de hombres la soberbia (*ga'auah*) (10, 18).
Humilla (*safal*) infinitamente tu orgullo (*ga'auah*) (7, 17).

La humildad irradia bondad, y casi diríamos que hombría de bien:

Inclina tu oído al pobre (*ani*)
y con mansedumbre (*anauah*) respóndele palabras amables (4, 8).
Hijo mío, pórtate con modestia (*anauah*),
y serás amado más que el dadivoso.
Cuanto más grande seas, humíllate más,
y hallarás gracia ante el Señor.
Porque grande es la misericordia de Dios
y revela sus secretos (*sod*) a los humildes (*anauim*) (3, 17-19).

Desde luego, no es uno de los menores encantos de Ben Sirá este presentimiento que le lleva a usar las mismas palabras con que en el Evangelio se nos hará la revelación de los misterios del Reino de Dios: "Te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has ocultado esas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños (*nepioi*)" (Lc 10, 21).

Ben Sirá -ha dicho Gauthier- ha desvinculado la actitud religiosa que entraña la *anauah* "del substrato material donde había germinado. La condición social, para él, no cuenta en absoluto: la humildad no es más que una actitud interior del alma, una idea moral accesible a todos, lo mismo a los ricos que a los pobres". En realidad, esta postura difiere notablemente de la de Sofonías: para éste, es evidente que la *anauah* era una virtud que sólo se daba en un clima más concreto. Pero cabe preguntarse si dicha virtud no necesita este condicionamiento externo para poder desarrollarse. ¿Hay posibilidades de "pobreza espiritual" al margen de la "pobreza pobre" de que habla monseñor Ancel? Esto es tan verdadero que los adeptos de la *anauah*, un siglo después de Ben Sirá, sentirán espontáneamente la necesidad de esta base real y tratarán de proteger la *anauah* con una especie de voto de pobreza.

Hay un autor, J. Van der Plo'g, que por primera vez ha esbozado un sugestivo paralelismo entre *anauah* e *is!ani*, entre *anau* y *muslim*. El sentido religioso técnico de la palabra *islam* es: sumisión a Alá. "El Corán fundamenta su credo religioso en una actitud de sumisión, humilde y confiada que, por definición, repugna al temperamento natural del alma árabe. Y Abraham es presentado como prototipo del hombre religioso, como el verdadero *muslim*, completamente sumiso a Dios por su fe en la Revelación. Incluso la paternidad de esta definición es atribuida al patriarca: "Es él quien os ha llamado ya "*almuslimi*" (Sourate, 22, 77).

* * *

Este ideal, expresado en los términos *ani-anau*, la Biblia nos lo presenta encarnado en esas maravillosas personalidades que van jalonando su ruta histórica. Y aparecen precisamente en la época en que se había logrado plenamente este ideal, especialmente después del Exilio.

En uno de los salmos litúrgicos compuestos, que conmemora la fundación del santuario de Jerusalén y la promesa revelada por Samuel (2 Sam 7) hecha por Yavé a la dinastía de David, la comunidad comienza así su plegaria:

Acuérdate, ¡oh Yavé!, de David
y de todas sus dificultades (*`unnot*).

Una nueva lectura, garantizada por los Setenta, reemplazó la expresión "sus dificultades" por "su humildad" (*anauh*, *praités*), refiriéndose a una forma determinada de piedad.

Pero hay más todavía. Al retorno del Exilio, cuando se les dio título a los salmos y se trató de identificarlos con las situaciones del pasado, el rey David, a causa de las dificultades que había tenido que superar y de la confianza que supo manifestar en ello, fue considerado como el "héroe representativo" de los pobres. Los mismos títulos de los salmos pueden ser altamente significativos: atestiguan la grandeza de David e incluso le dotan de una aureola mesiánica que envuelve su persona, siendo éste el clima en que debemos situar el título religioso de *ani*, dado a su descendiente Zacarías (Zac 9, 9). De sesenta y nueve veces que se emplea la palabra *ani* en los salmos, treinta y cinco figura en los salmos atribuidos a David. Y es que David vivió realmente afligido y oprimido como los pobres, siendo esta aflicción la que le permite comprender que su alto destino es un don gratuito de Dios y que su misma pobreza le ha conducido a la gloria real.

"Moisés era un hombre muy humilde (*anau, práis*), el más humilde de toda la tierra." Esta reflexión de los Números, 12, 3, ¿no será realmente una glosa, como defiende Sellín? Lo que es indudable, por lo menos, es que está íntimamente relacionada con los versículos siguientes (vv. 5-8: alabanza de Moisés, prototipo de los profetas), con los fragmentos más recientes del Elohísta. En este caso no hay razón para dudar del sentido religioso del término *anau*. Según Spicq: Moisés "estaba humildemente sometido a Dios, siendo su proceder la antítesis del de Faraón -cuyo corazón era duro y como impermeabilizado a la voluntad divina- y de algunos israelitas indóciles que murmuraban contra Dios".

Hasta Abraham, nadie ha sido considerado como el auténtico modelo de los "pobres". En las Sentencias de los Padres, cuyos orígenes se remontan a la época inmediatamente precristiana, se diferencian claramente los discípulos de Abraham de los de Balaán: "Una mirada benévola, un corazón humilde (*shafal*) y un espíritu pobre (*namokah*) son las características del discípulo de Abraham. Una mirada perversa, un corazón orgulloso (*rabah*) y un espíritu de soberbia (*gebuha*) caracterizan, por el contrario, al discípulo de Balaán".

Sólo nos queda la aplicación del título al Mesías. Pero, antes de abordar esta nueva faceta del tema, lo seguiremos tratando en el capítulo siguiente, desde el punto de vista comunitario.

CAPITULO IV

LA IGLESIA DE LOS "POBRES"

EN LOS ULTIMOS

SIGLOS DEL JUDAISMO

Los salmos sirvieron constantemente de guía a la piedad judaica y le infundieron una orientación mística, esencialmente basada en la idea de la "pobreza". Su traducción al griego, como ya hemos tratado de explicar, hizo necesario el uso de palabras inadecuadas para expresar una idea nueva. El problema es todavía más palpable en la traducción de otros textos bíblicos. Podemos, pues, afirmar que *penes*, *ptojos* y *tapeinos*, juntamente con *práís*, adquieren en la versión de los Setenta la capacidad de expresar el comportamiento del "hombre bíblico" ante el Señor y preparan de esta manera la expresión cristiana de la fe.

Esta conclusión se reafirma al examinar las traducciones griegas del Antiguo Testamento, posteriores a los Setenta y emprendidas por los mismos judíos, en las que se ratifica la sublimación espiritual del vocabulario de la pobreza. Lo mismo puede decirse con respecto a las traducciones griegas de diversos libros apócrifos, a los que nos referimos en el presente capítulo: en éstos, aun cuando en la mayoría de los casos han desaparecido los originales hebreos y sólo podemos intuir los términos semíticos que se ocultan tras las expresiones griegas, no cabe duda de que, tanto en el original como en la traducción, éstos tenían un sentido indiscutiblemente religioso.

No se extrañe nadie de que citeamos documentos bíblicos juntamente con parabíblicos. En el estudio de un tema, es importante atar bien todos los cabos: el pueblo de Dios es un pueblo dinámico, en catecumenado, cuya tradición es un desarrollo constante, y todo lo que nos puede ayudar a reconstruir su historia lo aceptamos de buen grado: el texto inspirado que la relata, las enmiendas posteriores, las influencias que ejerce y las formas de vida religiosa que engendra. Es una tarea de vital importancia para la teología católica determinar con la mayor precisión posible y, me atrevería a decir, con mucho más interés del que hasta hoy ha despertado, esta nebulosa de la tradición judía más reciente, en la que nace el universo cristiano y la misma persona de Cristo.

Esta tradición judía la encontramos ya expresada en lengua griega. La fundación de Alejandría, en el año 332, abrió al judaísmo unas posibilidades extraordinarias. Apoyados por la simpatía de Alejandro y de los Tolomeos, los judíos establecieron sólidamente en la nueva Atenas una comunidad lealista, con sus especialidades propias -las finanzas- y su altivez a veces provocativa -que los historiadores paganos calificaron de "orgullo de raza"-.

Estos judíos asimilaron fácilmente la cultura helenista, se abrieron a la filosofía, y no dudaron en adaptar el Exodo al teatro, ni en trucar con fines apologéticos los oráculos de la Sibila. El Libro de la Sabiduría probablemente no es más que una explicación y defensa de la

tradición de Israel, escrito en forma que su lectura no hiriera a los lectores paganos. Al haber olvidado la lengua original de las Escrituras, se emprendió la traducción de las mismas, probablemente durante el reinado de Tolomeo II Filadelfo (285-246), y si, como consecuencia de ello, algún rabino descontento llegó a afirmar que, en aquella ocasión, "las tinieblas cubrieron el mundo durante tres años", su mal entendido conservadurismo y sus anatemas no tuvieron trascendencia. La inspiración iluminaba a aquel grupo de judíos helénicos y la lengua de Platón iba a expresar la palabra de Dios.

* * *

En nuestra Biblia griega encontramos a veces verdaderos cantos de los "pobres". Por ejemplo, en Isaías 25, 1-5, el traductor acaba por abandonar casi totalmente el original hebreo, brotando así un poema nuevo que nos descubre la permanencia viva del ideal de los "pobres" en la Diáspora.

Yavé, tú eres mi Dios;
yo te ensalzaré y alabaré tu nombre,
porque has cumplido designios maravillosos,
que fueron meditados durante mucho tiempo
y que son auténticos y verdaderos.
Porque hiciste de la ciudad un montón de piedras,
de la ciudad fortificada un montón de ruinas.
La ciudadela de los impíos ya no existe
ni será jamás reconstruida.
Por eso el pueblo, los pobres (*ptojoí*), te bendecirán
y las ciudades oprimidas te alabarán:
porque eres tú el refugio y el defensor de los humildes (*tapeinos*),
el refugio de cuantos se sienten agobiados
por el peso de su propia miseria.
¡Tú les librarás de los hombres impíos,
refugio de los desdichados
y aliento de los oprimidos!
Y ellos te bendecirán, como lo hacen los humildes
de espíritu (*oligopsijos*), los sedientos,
en Sión, lejos de los opresores
en cuyas manos nos habías abandonado.

En este apocalipsis (Is 24-27), que describe los acontecimientos del fin del mundo y el triunfo de Israel, el tema de las dos Ciudades, tantas veces repetido en los textos de esa índole (puede verse Ap 11, 2.7; 17, 21), aparece en primerísimo plano. ¿Cuál es esa ciudad soberbia (26,5) y esa ciudad aniquilada? (24 10). Lindblom cree que Babilonia. Esta opinión es demasiado concreta. En la época tardía en que se escribió este apocalipsis, esa ciudad anónima no puede ser sino la Ciudad simbólica del mal, lo mismo que Sión simboliza la del bien. La reunión final del pueblo de Dios en Jerusalén será la revancha de los "pobres". La Diáspora representa para ellos una situación violenta, aunque humanamente hablando, su situación no sea infortunada -como ocurrió durante la dominación persa- y siguen empleando para referirse a ella la misma terminología del Exilio, pero el sentido es muy distinto: la sed de que sufren no es material sino espiritual:

Si yo me olvidare de ti, Jerusalén,
sea echada en olvido mi diestra (Sal 137, 5).

Estos "pobres" se saben predilectos de Dios. El libro de Baruc, obra de la Diáspora alejandrina, que muy bien podría ser contemporáneo de Ben Sirá, ha perpetuado una plegaria de arrepentimiento y de esperanza que, sin duda, se recitaría en las sinagogas (Bar 1, 6) y que dice así:

Señor, mira desde tu santa casa y piensa en nosotros; inclina, Señor, tu oído, y escucha. Abre tus ojos y mira que no proclaman tu gloria y la justicia del Señor los muertos que están en el sepulcro, cuyo espíritu abandonó sus entrañas. Sólo el alma entristecida por la grandeza de los males que padece, que camina encorvada y débil, apagados los ojos, y el alma hambrienta, pueden, Señor, proclamar tu gloria y tu justicia (Bar 2, 16-18).

Nos hallamos en un ambiente conocido, de lenguaje familiar, sin tecnicismos: el de Isafas (66, 1-2) y el de Ezequiel (34,16), en el que Yavé proclama su unión con las débiles y confiadas ovejas de su redil.

Los cánticos griegos incluidos en el Libro de Daniel tienen el mismo tono. El de los tres jóvenes del horno (Dan 3, 51-90) contiene esta invitación: "Bendigan al Señor, santos y humildes de corazón (*tapeinoi kardia*)" (v. 87). El canto de Azarías (3, 25-45), en un pasaje inspirado evidentemente en el salmo 51,19, tiene la siguiente plegaria:

"Señor, hallemos acogida por nuestro corazón contrito y nuestro espíritu humillado (*tetapeinómenos*)" (v. 39). Teodoción dice: "Nuestro espíritu de humildad (*tapeinoseos*)". Y no hay que olvidar este empleo absoluto de la palabra *tapeinosis* con este sentido concreto, cuando oigamos el *Magnificat*.

