

SOBRE EL SIGNIFICADO DEL VERBO NU^aH EN IS 11³

NO es raro considerar la S. Escritura como una colección de escritos sencillos, ingenuos, de estilo espontáneo y popular, propio de gentes rudas cuyo único valor sería un profundo sentimiento religioso; una especie de *mester de joglaría*.

Los modernos estudios sobre el Antiguo y Nuevo Testamento nos han revelado, entre otros valores, la existencia de un abundante vocabulario teológico que es posible fijar en su origen, evolución y enriquecimiento progresivo. Un vocabulario que, transmitido de autor en autor, se imponía como canon literario a todo escritor. Si nos quisiéramos servir, para ilustrar el carácter de la Biblia, de una comparación con las dos corrientes que existieron en los albores de la literatura castellana, no dudaríamos en asimilarla más bien al *mester de clerecía*, que definió así el autor del Libro de Alexandre:

Mester trago fermoso, non es de ioglaría,
mester es sen pecado, ca es de clerezía,
fablar curso rimado por la cuaderna vía
a sillabas cuntadas, ca es gran maestría.

Un caso típico de esta elaboración cuidadosa y densa de los poemas sagrados nos lo presenta la profecía de Isaías 11¹⁻⁹, no tanto por la métrica cuanto por el alambicado manejo de temas y evocaciones bíblicas. Para describir la futura edad mesiánica se recogen en estos versículos los temas principales de la Historia Santa, elaborados ya en la época de Isaías por los anteriores teólogos inspirados.

En las páginas que siguen vamos a ensayar una exposición del contenido teológico de un verbo hebreo, especialmente favorecido en esta literatura teológica de que hablamos. Se utiliza en el versículo 2, para determinar la presencia y acción del Espíritu de Yavé en el futuro Mesías. Se descubrirá así la potencia radical de un texto que adquirió especial resonancia en otros pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, por él influenciados, y en los escritos de los Padres y teólogos.

El verbo está en la tercera persona femenina del singular del perfecto *qal*. El sustantivo *Ru^ah* es femenino en hebreo según una proporción de 90 % de los casos; lo cual es un argumento para probar que aquí «Espíritu de Yahweh» indica más bien una fuerza impersonal ¹.

Los diccionarios están de acuerdo en asignar a este verbo un significado genérico de descanso para reposar. En la forma *qal* se usa, por ejemplo, para indicar un ave que desciende para posarse (II Sm 21¹⁰), la langosta que también se posa descendiendo (Ex 10¹⁴; Is 7¹⁹); el arca de Noé, que flotaba sobre las aguas del diluvio, por fin —al decrecer las aguas— se posa sobre el monte de Ararat. La mano de Dios, que se supone mora en las alturas, se posa sobre el monte Sión (Is 25¹⁰). El siervo se sienta (Dt 5¹⁴) y el buey se recuesta para descansar (Ex 23¹²). Etc.

En estos casos y otros, el verbo indica un estado previo inestable de una cosa (que flota, vuela o está en lo alto), y que por fin encuentra un punto de apoyo o descanso.

La forma *hifil* tiene el mismo significado genérico, pero en sentido causativo. En este verbo existen dos formas *hifil*, una regular (*henti^ah*) y otra con reduplicación (*hinni^ah*). En Ez. 37¹ la mano de Yahweh fue sobre el profeta, y por el Espíritu de Yahweh lo conduce y lo deposita en medio de un valle, un valle lleno de huesos; la misma idea en 40². Dios colocó a Adán en el jardín del Paraíso (Gn 2¹⁵), y al pueblo de Israel en la tierra de Promisión nuevamente después del destierro (Is 14²).

En Is 11² fundamentalmente está la idea *hifil*, aunque expresada en forma *qal*: «El Espíritu de Yahweh reposa sobre él» = «Yahweh hace reposar su espíritu sobre él».

La primera idea básica de este verbo, que debemos aplicar también aquí, es que el Espíritu de Yahweh está en movimiento, en

1. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'AT*; Tournai 1954, p. 194.

acción, hacia un término; y que finalmente encuentra su reposo estable en el retoño de Jesé. Pero el movimiento del Espíritu ¿dónde se origina?, ¿hacia dónde tiende?

La respuesta, que inmediatamente aflora a los labios, es que el Espíritu parte de Yahweh, que mora en las alturas (Sal 113⁹), para *descender sobre* el Mesías. Pero los LXX traducen aquí ἀναπάεται, que indica el movimiento de remontar una pendiente (que puede ser también un obstáculo moral, o un trabajo), para reposar en la cumbre. La traducción normal debiera haber sido καταπάεται.

¿Cómo se imaginaban los LXX este movimiento del Espíritu, para escoger en su traducción ἀναπάεται?

Los LXX traducen el verbo hebreo נִשָּׁח con seis verbos griegos; ἀναπάειν (reposar, descansar, llegando de una región inferior a una superior), ἀφίειν (emitir, permitir), ἀκαταπαύεσθαι (la misma significación de ἀναπάειν, pero reforzada con la indicación del término «a quo» y del término «ad quem»), καθίξειν (mandar sentar, colocar), καταπάειν (reposar después de un movimiento que se supone originado en una región superior hacia una inferior), y finalmente συμφωνεῖν (sentir con, convenir, coincidir, ser semejante).

Los verbos más frecuentemente empleados son ἀναπάειν y καταπάειν, que indican recíprocamente un movimiento en dirección contraria. Esto nos hace suponer que los LXX hacen un uso pleonástico de las partículas ἀνά y κατά.

En el texto hebreo hay un indicio, que nos permite justificar el uso de ἀναπάειν en la versión de los LXX. *Wənahá ʿala'w*; la preposición ʿal fue originariamente un nombre que significa «la altura, lo alto»; así se conserva aún en Os 7¹⁶; 11⁷. El Espíritu de Yahweh es, junto con la Palabra de Yahweh, el agente de la acción de Dios en el mundo. El Antiguo Testamento, que tenía un vivo concepto de la trascendencia de Dios, pero al mismo tiempo de su providencia sobre la Historia y acontecimientos humanos, personifica en el Espíritu y la Palabra los medios con que Dios se hace inmanente; Espíritu y Palabra, que no es posible disociarlos de Dios, pero que al mismo tiempo sirven para salvaguardar la absoluta trascendencia divina.

Según esto podríamos reconstruir así el pensamiento de Isaías, reflejado fielmente por la versión de los LXX; la humanidad por el pecado había descendido a un abismo; pero Dios no abandona a

los hombres. Inmediatamente después de la caída, Dios se pone a la obra para restablecer al hombre en esa altura primera: los agentes de esta acción salvífica de Dios son el Espíritu y la Palabra con los cuales Dios desciende hasta el abismo del pecado. Se inicia entonces una marcha «contra corriente» (*ἀνὰ τὸν ποταμὸν*), que culmina en el Mesías, en el que el Espíritu de Dios puede descansar, restablecido en él el orden de la primera creación. Según esto, el Espíritu habría realizado un movimiento de abajo hacia arriba.

Sea de estas conjeturas lo que se quiera, lo cierto es que el descanso del Espíritu en el Mesías está al comienzo de la profecía de Isaías (11¹⁻⁹). La paz paradisiaca que se describe explica el descanso terminal del Espíritu y no su acción; vencido el caos, restaurado en el mundo por el pecado, el Espíritu descansa en la era mesiánica, como lo hizo después de haber establecido el orden de la primera creación.

«El espíritu de Yahweh descansa» es un antropomorfismo. El Espíritu, como la Palabra de Yahweh, no salen de El en vano; proceden para realizar una acción, que alcanzará inexorablemente su término. Esta consecución del fin divino, se expresa con la fórmula antropomórfica «descansar-reposar».

Hay que explicarla a base de los diversos «reposos» de Dios, formulados ya en la época del profeta. Isaías en su libro utiliza la tipología de la Creación, del Exodo con la posesión de la Tierra prometida, y de Jerusalén como morada de Dios. Tres ideas, a partir de las cuales creo debemos explicar la expresión «el Espíritu de Yahweh descansa»: porque, efectivamente, en el lenguaje teológico de su época se expresaba ya con la metáfora del «reposo de Dios» la consecución definitiva de esas tres metas que se había propuesto alcanzar Dios: meta de la Creación, fundamentalmente conseguida, no obstante, la inmediata irrupción del pecado; meta de la elección y constitución de Israel, también lograda a pesar de las infidelidades del pueblo; meta de la elección de Jerusalén (dinastía davídica como celadora del monoteísmo y del culto; templo, como lugar único del verdadero culto), no obstante las apostasías de algunos reyes y las contaminaciones idolátricas.

El profeta describe la era mesiánica como una recapitulación o repetición por Dios de aquellos hechos primeros, que le sirven de base para dejar entrever cual será la obra de Dios en el Mesías².

2. «Parce que Yahweh est constamment présent à l'histoire du monde

Aunque se trata la idea de «reposo» desde otro punto de vista, será interesante leer el artículo de C. A. KEILER³ sobre la idea del «reposo» como uno de los elementos en el mensaje de Isaías. Este autor no relaciona el reposo de Dios con los diversos reposos, de que habla la teología histórica de Israel, tal como lo haremos en las líneas que siguen.

a) *Reposo sabático del Espíritu de Yahweh tras una creación renovada.*

Estudiar la influencia de las tradiciones judías de la Creación sobre Isaías o viceversa es problema delicado. La dificultad proviene de los dos textos que se quieren comparar: Isaías y el Génesis ¿Estaban ya redactados en tiempos del profeta los textos relativos a la Creación?

En el estudio que intentamos hacer, adoptaremos la cronología corriente que se asigna para la redacción de las diversas tradiciones, que integran el Pentateuco; y partimos de la hipótesis de la autenticidad isaiana de 11¹⁻⁹ (s. VIII).

Recientemente⁴ se ha publicado un estudio sobre la Teología

et qu'il est toujours le même, ce qu'il a fait dant le passé peut être donné comme une garantie de ce qu'il fera à l'avenir: il fera ou moins aussi bien, il fera même beaucoup mieux encore. En dépit des hommes qui méconnaissent et entravent momentanément par leurs péchés les desseins divins, le plan de Yahweh, son «œuvre» comme aime à dire Isaïe (512-19; 1012; 2821; 2923 ...) s'achemine infailliblement vers un terme humainement imprévisible et cependant fixé depuis toujours. Ainsi s'expliquent la promesse et l'espérance de jours plus hereux que ceux vécus au temps de David, des merveilles plus grandes que celles expérimentées sous la conduite de Moïse, mieux encore l'attente comme d'un recommencement du monde ...

»En somme, l'eschatologie prophétique est une véritable philosophie de l'histoire: elle se nourrit de l'histoire d'Israel, voire du monde, et en même temps elle prétend en expliquer le déroulement en rattachant l'avenir messianique au présent et au passé, y compris le passé le plus lointain, ce qu'on appelle l'histoire primitive». (A FEUILLET, *Le Messianisme du Livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'Histoire et les Traditions d'Israël*; RechScienRel 36 (1949) 182-183).

3. *Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja*; en *Theologische Zeitschrift* 11 (1955) 81-97; sobre todo, las pp. 91-94 en que se habla del «Jahwes Ruhe».

4. CARROLL STUHLMEYER, *The Theology of Creation in Second Isaías*; en *The Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959) 422-467.

de la Creación en el segundo-Isaías. Para el mismo tema en el proto-Isaías disponemos, según creo, sólo de una documentación fragmentaria.

El relato más antiguo de la creación es el llamado «yahwista» (J); su cosmogonía es seca: el caos se describe como un desierto, que espera para su transformación la lluvia de Yahweh y la aparición del hombre. Dios modela al hombre y le inspira el «*rû'h*», hálito de vida que emana de Dios y hace al hombre «ser viviente».

Este relato tuvo su origen en el reino del Sur, y estaba puesto por escrito ya desde el tiempo de Salomón. Por tanto, anterior a Isaías. Siendo tan escasa la literatura sagrada en tiempo del profeta, es lógico conjeturar que era más profundamente conocida, por tanto, más fácil de encontrar ecos y alusiones. Los autores están de acuerdo en afirmar que en Is 11¹⁻⁹ se describe la era mesiánica sirviéndose de rasgos del relato de la creación⁵. Todas las conjeturas están a favor de que Isaías ve la creación primera de acuerdo con la tradición J.

En efecto, la profecía de Is 11¹⁻⁹ se abre con una imagen que evoca la «desolación vegetal»⁶; el desierto es la imagen de que se sirve el J. para describir el caos original, sobre el que trabaja la acción creadora de Yahweh. (Cf. en la misma línea de desolación desértica: Is 32^{15-18, 20}).

Según A. FEUILLET⁷, el príncipe mesiánico de nuestro oráculo que actúa bajo la acción del Espíritu de Yahweh, se presenta

5. «Le thème paradisiaque est largement évoqué, vv. 6-8, laissant sentir la nouvelle re-création» (HENRI RENARD, *Le Messianisme dans la première partie du Livre d'Isaïe*; en *Sacra* página, vol. I, p. 406). «Si tant est que les versets 6-8 de notre chapitre annoncent le retour aux conditions de vie paradisiaque, cette nouvelle création est attribuée à la *rûah* Yahwé, tout comme la création première a été l'oeuvre de la *rûah* Elohim qui planait sus les eaux primordiales (Gn 1² P) et de la *rûah* Yahwé qui donnait la vie à tous les êtres (Gn 2⁷; Ps 104²⁹⁻³⁰; 33⁶). Le Messie, nanti de l'esprit de Dieu, est chargé de re-créeer l'ordre lésé, de rétablir la justice, la paix et la prospérité du Paradis perdu... Sous la motion de Dieu, le roi-Messie rétablira la paix paradisiaque (Cf. Gn. 2¹⁹⁻²⁰), car d'après le v. 8, l'hostilité entre l'homme et le serpent (Cf. Gn. 3¹⁵) cessera» (R. KOCH, *La Théologie de l'Esprit de Yahvé dans le livre d'Isaïe*; en «*Sacra Pagina*» (Miscellanea biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica), Paris 1959, página 427-428).

6. L. A. SCHÖKEL, *Dos poemas a la paz. Estudio estilístico de Is. 8,23-9,6 y 11,1-16*; *Estudios Bíblicos* 18 (1959) 159.

7. A. c., p. 186-188.

como la antítesis del monarca asirio (10¹³). Sugerente es la comparación de Is 14²⁹ «de la raíz de la serpiente saldrá un basilisco» con Is 11¹ «de la raíz de Jessé saldrá un retoño». Se oponen, pues, la descendencia de la serpiente y la descendencia davídica como en Gn 3¹⁵: el capítulo 3 del Génesis pertenece a la tradición J. Sin llegar a la afirmación de una dependencia literaria, existe al menos una afinidad en las ideas teológicas. El retoño de Jessé es evidentemente un nuevo David; pero los rasgos con que está descrito evocan también al rey del Paraíso, el primer hombre.

Is 11⁶⁻⁸ evoca las narraciones de Gn 3-4: la rebeldía del hombre contra Dios había roto la armonía entre el hombre y la naturaleza (Gn 3¹⁷⁻¹⁹), y entre hombre y hombre (Gn 4). Por el contrario, la era mesiánica —aportando el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios— establecía la paz que trae como consecuencia la fertilidad de la tierra (Am 9¹³⁻¹⁴; Os 2^{20,23-24}), el desarrollo general (Is 2⁴) y la paz perpetua (Is 9⁶). La era mesiánica está descrita en estos versículos simbólicamente como un retorno a la paz paradisíaca.

Estas tres afinidades de la profecía de Isaías con el relato yahwista de la creación (desolación vegetal que evoca al desierto original, retoño descrito con los rasgos del rey del Paraíso, y paz paradisíaca) justifican el paralelismo entre el «espíritu de Yahweh» (Gn 2⁷) que se infunde en el cuerpo inerte del primer hombre para hacerlo «ser viviente», y el «espíritu de Yahweh» infundido (Is 11²) en el tronco exánime de la dinastía davídica.

Es cierto que en Gn 2⁷ no se habla de «rú^h Yahweh» sino de *nišmat hayyim*; pero ya el salmo 104²⁹⁻³⁰ —que interpreta Gn 2⁷— hace la transposición de *nešamah* en «rú^h».

No creemos justificada la yuxtaposición, que hace R. KOCH⁸, del «espíritu de Elohim» (Gn 1² P) y el «espíritu de Yahweh» (Gn 2⁷ J), como alusiones a las que se remite Is 11². En primer lugar, porque —si bien el relato sacerdotal se constituyó definitivamente en su estado actual en la época que siguió al exilio, aunque con elementos mucho más antiguos— no sabemos nada concreto del estado de esta tradición en la época de Isaías; es, pues, imposible establecer ningún contacto sobre esta base tan hipotética. En segundo lugar, porque la descripción de la acción creadora del Espíritu de Elohim en la tradición sacerdotal («el

8. Cf. nota 5.

Espíritu de Elohim *incubaba* sobre las aguas») no tiene muchos puntos de contacto con la acción del Espíritu según la profecía de Is 11¹⁻⁹; en la tradición sacerdotal el «Espíritu de Dios» introduce el orden en toda la creación, en Is 11² su acción se ejerce sobre el nuevo primer-hombre.

Hasta ahora nos hemos limitado a estudiar los contactos entre Isaías 11¹⁻⁹ y el relato yahwista de la creación; sin aludir al reposo sabático, que se tomó Dios tras haber creado al hombre «por su espíritu»: la creación del hombre aparece como el término y remate de toda la obra creadora.

Pero nos sale al paso una dificultad. El primer aspecto de esta dificultad proviene de la cronología; el segundo del vocabulario. Mérito de la tradición sacerdotal (P) sobre la creación fue encuadrar la obra creadora de Dios en los seis días de la semana: seis días de trabajo seguidos del primer sábado del mundo. Ahora bien, P es muy posterior a Isaías; no conocemos el estado de las tradiciones, en que se basa P, en la época del profeta para arriesgarnos a establecer una comparación.

El segundo aspecto de la dificultad proviene del vocabulario con que P e Isaías formulan el descanso de Dios. Gn 2², utiliza el verbo «šbî», que los LXX traducen por *κατέκασσε*: mientras que Is 11², usa el verbo «nû^ah» («*anapausetai*» en los LXX). Sólo a partir de la versión griega, podríamos establecer una comparación entre ambos reposos divinos.

Para solucionar esta dificultad, nos es preciso hacer abstracción de todos los textos sobre el reposo sabático de Dios, provenientes de la tradición P.

El texto más antiguo que conocemos, según parece, sobre la teología del sábado es Ex 20¹¹: «Porque en seis días Yahweh ha hecho el cielo y la tierra, el mar y todo lo que ellos contienen, pero El *ha descansado* («nû^ah» TM; «*katepausen*» LXX) el séptimo día. Por esto Yahweh ha bendecido el sábado y lo ha consagrado». (Cfr. Ex 31¹⁷).