* * *

En la misma Palestina podemos seguir perfectamente la evolución del tema de la pobreza. Sabida es la revolución que se produjo hace algunos años con el conocimiento del judaísmo del siglo II antes de Cristo al I después de Cristo, con los descubrimientos sensacionales de Qumran. Las excavaciones de 1947, 1949, 1951 y 1952 fueron descubriendo poco a poco, no lejos de la orilla occidental del mar Muerto, el convento, la regla y la biblioteca de una secta judía, cuya identificación con los Esenios se ha ido haciendo cada vez más patente. Esa comunidad, bajo la amenaza de algún peligro óposiblemente la guerra romana de los años 66 al 70 después de Cristo-, evacuó el convento depositando antes todos sus libros y documentos en infinidad de cuevas, hoy día localizadas. Los textos descubiertos plantearon bastantes más problemas de los que resolvieron. Pero, por lo menos, estos descubrimientos han simplificado nuestra idea sobre las corrientes literarias precristianas. El P. Lagrange atribuye un origen esenio al *Libro de los Jubileos*, a *Testamentos de los Doce Patriarcas* y a toda la literatura henoquiana: esta teoría va abriéndose camino. Asimismo, es seguro que el misterioso *Escrito sadoquila de Damasco* pertenece también a la secta de Qumran, donde fue encontrado parte del documento original. De todas formas, esta reagrupación no afecta a todas las obras de esta época compleja: por ejemplo, los *Salmos de Salomón* siguen atribuyéndose a los fariseos.

Recordamos solamente -pues será suficiente para nuestros propósitos- que, a partir del siglo II aC., los peligros que amenazaban a la fe tradicional debido a las influencias del helenismo, provocaron una vasta reacción sectaria que, según la coyuntura histórica y la iniciativa de las personas que la promovían, tuvo muy diversas manifestaciones. El motor de las reformas de Esdras y Nehemías no era otro que esta idea de "separar" lo puro de lo impuro; por eso, para conservar íntegramente puro a Israel, apartado de la influencia semipagana, se excluía de la comunidad a los samaritanos y a los judíos acusados de matrimonios mixtos. El Salterio es un testimonio del odio de estos dos bloques irreductibles. Bastará con que estos dos bloques se endurezcan un poco más, para que aparezca ante nosotros la secta, con su fuerte estructura sociológica y su marcado instinto de defensa.

Es muy probable que los *Hasidim* existieran ya en tiempos de Matatías, padre de los Macabeos, cuando emprendió la lucha contra el edicto de Antíoco IV Epifanes (175-164) y se le unieron en grupo compacto (sinagoga) los "voluntarios de la Ley (Torah)" que el P. Abel compara a las órdenes militares de la Edad Media (1 Mac 2, 42) y cuyo nombre significa "los piadosos".

De ellos, sin duda, nacieron los Fariseos, cuyo nombre -que quiere decir "separatistas"- conserva el recuerdo de su ruptura con el poder asmoneo durante el reinado de Juan Hircano (135-104) y no volverían a disfrutar del favor real hasta Alejandra (76-67). No cabe duda que un día llegarían a vanagloriarse de no mezclarse en absoluto -ellos, el verdadero Israel- con los *am ja'ares*. Encontrando que la ley mosaica era insuficiente para preservarles de todo contacto impuro, le añadieron numerosas prescripciones destinadas a hacer más profunda la separación entre el judío y el incircunciso; de ahí su nombre de Fariseos, que implica un cuidado meticuloso de separar su vida del modo de vivir fácil adoptado por el vulgo, ya que en su afán de separarse de los demás, habían llegado a distinguirse no sólo de los ajenos a la Ley mosaica sino hasta formar una asociación al margen de los cumplidores de la Ley, considerándose entre ellos como verdaderos "cofrades" (*haberim*).

Los Esenios son también probablemente una derivación de los Hasidim. Pero, con ellos, la disciplina de la secta alcanza una especie de plenitud: su *Manual de disciplina* es la regla del "Partido de Dios", compuesto exclusivamente de "voluntarios"; había un postulante y noviciado que precedían a la ceremonia de iniciación; una serie de castigos mantenían el orden, el trabajo manual, el silencio, las comidas en común, la lectura de la Biblia, el baño diario, la comunidad de bienes, el celibato -al menos para algunos de ellos-, son algunas de las notas características de la secta. En la soledad de Qumram, junto a la "casa-madre", aquellos monjes primitivos vivían la espiritualidad del desierto.

La enumeración de las tres sectas no es más que un resumen superficial y simplificado. El contenido de algunas denominaciones sociológico-religiosas, ha sufrido sin duda una notable evolución y la fisonomía de las sectas sólo queda clara al final de esta evolución. A los Fariseos los conocemos sobre todo a través del Evangelio, de Pablo y de Josefo: naturalmente que ya no eran los "separatistas" del principio. Filón y Josefo nos describen a los Esenios en una época ya tardía. Podría añadirse que el "Partido de Dios" conserva también el nombre de "Hijos de Sadoc"; pero estos saduceos ya no eran aquellos que encontramos en los Evangelios. Y es que, entre las sectas judías, antes del neto perfil que de ellas trazó el historiador Josefo, sólo se ven fronteras imprecisas, envueltas en una especie de parentesco y de atmósfera común a cuya expresión tuvo que contribuir el vocabulario de la pobreza.

En los libros de *Henoc* y en los *Salmos de Salomón* es evidente el tradicional enfrentamiento de los *anaim* con los impíos. A. Chausse, en su hábil estudio sobre *Los "pobres" de Israel*, reúne una antología de textos que se puede enriquecer fácilmente. Ha desaparecido el original hebreo de los poemas que un autor fariseo compuso bajo el nombre de Salomón en la época en que Pompeyo invadió Palestina. En ellos se descubren fácilmente los viejos esquemas de los salmistas: los *anaim-ebionim* son, en dichos poemas, mucho menos los pobres materiales que los pobres de espíritu, siervos del Padre Celestial:

Yo alabaré tu nombre, oh Señor, con alegría,
porque tú eres bueno y misericordioso,
y eres el refugio de los pobres (*ptojos*).
Cuando te imploro, Señor, tú me escuchas...
En la tribulación te llamamos en nuestro auxilio
y tú no desoirás nuestro clamor,
porque tú eres nuestro Dios.
Si tengo hambre, hacia ti me volveré, Señor,
y tú me alimentarás.
Tú nutres a los peces y a las aves,
envías la lluvia para que la hierba crezca,
a fin de preparar el alimento en el desierto
para todos los vivientes.
Y cuando los animales tienen hambre,
alzan hacia ti su cabeza y su mirada.
¿Dónde está la esperanza del pobre (*ptojos*)
y del necesitado (*penes*), si no en ti, Señor?
Tú acogerás, Señor, sus plegarias,
porque ¿quién es bueno y misericordioso, sino tú?
Tú reconfortarás el alma del humilde (*tapeinos*)
(Salmos de Salomón 5, 1.2.7.10-14).

En la literatura henoquiana hallamos siempre esos mismos acentos y matices; ahí están los moldes del Magnificat que, más que una reivindicación social, son una crítica religiosa contra los "satisfechos", abocados siempre al agua fresca de las fuentes terrenales; sin aspirar nunca al único Manantial verdadero, sus riquezas les ciegan y las espinas, a las que un día aludirá Jesús, ahogan la semilla de la "palabra".

¡Ay de vosotros, pecadores, que devoráis la simiente del trigo, que bebéis el agua de la mejor fuente y que, con vuestro poder, pisoteáis a los humildes! ¡Ay de vosotros, los que podéis regalaros en el agua fresca en todo tiempo, porque de repente recibiréis vuestro merecido y seréis consumidos y estrujados hasta la última gota, porque habéis rechazado la Fuente de la vida! ¡Ay de vosotros, ricos, porque habéis confiado en vuestras riquezas...! (Libro de Henoc XCVI, 4-6).

Los miembros de la secta de Qumran reivindican el título de "pobres", tan grato a la piedad de Israel. Los salmos que compusieron dan fe de esa preocupación siempre viva, entreverada con un ambiente de persecución, que la hace más vigorosa:

Tú rescataste el alma de tus pobres... Tú eres mi Dios. Tú has defendido el alma del humilde y del pobre contra las acechanzas de los más fuertes...

En el *Comentario de Habacuc*, obra de un exegeta de este ambiente, que da una nueva interpretación a las palabras del profeta, adaptándolas a la historia de la secta, se alude a una persecución de que fueron objeto los "pobres" por parte de un sacerdote impío. Poco importa el hecho concreto que los doctos todavía no han conseguido descifrar. Pero ello nos permite descubrir que la secta -en un momento dado de su historia- tiende a adjudicarse el calificativo tradicional. Y los "pobres" aparecen extendidos por todo Judá, y no sólo en torno a una "casa-madre". Se les llama los simples, apelativo que, en los Testamentos de los Doce Patriarcas, aparece como atributo fundamental del hombre religioso, clásico también en los Setenta, y que aparecerá otra vez en el Nuevo Testamento. He aquí, pues, el comentario elaborado sobre el texto de Habacuc:

Porque las violencias contra el Líbano recaerán sobre ti y la opresión ejercida contra las bestias atizará el fuego, por causa de la sangre vertida, por el asolamiento de la tierra, de las ciudades y de cuantos las habitan (11, 17).

La interpretación de este pasaje se refiere al sacerdote impío, al cual se le exigirá justicia por lo hecho a los pobres (*ebionim*), pues "el Líbano" significa la congregación de la comunidad y "los animales" representan a los simples (*petim*) de Judá que practican la Ley. Porque Dios le condenará al exterminio, por cuanto él intentó también exterminar a los pobres (*ebionim*).

Y cuando habla del "asolamiento de las ciudades", se refiere a Jerusalén, en la cual el sacerdote impío ha cometido acciones abominables, mancillando el santuario de Dios. Y "el asolamiento de la tierra" se refiere a las ciudades de Judá, en las que se apoderó de los bienes de los pobres (*ebionim*).

Hasta ahora en nada nos hemos apartado del terreno tradicional: a lo sumo, el fenómeno de las sectas habrá acentuado las posiciones tomadas ya en la época de los *anaim* del Salterio. Pero hay algo más; porque en el seno de las sectas se llega casi a la concepción del "voto de pobreza" y encontramos "personas consagradas a la Pobreza, a la humildad y a la vida piadosa, por principio y profesión". Estas palabras de Loeb no son válidas para el período de los salmistas, pero sí lo son para la época que ahora nos ocupa. Desde luego que algunas observaciones de Loeb sobre la complacencia casi romántica o sobre la aceptación voluntaria de la pobreza resultan anacrónicas en una época más antigua en que el horizonte del yaveísmo no había rebasado los lindes de la vida terrena. Israel no empieza a sentir el gusto de la pobreza, lo mismo que el de la virginidad, hasta que se le descubre la forma de retribución concedida en la otra vida: por lo tanto, no es un hecho fortuito el que este doble culto se profese en la secta de los esenios, entre los cuales se profesaba la fe en el más allá.

Plinio el Viejo nos describe esta "nación solitaria, singular como ninguna, sin mujeres, sin amor, sin dinero". "Ciudad feliz", comentará más tarde Juan Crisóstomo. Filón y Josefo nos introducen en ella. El testimonio de Josefo es de gran importancia, pues había vivido con ellos, llamándole poderosamente la atención su práctica de comunidad de bienes:

Despreciando la riqueza, rinden culto a la vida común y no se encuentra entre ellos a nadie que sea más rico que otro; porque tienen una ley que, al entrar en la secta, se entrega a la comunidad la propia fortuna, de modo que ninguno se encuentre ni en un estado miserable de pobreza ni en posesión de una riqueza excesiva; todo lo que poseen lo tienen en común y, como hermanos, no tienen más que un solo patrimonio.

Entre ellos, ni se compra ni se vende, sino que cada uno da al otro aquello de que precisa y recibe, a su vez, lo que él necesita y, sin dar nada a cambio, pueden también recibir la asistencia de los demás (Guerra judía II, 8, 3-4).

Esta institución la atestigua igualmente el *Manual de Disciplina*. La secta se define a sí misma con el nombre de "Comunidad": El sustantivo hebreo que lo expresa, *yahad*, es prácticamente típico de la secta; etimológicamente evoca la idea de "unidad", "unión": es el equivalente de la expresión griega *koinonia*. La misma palabra *yahad*, empleada como adverbio "en común, comúnmente" se repite también con una frecuencia característica. Para los adeptos de la Alianza, la idea de "unidad", de "comunidad" impregna la vida entera.

Porque todas las cosas sería puestas en común (*beyahad*):
la verdad y el espíritu de humildad (*anauah*),
el amor, la piedad y el cuidado de la justicia;
todos en el Partido santo serán el uno para el otro,
como hijos de la Asamblea eterna.
Y en común (*yahad*) comerán,
y en común (*yahad*) bendecirán,
y en común (*yahad*) deliberarán.
Y todos aquellos que se someten voluntariamente a su verdad,
pondrán su inteligencia, su fuerza y sus bienes
al servicio de la comunidad de Dios,
a fin de purificar su inteligencia
en la verdad de los preceptos de Dios
y de regular su fuerza según la perfección de sus caminos
y todos sus bienes según su justo consejo (Manual II, 24-25; VI, 2-3).