Tenemos aquí empleado el mismo verbo que usa Is 11², para expresar el reposo sabático de Dios tras la creación. Ahora bien Ex 20¹⁻²¹ es atribuido a la tradición elohista (E), compuesta por los levitas del reino del Norte y anterior al profeta Isaías. La observancia adquirió especial relieve a partir del Exilio. Por esto algunos autores reconocen en todo el capítulo 20 del Exodo retoques de la tradición sacerdotal. Tal sería el caso de nuestro ver-

sículo, con lo cual no habríamos probado que Isaías pudiera pensar en este texto, al escribir que «el Espíritu de Yahweh reposa» sobre el retoño de Jesé.

Como solución a esta nueva dificultad conviene recordar: 1.º) Que la tradición sacerdotal (P), sobre todo, en lo relativo a la creación, se basa en elementos muy antiguos, paralelos tal vez a los del yahwista: entre estos elementos antiguos, pudiera contarse la teología del reposo sabático, basado en la ejemplaridad divina. Uno de los pensamientos religiosos más antiguos de la humanidad, atestiguado entre los sumerios y semitas, es presentar los acontecimientos de la tierra como una réplica de lo que sucede en el cielo; si el hombre debe trabajar seis días y descansar el séptimo, es porque Dios mismo comenzó a someterse a esta ley en su trabajo creador. 2.º) La influencia posterior en la legislación del descanso sabático pudo haber sido, sobre todo, en la elección y consagración del término «šabat». En confirmación de esta hipótesis, está el siguiente hecho: en Ex 23¹², que pertenece a la pura tradición elohista sin contaminaciones de la tradición sacerdotal, se utiliza el verbo «*nûh*» para prescribir el descanso del sábado; lo mismo también en Dt 5¹⁴: en estos textos los LXX traducen «šabbaton» por «anapauesis», y «*nûh*» por «anapauein». (Cfr Lev. 25²).

Como se ve, la influencia del reposo de Dios tras la creación en el pensamiento de Is 11² es simplemente conjetural, y no carece de dificultades. Sin embargo, no es del todo gratuita: existe un cierto paralelismo de situación (creación y re-creación), en ambos pasajes es el Espíritu de Yahweh quien trabaja por crear el primer hombre y el retoño de Jessé, y existe una indudable afinidad de vocabulario.

Una última dificultad. En Is 40²⁸ «Yahweh es un Dios eterno, ha creado los confines de la tierra, y no se fatiga ni se cansa», se ha creído ver una protesta discreta contra la idea de un reposo tomado por Yahweh después de su trabajo creador⁹. Isaías no sólo no alude al reposo sabático de Dios, sino que de alguna manera veladamente lo niega. Pero la mano que escribió 11² no es la misma que redactó 40²⁸; el deutero-Isaías se incorpora precisamente

9. G. LAMBERT, *La Création dans la Bible*; *NouvRevTheol* 75 (1953) 273-74.

en la tradición P. Quizás se trate de una corrección teológica de un antropomorfismo justificable, pero no del todo exacto.

b) *Reposo del Espíritu de Dios en la Tierra Mesianica.*

La idea de un nuevo Exodo es esencialmente un concepto exilico. El pueblo, desterrado en Babilonia (nuevo Egipto), espera nuevamente ser conducido a la Tierra de Promisión.

Son muy abundantes los textos, en que ya desde antiguo se describe la Tierra Prometida, como el lugar típico del «reposo» de Israel. Ex 33¹⁴: «Yahweh responde: Yo iré contigo y te daré el reposo (*hifil* de «*nu^h*»), e. d. la posesión tranquila de Canaán. En Dt 3²⁰, 12^{9,10}; 25.19; Jos 1¹³⁻¹⁵; 22⁴; 23¹, etc. se expresa con este verbo la idea de que Dios establece al pueblo en la Tierra Prometida. Los LXX traducen «*anapausis*» — «*anapaukein*».

El reposo del Pueblo en la Tierra se realizó en etapas sucesivas: desde un reposo inicial, en tiempo de Josué y los Jueces, hasta la plena posesión con David, seguida de la tranquilidad y reposo características del reinado de Salomón, rey pacífico por excelencia. I Cro 22⁹ llama a Salomón *'iš menûha* (derivado de «*nu^h*»), que los LXX traducen «*anêr anapauseos*».

Pero en la Escritura la Tierra Prometida no es sólo el lugar típico de descanso para los israelitas, se dice serlo también para Dios: Salmo 95¹¹ «no entrarán en mi descanso» (*menûhati*) TM; «*katapausis mou*» LXX).

El pueblo en el Exodo es acaudillado por el Angel de Dios (Ex 14¹⁹), personaje clásico en el Antiguo Testamento (Gn 16⁷; 21¹⁷; 22¹¹; 31¹¹; Ex 3²; 12²³; 23²⁰) para indicar la intervención divina, y que no es distinto del mismo Yahweh. Ahora bien, esta identificación del «Angel de Yahweh», con la intervención del mismo Yahweh en el Exodo está realizada en el Salmo 77²¹.

Es notable que un lugar paralelo de Ps 77²¹ en el deutero-Isaías (63^{11,15}) por dos veces atribuye el Exodo a la acción del Espíritu Santo, que conduce al pueblo al reposo.

Hemos esbozado aquí, con textos muy diversos cronológicamente, una de las ideas claves del Antiguo Testamento. La idea de Dios, que ha liberado su pueblo de la cautividad de Egipto, fue objeto de la fe y la reflexión teológica de Israel anterior a la doctrina explícita de la creación. Los Credos históricos del Antiguo Testamento (cf. p. e. Dt 26⁵⁻⁹) comienzan profesando su fe en Dios,

a partir de la liberación de Egipto, no a partir de la creación del cielo y de la tierra.

Según esto, se puede conjeturar con fundamento que la idea del reposo sabático se formuló antes en función del Exodo que de la Creación. En Ex 24¹⁶ durante seis días la gloria de Yahweh se posa impenetrable sobre la cumbre del Sinaí, el séptimo día Yahweh llama a Moisés desde la nube. Este capítulo está compuesto con elementos de la tradición yahwista y elohista, con algunos retoques de la tradición sacerdotal (entre éstos el versículo 16). Esta disección parece obedecer al prejuicio de atribuir todos los textos relativos al sábado a la tradición sacerdotal. Que la observancia del sábado fuera muy antigua en Israel, nadie lo duda; quizás la aportación netamente «sacerdotal» sea ver el sábado en función de la creación mientras que las tradiciones más antiguas de Israel lo consideraban en función del Exodo, la legislación y la teofanía del Sinaí.

También se atribuye a la tradición sacerdotal los cc. 35-40 del Exodo, en los que la intervención divina en la historia de Israel es presentada como una renovación de la primera creación. Los últimos capítulos del Exodo evocan los primeros del Génesis ¹⁰. En el deuterio-Isaías, tan afín a P, se explota mucho esta tipología de la primera creación para desentrañar el significado teológico de la liberación de Egipto y establecimiento de Israel en la Tierra Prometida ¹¹.

Como se ve, en la Biblia existe un paralelo entre Exodo y Creación: ambas intervenciones divinas culminan en un sábado o reposo de Dios, ejemplo para los fieles israelitas que son llamados a entrar o participar en este reposo divino. Incluso el sábado será considerado como una figura del siglo futuro, que es sólo sábado y reposo¹². Es difícil; sin embargo, determinar la época

10. D. BARSOTTI, *Spiritualité de l'Exode*; Bruges 1959, p. 272ss (trad. por C. PONCET).

11. J. GUILLET, *Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament*; RechScienRel 36 (1949) 164ss.

12. Para ver el conjunto de la teología del sábado en el pensamiento de Israel, baste citar el siguiente párrafo de H. RIESENFELD (*Sabbat et Jour de Seigneur*; en *New Testament Essays, Studies in memory of T. W. MANSON*, Manchester 1959, p. 210): «Depuis les temps où la législation de l'AT s'est formée, le sabbat évoque l'alliance de Dieu avec son peuple. Dans le cadre des idées qui s'y trouvent liées il y a surtout deux motifs: d'une

en que esta teología de la Historia surgió en Israel, más bien es producto de muchos siglos de reflexión teológica.

¿Isaías en el c. 11 describe la era mesiánica como un nuevo Exodo?

Esta tipología del Exodo había sido ya explotada por el profeta Oseas, que describe la conversión de Israel como un segundo Exodo (Os 2¹⁶⁻¹⁷), en cuyo contexto (v. 20) se encuentra una descripción de la paz paradisíaca restaurada, muy afín a Is 11⁶⁻⁸.

En el c. 10 de Isaías, la hostilidad de Asiria amenaza repetir la tiranía de Egipto (v. 24 con una adición en que se hace mención expresa de Egipto); pero Yahweh Sebaot blandirá contra él su látigo; como cuando hirió a Madián junto a la roca de Horeb, y el mar con su báculo, como lo levantó un día en Egipto (v. 26)¹³.

La unión del c. 11 de Isaías con el precedente es no sólo ideológica, sino literaria también. El *wau* inicial más que una simple conjugación, indica un contraste con valor adversativo: la armada asiria, comparada a una foresta (10^{33,34}), será abatida; mientras que del tronco cortado de la dinastía davídica surgirá el gran restaurador¹⁴. Ahora bien, si la amenaza asiria supone el peligro del volver a una nueva esclavitud de Egipto, el rey libertador será como un nuevo Moisés, que acaudillará al pueblo en un nuevo Exodo.