Casi es obligado evocar aquí los textos idílicos que celebran la constitución de la primera comunidad cristiana de Jerusalén:

Todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno... La asamblea de los creyentes tenía un corazón y una alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común... No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y aportaban a la comunidad el precio de lo vendido, depositándolo a los pies de los apóstoles y a cada uno se le repartía según su necesidad (Hch 2, 44-45; 4, 32, 34-35).

Ese clima de fraternidad y de alegría iba vinculado a la vida de pobreza. Pensemos ahora en las primeras experiencias franciscanas o en las palabras de Proudhon sobre "la pobreza como principio de nuestra alegría". El viejo sueño pitagórico y platónico había sido asimilado y como fecundado religiosamente por una comunidad de *anauim-ebionim* en terreno auténticamente judío. Era "la Comunidad de Dios". La Iglesia de Dios, en Jerusalén, no haría sino imitar esta fórmula de vida comunitaria.

Se ha hecho notar que el *Manual de Disciplina* nunca da a los componentes de la secta el nombre de "pobres". Pero de todos modos es cierto que la palabra *anauah*, tan cargada de contenido a través de una historia de varias centurias, les era muy grata y muchos

documentos de Qumran emplean con predilección el apelativo de *ebión* . En estas condiciones, permítasenos aventurar una hipótesis.

Cuando la Iglesia cristiana nació en Jerusalén, con la certeza de ser el verdadero Israel, hizo suyo con toda naturalidad un vocabulario sagrado ya existente, el de la Alianza, que los pietistas de los salmos y los sectarios del judaísmo habían pretendido monopolizar. La Iglesia de Cristo no hizo sino continuar este movimiento o, mejor dicho, reemplazarlo. Conocemos las páginas sugestivas que el canónigo Cerfaux dedica a ese importante viraje de la historia del pueblo de Dios: en Jerusalén recibieron carta de naturaleza cristiana las expresiones de "los santos" y "los elegidos". Nosotros proponemos que se añada la de "los pobres", aureolada con su sentido sagrado. Cuando San Pablo habla de la colecta emprendida en las Iglesias pagano-cristianas a favor de la Iglesia-madre, se refiere a "un servicio prestado a los santos" (2 Cor. 9, 1). Si seguimos la costumbre de establecer paralelismos, a la que nos hemos habituado en el Antiguo Testamento, quizá nos sugiera alguna idea importante el hecho de que San Pablo en su epístola a los Gálatas (2,10) menciona como beneficiarios de la misma a los pobres (*oi ptojoí*). ¿Será, acaso, temerario ver también en esta palabra una expresión de la Iglesia de Jerusalén?

* * *

Vamos a dar por terminada esta larga encuesta sobre la Iglesia de los "pobres", que nos ha llevado desde Sofonías hasta San Pablo. El vocabulario de la pobreza, si bien nacido en el campo de lo sociológico, ha acabado conteniendo un sentido espiritual de una enorme intensidad. Pero, para mantener este sentido ha sido necesario, en último término, volver a reconstruir las condiciones materiales de la pobreza: éste es el sentido de ese "voto", que hemos visto tomar cuerpo en el desierto de Judá. No existe pobreza espiritual sin pobreza real. ¿Acaso no es ésta la lección que nos han legado los sectarios de Qumran, en los umbrales del Nuevo Testamento?

Hemos visto también cómo el ideal de la *anauah* se iba transmitiendo por ambientes cada vez más restringidos, como si Dios actuara a través de las minorías y elites encargadas de conservar un mensaje religioso esencial. Los salmistas y las sectas son el prelude de los "pobres" que encontraremos en Lucas (1-2) y en los Hechos de los Apóstoles. Es, en realidad, toda la dialéctica del Antiguo Testamento la que revive a este propósito, o mejor diríamos, toda la pedagogía de Dios, infinitamente paciente en la realización de sus designios. Y cuando Cristo proclame la bienaventuranza de los *anauim*, entonces comprenderemos toda la fuerza de este mensaje extendido ya hasta los últimos confines de la tierra.

CAPITULO V

EL MESIAS DE LOS ANAUM

La Iglesia de los pobres, de la que acabamos de trazar su esquema histórico, termina por coincidir con el "pueblo de Dios", ese Israel permanente que vive de oración y de esperanza. Esta actitud espiritual y escatológica lo define en su interior. Es el pueblo que está en tensión constante hacia Dios, es el pueblo amado por Dios y, cuando haya sonado la hora divina, será el pueblo que se convertirá en mesiánico. Lo es ya en su actitud expectativa. De generación en generación, desde el anuncio de Sofonías hasta las plegarias de Qumram, desde los cantos del Segundo Isaías al silencio de Nazaret, se va forjando constantemente en espera de la hora de su promoción. Esta hora depende exclusivamente de Dios, pero el dinamismo de la fe reaviva sus preparativos, supera las decepciones y mantiene viva la tensión en todo momento. Los "pobres" cantan por anticipado las glorias de la era definitiva, en la cual les está reservado un lugar de honor. Sus cánticos, a veces transidos de impaciencia y de resentimiento, expresan la esperanza pura de quienes, más allá de todo apoyo humano, confían sólo en Dios:

Los pobres (*aniyim'ptojoí*) buscan el agua
y no la encuentran.
Su lengua está seca por la sed;
pero yo, Yavé, les oiré;
yo, el Dios de Israel, no los abandonaré (Is 41, 17).
Se regocijarán en Yavé los humillados (*anauim'ptojoí*) (Is 29, 19).
El derribó y humilló la ciudad soberbia
y es hollada por los pies de los pobres (*aniyimíprais*)
y los pasos de los débiles (*dal-lim, tapeinoí*) (Is 26, 6)...
El pueblo pobre (*ptojos*) te bendecirá (Is 25, 3 griego)...

Todos estos textos no revelan únicamente que las ideas de pobreza y de humildad eran el centro de la fe de después del Exilio, sino que además nos hacen entrever la promoción de los "pobres" en el Reino que se aproxima, teniendo en cuenta que se han extraído del libro mesiánico por excelencia: el libro de Isaías.

* * *

Este era el sueño que acariciaba hacia las postrimerías del Exilio, el grupo de los idealistas que se preparaban para el regreso. Cielos y tierra son invitados a la exultación

porque Yavé ha consolado a su pueblo
y ha tenido piedad de sus pobres (*aniyim*) (Is 49, 13).

El brazo de Yavé iba a operar un nuevo Exodo. A través del desierto de Siria, por el camino más corto, Israel, liberado por las victorias de Ciro, sobre todo después de la caída de Babilonia, iba a reconquistar Sión. Sería como un majestuoso cortejo conducido por Yavé (Is 52, 11-12), a cuyo paso se transformaría el desierto (Is 40, 3-5; 41, 17- 19; 43, 19-20):

Voy a poner agua en el desierto
y torrentes en las tierras áridas,
para abreviar a mi pueblo, a mi elegido...

Israel se siente más que nunca el centro de la historia del mundo. Favorecido por la empresa divina a la que deberá su restauración, tiene conciencia de su papel de pueblo

testimonio y mediador. Esa restauración tiene el valor de un mensaje a las demás naciones y será el origen de su conversión (Is 40, 5; 42, 10; 45, 14; 52, 10; 54, 5):

Sólo tú tienes un Dios, no hay ningún otro,
los dioses no existen ya;
en verdad tienes contigo un Dios escondido,
el Dios de Israel, Salvador.

Recordemos que este Israel del que se habla, se define en términos religiosos. Significa el Resto (Is 41, 14; 46, 3), los pobres de Yavé (Is 49, 13) sus rescatados (Is 51, 11), sus discípulos (Is 54, 13), sus siervos (Is 44, 1; 54, 17), los que esperan en El (Is 40, 31), los que guardan la ley de su corazón (Is 51, 7), la "raza" de Israel-Jacob (Is 44, 3). La palabra (*zera*) va a tener también sentido religioso. A lo largo de estos poemas se califica frecuentemente a Israel de "siervo de Yavé" (Is 41, 8-9; 42, 19; 43, 10; 44, 1-2.21).

Ahora bien, hay cuatro pasajes distintos (Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52,23 - 53,12) en los que se modifica este ambiente. Ciertamente que el conjunto de esta sinfonía suntuosa permanece inalterable: siempre se trata de la salvación de Israel y, por medio de Israel, de la salvación universal; pero todo el elemento maravilloso se diluye para dar paso a un sencillo cuadro de humilde predicación y de martirio redentor. La salvación esperada llegará, pero a través de un personaje misterioso de cuyos sufrimientos Dios se servirá para el cumplimiento de sus designios.

¿Cómo explicar este cambio de panorama? Lo único que nosotros podemos hacer es aventurar una hipótesis de interpretación, cuyo nudo esencial es la experiencia de un fracaso por parte del profeta.

El retorno del Exilio, iniciado en 538, se realizó sin grandes maravillas y en número limitado. Unos cien años más tarde, Esdras conduciría todavía hacia la patria a una importante caravana de desterrados (Esd 8). Entretanto, el anuncio del retorno había llegado a ser el tema de la literatura de después del Exilio (Is 57, 19; Ag 2, 7-8; Zac 8, 7; 10, 10; Sal 69, 36). Por otra parte, las naciones no se convertirían y, de nuevo, volvería a esperarse su conversión en los textos de Ageo (2, 22) y de Zacarías (2, 15). Estos rasgos aparecían como esenciales en los designios de Dios, según el anuncio del profeta del Exilio. Tanto es así que volverá a reproducirlos en idéntico sentido, pero con una nueva perspectiva. Esta vez se cumplirá la voluntad divina (Is 53, 10) sobre la reagrupación de Israel y la conversión de los paganos; pero su instrumento será un Hombre del futuro. No ya un Ciro (Is 44, 28), sino alguien surgido del propio Israel, al que se le presenta con los rasgos característicos de Moisés y de Jeremías, especialmente de este último. Y se describe la eficacia de su martirio sirviéndose de la terminología litúrgica, igual que el cristianismo primitivo lo hará con Jesús. Existen matices delicados, tomados del mecanismo real (Is 42, 1 53, 12), que nos dicen claramente que se trata de una figura del Mesías.

Así, el Segundo Isaías, bajo la influencia de la Revelación, profundiza considerablemente en sus primeras perspectivas. Nosotros suponemos que esto debió de realizarse dentro del círculo de sus discípulos, al tiempo de transmitirles lo que podríamos llamar su testamento. Y sus discípulos debieron incluirlo en la trama de los poemas del maestro, al realizar algunas revisiones literarias. Así suponemos que se conservó lo que el exegeta North llama "el corazón palpitante del mensaje de Isaías": los cuatro cantos dedicados al "Siervo de Yavé".

¿Cuál es la fisonomía concreta de ese personaje escatológico? ¿Cuáles son los elementos presentes y futuros de que se sirve el autor inspirado para construir su figura? Se diría que él solo, el Siervo de Yavé, ha de encarnar y sintetizar a este Israel cualitativo que el Exilio había puesto en marcha:

Yavé me ha dicho: tú eres mi siervo,
en ti, Israel, seré glorificado (Is 49, 3).

Si no es lícito intentar eludir este texto que contiene una indicación tan preciosa, tampoco podemos darle una interpretación colectiva, como si "Israel hubiera sido individualizado poéticamente... habiendo resumido el profeta en esta noción del Siervo de Yavé la misión providencial de Israel, misionero de Dios en el mundo, víctima expiatoria del género humano" (Loisy). En efecto, el Siervo de Yavé no se identifica simplemente con el Israel fervoroso que tiene la misión de reunir (Is 49, 6).

Su vinculación con Israel es muy profunda. A partir del Exilio, el papel de los profetas no se reduce ya a instruir y corregir al pueblo escogido. Esos mentores lúcidos y guías espirituales de la teocracia se convierten, a consecuencia de la catástrofe, en elemento estructural de un pueblo sin reyes ni clero. Ellos son, por decirlo así, su única referencia y su único vínculo jerárquico. Esta posición especial explica también la promoción mesiánica que se hace de su personaje: el Mesías-Rey cede el paso al Mesías-Profeta. La línea profética se resumía en dos de sus personajes más representativos: Jeremías, cuya figura se había agigantado durante el Exilio, y Moisés, el profeta por excelencia de los Números (12, 6-8). El "Siervo" será la réplica exacta de esas figuras, pero en un plano mucho más amplio. Su ministerio, lo mismo que el de los profetas, será ministerio de intercesión (Is 53, 12; véase Jer 7, 16; 11, 14; 15, 1; 37, 3; Ex 32, 32) y, lo mismo que ellos, estará al servicio de la "palabra" divina y de la *Torah* (Ley) (Is 42, 4); su vida estará centrada en la lucha contra el pecado (Is 53) como lo estaba la de ellos (Jer 6, 27, 30) y su ministerio conocerá también la contradicción (Is 49, 4 50, 4-9). Este último rasgo lo asemeja especialmente a Jeremías. Pueden también añadirse otras semejanzas, como la vocación desde el seno de su madre (Is 49, 1; Jer 1, 5), la actitud de diálogo constante con Dios (Is 49, 1-6), la entrega total a la obra de Yavé hasta la aceptación del martirio (Jer 26). Pero la figura del "Siervo de Yavé", aunque parecida a la de Jeremías, la desborda infinitamente: su empresa es francamente universalista, su respuesta a Yavé es más absoluta, su preocupación por el pecado más fundamental y el sentido redentor de su entrega radicalmente distinto.

En dos ocasiones, el Siervo es presentado usando la terminología de la pobreza (Is 53, 4, 7); la segunda vez -lo veremos en seguida-, el clima corresponde a la idea espiritual de la *anauah*. Es un nuevo ideal de piedad el que aquí nos presenta Isaías: el ideal de una confianza en Dios, resignada, sumisa y dispuesta al sufrimiento; un ideal que, si bien se ha ido forjando a través de los profetas, ninguno de sus predecesores conoció -ni siquiera el propio Jeremías-, salvo en alguno de sus momentos más brillantes. Solamente algunos de los salmistas más profundos, en años posteriores, lo comprenderán y reprimirán el ardor de su corazón. Un día surgirá el más grande de todos los profetas, el cual aceptará dulcemente y con humildad la más ignominiosa de las muertes. Pero sus discípulos añadirán: ¡Ha resucitado!, y nos remitirán a esta profecía del Siervo del Señor, muerto y resucitado.

Canto cuarto del Siervo de Yavé

(Is 52, 13 - 53, 12)

(Oráculo de Yavé)

He aquí que mi Siervo triunfará:
será grande y ensalzado, puesto muy alto.
Como de él se pasmaron muchos,
tan desfigurado estaba su rostro
que no parecía ser de hombre,
así se admirarán de él las gentes
y los reyes cerraron ante él su boca
al ver lo que jamás vieron,
al oír lo que jamás habían oído.

(Lamentación de los reyes de la tierra)

¿Quién creará lo que hemos oído?
¿A quién fue revelado el brazo de Yavé?
Sube ante El como un retoño,
como retoño de raíz en tierra árida.
No hay en él apariencia,
no hay hermosura que atraiga las miradas,
no hay en él belleza que agrade.
Despreciado, rechazado por los hombres,
varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos,
ante quien se vuelve el rostro,
menospreciado, estimado en nada.
Sin embargo, fue él quien tomó sobre sí nuestras enfermedades
y cargó con nuestros dolores,
mientras nosotros le tuvimos por castigado
y herido por Dios, y humillado.
Fue traspasado por nuestras iniquidades
y deshecho por nuestros pecados.
Sobre él pesó el castigo salvador
y en sus llagas hemos sido curados.
Todos andábamos errantes, como ovejas,
siguiendo cada uno su camino,
y Yavé cargó sobre él
la iniquidad de todos nosotros.
Maltratado y afligido se sometió sin abrir la boca,
como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante los trasquiladores.
Fue arrebatado por un juicio inicuo,
sin que nadie, en la tierra ni en el cielo,
defendiera su causa,

cuando era arrancado de la tierra de los vivientes
y muerto por las iniquidades de su pueblo.
Dispuesta estaba entre los impíos su sepultura,
y fue en la muerte igualado a los malhechores,
a pesar de no haber en él maldad
ni haber mentira en su boca.
Es que quiso quebrantarle Yavé con padecimientos.
Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado,
tendrá posteridad y vivirá largos días,
y en sus manos prosperará la obra de Yavé.
(Oráculo de Yavé)
Después del sufrimiento de su alma,
será la luz a causa de su adversidad,
será colmado en sus deseos.
El Justo, mi Siervo, justificará a muchos
y cargará con las iniquidades de ellos.
Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres,
y recibirá muchedumbres por botín.
Por haberse entregado a la muerte
y haber sido contado entre los pecadores
cuando llevaba sobre sí los pecados de todos
e intercedía por los pecadores.

Estamos asistiendo en este momento a un redescubrimiento, a una revaloración, por parte de la crítica, de la figura del Mesías doliente dentro del judaísmo. Basta con citar los nombres de H. Reisenfeld, J. Jeremías, Stamm, Bentzen y Dupont-Sommer. Este último ha tenido especial interés en subrayar la importancia que, en este aspecto, tiene el Salmo 22.

El sentido mesiánico de este salmo fue descubierto mucho antes de la era cristiana y parece fácil reconstruir el proceso de este hallazgo mesiánico dentro de la comunidad viviente de Israel, que conservó el texto sagrado nutriéndose de su contenido. Vamos a esbozar aquí cuatro interpretaciones sucesivas de dicho salmo.

* * *

Jeremías fue el primero, en la historia de Israel, que expresó por escrito sus experiencias dolorosas, las dificultades de su difícil ministerio, la confianza y el desaliento que alternan en su alma, sus soliloquios que, más de una vez, se transforman en diálogos místicos. Son, ni más ni menos, sus "Confesiones", que Baruc, el fiel secretario, transcribió e incorporó a la trama de los oráculos jeremíacos.

Ese género literario, tan espontáneo, que inaugura Jeremías, tuvo un éxito inmenso. A partir del Exilio, lo imitan los profetas (Is 49, 1ss; 50, 4ss) y los salmistas (Sal 51). Nehemías, en su Memoria, sufre también su influencia. Y la presencia de los "Cánticos espirituales" en nuestro Salterio (Sal 16, 88, 139) demuestra que el alma y el estilo de Jeremías continuaron siendo para los *ana'im* motivos de constante meditación.

En este ambiente es como hay que interpretar el **salmó 22** en su primer impulso. Como su autor lo indica suficientemente, se trata de un "pobre" (*ani, ptojos*) (v. 25) que no se cansa de relatarnos sus miserias. La enfermedad constituye la decoración de fondo:

Como el agua se diluyen mis fuerzas;
todos mis huesos están dislocados.
Mi corazón es como cera
que se derrite dentro de mis entrañas.
Seco está como un tejón mi paladar
y mi lengua está pegada a las fauces (vv. 15-16)...

La Biblia no suele ser muy explícita al describir las enfermedades: los huesos quebrados (Sal 51, 10) y la sangre que brota (Sal 51, 16) son imágenes que nacen en diagnósticos elementales y que, de ordinario, tienen mero valor descriptivo; aquí el infortunado relator nos habla de su estado febril, de agotamiento físico, de su enflaquecimiento. Tal situación parece el resultado de las persecuciones y de la cárcel, si nos atenemos a la interpretación de San Jerónimo al v. 17:

Me rodean como perros,
me cerca una turba de malvados.
Me han atado las manos y los pies
y me han arrojado al polvo de la muerte.
Si gimo doliente por todos mis sufrimientos
ellos me miran con gozo y triunfan sobre mí.
Se han repartido mis vestiduras
y echan suertes sobre mi túnica (vv. 17, 16 c 18, 19).

La experiencia de las prisiones es de sobra conocida por los relatos de Baruc sobre Jeremías (Jer 37-38). El régimen de encierro no impedía totalmente la comunicación con el público. El pobre del presente relato se lamenta de ser "la risa de las gentes" (v. 7):

Se burlan de mí cuantos me ven,
Lanzan carcajadas y mueven la cabeza (v. 8).

¿Es que la enfermedad representa para ellos una señal de pecado, como ocurría con los amigos de Job? ¿o se trata, simplemente, de que para los orientales de espíritu cruel es motivo de alegría perversa ver abatido al justo? El salmista sufre con su actitud, pero sobre todo increpa a esos hombres a los que alude veladamente: los responsables de su situación, directa o indirectamente, sean carceleros u hombres de justicia. Contra ellos se acumulan los epítetos insultantes, llamándolos toros, leones, búfalos y, sobre todo, perros; esta última expresión es extraordinariamente dura en el lenguaje de la Biblia y creemos que el P. Lagrange se muestra muy adulador con este personaje al no descubrir en él "ningún rencor contra sus verdugos, ninguna maldición, ningún lamento de amargura".

Humanamente hablando, no cabe duda de que se encuentra desesperado. Dios no escucha su clamor:

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (v. 1).

Pero este silencio de Dios no es habitual en su vida. Recurriendo a un tema de Jeremías (Jer 1, 5 véase Isaías, 49, 1; Sal 139, 15ss), el salmista proclama la proximidad divina que le sostiene:

Sí, tú eres mi esperanza desde el útero,
mi seguro refugio desde el seno de mi madre.
Desde mi nacimiento fui entregado a ti,
desde que colgaba de los pechos de mi madre tú eres mi Dios,
no te apartes de mí (vv. 10-12).

Los que le contemplan desde fuera, no se equivocan y saben perfectamente que confía en Yavé y que le ama (v. 9). Esa actitud de espíritu, ese modo confiado de recurrir a Dios, esa íntima relación de siervo de Yavé, definen la "pobreza" espiritual, que germina y se hace más profunda ante el fracaso y el sufrimiento.

Si el "pobre" ha relatado con cierto detalle y extensión su desventura, es porque ésta llegaba ya a su fin. Mas de pronto su relato se convierte en la evocación de un final feliz. Los presos liberados de su prisión, los enfermos que sanaban, las caravanas que lograban atravesar el desierto y los navegantes que habían tenido una feliz travesía (Sal 107) acostumbraban acudir al Templo para ofrecer un sacrificio de acción de gracias: el shelem. En una especie de acto paralitúrgico, cuyo modelo podemos encontrar en el salmo 118; cumplían allí sus votos, expresando en cánticos su alegría; ya el *ani* de nuestro salmo parece escuchar los coros del templo, entonando sus acostumbrados "invitorios" (v. 24), uniendo a las notas de la música la alegría de su hermandad. Los *anauim* celebran su fiesta (v. 27) y forman un grupo de devotos cuya fisonomía se describe aquí, lo mismo que el salmo 34, por los consabidos paralelismos: ellos son "los que temen a Yavé" (v. 26), "los que le buscan" (v. 27). "Los pobres de Yavé" forman el gran movimiento religioso de la época posterior al Exilio, el "resto" escogido que los profetas han tratado de construir. En ese día entrevisto por el salmista, serán ellos los que ocuparán el atrio santo y alegrarán su espíritu ante Yavé, tomando parte en el ágape sagrado que consumará el sacrificio. Y el salmista evoca finalmente las felicitaciones que los judíos pronunciaban al sentarse a la mesa:

Comerán los pobres y se saciarán,
y alabarán a Yavé los que le buscan.
"Viva nuestro corazón siempre".

Esta composición era una pieza original y su belleza hizo que se la incluyera en una de las colecciones oficiales del Templo, patrocinada por determinadas asociaciones. Esta inserción se desprende evidentemente del título colocado al principio del fragmento que indica una clasificación y un modo de ejecutoria.

La pieza merecerá más tarde el calificativo de salmo y conocerá una segunda etapa de su historia: lo que podríamos llamar su fase litúrgica. Sin duda, fue utilizada en los actos litúrgicos de acción de gracias que se acaban de describir. Ordinariamente, los cánticos entonados en tales ocasiones tienen un carácter más bien general (véanse los salmos 5 y 6); éste, por el contrario, está lleno de rasgos concretos, que deberán difuminarse en este nuevo ambiente. Podríamos hacer nuestras las palabras de monseñor Garrone, al hablar de la ejecución de los antiguos salmos hebreos en nuestras iglesias: "¿Puede negarse que haya en esas estrofas un sentido religioso, un poder de recogimiento hasta cierto punto independiente del contenido intelectual del texto?".

* * *

En este terreno es donde adquiere su sentido más importante, esto es, su sentido mesiánico. Un día -tal vez a finales del siglo IV- una adición importante vino a polarizar hacia el futuro los detalles del salmo. Los versículos 28 a 32 contienen una ampliación extraordinaria de las perspectivas anteriores, una descripción del reino de Dios, como pocas veces encontramos en la Biblia y que lleva en sí misma el sello de una época anterior. Yuxtapuestos a los versículos precedentes, nos presentan una visión del reino ecuménico de Yavé -a la manera de los salmos llamados "del Reino" (por ejemplo, el salmo 98)- que orquestan los conceptos de Isaías (52,8) -de la resurrección de los muertos, que poblarán el nuevo Reino (ver Dan 12 e Is 29)- y en fin, la generación del futuro. Desde todos los puntos del espacio, en un concierto universal donde los muertos del pasado se unirán a los hombres del porvenir, se reunirá una vasta asamblea en la que la humanidad alabará a su Señor:

Se acordarán y se convertirán a Yavé
todos los confines de la tierra,
y se postrarán delante de El
todas las familias de las naciones.
Porque de Yavé es el Reino.
Y El dominará a las naciones.
Ante El se postrarán
todos cuantos duermen sobre la tierra;
ante El se arrodillarán
cuantos al polvo descendieron
y las almas privadas de la vida glorificarán su poder.
Su posteridad te servirá,
hablará de Yavé a las generaciones venideras;
y predicarán tu justicia al pueblo que ha de nacer (vv. 28-32).