Para cimentar más aún la analogía entre el c. 11 de Isaías y la tipología del Exodo, conviene recordar las figuras históricas que evoca la enumeración del múltiple «Espíritu de Yahweh» que reposará sobre el rey-Mesías: el espíritu le dará todas las virtudes de sus antepasados, en grado eminente: sabiduría e inteligencia de Salomón, prudencia y valentía de David, conocimiento y temor

part la création divine, aboutissant dans l'alliance, et de l'autre son achèvement dans le repos promis à Israël. Ceci s'exprime aussi dans l'observance même de ce jour sacré... Mais comme c'était l'aspect eschatologique qui, dans l'époque qui suit l'exil, prenait de plus en plus d'importance dans l'ensemble des idées religieuses du peuple juif, le sabbat évoquait par l'observance même qui le caractérisait, l'espoir du salut à venir. Le septième jour de la semaine a été conçu comme une figure du monde futur (GenR. XVII), et on parlait du *siècle à venir qui n'est que sabbat et repos* (MTam. VII, 4). De cette façon le sabbat est devenu, au surplus de ses autres fonctions, un *typos* c'est-à-dire un signe du salut promis à Israël».

13. J. GUILLET, a. c., p. 165.

14. A. PENNA, *Isaia*; Roma 1958, p. 137.

de Yahweh como en los patriarcas y profetas; tendrá el mismo privilegio de los Jueces (6³⁴; 11²⁹; 13²⁵; 14^{6.19}).

Hay un contacto literal evidente entre Nm 11^{25,26} (JE) e Is 11². En el primero de estos textos se dice que el Espíritu de Dios, que reposa sobre Moisés y guiaba al Pueblo, se extendió también a los LXX ancianos. ¿Por qué no pensar que, al escribir este capítulo Isaías evocaba aquella situación, que debía renovarse en el rey de su oráculo?

También se describe como un nuevo David. Esta profecía es en el fondo una forma del oráculo de Natán, más primitiva incluso que la que se refiere en II Sm 7.

En una palabra, Isaías describe al Mesías como el personaje que recapitulará las gestas de Moisés, que inició el Exodo, de los Jueces que lucharon por la conquista de la Tierra, de David que la completó, y de Salomón que inauguró la época del reposo perfecto y que estableció en Jerusalén la morada de Dios.

No es extraño que posiblemente en un mismo oráculo Isaías conjugara la perspectiva de la Creación y del Exodo. En Is 14³ (que probablemente pertenece al Libro de la Consolación) se funden en una imagen única, tipo de todas las servidumbres, la maldición de la tierra después del pecado de Adán y la opresión de Egipto ¹⁵.

Lo cierto es que el verbo «*nuh*» es de una utilización frecuente para expresar todos estos temas teológicos, propenso a evocar en el alma del profeta las ideas que hemos intentado reconstruir.

c) *Reposo del Espíritu en la Jerusalén y el Templo mesiánicos.*

La elección de Jerusalén como centro religioso del judaísmo, con los dos aspectos complementarios —dinastía davídica y Templo— estaban ya realizados al tiempo de Isaías. Por ejemplo, el capítulo 2 habla de la exaltación escatológica de la Montaña del Templo de Yahweh, Jerusalén (cf. v. 3); el capítulo 6 nos describe a Yahweh presente en el santuario; y el c. 11 nos habla de la dinastía davídica.

Estudiaremos aquí tres conceptos, para intentar reconstruir el pensamiento de Isaías, cuando escribió: el Espíritu de Dios «reposa» sobre el retoño del tronco de Jessé. Primero, Jerusalén con-

15. J. GUILLET, a. c., p. 168.

siderada en la tradición judía como emplazamiento del Paraíso; segundo, la elección de la dinastía davídica; tercero, la elección del Templo, como lugar de la presencia de Yahweh y heredero de los privilegios del antiguo Tabernáculo.

ABRAHAM BEN - MEIR¹⁶, partiendo del hecho de que los personajes históricos o los lugares célebres tienden a agrupar en torno suyo leyendas que en sus orígenes pertenecían a otros personajes o localidades menos célebres, aplica a Jerusalén este género de atracción, sobre todo respecto a dos nociones (la del Infierno y la del Paraíso) que desempeñaron un gran papel en el judaísmo. El Infierno según la tradición judía parece ser el mismo Paraíso invadido por cardos y espinas; es el Paraíso transformado en un lugar de desolación.

En el c. 5 de Isaías (parábola de la viña), el autor ve la expresión más clara del tema de la oposición entre la felicidad pasada y la desgracia presente, originada por el pecado. Según las interpretaciones rabínicas antiguas, la viña evocaba el jardín del Edén; semejante parábola parece ser una versión de las tradiciones relativas al Paraíso.

Según Gn 2¹⁵ (J) Dios había colocado al hombre en el Edén para servir de jardinero y guardián; mientras que en Is 5 la falta es cometida por la viña misma y no por su custodio. A base de las expresiones, con que se describe la viña en Isaías y el guardián de la viña en otros pasajes de la Escritura, el autor concluye que viña y guardián son idénticos; y que Isaías se incorpora en estas tradiciones, cuando identifica por una parte a Israel con la Viña del Señor, y por otra con el guardián de la Viña ¹⁷.

Parece que Isaías se hace eco de las tradiciones judías, que ya en su tiempo colocaban el Infierno en las proximidades de Jerusalén, como una transformación maldita del antiguo Paraíso. Pero los Profetas no son pesimistas ante el destino del hombre: si el Paraíso había cedido el puesto al Infierno, la esperanza existe de retornar a la condición primera. Esta visión del nuevo Paraíso es la que aparece en los cc. 2 y 11 de Isaías. La tradición, sin duda antigua, colocaba el Jardín de Dios sobre una montaña santa (Ez 28¹⁴); ahora bien, en Isaías 2³, mucho antes que Ezequiel, la

16. *Jérusalem: Enfer et Paradis*; en «Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives» 1-2 (1956-57) 235-249.

17. *Ibid.*, p. 246.

colina del Templo había tomado el nombre de «montaña santa»; la identidad de expresiones autoriza a concluir que ya, para Isaías, Jerusalén era el emplazamiento del Paraíso ¹⁸.

¿Qué conclusiones deducir de esto para nuestro propósito?

En primer lugar, si estas apreciaciones son exactas, que el profeta considera la elección de Jerusalén como la constitución de un nuevo Paraíso: acto que culminó la primera creación (Gn 2^o J), como la conquista de Jerusalén culmina la nueva creación que es la Tierra Prometida. Pero la constante histórica (creación o recreación y destrucción o pecado) es continua en la Biblia; el mismo diluvio pone fin al plan primitivo de Dios, y con Noé se inicia una nueva etapa del mundo (Gn 9^o / Gn 12^o). Tras cada intervención de Dios está latente la idea de un reposo de Dios, que se designa en algunos textos con el verbo «*nu^h*».

En segundo lugar, que Isaías identifica la Viña (Jardín del Edén-Jerusalén) con el hombre que es fiel o prevaricador, alegrando o contristando así a Yahweh. En la tradición yalwista, que conocía Isaías, hay un pasaje (Gn 6^o) en que el Espíritu de Dios se aparta del hombre a causa de sus pecados. ¿No podría pensar Isaías, al escribir 11^o, que el Espíritu de Yahweh vuelve de una manera estable a habitar en el nuevo Adán que piensa crear en los tiempos mesiánicos? En un pasaje tardío (Prov 29¹⁷) se utiliza el verbo «*nu^h*» para indicar la complacencia del padre en el hijo obediente; verbo que traducen los LXX por «anapauerein». Esta idea de complacencia del Espíritu de Dios en el Mesías aparece en Is 42^o (pasaje que depende de Is 11^o), aunque expresada con un verbo distinto.

La idea de la nueva Jerusalén ligada al concepto de la nueva creación fue constante en la tradición judía y la heredó el Nuevo Testamento (cf. Ap 21¹⁻⁴).

Es cierto que la metáfora de la «nueva Jerusalén», como los cielos y la tierra nueva, tienen primeramente una significación colectiva: la comunidad mesiánica. Pero es legítimo atribuir al Mesías de modo eminente lo que se dice del pueblo futuro: El es la causa y el supremo analogado. En las profecías y en el cumplimiento es difícil trazar una línea divisoria entre el individuo (el Mesías) y la colectividad. Aunque la idea de una «nueva Jerusalén» no se explicitó mucho para indicar la persona del Mesías, debemos consi-

18. *Ibíd.*, p. 248.

derar como dicho *primeramente* de El, lo que se profetiza para la comunidad de los tiempos mesiánicos. En el Salmo 132¹⁴ se habla de Jerusalén como el lugar del reposo («*menuḥah*» TM; «*anapausis*» LXX) de Yahweh.

Si en Is 11 se describe la vuelta al Paraíso, que estaba en el emplazamiento de Jerusalén, y sobre todo, partiendo de la identificación de la Viña (Edén - Jerusalén) con el Guardián (hombre), podemos imaginar el «reposo» del Espíritu de Yahweh en función de estos conceptos. El Espíritu de Dios reposa sobre el Mesías (Jerusalén viviente) ¹⁹.

El concepto del Tabernáculo y el Templo sufrió en la tradición de Israel una desviación desde un concepto más espiritual y humano, hacia una concepción material vinculada a un pedazo de tierra determinado.

El sentido de la profecía de Natán (II Sm 7⁵⁻⁷) es que Dios habita, no un lugar, sino su pueblo. Idea a la que volverá el Nuevo Testamento ²⁰. En el mismo sentido hablan Ex 29⁴⁵⁻⁴⁶; Lev 26¹¹⁻¹².

A partir de David que se propone construir un Templo a Yahweh, se prepara la base del culto ritualista que, a pesar de las reacciones de los profetas, es el concepto de templo que prevaleció durante siglos.