¿Cómo ha sido posible esta desconcertante yuxtaposición? Evidentemente, es la obra de una comunidad de chantres que profesaba el ideal de los *anaïm*, identificada con esta actitud de espera mesiánica expresada en el cuarto poema del Siervo de Yavé (Is 52, 13 - 53, 12). La nueva revelación del Mesías lleva consigo rasgos de sufrimiento, de redención por el sacrificio y de consecución del plan divino. El ritmo de Isaías iba del fracaso al éxito, siendo idéntico el de nuestro salmo; el Pobre del salmo crece hasta dimensiones escatológicas, como el Siervo de Isaías; el Siervo hace triunfar, por medio de sus sufrimientos, los planes divinos y justo es reconocer que, en el caso presente, no se da tal circunstancia. ¿Debemos, pues, deducir de ello, como apunta el P. Lagrange, que el único rasgo verdaderamente característico de parecido entre nuestro salmo y el pasaje de Isaías 53, no tiene consistencia? Esto sería olvidar precisamente el carácter artificial de la adición que hizo posible la mesianización del salmo. El procedimiento no es perfecto, pero sin duda suficientemente evocador para espíritus menos "lógicos" que los nuestros y que vivían de la esperanza a que alude Isaías en el capítulo 53.

La tercera interpretación del salmo 22 viene a ser como sigue: el Pobre de la era definitiva deberá pasar por el sufrimiento, pero será liberado por Dios, coincidiendo esta liberación con la era mesiánica de la que el Pobre será su centro. Todo esto se canta en un presente profético, como es habitual en las composiciones mesiánicas, de modo que uno parece hallarse ya ante el acontecimiento.

* * *

La cuarta interpretación -la cristológica- no es más que un concretamiento de la tercera. En ella distinguiremos la interpretación del mismo Cristo y la primera generación cristiana.

Desde las tentaciones del desierto hasta el anuncio, tres veces repetido, de su marcha hacia Jerusalén (Mt 16, 21ss; 17, 22-23; 20, 17-19), Jesús opta claramente por un mesianismo humilde y doliente, plenamente acorde con la línea de esperanza contenida en el Antiguo Testamento, cuyos testimonios esenciales hemos señalado. Jesús expresa su oración filial, usando los mismos términos de estos fragmentos que la anuncian. Es en extremo significativo que su última palabra en la cruz sea precisamente el comienzo del salmo 22:

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?

Para un judío, citar la frase inicial de un libro o documento, significa evocar dicho documento en su sentido completo. Esta forma de emplear las citas, a la que quizá no se ha prestado la debida atención, puede comprobarse por ejemplo en Jeremías (33, 11), el cual, para crear el clima de las festividades propias del regreso del Exilio, cita sólo las primeras palabras del salmo 118. Por lo tanto, en Jesús, el salmo 22 gravita en el sentido que se le había dado desde hacía varios siglos, que nosotros hemos señalado como tercera interpretación: estas palabras en sus labios, no podían ser más que el grito doliente del Mesías afirmando su confianza en la conclusión de la obra redentora: Este lamento no es, en modo alguno, el grito de un hombre que se rebela ni el de un desesperado; es la exclamación del justo que sufre, pero con la seguridad del amor y de la protección que le dispensa, hasta en la muerte, el Dios infinitamente santo. En la mentalidad judía, el grito no es un signo de desesperación, ni expresa un sentimiento de rebelde impiedad, sino que armoniza muy bien con la piedad del Antiguo Testamento y expresa, en consecuencia, un sentimiento de comunión con Dios. Este es el sentido primordial. Ver en ello "una sombra de desesperación" (Goguel) o elaborar con este motivo una teoría oscura sobre el abandonamiento, que ha tenido cierta resonancia en la predicación, es deformar completamente este sentido.

Por otra parte, la comunidad cristiana ha leído también el salmo a la luz de los acontecimientos concretos de la Pasión, pudiendo reflexionar sobre ellos y superar su escándalo. El terrible suplicio reservado al Mesías da cumplimiento a la voluntad de Dios, tal como se expresa en el Antiguo Testamento: la crucifixión encuentra así su justificación en los oráculos de los profetas. Un verdadero estudio de los "Testimonios" se emprendió así, meticuloso como sabe serlo el amor que envuelve a la persona de Nuestro Señor Jesucristo.

Pero aún hay más que decir. Sobre la Pasión de Cristo se conocían indudablemente muchísimos más detalles de los recogidos en los Evangelios canónicos. El criterio que debió seguirse para la selección de los hechos, estaría guiado por el intento de narrar sólo los episodios más significativos para la fe, o sea, los que habían sido profetizados en el Antiguo Testamento. Las escenas de las injurias fueron recogidas por cuanto aparecían relatadas en nuestro salmo (Mt 27, 39.43 y Sal 22, 8-9). Así mismo el reparto de las vestiduras (Jn 19, 24; Mt 27, 35 y Sal 22, 19). Este último detalle es particularmente interesante y tiene para nosotros cierta importancia apologética. Cuando Goguel afirma que la profecía ha dado nacimiento al relato evangélico, desconoce el sentido de un texto poético en el que el segundo verso no es más que la repetición paralela del primero:

Se han repartido mis vestiduras
y echan suertes sobre mi túnica (v. 19).

Nadie hubiera sido capaz de extraer de estos versos el relato concreto del cuarto Evangelio, pero este relato encuentra en el texto antiguo, iluminado y como enriquecido por la tragedia del Calvario, un apoyo tal que nos induce a pensar en una armonía preestablecida.

* * *

Casi sin darnos cuenta, hemos irrumpido en el Nuevo Testamento. Y quisiéramos cerrar este capítulo con uno de los textos antiguos que en él reaparecen. En la segunda parte de Zacarías (9-14), escrita quizás en las últimas décadas del siglo IV, en la que abundan un poco confusamente, las profecías mesiánicas, se ha conservado un canto de bienvenida al Mesías. Se trata del Mesías Rey que hace su entrada en la capital. Como réplica a la fastuosidad de los reyes tradicionales (Jer 17, 25; 12, 4) se le da la vieja montura de los scheiks (Gen 49, 11; Jue 5, 10, 4; 12, 14). Este cariz arcaico no es lo más desconcertante: el texto hebreo presenta al Mesías como "el salvado" y el texto griego como "el salvador"; ambos insisten en la restauración que va a hacer de la unidad de Israel y en su proclamación de la paz universal. Pero, sobre todo, destaca el título que se le da, al que estamos ya acostumbrados, y que no es otro que el de *ani-práis*:

Alégrate con alegría grande, hija de Sión.
Salta de júbilo, hija de Jerusalén.
Mira que viene a ti tu Rey,
Justo y Salvador, humilde (*ani-práis*),
montado en un asno,
en un pollino hijo de asna.
El extirpará los carros de guerra de Efraim,
y los caballos de Jerusalén,
y será roto el arco de guerra,
y promulgará a las gentes la paz.
De mar a mar irá su señorío,
y desde el río hasta los confines de la tierra (Zac 9, 9-10).

Por lo tanto, cuadra al Mesías el título que Sofonías da al pueblo del futuro (Sof 3, 12) y que había sido atribuido a David en la época posterior al Exilio. Realmente, es difícil no ver en este hecho la influencia del Segundo Isaías, pues el ideal de humildad se adapta maravillosamente a la figura del Mesías que aparece en el capítulo 40 y siguientes. Elliger, razonando sobre el título de "justo", tan próximo al de la humildad, se pregunta si tras él no estará también la figura del Siervo de Yavé, que nos presenta Isaías (Is 53).

Recientemente, se ha tratado de aclarar el texto de Zacarías a través de comparaciones. De ello ha resultado, tal como se desprende de la inscripción de Zakir que, desde el siglo VIII antes de Cristo, el calificativo *ani* se interpretaba como un título honorífico. Aquel rey arameo de Hamat, a orillas del Orontes, hizo esculpir en una columna los peligros corridos al ser perseguido por los siete reyes y la protección que le dispensó en aquella coyuntura el Baal de los cielos a quien se había encomendado en su oración. Al principio de la inscripción puede leerse: *'ish 'ani 'ani*, esto es, "yo soy un hombre humilde", que en el contexto piadoso en que se encuentra, no puede expresar sino una actitud ante su dios.

Si la interpretación del texto es exacta, nos encontramos ante un fenómeno paralelo al que hemos señalado en la Biblia, pero cuya influencia sobre ésta no se puede demostrar.

CAPITULO VI

MARIA Y SU CANTO DE POBREZA

La Virgen María ocupa en la nueva Ley un lugar tan destacado que, espontáneamente, el creyente adquiere el convencimiento de que, en el Antiguo Testamento, ha de descubrir la predicción de su figura, de sus virtudes y de su misión. Digamos inmediatamente que esta esperanza no queda defraudada, si se sabe centrar en buen eje la orientación mariana de la Antigua Alianza. Ahora bien, si no puede negarse que han sido minuciosamente realizadas las innumerables figuras bíblicas que la piedad litúrgica ha comparado con la Virgen, desde el arco iris de Noé hasta el amparo recibido en el desierto, pasando por el vellón de lana de Gedeón y la puerta cerrada de Ezequiel; si es cierto que han sido siempre presentadas como sus anunciadoras todas las mujeres que en la historia sagrada han desempeñado un papel importante, desde Eva hasta Judit; si es cierto también que le han sido aplicados los textos sobre la sabiduría personificada, que encontramos en los Proverbios 8, y en el Eclesiástico 24; si, así mismo, es verdad que se han llegado incluso a identificar como literalmente marianas unas profecías de Isaías (7, 14) y de Miqueas (5, 2), no es menos cierto que, con excesiva frecuencia, se ha prescindido del camino central que conduce a María más directamente.

Dom Charlier, en un estudio que produjo bastante revuelo no hace mucho tiempo, planteaba el problema entre "tipología o evolución", demostrando que la primera debía estar, en cierto modo, integrada en la segunda. Dom Charlier pedía a sus lectores un esfuerzo para tratar de penetrar hasta lo más profundo en el movimiento de la fe del Antiguo Testamento y descubrir en él la continuidad profunda, viviente y objetiva que contiene. Sobre este fondo sólido, destacarían entonces las "figuras" con toda nitidez y jalonaría, por decirlo así, este recorrido espiritual.

En el caso que nos ocupa, hay que preguntarse dónde queda situada María con respecto a Israel, para respondernos inmediatamente que su figura aparece como la auténtica perfección. La comunidad de Israel ha ido variando en su expresión sociológica: primero fue una confederación de tribus, reunidas en torno al santuario (anficiónía), después se convirtió en un reino centralizado en torno a una capital y a una dinastía y luego fue una sociedad poco menos que eclesiástica a la sombra del Templo. En la época posterior al Exilio, los elementos cualitativos y dinámicos que los profetas habían tratado de poner en marcha, habían constituido prácticamente el "Resto" que merecía en forma exclusiva el título de Pueblo de Yavé. Dios vela por su purificación, con vistas al Día por todos esperado:

Y llegará el día en que de toda esta tierra
-oráculo de Yavé-
serán exterminados los dos tercios, y perecerán,
pero será preservado un tercio.

Yo pondré al fuego este tercio
y le fundiré como se funde la plata,
y le acrisolaré como se acrisola el oro,
e invocará mi nombre y yo le escucharé.
Yo diré: "éste es mi pueblo".
Y él dirá: "Yavé es mi Dios" (Zac 11, 8-9).

Concretamente, este pueblo, siempre en continua formación, se compone de "Pobres",
porque Yavé se complace en su pueblo,
glorifica a los *anauim* y les salva (Sal 149, 4).

Estamos oyendo las plegarias y aspiraciones de todos estos pietistas anónimos. Un día se concentrarán todas ellas en María, verdadero puente de unión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. María será el eco instantáneo de una larga cadena de orantes; su espíritu refundirá todo el deseo de recibir al Dios que se aproxima y resumirá toda esta esperanza que constituye la dimensión espiritual de Israel que, por fin, va a engendrar a Cristo.

La Iglesia de los Pobres, en su inmensa sinfonía de plegarias, entona el preludeo del Magnificat. Toda la vida espiritual del tiempo antiguo alcanza en María su apogeo, su punto de perfecta madurez. Y cada uno de los *anauim*, miembro de este verdadero Israel, lo preparaba y anunciaba su advenimiento.

* * *

Y un día tuvo lugar el misterio de Nazaret. La Encarnación se realizó en el más profundo silencio, como supo describir un autor piadoso de la Antología Palatina que, en un resumen evocador, hizo resaltar el contraste entre el Sinaí y la modesta aldea:

Las trompetas, los relámpagos: tiembla la tierra.
Pero, cuando descendiste al seno de una humilde Virgen,
tus pasos fueron imperceptibles, silenciosos (I, 37).

En el Antiguo Testamento no se hace mención alguna de ese pueblecito de Galilea. La gente se pregunta irónicamente si es posible que salga de allí algo bueno (Jn 1, 48). Esta pequeña localidad sin historia -semejante al humilde pueblecillo del que el pagano Porfirio dice que atrae la mirada de los dioses- es la que recibe el jubiloso anuncio mesiánico. Y es que, en su centro, existía un silencio, una disponibilidad, un vacío, una llamada: Allí estaba María. En el círculo de piadosos que esperaban el advenimiento del Reino (Lc 2, 25.38), ella era la más fiel a esa actitud de atención a la fe, en la que san Pablo descubre la actitud religiosa fundamental (Gal 3, 2).

Dichosa la que ha creído, le dice como saludo Isabel a la Virgen de la Anunciación. Y aquel día María comprende -en la medida de lo posible- la unidad de su vida, penetra en el misterio de su vocación y se entrega, con toda la fuerza de su juventud, a la Aventura espiritual que la desborda y en la que ella no es más que la Esclava del Señor.

* * *

María no rechaza el calificativo de "bienaventurada". El saludo de su prima le da pie y le sugiere el tema del Magnificat (Lc 2, 46-55). Es como un manantial que brota, dice el P. Lagrange; en esta escena descubrimos reminiscencias del Antiguo Testamento y oímos claramente la voz de la mujer que ha asimilado perfectamente el espíritu de *anauim*, hasta el punto de llegar a ser, bajo el impulso de la novedad de la Encarnación, su más vibrante y perfecta expresión.

46 Mi alma engrandece al Señor
47 y exulta de júbilo mi espíritu en Dios, mi Salvador,
48 porque ha mirado la humildad de su sierva;
por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada,
49 porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso,
cuyo nombre es santo.
50 Su misericordia se derrama de generación en generación
sobre los que le temen.
51 Desplegó el poder de su brazo
y dispersó a los que se engrían con los pensamientos de su corazón.
52 Derribó a los potentados de sus tronos
y ensalzó a los humildes.
53 A los hambrientos los llenó de bienes
y a los ricos los despidió con las manos vacías.
54 Acogió a Israel, su siervo,
acordándose de su misericordia.
55 Según lo había prometido a nuestros padres,
a Abraham y a su descendencia para siempre.

La primera parte de este poema (vv. 46-49) es una explosión de alegría y una efusión de gratitud. Esta joven presiente en forma oscura que se halla situada en el corazón mismo de la historia de la salvación: todas las edades venideras la recordarán, pero también todos los tiempos pasados prepararon su advenimiento inventando las fórmulas de plegaria y de magnificencia que ella misma haría suyas. Ana, la estéril, que forma parte de la generación de los *anauim*, ¿acaso no había cantado anteriormente su Magnificat al nacer el pequeño Samuel?

Mi alma salta de júbilo en Yavé;
Yavé ha levantado mi frente
y ha abierto mi boca contra mis enemigos,
porque esperé de él la salud.
No hay santo como Yavé,
no hay fuerte como nuestro Dios (1 Sam 2, 1-2).

Para exponer la alegría del advenimiento del Mesías, María deja que acudan a sus labios las mismas expresiones que designaban las más brillantes obras de Dios. Las "maravillas" del pasado se llamaban Creación (Job 5, 9), milagros del Exodo (Ex 3, 20; 34, 10; Jos 3, 5), don de la Ley (Sal 119, 18); María es el instrumento de "maravillas" aún más asombrosas. Veámosla llena de admiración ante la "conducta" divina que ha presidido esta elección y a la que san Pablo dará, un día, categoría de ley: *A los débiles del mundo elige Dios...* (1 Cor 1, 27). Ella

misma nos habla de su *tapeinosis* y esta palabra parece constituir de tal modo el núcleo central del poema, que difícilmente se podría creer a primera vista, que no se nos descubra el alma misma de la Virgen. Sin embargo, esta expresión ha puesto en aprietos a los traductores, temerosos de atribuirle un significado excesivo. Se trataba de la condición oscura e ignorada de María, de la miseria de su condición humana. Los traductores se inclinan más bien por la palabra en el sentido de "sencillez" y algunos otros por el sentido de "humildad". Hasta se da el caso que, de una edición a otra se pasa de la primera a la segunda traducción.

El problema está en conocer si el sentido explícito de humildad se expresa, en esta época, por la palabra *tapeinosis*. Sería difícil recurrir al testimonio de los Setenta y, como recordaremos, solamente lo encontramos en la versión de Teodoción a propósito de Daniel (Dan 3, 39). El testimonio de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* sería de importancia capital, si tuviéramos la certeza de que no han sufrido ninguna revisión cristiana. Rubén exhorta a sus descendientes para que se acerquen a Leví con humildad de corazón (*tapeinosis kardias*), para recibir de su boca la bendición (Rubén, VI, 10). En el Testamento de Gad (V, 3) encontramos estas sentencias en las que *tapeinosis* se emplea esta vez en un sentido absoluto:

La justicia destierra el odio,
la humildad (*tapeinosis*) lo mata.
Porque el justo y el humilde (*tapeinos*)
se averg_enzan de cometer el mal.

Por lo demás, si el sentido de la palabra hubiera sido tan claro, ¿qué necesidad hubiese tenido san Pablo de recurrir al término *tapeinofrosine* para significar la idea de humildad? Por lo tanto, es más prudente considerar que a diferencia del adjetivo *tapeinos* que significaba hace mucho tiempo "humilde", la semántica del sustantivo correspondiente evolucionó más lentamente hacia el sentido de humildad.

Pero, para comprender el espíritu que animaba a la Virgen, tampoco es necesario insistir en esta sola palabra aislándola del contexto donde se halla. María repite una fórmula clásica para expresar la solicitud divina. La madre de Samuel, estéril, imploraba de Yavé, en el templo de Silo, "que se dignara reparar en la humillación de su sierva" (Sam 1, 11), (*'oni tapeinosis*). En las súplicas y acciones de gracia de los salmistas, la misma fórmula servía para designar la situación violenta, circunstancial o permanente, de los orantes (Sal 25, 18 31, 8). "Tú miraste la aflicción (*'oni tapeinosis*) de nuestros padres en Egipto", dice un texto tardío, inserto en el libro de Nehemías (Neh 9, 9). La expresión parece haber adquirido en el lenguaje litúrgico, un sentido bastante genérico, sin alusiones a una determinada situación. El Salmo 119, 153, de acuerdo con el vocabulario de la pobreza, puede traducirse perfectamente por: "Contempla mi pobreza y líbrame de ella".

Sólo los santos saben hablar humildemente de su humildad. En el Magnificat, María ha sabido transmitirnos su humildad sin ponerla de relieve.

* * *

La segunda parte de este "canto de pobreza" extiende el beneficio de la Encarnación a todos los que son dignos de él (vv. 50-53). Para los que tienen presentes los paralelismos y las líneas armónicas del Antiguo Testamento, no cabe duda de que la expresión "los que temen a Yavé" (v. 50) no alude en este caso a sus "amigos", a sus "clientes" los *anauim*. Concretamente, no pertenecen en absoluto a los afortunados de este mundo: podemos decir que, en esta pobreza real, germina su impulso espiritual. En el lado opuesto, aparecen tres "grandezas" humanas, encerradas en sí mismas, tres "suficiencias" en conflicto con Dios: el orgullo (vv. 50-51), el poder (v. 52) y la riqueza (v. 53). Pero Dios invierte las situaciones y, si es cierto que esto constituye una de las constantes providenciales, no cabe duda de que esta "conducta" alcanzará, en la época mesiánica, un auge y una trascendencia asombrosas. Maurras ha hablado del "germen revolucionario" del Magnificat, lo cual es poner muy bajo el centro de proyección. María, en este caso, hereda un antiguo tema que, desde el paganismo, define los "hábitos" de la Divinidad. Marduk, recibió en la asamblea de sus padres, el poder de hundir o levantar; y Hesíodo, refiriéndose a Zeus, canta: "Doblega fácilmente a los soberbios y exalta a los humildes"; y Esopo ha dado, de esta intervención divina que regula sin cesar el orden del mundo, una fórmula muy sorprendente: "_I encumbra lo que está hundido y hunde lo que está encumbrado". Pero este poder, ¿obedece a normas morales? Veamos cómo crea en Eurípides ese pesimismo fatal ante los dioses, idea completamente ajena a la Biblia, cuyos hechos discurren siempre en un clima de monoteísmo moral:

Yavé da la muerte y la vida,
hace bajar al sepulcro y subir de él;
a uno empobrece o enriquece,
humilla o exalta.
Levanta del polvo al pobre,
saca de la basura al indigente,
para hacer que se siente entre los príncipes
y darle parte en un trono de gloria...
_I guardará los pasos de sus piadosos,
pero los malvados perecerán en las tinieblas.

No cabe duda de que el Magnificat de María es con un eco de este otro Magnificat entonado por Ana (1 San 2, 6-9). Pero las viejas fórmulas habían sufrido no sólo influencia de la tradición bíblica, sino que habían recibido también el sello del espíritu de la Virgen, iluminadas por su "pobreza", y definían desde este momento a los adeptos del cristianismo.

* * *

Lo único que le queda por hacer a la Virgen, en una última parte de su canto (vv. 54-55) es dar la bienvenida a la realización comunitaria de la salvación. El Israel a que ella alude no es otro que aquel pueblo cualitativo al que san Pablo llamará algún día, el Israel de Dios (Gal 6, 16), el mismo que el Segundo Isaías había vinculado a Abraham, en su retrospectiva histórica (Is 41, 8) y del cual conocemos, desde entonces, su constitución íntima:

Cantad, cielos; tierra, salta de gozo;
montes, que resuenen vuestros cánticos,
porque ha consolado Yavé a su pueblo
y de sus pobres ha tenido piedad (Is 49, 13).

Bossuet, al comentar el Magnificat, exclama: "¿Qué puedo yo decir de este cántico divino? Su simplicidad, su elevación que sobrepasa mi inteligencia, me mueven, más que a hablar de él, a guardar silencio religioso". Es que el célebre orador había comprendido bien que el espíritu profundo de María se proyectaba sobre la temática, ahondando en su interior. Hay en ello una especie de hálito espiritual que mantiene la unidad del poema, desde el principio hasta el fin.

No se ha dejado de notar la íntima vinculación que existe entre el Magnificat y las Bienaventuranzas. Si se pudiera llevar hasta ese punto el análisis del desarrollo humano de Jesús, diríamos que había en él, como en muchos otros, rasgos debidos a la influencia de su Madre. Sí, no cabe duda de que fue en Nazaret donde el Salvador, íntimamente unido a su Madre, amó a aquellos *anaim* a los que, un día, llamaría sus discípulos.

CAPITULO VII

POBREZA EFECTIVA Y POBREZA ESPIRITUAL

SEGUN EL EVANGELIO

Herederos de los profetas y de los sabios de Israel, Jesús no reniega de la actitud de los guías espirituales de su pueblo ante el problema de la pobreza. Lejos de romper con las orientaciones de la tradición, las completa admirablemente (Mt 5, 17). Cristo es la Luz que irrumpe en nuestro mundo: "Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo" (Heb 1, 1-2). Él es, sobre todo, el Camino viviente que se abre ante nosotros invitándonos a seguir por él. Con Cristo llegamos al final de un itinerario -el que hemos venido siguiendo en los capítulos precedentes-; él nos proporciona unas directrices decisivas, fuera de las cuales no hay más que pasos en falso.

Consideremos, ante todo, el valor concedido por Él a la pobreza efectiva.

El antiguo legislador, realista, había afirmado que nunca dejaría de haber pobres sobre la tierra (Deut 15, 11). Jesús, la víspera de Ramos, se hace eco de esta afirmación (Mc 14, 7; Mt 26, 11). En ambos casos, se llega a la conclusión de que hay que hacerles bien. En el Antiguo Testamento se sabía que burlarse de los pobres era ofender a Dios (Prov 17, 5), porque Él es su defensor; y algo de esta doctrina ha trascendido a la epístola de Santiago, algunos de cuyos párrafos recuerdan vivamente o se parecen a un catecismo judío: los clamores de los asalariados no pagados, suben hasta los oídos del Señor (Sant 5, 4) y la opresión de que son víctimas los pobres es un insulto al santo nombre de Dios (Sant 2, 7). Parece ser que no se va

mas allá del mandamiento cuya observancia era particularmente grata al Señor. Atender solícitamente al pobre es una de las grandes preocupaciones de Job (Job 29, 12, 6; 30, 25; 31, 16.19); negarse a hacerlo sería atraer sobre sí una maldición, porque Dios escucha al pobre (Eclo 4, 6). Pero esta actitud benevolente, aún no es caridad. Para designarla, Causse ha forjado el neologismo "caritativo": la piedad, el terror sagrado, el sentimiento particularista de la Alianza dan color a las prácticas "caritativas" recomendadas por la Ley y los profetas.

Jesús va mucho más allá, enseñándonos a ver en cada uno de los pobres un sacramento de su propia presencia. A través de cada uno de los distintos rasgos de la pobreza nos unimos misteriosamente a El y así es como el cristianismo nos habitúa a gestos elevados. En su evocación del Juicio final, durante la Semana de Pasión, Jesús describe por anticipado su sentencia para con los que hayan practicado la caridad:

Venid, benditos de mi Padre, a tomar posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; preso y vinisteis a verme. Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y...? Y el Rey les dirá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores a mí me lo hicisteis (Mt 25, 34, 40).