Se afirma de ordinario que los judíos desconocían la idea de un templo espiritual ²¹. Pero, si algunos antecedentes de esta idea cristiana (I Cor 6¹⁶⁻¹⁷; II Cor 6¹⁶; Ef 2¹⁸⁻²²) se encuentran en el Antiguo Testamento, es sobre todo en Isaías. Este profeta menciona expresamente el templo de Salomón sólo una vez, en el capítulo 6; para él Dios reside en Sión (2³; 8¹⁸; 11⁹), aunque su morada propia es el Cielo (18⁴; 33⁵). En esta misma línea se mueve el deutero-Isaías, cuando en 66¹ transmite el oráculo de Yahweh: «El

19. Cfr. A. CAUSE, *Le mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Isaie à la III Sibylle*; *RevHistPhilRel* 18 (1938) 377-414. *De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste*; *ibíd.* 27 (1947) 12-36.

20. Y. M.-J. CONGAR, *Le Mystère du Temple*; Paris 1958, p. 30.

21. M. FRAEYMAN, *La spiritualisation de l'idée du Temple dans les épîtres pauliniennes*; *EphemTheolLov* 23 (1947) 397. O. CULLMAN admite, sin embargo, una cierta tendencia a espiritualizar el culto del templo en Am 5, 35-37 y en Is 66, 1: *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant*; *NT Studies* 5 (1958-59) 164.

cielo es mi trono y la tierra el escabel de mis pies. ¿Qué casa podéis construirme y cuál será el lugar de mi reposo («*menuḥah*» TM; «*katapausis*» LXX)?»; este texto será citado por San Esteban (Hch 7⁴⁹) en sus diatribas contra el templo de Jerusalén.

Sobre todo, el tema de la piedra angular (Is 28¹⁶), fusionado con el de la piedra de escándalo (Is 8¹⁴), y tan utilizado en el Nuevo Testamento particularmente en la Primera de Pedro (2⁴⁻⁸), prepara el concepto de Cristo-Templo, o piedra angular del templo que es la comunidad cristiana.

Para expresar Isaías (8¹⁸) la presencia de Dios en Sión, utiliza el verbo que cada vez más —hasta llegar a ser en Ezequiel y el rabinismo exclusivo— se usa para indicar la presencia de Dios en el Templo; *šakan*; el mismo verbo que usa para indicar la morada de Dios en el Cielo (33⁵). En la tradición sacerdotal, para indicar la «morada» de Dios en medio del pueblo (Ex 25⁹), se emplea una palabra clásica «*hamiškan*», derivada del mismo verbo (Ex 26¹⁻¹¹; 36⁸⁻¹⁹).

Hay con todo indicios de que el verbo «*nuaḥ*» y sus derivados se utilizaron en Israel para indicar la presencia de Dios en el Templo. En el texto citado de Is 66¹ se llama al templo lugar de «mi reposo» («*menuḥati*»); y en I Cro 28² el rey David explica sus intenciones de construir para el arca de la alianza de Yahweh una morada estable («*bêt menuḥah*» TM; «*oikos anapauseos*» LXX). Vemos, pues, que el verbo «*nūḥ*» se utilizó, aunque en una proporción menor que «*šakan*», para designar la presencia de Dios en el Templo. El arca era el símbolo de la Presencia de Yahweh.

La idea de que el Espíritu de Dios repose o habite en el Templo de Jerusalén es desconocida en el Antiguo Testamento; quien toma posesión del templo y reside en él es la Gloria («*kabôd*») de Yahweh. Sin embargo, hay tres expresiones en la tradición del Exodo (Nube de fuego - Ángel de Yahweh - Espíritu de Yahweh) a las que se atribuye el caudillaje del pueblo a través del desierto. La fusión entre la «columna de nube» y el «ángel de Dios» está realizada en Ex 14^{19,22}. Ahora bien, ya vimos cómo en el Salmo 77²¹ se atribuye al «Espíritu de Yahweh» la conducción del pueblo a través del desierto. A base de esta trasposición de conceptos, po-

22. A. DUPONT-SOMMER, *Nubes tenebrosa et illuminans noctem. Esquisse d'une histoire du concept de la Nuée divine dans l'AT*; RevHistRel 125 (1942-43) 13.

demos ver en la misteriosa nube que toma posesión o llena («*male'*») el Tabernáculo (Ex 40³⁴⁻³⁶) y el Templo (I R 8¹⁰⁻¹²), una expresión sinónima del Espíritu de Yahweh. Este paralelismo entre la Nube y el Espíritu se acentúa en Nm 11².

Tal vez la razón de por qué el Antiguo Testamento no concibe la presencia de Dios en el Templo, en función de su Espíritu, es porque la concepción del Templo es la de un *lugar determinado*, el único de la Tierra donde está presente de modo habitual la Gloria («*kabôd*») y la Presencia («*šekinah*») de Yahweh, mientras que su Espíritu no está ligado a un lugar, sino a las *personas*.

Ambos conceptos (Templo y Espíritu de Dios) se fusionarán en el Nuevo Testamento, cuando la concepción ritualista del Templo ceda el puesto a la ideología, que en cierto modo fue la primitiva de Israel: Dios habita entre los hombres (Ex 25⁸; Nm 35³⁴; Jn 1¹⁴), mejor aún, Dios y su Espíritu habitan en los hombres mismos, como en templos vivos (I Cor 3¹⁶⁻¹⁷; II Cor 6¹⁶; 2¹⁸⁻²²; I Cor 6¹⁹). El concepto de la comunidad cristiana o del cuerpo individual como templos vivos, está expresado en San Pablo en función directa del Espíritu de Dios.

Otra razón por la que el Templo no se considera en función del Espíritu de Yahweh, es decir, no se habla en el Antiguo Testamento de templos del Espíritu, es porque la idea de una *permanencia continua* («*bêt menuḥah*»; «oikos anapauseos») del Espíritu está muy poco desarrollada. La acción del Espíritu de Yahweh se considera casi siempre como transitoria. En los últimos libros del Antiguo Testamento se elaboró sobre la Sabiduría un concepto de presencia espiritual (Eclo 24⁷⁻²²; Br 3³⁶⁻⁴⁴), paralelo a la presencia de Dios en el Tabernáculo o en el Templo. Si se hubiera desarrollado más el concepto de una habitación permanente del Espíritu, sin duda se hubiera llegado a la percepción de una especie de Templo Espiritual (= templo del Espíritu en las almas).

Por lo que respecta al texto de Is 11, podemos decir que es uno de los que esbozan mejor la idea cristiana de que Cristo (y los fieles) es Templo vivo de Dios. El uso del verbo «*nûḥ*», que se utiliza también en su derivado «*menuḥah*» para indicar la presencia divina en el Templo, nos pone en este camino. Al final de la profecía (11⁹) se expresa la idea de santidad estrechamente ligada a la idea del templo y del culto: la montaña de Sión es «santa» a causa de la presencia de Dios (Is 6³), y de allí se difundirá por todo el país el conocimiento de Yahweh llevando consigo esa

misma santidad; se ve en este pasaje de Isaías una concepción universalizadora, que extiende a toda la tierra un modo de presencia divina, análogo al que se describe en Is 40⁵. Ahora bien, esa santidad que se difunde desde Jerusalén sobre toda la tierra actuando la presencia divina es obra del Espíritu a través del Mesías.

Para completar la idea de la presencia de Dios en Jerusalén es necesario hablar de la elección de la dinastía («casa») de David.

Hasta la constitución de la monarquía con David (Saúl es más bien el último de los jueces), la manifestación del Espíritu fue esporádica y ocasional en el Juez carismático, en el que se encuentra el «carisma del Espíritu» en su forma más primitiva ²³.

El tránsito de la realeza de Saúl a David está señalado por que el Espíritu de Yahweh abandona a Saúl (I Sm 16¹⁴) y se posesiona de David (I Sm 16¹³). Al final de sus días, David puede afirmar que el Espíritu de Yahweh ha hablado por él (II Sm 23²).

Sin embargo, tanto en Saúl (I Sm 10¹⁰; 11⁶) como en David, este carisma del espíritu aparece más bien como un fenómeno profético, que como una atribución propia de la monarquía. Si II Sm 23² atribuye la posesión del Espíritu como habitual en David, es porque este rey fue considerado como *rey-profeta*. La posesión del Espíritu no aparece en los demás reyes de Israel, que heredan la realeza y no son elegidos libremente por el Espíritu como los Jueces «carismáticos».

La figura del Mesías fue diseñándose en el Antiguo Testamento con los rasgos de las instituciones sagradas de Israel: Rey-Sacerdote-Profeta. Realeza y Sacerdocio se constituían en Israel por dos elementos esenciales: ascendencia davídica o arónica y unción. El profetismo no fue hereditario en Israel, y se constituía por el hecho de serle dirigida la Palabra de Yahweh a alguna persona en particular; posteriormente esta «palabra» de Yahweh fue sustituida por el concepto del Espíritu, como la causa que suscitaba los profetas.

En el oráculo de Is 11¹⁻⁹ no hay todavía ningún rasgo que haga presagiar al Mesías como Sacerdote. Se describe principalmente como el rey ideal, en quien la dinastía davídica alcanzaría su mejor expresión. La mención del Espíritu en este oráculo sugiere que el Mesías será también Profeta, como Moisés (cfr. Nm 11²⁵) y como David.

23. J. BOURKE, *The Ideal King of Judah*; Scripture 11 (1959) 99.

El Rey y el Profeta, junto con el Sacerdote, eran los individuos que hacían más sensible la presencia de Dios en medio de su pueblo²⁴. Las decisiones del rey son tenidas por oráculos (II Sm 14¹⁷⁻²⁰; I R 3¹¹⁻¹²; Pr 16¹⁰); sin hacer del rey un sacerdote, la ideología monárquica de Israel lo considera como guardián del Templo y del Arca, defensor también de la Alianza. Es llamado «hijo de Dios» (un «*elohim*», Sal 45⁷): II Sm 7¹⁴; la unción lo separaba del resto de los hombres y lo introducía en la esfera de lo divino, el aceite era considerado como elemento vivificante, a través del cual el rey recibe vitalidad divina, que de antiguo se transmitía en Israel por el carisma del Espíritu. Unción y Espíritu que se fusionarán en Is 61¹⁻² (Lc 4¹⁸).

Tal vez a esta presencia de Dios en el Rey y en el Profeta alude la frase «el Espíritu de Dios reposa sobre el retoño de Jcsé». Ya en tiempo de Isaías se había constatado que el «corazón de los reyes no estaba siempre con Yahweh» (I R 8⁶¹; 11⁴; 15^{3,14}). Las catástrofes que predice son anunciadas como castigo de las prevenciones de Israel; pero la actitud del pueblo frente al monoteísmo y las exigencias de la Ley está condicionada principalmente por la conducta del rey. Probablemente, la profecía de Isaías se abre con el anuncio de un descendiente davídico que será la contrapartida de estos reyes prevaricadores: «El Espíritu de Yahweh reposará sobre él... y su respirar será en el temor de Yahweh». Con estas palabras el profeta pretende ofrecer una solución al escándalo que suponía la conducta de algunos reyes, en los cuales era difícil reconocer la presencia de Dios. El rey-Mesías será un testimonio perfecto de esa presencia, tan impregnado estará del Espíritu de Dios que todos sus actos —hasta los más naturales, como la respiración— estarán impregnados de un espíritu profundamente reverencial y religioso.

No sería, pues, difícil que Isaías pensara en esta presencia permanente de Dios en el rey ideal, quien completamente penetrado del Espíritu de Dios será él mismo una especie de templo vivo de

24. E. JACOB, *La Tradition Historique en Israel*; Montpellier 1946, p. 166. Al hablar de la Escuela Deuteronomista, refiere los cuatro modos con que se hacía resaltar la presencia divina en la historia: En el principio de la estricta retribución, en la presencia del Templo, en la perennidad de la dinastía davídica, en la presencia de los profetas. Conceptos que son tradicionales en Israel, sobre todo, a partir de la elección Sión-David, y por tanto conocidos de Isaías.

la Divinidad. Antes del Diluvio (castigo a las prevaricaciones), Dios había constatado que su espíritu no moraría por siempre en el hombre; semejante experiencia hubo de repetirse antes de que Dios se decidiera a la destrucción de su pueblo (destierro, nuevo diluvio). Al decir el profeta que «el Espíritu de Yahweh reposará», implícitamente afirma que hasta la venida del Mesías su Espíritu no puede reposar o morar en los otros descendientes de David. La profecía de Is 11¹⁻⁹, entronca con el oráculo de Natán (II Sm 7). En el vers. 11 Yahweh escoge la «casa» de David en función de proporcionar el pueblo, la paz y la tranquilidad de todos sus enemigos (*hifil* de «*ní^hh*»TM; «*anapauso*» LXX). Salomón cumplirá en parte este cometido (*aner anapauseos*); pero la realización perfecta será, según Isaías, obra del Mesías. Existe, pues, un nuevo contacto literal, establecido también aquí por el verbo cuyo alcance y significación en el vocabulario de Isaías estamos intentando reconstruir. El reposo del pueblo en una Tierra impregnada por el temor divino es también el reposo de Dios, como hemos visto.

Quizá en la mente del Profeta se fusionaran, al escoger este verbo, las ideas de que el reposo de Dios y el pueblo (ligado a la monarquía) sería la obra mesiánica por excelencia.

Al llegar al fin de esta pretendida valoración del verbo «*ní^hh*», dicho de Dios, es necesario resumir nuestra argumentación.

No niego que algunas veces haya forzado un poco los textos, pretendiendo deducir más de lo que es justo. Y sobre todo hay que preguntarse, si Isaías realmente pensó en estas ideas, al escoger para su profecía este verbo.

Lo que parece cierto es que *ní^hh*, y sus derivados, indica la acción de llegar al término de un movimiento. Idea que cuadra muy bien con el concepto del Espíritu de Yahweh en el Antiguo Testamento: el agente de la intervención de Dios, que dirige los acontecimientos humanos (ordinariamente sacándolos de su curso normal) para orientarlos al fin intentado por Dios.

Descansar o reposar en el término es un antropomorfismo que, dicho de Dios, utiliza la Biblia, para asegurar que Dios ha conseguido la meta o fin que se proponía. De este sentido primero se deriva el concepto de habitación o morada, también atestiguado para el verbo hebreo y su equivalente griego «*anapauerein*».

En Isaías ¿cuál es la meta o fin principal que Yahweh se propone conseguir?

VON RAD²⁵, al hablar de la crisis que ocasionó la constitución de la monarquía —institución no prevista en las antiguas tradiciones de Israel—, dice que se solucionó mediante la Alianza con David, paralela a la Alianza con Moisés en el Sinaí. El denominador común de los profetas es su inspiración en las tradiciones antiguas; pero unos se inspiran en unas y otros en otras. Isaías, por ejemplo, se inspira en la tradición de Sión-David; mientras que Oseas se inspira en la tradición Israel-Alianza.

Según esto, la concepción mesiánica de Isaías estaría presentada como el cumplimiento perfecto de la elección de Sión y de la Alianza con David. En efecto, el profeta habla con frecuencia del Mesías como un nuevo David. La intención, meta o fin, de Dios es constituir una Jerusalén perfecta y suscitar un Rey que repita y supere las gestas de David, ya idealizado a la época de Isaías como el rey «según el corazón de Dios». El espíritu de Yahweh actúa en ese sentido; con el verbo «*nû'h*» se designa la consecución de su obra: la consagración del Mesías, rey-profeta, nuevo David.

Es cierto que tras este primer plano (Jerusalén y David ideales) el profeta pudo considerar la obra de Dios como repetición del Exodo y la conquista de la Tierra Prometida, e incluso como una nueva Creación. Estas grandes intervenciones divinas no solo las consideraron los teólogos del Antiguo Testamento como hechos pasados, sino como tipos o figuras del porvenir; sobre todo cogieron rasgos de ellas para dibujar —con conceptos conocidos— la era mesiánica. Por esto, si bien el verbo «*nû'h*» significa primariamente el reposo de Dios en la perspectiva propia a Isaías (Sión-David), no se excluye que con él se designen los otros reposos divinos también expresados —como hemos visto— por este mismo verbo hebreo, siempre con todo en una perspectiva futura y mesiánica: El Espíritu de Yahweh reposará en el Mesías, tras la nueva creación o tras el caudillaje de la comunidad mesiánica hacia la Tierra prometida.

Con este estudio, quizá se comprenda mejor la idea de la permanencia del Espíritu en la era mesiánica. De ordinario los comentaristas se limitan a valorizar en una frase el alcance del verbo «*nû'h*»: p. e. F. CEUPPENS «*Quiescet et quidem modo permanen-*

25. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*; München 1957, p. 65-75.

ti»²⁶ y A. PENNA «L'ebraico esprime bene l'idea della stabilitá dei doni»²⁷. En el verbo hebreo «*nú^h*» como en su correspondiente griego «*anapauein*» no se expresa únicamente la idea de «morar»; para esto hay entre otros, el verbo hebreo «*yašab*» y el griego «*oi-keo*». «*Nú^h*» y «*anapauein*» dichos de Dios son un antropomorfismo craso, en cuanto que metafóricamente se supone a Dios capaz de trabajo, fatiga o cólera, seguido de la tranquilidad y el descanso. En Ez 16⁴², se utilizan estos verbos (hebreo y griego) en su sentido fuerte y propio. Dios se tranquiliza después de la cólera. «*Anapausis*» indica el tránsito del estado anterior de afán, al estado de paz y reposo; el momento de la llegada. «*Anapauoma*», el estado permanente que de ahí se sigue. Is 40²⁸ reacciona contra una concepción demasiado realista de estos antropomorfismos, que tomados a la letra pueden poner en peligro el concepto de la inmutabilidad divina. Según Is 14³; Jb 2⁹, los estados de alma que la Biblia considera previos a la «*anapausis*», son: «*orche, mochthos, odyne, thymos, douleia*».

De este sentido primero de «*nú^h*» y «*anapauein*» se deriva el concepto de morada permanente y tranquila. A los otros textos ya citados, podemos añadir Is 25¹⁰: La mano de Yahweh reposa sobre esta montaña. Aún es este pasaje, que describe el festín mesiánico, cuando se lee el contexto, no falta la idea de un reposo tras la fatiga del trabajo.

El Espíritu de Yahweh, considerado en el Antiguo Testamento como el agente divino que lucha contra todos los obstáculos que se oponen al establecimiento del plan divino en la tierra, era sujeto más capaz de este antropomorfismo que Yahweh. Se le podía imaginar más fácilmente en estado de trabajo y afán, seguido de un estado de reposo. (Cfr. I Cor 16¹⁸; II Cor 7¹³).

El Nuevo Testamento, consciente del matiz antropomórfico excesivo de estos verbos, emplea para indicar la presencia del Espíritu verbos, también antropomórficos pero más suaves, como «*meno*» y «*oikeo*». Estos verbos expresan la permanencia pacífica del Espíritu, anunciada por los profetas como nota característica de la época mesiánica. El trabajo del Espíritu sería así propio de la antigua economía; en la nueva se habla sólo de su mansión permanente.

26. F. CUEPPENS, *De prophetiis messianicis in AT*; Romae 1935, p. 248.

27. *Isaia*; p. 137.