Este texto, importantísimo desde cualquier punto de vista, es el fundamento de lo que Bossuet llama la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia. Su función es la de mantener vivo dentro de ella el inconfundible "sello de Jesucristo", el cual, en su Encarnación, en su vida pública y en su Pasión asume la pobreza, el sufrimiento y el fracaso... Todo esto, "estos puros escándalos y estas aberraciones, Dios las acepta, Dios las quiere, y como son las cosas que predominan en la Humanidad a la que se ha incorporado personalmente, vienen a convertirse en las más divinas de las realidades humanas". Ahí es donde nace la devoción cristiana a los pobres, sobre la que Bossuet ha encontrado fórmulas espléndidas para celebrarla: "La Iglesia es la auténtica ciudad de los pobres. Los ricos -no me da miedo decirlo-, en su calidad de ricos, porque también hay que hablar con corrección, como pertenecen al mundo, están marcados con su sello y sólo por tolerancia son admitidos en la Iglesia... Los ricos son ajenos a ella, pero el servicio a los pobres los naturaliza".

* * *

"Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el Reino de los cielos" (Mt I, 24). Del mismo modo que en las páginas precedentes, hemos visto que el Evangelio reanuda, profundizando en ella, una de las ideas esbozada en el Antiguo Testamento, ésta de la preferencia de Yavé por los pobres, casi asimilados al pueblo escogido, también en este caso parecen resurgir, como en telón de fondo, dos ideas sapienciales: la riqueza priva de Dios a sus poseedores y les hace caer en un pecado de autosuficiencia; la riqueza no puede ser un fin último, por su carácter perecedero (Sal 49). Pero he aquí la novedad del Evangelio: un valor absoluto, de contornos bien determinados, se enfrenta a estos valores relativos: el Reino de Dios, joya de tan alto precio que uno debe despojarse de cuanto posee para poder adquirirla (Mt 13, 45-46).

Jesús pide a los hombres que no se dejen aprisionar por las riquezas. "Las preocupaciones de este mundo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra de Dios y le impiden dar

fruto" (Mt 13, 22). Los que quieren alcanzar el Reino de Dios, ponen su corazón allí donde se encuentra el verdadero tesoro, a una altura donde no llegan los ladrones ni tampoco le alcanza la polilla (Lc 12, 33-34). La actitud del rico frente a sus bienes recibe, a veces, el estigma de la idolatría: Elías había conjurado a sus contemporáneos a "no claudicar de un lado y de otro" y a optar entre Yavé y Baal (1 Re 18, 21); Jesús fustiga a otro ídolo, tomado también de los mismos paganos de Tiro: "Nadie puede servir a la vez a Dios y a Mammón (las riquezas) (Lc 16, 13). El máximo reproche lanzado contra el rico Epulón es el de haber malgastado sus bienes: "Hijo -le contestó Abraham-, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida" (Lc 16, 25). "Puesto que aquellos eran sus bienes -comenta monseñor Le Camus- sin duda es que habría renunciado a los demás, cuando los encontró. ¿Qué tiene, pues, de extraño que, habiendo perdido los suyos al perder la vida, no alcance aquellos otros bienes que jamás había buscado y de los cuales ni siquiera admitía la existencia?". También el "rico insensato" es privado de sus riquezas (Lc 12, 15-21). "Y diré a mi alma: alma mía, tienes muchos bienes almacenados para muchos años; descansa, come, bebe, regálate. Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te pedirán el alma, y todo lo que has acumulado ¿para quién será?". El muy tonto perdió su vida por haberla ligado a los bienes perecederos (ver Sant 5, 1-7).

Lo que Cristo condena, no es la riqueza en cuanto tal. Cristo tuvo amigos acomodados: el grupo de las cinco mujeres que "le servían con sus bienes" (Lc 8, 2-3); Zaqueo, en cuya casa se hospedó (Lc 19, 1-10); Lázaro, en cuya casa fue obsequiado con un presente valorado en trescientos denarios (Jn 12, 5). El supo usar de los bienes de la tierra, sentarse en el banquete de las bodas de Caná (Jn 2, 1-11) y comer con los publicanos (Mt 9, 10-13). Los espíritus superficiales critican su comportamiento oponiéndolo al de Juan Bautista, el asceta (Mt 11, 18-19). Lo cierto es que El, en su infinita sabiduría, supo vivir, como dirá más tarde san Pablo, "lo mismo en la pobreza que en la abundancia" (Flp 4, 11), ya que ambos estados se encuentran dentro del orden de medios útiles para el cumplimiento de la voluntad del Padre.

Pero lo cierto es que uno de estos medios presenta muchos más peligros para el hombre que sigue su vocación. El espíritu se expone a hundirse paulatinamente en la riqueza o, por lo menos, a quedar limitado y entorpecido. "La pobreza es laudable, escribe Santo Tomás, porque al librar al hombre de las preocupaciones terrenas, le permite consagrarse con mayor libertad a las cosas divinas" (Contra Gentiles III, c. 133). En orden al Reino, la pobreza es un estado de privilegio por su efecto liberador. El rico, que cree poseer su dinero, ha de desconfiar, no llegar a ser poseído por su riqueza; sus obligaciones de justicia y de caridad actúan de contrapeso para equilibrarlo constantemente y para apartar de él la amenaza de Cristo: "Ay de aquél que es rico para sí y no lo es ante Dios" (Lc 12, 21). Pero Cristo habla también para aquellos que tienen el apetito de las riquezas clavado en el corazón: tal es el sentido de la sentencia sobre el tesoro y el corazón, como facultad de desear (Lc 12, 34). "Los que quieren enriquecerse, añade a esto san Pablo, caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y funestas, que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia" (1 Tim 6, 9-10).

Jesús renunció a intervenir en un pleito sobre cuestiones de herencia entre sus seguidores (Lc 12, 13-15). La lección de esta especie de acción simbólica es la siguiente: "Aunque se tenga mucho, no está la vida en la hacienda". La idea, aparentemente, no va más allá de la crítica de la riqueza hecha por los sabios de Israel: ¿qué es la riqueza comparada

con la salud, con la libertad y con la alegría? (Eclo 29, 22; 30, 14-16). "La vida es más que el alimento y el cuerpo es más que el vestido" (Lc 12, 23). Pero Jesús concluye el desarrollo del tema recordando que hay que buscar el Reino de Dios (Lc 12, 31); hablando de un tema del Antiguo Testamento, nos conduce hasta la opción esencial: "Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo" (Lc 14, 33). La mayoría de los pasajes citados en las páginas precedentes, como habrá podido observarse, han sido tomados de san Lucas, el evangelista que mejor ha sabido comprender -tal vez por influencia de san Pablo, su maestro- hasta qué punto el cristianismo, en su opción fundamental, se hace eco y es acogido por los pobres de este mundo. Nadie como él ha sabido canonizar la pobreza como tal; nadie como él nos ha hablado de ello con tanto amor y simpatía.

* * *

Además de lo dicho, la pobreza se presenta en Cristo como un ideal apostólico.

Sus directrices han sido conservadas en un "manual de misioneros" (Mc 6, 8-11; Mt 10, 5-14; Lc 9,1-5), cuyos términos conmovieron profundamente a san Francisco de Asís y a sus primeros compañeros: "No toméis, para el camino, nada más que un bastón; no toméis ni pan, ni alforja, ni llevéis dinero en el cinto; calzaos con sandalias y no llevéis dos túnicas" (Mc 5, 8-9). El "manual" está adaptado al mundo palestino, teniendo en cuenta las necesidades más elementales y la fácil hospitalidad de la época. A medida que el horizonte de los misioneros adquiere mayores dimensiones, el manual se irá ampliando a su vez y las recensiones de Mateo y Lucas mencionarán también como cosas a excluir, el oro y el dinero. Este rasgo nos señala claramente el sentido de la pobreza apostólica. Se trata de una fidelidad total a la vida de Jesús, a su pobreza alegre y libre, completamente real, pero sin rebuscados ascetismos. Esta fidelidad sabrá ser creadora, a medida que se aborden civilizaciones más complejas. La imitación de Cristo no es "literalista", sino una constante invención.

Esto se ve muy bien en la vida del apóstol san Pablo, que manejó grandes sumas de dinero: mantenido por las iglesias, existía un auténtico presupuesto misional (2 Cor 11, 8-9); la colecta en favor de los "santos" de Jerusalén ocupó gran parte del tiempo del Apóstol y pudo ofrecerle a Filemón indemnizarle de los daños causados por un esclavo fugitivo (Fil 1,19), pagar al templo de Jerusalén los gastos de la consagración de cuatro judeo-cristianos (Hch 21, 22-24), alquilar una casa durante dos años en Roma (Hch 28, 30). En Cesárea, hacia el año 62, el gobernador lo retuvo largo tiempo en prisión, con la esperanza de sacarle dinero (Hch 24, 26). Porque, ciertamente, en el mundo de mercaderes que recorre "ya no se puede, como en Palestina, vivir y mucho menos viajar, sin dinero; incluso es posible que teniendo ese dinero, se llegue a ser completamente pobre, con pobreza aún más voluntaria": "Hasta el presente, pasamos hambre, sed y desnudez; somos abofeteados y andamos vagabundos y penamos trabajando con nuestras manos"... (1 Cor 4, 11-12; 2 Cor 11, 9-27; Flp 4, 11-14); y hay todavía otra pobreza más honda que el desposeimiento material: la enfermedad (2 Cor 1, 8-9), el fracaso y la persecución (2 Cor 11, 28). Es una forma de comunión con la pobreza de Cristo "que se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza" (2 Cor 9, 9). Pablo interpreta la vida de Cristo como un misterio de pobreza, al que el apóstol se asocia y del cual da testimonio espléndido: "Llevamos constantemente en nuestro cuerpo los sufrimientos de muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste así en nuestro cuerpo" (2 Cor 4, 10).

Cuando se ha meditado profundamente en la Cruz, se comprende que la pobreza es una exigencia esencial del apostolado.

* * *

Las tres "pistas" seguidas hasta ahora nos introducen en el problema capital del presente capítulo: el de la bienaventuranza de los pobres.

Esta bienaventuranza, por la que Jesús inicia su Sermón de la Montaña, nos ha llegado a través de dos recensiones. La de san Lucas: "Bienaventurados los pobres (*ptojoi*), porque vuestro es el Reino de Dios" (Lc 6, 20). Y la de san Mateo: "Bienaventurados los pobres de espíritu (*ptojoi to pneumati*) porque suyo es el Reino de los Cielos" (Mt 5, 3).

Hay varias cosas que son indudables y pueden servirnos de punto de partida. En primer lugar, literariamente, el contexto nos remonta a una fuente común, el Mateo arameo, traducido tempranamente al griego (sigla Mg) y del cual ambos testimonios han conservado, tanto el uno como el otro, su tenor original. Por otra parte, el auditorio concreto de Jesús no puede ser considerado, sin más, como un amasijo de miserables, de lisiados, de desheredados de toda especie, que le siguieron hasta la montaña. Sabemos que, al menos entre los Doce, que ocupan un lugar destacado en el auditorio, nos encontramos con pequeños propietarios, poseedores de casas y de barcas de pesca. Jesús tiene ante sí una masa entremezclada, en la que dominan probablemente -puesto que estamos en Galilea-, los *am ja'ares*, parientes pobres del judaísmo instruido. La época de Jesús, como no ofrece nada comparable a la miseria de nuestro proletariado, preferimos descartar esta palabra, testimonio de una deshumanización radical. El auditorio debía estar compuesto de esos "pequeños propietarios" cuya modesta posesión era incapaz de apartarlos de Dios, de gentes que, sin duda, no comerían todos los días hasta saciarse y también de gentes sin la menor relevancia, a los cuales despreciaba el judaísmo oficial y, además, de enfermos a quienes el Señor había devuelto la salud (Mt 4, 24). Auditorio cuya homogeneidad estaba constituida por su deseo común e inconcreto del Reino de Dios y también por aquel apelativo con que Jesús lo designa: La palabra aramea de que se sirvió fue, bien *ania*, equivalente de *ani*, o bien *anuan*, equivalente de *anau*. La evolución semántica de las dos palabras les daba, pues, el mismo sentido.

Para captar la significación completa de las Bienaventuranzas, hay que situarlas dentro del marco general de la historia de la salvación. Los personajes a que se refieren, nos son familiares desde el Antiguo Testamento. Las Bienaventuranzas son la expresa ratificación, al mismo tiempo que la solemne renovación, de los principios esenciales en que se inspira, desde los comienzos, el gobierno sobrenatural de Yavé (Mt 5, 17). Y esta prosecución, esta continuidad de las divinas promesas, en las Bienaventuranzas, cuando Jesús empieza a predicar el Reino que se aproxima, que está ya al alcance de la mano, viene a ser un primer paso de su cumplimiento. De este modo, se afirma la fidelidad de Yavé y la continuidad de la vida religiosa. Nos hallamos ante un gran acto mesiánico; la referencia, como en Lucas, 4, 18 y en Mateo 11, 2-6, la encontramos en las "obras mesiánicas" cuyo catálogo había sido confeccionado de antemano:

Entonces oirán los sordos las palabras del libro,
y, liberados de la sombra y de las tinieblas,

los ojos de los ciegos verán.
Se gozarán en Yavé los humildes (*anauim*),
y los más pobres (*ebionim*) se gozarán
en el Santo de Israel (Is 29, 18-19).