Para concluir este estudio conviene añadir dos notas complementarias: la primera sobre el uso del verbo «*nû"ħ*» en relación con el Espíritu, según otros pasajes de la Escritura; la segunda, sobre las partículas con que en hebreo se designan los términos «a quo» y «ad quem» de este reposo.

NOTA 1.^a: *Otros pasajes de la Escritura, en que el verbo «nû"ħ» (anapauēin LXX) se dice del Espíritu.*

El primero de estos textos es Nm 11²⁵⁻²⁶. Los cc. 11-12 de los Números pertenecen a la corriente que entre los críticos se indica con la sigla JE: en este libro del Pentateuco es imposible distinguir las antiguas tradiciones J y E. Esta fusión se hizo en tiempo de Ezequías, cuando los levitas del Norte —tras la destrucción de Samaría— se refugiaron en Jerusalén. Por tanto la fusión es contemporánea de Isaías. H. CAZELLES²⁸ distingue las dos tradiciones según este criterio: la tradición yahwista, ritual, se ocupa del envío de las codornices, la elohista, profética, trata del don del Espíritu a los ancianos.

Los grandes profetas no alegan para acreditar su misión —salvo Ezequiel— el Espíritu sino la Palabra. Los textos más antiguos describen el Espíritu como produciendo efectos *psíquicos* prodigiosos. Oseas 9⁷ llama al «*nabí*» hombre del Espíritu. En esta línea primitiva se mueve el pasaje de Nm 11^{25,26}. Todo esto nos hace pensar que la expresión «el Espíritu de Yahweh reposa» proviene de los levitas del reino del Norte, de los que probablemente la tomaría Isaías, cambiando y espiritualizando su contenido.

A la queja celosa de Josué, Moisés responde: «¡Ojalá pudiera todo el pueblo ser profeta, dándoles Yahweh su Espíritu!» (Nm 11²⁹). Pasaje que orienta hacia el don del Espíritu profético tal como se describe en Joel 3. En el deuter-Isaías se anunciará también una efusión del Espíritu sobre el pueblo, pero en sentido más espiritual; la efusión colectiva en Isaías está paralelamente espiritualizada, a la descripción del Espíritu en el Mesías: se trata más bien de una santificación interior que de una manifestación carismática. Ambas concepciones perdurarán en la literatura

28. *Les Nombres* (Bible de Jérusalem); 2.^a ed. Paris 1958 pp. 63-66.

judía y tendrán sus repercusiones en el Nuevo Testamento: Carisma del Espíritu y Santificación por el Espíritu.

Un caso análogo al de los Números nos es descrito en II R 21⁵: el Espíritu de Elías, que es sin duda el espíritu profético de Yahweh, «se posa sobre Eliseo», constituyéndolo heredero del carisma de su maestro. En ambos casos, existe la extensión del carisma, que reside en una persona (Moisés y Elías), sobre otras (los 70 ancianos y Eliseo); pero mientras en la escena de los 70 ancianos la posesión por el Espíritu parece transitoria, y sólo en Moisés se supone permanente, en Eliseo parece «reposar» el Espíritu de modo definitivo.

El tercer texto de la Escritura, que he visto relacione el verbo «núh» con el Espíritu de Yahweh, es Zc 6⁸ que forma parte de la octava visión del profeta. El sentido del versículo es discutido. A. VAN HOONACKER, D. BUZY, NACAR-COLUNGA²⁹ creen que se trata de anunciar el castigo de Babilonia; A. GELİN³⁰ sostiene que se anuncia la venida del Espíritu sobre los desterrados en Babilonia, para infundirles el deseo de retorno y de la reconstrucción del Templo. En el primer caso, se trataría de un reposo del Espíritu de Yahweh tras la satisfacción de su cólera por la venganza, caso semejante al descrito en Ez 16⁴²; en el segundo caso, el Espíritu estaría descrito como causa del retorno de los desterrados, en una perspectiva análoga a la de Is 32¹⁵ que pertenece sin duda al «Libro de la Consolación de Israel».

Las dos interpretaciones son posibles. La primera parte de Zacarías (cc. 1-8) son obra del profeta, que ejerció su ministerio hacia 520-518; muy emparentado con el pensamiento de Ezequiel, que habla —como hemos dicho— de un reposo del espíritu tras la cólera (aunque en Ezequiel la cólera es provocada por los pecados del pueblo elegido; mientras que en Zacarías es Babilonia el objeto de la ira divina). El deuterio-Isaías pertenece también a la misma escuela sacerdotal, lo cual hace posible que Zacarías tuviera un punto de vista análogo y atribuyera el restablecimiento del pueblo a la acción del Espíritu de Yahweh. En este segundo caso, el pasaje de Zacarías sirve de eslabón para agrupar, rela-

29. A. VAN HOONACKER, *Les douze Petits Prophètes*; Paris 1908, p. 628. D. BUZY, *Les symboles de Zacharie*; RevBibl 15 (1918) 178. E. NACAR-A. COLUNGA, *Sagrada Biblia*; 6.ª ed. Madrid, 1958.

30. *Zacharie* (La Bible de Jérusalem); 2.ª ed. Paris 1951, p. 37.

cionados con el verbo «*nûⁿh*», los pasajes posteriores a Is 11² en que se habla de la presencia del Espíritu sobre el Siervo-Israel. Un contemporáneo del deutero-Isaías atribuye al Espíritu, y precisamente con el contacto literal del mismo verbo, el retorno del pueblo y la reconstrucción del Templo.

NOTA 2.^a: *Partículas con que en hebreo y en griego se designan los términos «a quo» y «ad quem» del verbo «reposar».*

Primero estudiaremos los casos en que el verbo «*nûⁿh*» no se dice del Espíritu, y los agruparemos en tres series: pasajes en que se indica el término «a quo»; pasajes en que se indica el término «ad quem»; pasajes en los que se da simplemente la idea de reposo sin indicar término alguno expresamente. Según creo, no he visto ningún pasaje en que de una manera explícita se determinen ambos términos juntos, «a quo» y «ad quem».

1.^o) Indicación del término «a quo».

Js 23¹, hablando del reposo en la Tierra de Canaán, utiliza una fórmula compuesta (*heniⁿh Yahweh le Yišra'el mi-kol oybeñem mi-sabib* TM; μετά τό καταπαύσαι κόνιον τόν Ἰσραήλ ἀπό πάντων τῶν ἐχθρῶν αὐτῶν κόνισθε LXX), que luego se repetirá tal cual en Dt 12¹⁰; 25¹⁹; I Cro 22⁹.

Otros textos posteriores conservan uno u otro de los elementos, que integran esta fórmula. Así II Sm 7¹¹ dice sólo: «Dios ha dado del reposo de todos los enemigos»; mientras que I R 5¹⁸; I Cro 22¹⁸; II Cro 14⁶; 15¹⁵; 20³⁰ conservan únicamente el segundo elemento de la fórmula primitiva «Dios ha dado el reposo alrededor».

En todos estos casos el término «a quo» está designado en hebreo con la partícula «*min*», y en griego con «*apo*».

En Is 14³ se habla del reposo que sigue a la tribulación. En hebreo se utiliza la misma partícula «*min*»; en griego la preposición «*ek*». En el mismo capítulo de Isaías, v. 7, se expresa con este mismo verbo el reposo moral tras los sufrimientos, pero sin indicación alguna del término «a quo». Lo mismo en Jb. 3^{13,17,26} donde también la idea se deduce del contexto.

En los textos legislativos del reposo sabático, que debe coronar el trabajo de la semana (Ex 23¹²; Dt 5¹⁴; Ex 20¹¹), la indicación del trabajo físico que precede se supone por el contexto, pero gramaticalmente no aparece expresada.

Como se ve, con la indicación del término «a quo» el verbo

«*ná'h*» adquiere un matiz claro de reposar o descansar, tras el trabajo moral o físico. Los LXX traducen unas veces «*anapauein*» y otras «*katapauein*»; lo cual nos confirma el uso pleonástico de las partículas «*ana*» y «*kata*» en el lenguaje de los traductores griegos. La *koiné* prefiere los verbos compuestos a los simples.

2.º) Indicación del término «ad quem».

Esta indicación se hace sobre todo con dos partículas hebreas:

La partícula *b^c*: Ex 14¹⁰ las langostas se precipitan sobre el territorio de Egipto; Is 7¹⁹ las abejas y los mosquitos se posan en valles y torrentes. En el primero de estos dos casos los LXX traducen la partícula hebrea por «*epi*»; en el segundo por «*en*». Js 3¹³ los pies de los sacerdotes que llevaban el arca se posan o se introducen en las aguas del Jordán («*en*», LXX). I R 13³⁰ depositar el cadáver en el sepulcro (LXX «*en*»). I Cro 23²⁵ el sujeto de los dos verbos «hacer reposar» (*hifil* de *ná'h*) y «morar» («*šakan*») es Yahweh, quien ha hecho reposar a Israel, su pueblo, y mora en Jerusalén; en este texto no se indica el lugar de reposo del pueblo, pero aparece bastante claro por el segundo miembro del versículo «en Jerusalén». Prov 21¹⁶ el que se aparta de los caminos de la prudencia reposará en la asamblea de las sombras (LXX «*en synagoge guiganton anapausetai*»: aquí es claro que se usa el verbo «*anapauein*», con sentido de descender y no de remontar; según la concepción judía, el «*šeol*» estaba en las partes inferiores de la tierra).

La partícula *al*: Gn 8⁴ el arca de Noé, tras el diluvio, se posa sobre los montes de Ararat (LXX «*epi ta ore ekathisen*»). II Sm 21¹⁰ Risfa impide a las aves del cielo y a las bestias de la tierra posarse sobre los cadáveres (LXX «*katapausai epi*»). Is 14¹ profetizando el retorno del exilio, el profeta anuncia que Dios hará reposar (*hifil* de «*ná'h*») de nuevo al pueblo sobre la tierra (LXX «*epi tes ges anapausontai*»).

En la tradición de la conquista de la Tierra de Canaán, ésta se presenta como el lugar típico del reposo de los israelitas («*ná'h*» o sus derivados), pero de ordinario sin indicación del término «ad quem». Ya hemos visto los pasajes en que explícitamente se designaba el término «a quo» de este descanso: los enemigos que rodeaban a Israel. Así en Ex 33¹⁴ Dios dice a Moisés «Yo iré y te daré el reposo» (en la Tierra prometida); lo mismo en Js 1^{13,15} 24⁴; Dt 3²⁰. El texto de Is 14¹ nos sirve para concretar el término «ad quem» de este reposo del pueblo, ya suficientemente indicado

en el contexto de los pasajes en que el lugar del reposo queda implícito.

La morada de Dios en el Templo de Jerusalén se expresa a veces con el verbo «*nû^ah*» o sus derivados; pero también el término «*ad quem*» está implícito y se supone fácilmente por el contexto. Así Is 66¹. En el Sal 132¹⁴ el lugar del reposo de Dios está indicado en hebreo con la palabra *zot* (LXX «*aute he katapausis mou*»).

Hay algunos pasajes en que el reposo mismo está indicado como el término «*ad quem*» del movimiento. No se dice ir a reposar en algún sitio, sino ir hacia el reposo, entrar en el reposo. En II Cro 6⁴¹ en la oración de Salomón, se dice a Dios «Levántate, Yahweh Elohim, hacia tu reposo («*l^enû^aheka*» TM; «*eis ten katapausin*» LXX), tú y el arca de tu fortaleza»: se trata evidentemente de la inauguración del Templo de Jerusalén, lugar del reposo de Dios y del Arca, símbolo de la presencia divina; palabras que se repiten en el Sal 132⁸ que se compuso para conmemorar el aniversario de la traslación del Arca. En el Sal 95¹¹ aparece el reposo en la Tierra prometida, como un término en que no entrarán los israelitas prevaricadores: «Entonces juré en mi ira: Jamás entrarán en mi reposo» («*el m^enuhati*» TM; «*eis ten katapausin*» LXX).

En los dos últimos salmos citados se usan dos nuevas partículas, para indicar el término «*ad quem*» del reposo: *le* Ps 132⁹, *el* Ps 95¹¹. Si a estos se añade Dt 26¹⁰ en donde se prescribe depositar (*hifil* de «*nû^ah*»; «*afeseis*» LXX) las primicias de Yahweh («*lifne*» TM; «*epananti*» LXX); y Dn 12¹³ «va hacia el fin («*laqqes*» TM; omitido por los LXX) y reposa»; tenemos que se utilizan en hebreo cinco partículas para indicar el término «*ad quem*» del verbo «*nû^ah*».

Con la indicación del término «*ad quem*» el verbo hebreo, y sus correspondientes griegos, obtiene el matiz de dirigirse o descender para morar en algún sitio. Nuevamente en estos casos los LXX utilizan indistintamente los verbos «*anapauein*» y «*katapauein*» o algún otro. El uso de este verbo, aplicado a las aves del cielo, a las abejas, a las langostas y a los mosquitos refuerzan el significado de descender para posarse. Este significado justifica el concepto que nos es casi congénito de imaginar al Espíritu de Yahweh *descendiendo* para posarse sobre los hombres, y la comparación de este descenso al vuelo de las aves.

3.º) El término del verbo «*nûh*» dicho del Espíritu.

En los pasajes, donde este verbo aparece dicho del Espíritu, expresamente se indica sólo el término «ad quem». Se utiliza casi siempre la partícula hebrea *al*, que los LXX traducen por «*epi*»: Nm 11^{25,26}; Is 11²; II R 2¹⁵. Sólo Zacarías 6⁸ utiliza la partícula *be* (los LXX no traducen aquí «*rûh*» por «*espíritu*»).

Sin embargo, el término «a quo» está significado en la expresión espíritu *de Yahweh*. En Nm 11^{25,26} como en II R 2¹⁵ el Espíritu residía previamente en Moisés o Elías y *de allí* se deriva sobre los 70 ancianos o sobre Eliseo: en Is 11² como en Zc 6⁸ no hay intermediarios, el Espíritu descenderá directamente de Yahweh, que mora en las alturas (Sal 113⁵). Dadas las afinidades entre la primera parte de Zacarías y el deuterio-Isaías, podemos establecer un paralelismo con Is 32¹⁵ donde explícitamente (aunque sin hacer intervenir al verbo «*nûh*») se indica el término «a quo» del Espíritu que se difunde sobre los exilados: este texto es el único en concretar el punto original y terminal del movimiento del Espíritu: «De nuevo será difundido *sobre nosotros* (*alênu*; «*ef' ymas*» LXX) el Espíritu *de lo alto* (*mi-marom*; «*af' ypselou*» LXX)». Las partículas «*min*» y «*al*», como las griegas «*apo*» y «*epi*», eran las que se utilizaron para indicar los términos «a quo» y «ad quem» respectivamente del verbo «*nûh*».

Al llegar a estas conclusiones, podemos ilustrar el relato evangélico del Bautismo del Señor, en el que se habla del descenso del Espíritu sobre Cristo, como una paloma. En esta escena inaugural del ministerio mesiánico de Jesús, se ha visto una alusión a la profecía de Is 11². Jn 1^{32,33} usa dos verbos «*katabaino*» y «*meno*», que parecen ser una perífrasis para traducir el verbo «*nûh*»: descender para reposar, para morar (como las aves). El hecho de que el verbo «*katabaino*» esté las dos veces en participio, nos induce a considerarlo como perífrástico o gráfico: el Espíritu, que proviene de Dios, se supone que desciende («*katabainein*») para reposar o permanecer en alguno. La expresión «*os peristeran*» podría haber sido una comparación, sugerida por el verbo «*nûh*»: El Espíritu descendiendo se posó sobre Cristo (como la paloma descendiendo para posarse). El arte y la tradición cristiana podrían haber sensibilizado con exceso lo que originariamente fue sólo una comparación, y haber hecho de la paloma un símbolo sensible realmente revestido por el Espíritu para exteriorizar su presencia, hasta el punto de que Santo Tomás (III, q. 39, a. 6 ad 2), admi-

tiendo la realidad de la paloma, aclare que no se trató de una unión hipostática semejante a la del Verbo con la naturaleza humana de Jesús.

Iguales reflexiones valen para el relato de los Sinópticos. Mt y Mc son muy afines en esto a Jn. Sólo Lc insiste (3²²) «*somatiko eidei os peristeran*»; pero de suyo la expresión «corporali specie» puede referirse a algún fenómeno exterior que sensibilizara la llegada del Espíritu. No se dice «en forma visible de paloma», sino en forma visible (?) descendió como la paloma (desciende). El adverbio griego «os» puede tener un sentido fuerte, que subraye la realidad de una cosa (= en tanto que); pero también puede servir para introducir una comparación.

La idea de «descender sobre» es cierta para este verbo, cuando está determinado con la indicación del término «ad quem». Pero el concepto de descansar y permanecer es demasiado fuerte, como hemos visto, en este verbo para que podamos limitarnos sólo al concepto de descenso. La perífrasis con que los relatos evangélicos del Bautismo (sobre todo Juan) parecen traducir el verbo «*ni^oh*», nos confirma en esta idea.

Por otra parte, el Espíritu de Yahweh es en el Antiguo Testamento el *agente* clásico de las intervenciones divinas. Los israelitas tenían de la Gloria de Yahweh una concepción más bien estática, y del Espíritu de Yahweh una idea dinámica ³¹; de la primera decían que *residía* en el Templo, mientras que desconocían la idea de un templo vivo del Espíritu, al que se imaginaban más bien en movimiento hacia la acción. Según esta concepción, conviene mejor al Espíritu la idea de reposo en el término, una vez conseguido el fin que se proponía. La aparición del Mesías se concebía por los Antiguos como el remate y corona de una larga serie de intervenciones del Espíritu en los profetas: en el lenguaje antropológico, aplicado a Dios, el momento del descanso divino. Idea claramente expresada en el *Evangelio según los Hebreos*, del que San Jerónimo ³² nos ha conservado un fragmento que considera cumplida en el Mesías la profecía de Is 11²: «Factum est autem cum ascendisset dominus de aqua, *descendit* fons omnis spiritus sancti, et re-

31. J. GOITIA, *La noción dinámica del «pneuma» en los libros sagrados*; en *EstBibl* 15 (1956) 147-185. 341-380; 16 (1957) 115-159. P. BIARD, *La Puissance de Dieu*; Paris 1960, pp. 162-190.

32. *Comm. in Isaiam*, lib. 4, cap. 11; PL 24, 145.

quievit super eum, et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum». La aparición del Mesías es la obra divina por excelencia, que recapitula y supera todas las anteriores intervenciones de Dios en la Historia del mundo y en la Historia de Israel; en el Antiguo y en el Nuevo Testamento se utiliza la tipología de la Creación, del Exodo y conquista de la Tierra, de la elección de David, Jerusalén y el Templo para describir la era mesiánica. Si cada una de esas etapas está marcada por un reposo divino, la acción cumbre de Dios será seguida de un reposo definitivo. En el Nuevo Testamento la idea antigua del «reposo del Espíritu» se cambiará un poco en la equivalente «morada o templo del Espíritu» (inhabitación).

Antonio García del Moral O. P.