De ello se deduce, así lo creemos, que los enunciados de Mateo, aun en el caso de que hayan acentuado la espiritualización de los temas de la pobreza, del hambre y de la sed por la adición de glosas, se acercan más a la versión primitiva que los de Lucas. Son directamente religiosos. Las Bienaventuranzas de san Lucas, evocan inmediatamente una situación social: ello resulta de las cuatro maldiciones que siguen a las Bienaventuranzas y se dirigen, sin trasposición espiritual posible, a los ricos concretos, a los que están hartos, a los que se burlan, y a las gentes bien consideradas. El autor del tercer Evangelio parece que da a las palabras del Maestro un sentido más social.

Sin embargo, situémonos en la hipótesis más difícil, la de L. Vaganay, que sostiene el carácter arcaico de Lc 6, 20b ss con respecto a Mt 5, 3 y ss.

¿Debemos creer, en consecuencia, que Jesús "ha beatificado a una clase social"? El Evangelio ¿ha tenido alguna vez las trazas de un manifiesto social? Ningún estado sociológico aparece canonizado en el Evangelio, ninguna clase social, en cuanto tal, ha quedado situada en relación directa con el Reino de Dios; sólo una "situación" espiritual está en disposición de recibir un don espiritual; únicamente esta "apertura" a Dios es lo que se llama pobreza espiritual. ¿Que la pobreza real es el conducto excepcional para llegar a la pobreza de espíritu, el terreno abonado en el que más fácilmente germina esta última?, ¿que vale la pena aceptarla y que es necesario buscarla como en la montaña se busca la cima por medio de un ascenso penoso?... Completamente cierto: el Evangelio lo repite siempre. En el caso presente, Jesús no dice más que en el ejemplo del camello por el ojo de la aguja (Mt 19, 24). Jesús recuerda el condicionado y el presupuesto de una etapa religiosa que merece ser considerada en sí misma. Y entonces es cuando la recensión de san Mateo alcanza todo su valor.

"Bienaventurados los que tienen espíritu de pobre", traduce admirablemente Osty: "Bienaventurados los que tienen conciencia de su impotencia para satisfacer sus aspiraciones de alcanzar el Reino de Dios", que "están convencidos de su indigencia espiritual y de su necesidad de redención", los que confían absolutamente en Dios, sin apoyarse nunca en sí mismos; "los indigentes cuya humildad les lleva a mendigar sin cesar la ayuda divina"; aquellos, por tanto, cuya actitud interior de amigos y "clientes" les hace aptos para recibir el Reino de Dios y la Consolación de Israel (Lc 2, 25), y la Redención de Jerusalén (Lc 2, 38); en una palabra, los herederos de la línea mística de Israel, cuyo punto culminante hemos encontrado en el alma de María, en el momento decisivo de la Encarnación, cuando, por ella, la humanidad se abrió totalmente al Don de las alturas.

Puede decirse que esta palabra define la actitud espiritual fundamental del cristiano.

Esta palabra se halla vinculada a un tema central del pensamiento de Jesús: la crítica del fariseísmo. El fariseo se cree artífice de su salvación; está convencido de que su "justicia" es una técnica humana; rebosante de voluntarismo judío, construye por sí mismo su propia santidad y prepara las espigas que el Segador divino no tendrá mas que recoger. Se precia de ser justo (Lc 18, 9) y habla constantemente de su "justicia" (Fil 3, 9); nunca quebranta las

órdenes de Dios (Lc 15, 29). Y no obstante, su error es capital. Dios no encuentra en él esa actitud de renuncia, de entrega, ese fallo que es el camino de su gracia. Jesús le contrapone, como paradoja, el tipo del publicano. Después de la lectura de la parábola que enfrenta estos dos tipos religiosos (Lc 18, 9-14), se oye hablar a los participantes de círculos de estudios sobre el "rico fariseo" y el "pobre publicano". Socialmente, debería decirse más bien lo contrario. Pero los hombres no son ricos únicamente por su dinero: el fariseo se siente rico por sus méritos y por su perseverancia. Al encastillarse en su propia suficiencia, él mismo se ciega el Manantial. En cambio, el publicano tiene un alma pobre que atrae la mirada divina (véase Ap 3, 17-18).

Es de notar que Santa Teresita del Niño Jesús haya descubierto, a través de la crítica paulina del fariseísmo, el camino de acceso a la infancia espiritual. Este otro ideal evangélico, en el que tanto se ha insistido, está también vinculado a la primera Bienaventuranza. Frente a las energías del Reino de Dios, hay que tener la capacidad de recepción que tienen los niños que Jesús ha amado tanto: "Quien no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él" (Mc 10, 15).

* * *

Dos pasajes, propios de san Mateo, están en consonancia con la transcripción que él nos da de la primera Bienaventuranza. Pero, en este caso, es del mismo Jesús de quien se habla.

Los versículos de Mateo, 11, 28-30, pertenecen, según Vaganay, a una fuente complementaria de Mg, que él llama Sg; este fragmento no ha sido registrado por Lucas, que utiliza también esta fuente. Oponiendo su manera de hacer a la enseñanza de los rabinos, Jesús ofrece a todos los que se sientan agobiados por el peso de las observancias farisaicas, su propia legislación, cuyo programa traza en el Sermón de la Montaña: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón (*práis kai tapeinos te kardia*).". Es posible que la fuente haya sido simplemente "yo soy *anau*" (en arameo: *anuana*) y que se haya traducido con dos palabras griegas una idea en la que entran las notas de humildad y de condescendencia. Humildad profunda, de Cristo ante su Padre, en su comportamiento como Mesías, y humildad fraterna ante los hombres, llena de comprensión, de modestia y de dulzura (Mt 12, 19-20). Esta doble idea no se olvidará jamás en la tradición cristiana: humildad y dulzura (*tapeinofrosine, praites*) seguirán siendo asociadas por san Pablo (Col 3, 12; Ef 4, 2). El primero de estos términos, forjado sin duda por el Apóstol, adquiere no obstante un sentido próximo al de la caridad. San Pedro lo usará para situar al cristiano ante Dios.

Mateo, cuando nos describe la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (21, 5), nos remite a la profecía de Zacarías (9, 9) en la que el Mesías es llamado *ani*. El primer Evangelio es el único en el que figura esta cita, probablemente tomada de un compendio de los *Testimonios*; muestra una vez más su atracción hacia ese vocabulario que expresa el alma humilde de Jesús y parece guardar como un eco de la Profecía del Siervo de Yavé. Alguien ha sugerido la idea de una relación con la figura mesiánica del salmo 17 de Salomón: "El caballero no esperará, con su arco, sobre el caballo; no preparará un ejército sobre el que apoyarse en el día del combate. El Señor es su rey y su esperanza: su poder está en su esperanza en Dios".

* * *

Sabemos muy bien que este título de *ani-anau*, atribuido a Moisés y a David, no evoca con suficiente fuerza trágica este misterio de la pobreza-humildad, en el que Cristo penetró para salvarnos. El establo de Belén -tan querido para el P. Chevrier- la oscuridad laboriosa de Nazaret -tan predilecta para el P. de Foucauld-, la elección de un mesianismo penoso en el desierto de Judá, el fracaso de Galilea y el de Jerusalén y, finalmente, la Cruz: ¿no son, acaso, las etapas de una *tapeinosis* mucho más profundas que la que cantó por anticipado el Segundo Isaías? San Pablo, para celebrarla, recurre al viejo vocabulario de la pobreza:

Y habiéndose hecho semejante a los hombres,
se humilló (*etapeinose*) más todavía,
haciéndose obediente hasta la muerte,
y muerte de cruz (Flp 2, 7-8).

CONCLUSION

El problema que, desde un punto de vista bíblico, hemos abordado en estas páginas, es de una gran complejidad: los aspectos son múltiples, las "pistas" no siempre resultan fáciles de discernir y el vocabulario, a veces, resulta ambiguo. Siendo el hombre bíblico un hombre real, al que Dios "enseña a andar" (Os 11, 1), podemos decir que cada uno de nosotros se reconoce a sí mismo en esos hijos de Abraham cuyos defectos conoce Dios, así como también sus tentaciones y sus pecados, y a los que guía en sus esfuerzos, sus conversaciones y sus heroísmos; sus problemas siguen siendo nuestros problemas y sus experiencias las nuestras. He aquí por qué la cuestión abordada hace siempre reaccionar a nuestro corazón: prueba evidente de que la Revelación divina apunta, en este caso, al hombre en puntos esenciales.

Recordémoslos.

Toda la Biblia, desde Amós a Santiago y desde el Deuteronomio a Jesús, considera la pobreza -y la expresión tiene una amplitud mucho mayor que la simple privación de dinero- como un estado violento, ante el cual no podemos permanecer impasibles. Los medios preconizados para atenuarlo son los propios de una época: en la Biblia no se pretende que su repetición y su imitación servil alcancen hasta el final de los siglos. Este punto de vista realista no representa su pensamiento exclusivo. Pese a una corriente de ideas, a nuestro juicio, muy "localizada", que tiende a identificar pobres y pecadores, ella ha observado que

los pobres son religiosos más fácilmente que los ricos, por ser menos tentados de bastarse a sí mismos que los ricos y, en consecuencia, de cerrar su espíritu a Dios. Esto se da, sobre todo, en los "pequeños", hacia los que la Biblia muestra predilección y a los que sitúa entre la opulencia y la indigencia: una idea proudhoniana cristaliza desde el Antiguo Testamento. En todo caso, la crítica de la riqueza, realizada desde un punto de vista religioso, proseguirá incesantemente desde los profetas a Jesús. Y es precisamente Cristo quien, habiendo elegido la pobreza como medio de Redención, la consagra como un valor positivo. En adelante, cada pobre, con su caída particular de miseria, es un testimonio y como un sacramento del gran Pobre, anunciado por el Segundo Isaías.

A partir de Sofonías, ocurre que el vocabulario de pobreza experimenta una trasposición espiritual, sirviendo para designar la actitud del hombre ante Dios en su calidad religiosa de "cliente". Nos hemos esforzado en describir concretamente esa línea mística de Israel, expresada anónimamente en el Salterio, pero jalónada por grandes figuras, como la de Jeremías, el autor del libro de Job y, sobre todo, María, la Virgen humilde que, en el umbral del Nuevo Testamento, resume en sí misma toda la profundidad espiritual de la Alianza. La pobreza, en este sentido, es uno de los matices de la fe, abandonada, confiada y alegre, muy próxima a la humildad y que se resume en una actitud de expectativa religiosa. La Bienaventuranza de los pobres, en san Mateo, alude a esta disposición fundamental. Su enunciado se prolonga a través de la crítica del fariseísmo, tan importante en el Evangelio, y en la parábola de los niños que viene a ser como la antítesis de esta crítica.

Existen relaciones concretas entre estas dos "pobrezas": la efectiva y la "espiritual". Históricamente, en el seno de la primera ha germinado la segunda. Es un hecho que los esenios, para acercarse a ella, se sujetaron con una especie de voto de pobreza. Y Cristo ratificó esta doble experiencia de la tradición.

Ninguna de las enseñanzas bíblicas ha quedado, ni debe quedar olvidada.

Sin pretender extraer de la Biblia un tratado de economía, ni un manual de sociología, como hace poco se ha extraído de ella una política, no podemos olvidar las incidencias sociales de los principios religiosos que en ella se sientan. Jesús no ha pretendido organizar la tierra, pero se ha dirigido a los hombres tal como son, hombres de carne y hueso, y sabemos bien hacia qué lado se inclinan sus preferencias.

La pobreza evangélica, practicada por El, ha permanecido en la Iglesia como un signo manifiesto de comunión con su espíritu. El santo que más se ha aproximado a El, quizá sea el Poverello de Asís. La pobreza de Francisco es, a un mismo tiempo, liberación, alegría, fraternidad y unión con Jesús. La tradición de la pobreza evangélica se va transmitiendo en la institución monástica. Y hoy día parece haber encontrado nuevos matices en los padres de Foucauld y Chevrier y en las familias apostólicas que custodian la herencia de estos hombres de Dios.

La pobreza evangélica, en su sentido más profundo, es un "abandono radical", una humildad total y, en consecuencia, una confianza ciega en Dios. Esta es la disposición esencial que la Biblia, en sus mejores páginas, ha ido descubriendo medio a oscuras, lo que confiere a la descendencia mística de Israel su grandeza, la que fue vivida por María y sublimada, finalmente, por Jesús, el *anau* que magnifica a los "pobres de espíritu". Desde ese momento, la idea de la pobreza se transmite como el secreto de la santidad. La Iglesia, en sus solemnes "Veni Creator", nos hace cantar: "Ven, Padre de los pobres". Y los teóricos de la

vida espiritual prosiguieron, con Berulle: "Debemos tener un verdadero espíritu de pobreza en la oración". Este es, sin duda, el mensaje fundamental, confiado a la santita de Lisieux para que fuera transmitido a nuestra época, tan ávida de conocer. Y como punto final de nuestro itinerario, vamos a copiar gustosamente algunas notas tuyas interesantes:

La santidad no depende de ésta o de aquella práctica, sino de una disposición de espíritu que nos hace humildes y pequeños en los brazos, conscientes de nuestra debilidad y confiados hasta la audacia en su bondad de Padre...

Lo que le gusta a Dios de mi alma es verme amar mi pequeñez y mi pobreza y la esperanza ciega que tengo en su misericordia...

No temas: cuanto más pobre seas, más te amará Jesús.