

# DISCIPULADO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

P. Carlos Luis Suárez, SCJ\*

*«Enséñame, Señor, tu camino  
para que lo siga con fidelidad;  
orienta mi corazón  
al temor tu nombre»  
(Sl 86,11)*

## Abstract

*Following some Old Testament's texts the present essay acknowledges the birth of discipleship as from the first pages of the Genesis. As for the discipleship topic in several sections of the Jewish Scriptures, there remain some significant attitudes that identify the disciple.*

*Key words: Disciple, Old Testament, The Pentateuch, Texts, Prophets, discipleship.*

El Antiguo Testamento (AT) no presenta un vocabulario preciso que corresponda a los términos actuales de *discípulo* y *discipulado*. Posiblemente, el sustantivo hebreo *tâlmîd*<sup>1</sup> (1Cr 25,8) es el que resulta más cercano al nuestro de *discípulo*. Aparece en un contexto donde el rey David y los jefes del ejército

---

\* El P. Carlos Luis Suárez, SCJ, es religioso de la congregación de los Sacerdotes del Corazón de Jesús. Nacido en las Islas Canarias en 1965, es licenciado en Ciencias Bíblicas y doctor en Teología. Ha ejercido la docencia en el área bíblica en la India y en Venezuela, donde actualmente dirige el Área de Teología de los estudios de Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello.

<sup>1</sup> Se construye a partir de la raíz hebrea *lmd*, que en su forma *qal* significa, «aprender», «instruirse», «educarse», «formarse», «adiestrarse», «entrenarse», «imitar»; y en la forma

inician un proceso de selección de los hijos de algunas familias para dedicarlos al servicio litúrgico en el templo. A los elegidos se les reconoce cualidades proféticas, y también de cantores: «se sortearon los turnos para el servicio, tanto del grande como del pequeño, del maestro como del discípulo (*tálmíd*)». Sin embargo, en la variedad de sus páginas, el AT va presentando en sus múltiples personajes, episodios y reflexiones una enseñanza viva que permite hablar de discipulado, aún desde la ausencia de este vocabulario en la mayoría de los casos. En todo el AT, de hecho, va haciéndose presente «la pedagogía de Dios»<sup>2</sup>, que anhela siempre una estrecha y recíproca colaboración con los seres humanos, llamados a vivir y desarrollar la *existencia* desde el estilo de su creador. En la respuesta a esta invitación, hombres y mujeres tienen ocasión de ir descubriendo una propuesta de vida a la que irse adhiriendo y configurando desde las realidades que viven. Las siguientes páginas, y siguiendo el orden de la división clásica de la Biblia hebrea (Ley, Profetas, Escritos<sup>3</sup>), pretenden evidenciar elementos fundamentales de este proceso de adhesión al proyecto de Dios, dinamismo que va haciendo de quienes lo aceptan verdaderos discípulos.

## 1. Ley (*Torá*)

Mirando a los inicios, la atención se dirige a algunos episodios de los llamados relatos de orígenes (Gn 1–11). Elaborados en torno al siglo VI, fruto de la deportación sufrida en Babilonia, interpretan hechos o situaciones humanas en clave simbólica, en forma narrativa, con personajes prototípicos en un tiempo primordial. Nos llegan llenos de inconformismo y de esperanza a la vez<sup>4</sup>. Como ya lo observaba Alonso Schökel<sup>5</sup>, estas primeras páginas, y en concreto las que conforman Gn 2–3, condensan el guión de la historia de la salvación: el hombre

---

*piel*: «enseñar», «instruir», «educar», «formar», «adoctrinar», «dar lecciones». La LXX emplea el participio (plural) *manthanóntôn*, de *manthanô*, «aprender».

<sup>2</sup> *Dei Verbum* 15.

<sup>3</sup> En este caso, incluyendo también algunos libros del canon de la Septuaginta.

<sup>4</sup> Cf. Mesters, C., *Paraíso terrestre, ¿nostalgia o esperanza?*, Bogotá 1990, 145 (traducción de Beltrán, J., *Paraíso terrestre: saudade o esperança?* Petrópolis 1990).

<sup>5</sup> Cf. Alonso Schökel, L., «Motivos sapienciales y de alianza en Gen 1–2», *Biblica* 43 (1962) 295–316. Véase también el eco de este artículo en el estudio de Wénin, A., «Mítico e storico nel Primo Testamento», en Hermans, M. – Sauvage, P., *Bibbia e storia. Scritture, interpretazione e azione nel tempo*, *Studi Biblici* 45, Bologna 2004, 37–39 (traducción de Pusceddu, R., *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps*, Bruxelles 2000).

es sacado de la tierra y creado en un lugar desértico, así acontece con Israel, sacado de Egipto y formado por Dios en el desierto (cf. Dt 32,10-12); Adán es llevado al jardín, donde recibe sus frutos y donde queda establecido como custodio; así mismo, Dios hace entrar a Israel en Canaán, para que tome posesión y goce de sus frutos (cf. Jos 1,10; 5,10; 24,13); en el jardín Dios bendice al hombre instruyéndolo para que evite un camino de muerte; Josué, tras el don de la tierra, recuerda las palabras de Moisés para elegir la ley, camino de vida (Jos 23, 5-16; cf. Dt 28); la condescendencia con la propuesta de la serpiente, por su parte, y por lo tanto el rechazo de la palabra de Dios, encuentra su paralelo en la idolatría del pueblo, que deja de lado la ley del Señor (cf. 5,7-9). Pero más allá del reconocimiento de estos vínculos entre etapas de una misma y larga historia, el interés se centra ahora en las relaciones entre Dios, el hombre y la mujer que subyacen en el paralelismo anterior, y que se originan, o bien se sintetizan teológicamente, en los primeros capítulos del Génesis. ¿Es posible hablar allí de discipulado y de discípulos? ¿Existe un *discipulado original*?

Lo primero que se dice de Dios en la Biblia es que crea: «*Al principio Dios creó el cielo y la tierra*» (Gn 1,1). Empleando el mismo verbo *crear*, que en hebreo (*bâra*) es propio del arte, y en la Biblia exclusivo de Dios, el texto expresa también la acción que da origen al ser humano: «*Hagamos al hombre ('âdam) a nuestra imagen y semejanza; (...) lo creó a imagen de Dios, varón y mujer los creó*» (Gn 1,26a.27b). A esta acción creadora –es el día sexto–, sigue una bendición, la primera en toda las Escrituras: «*Y los bendijo Dios, diciéndoles: Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra*» (Gn 1,28). Es la primera tarea que Dios revela, presentándola como bendición antes que como ley o mandato. Al día siguiente, el séptimo, «*Dios concluyó la obra que había hecho y cesó (šâbat) de hacer la obra que había emprendido*» (Gn 2,2).

En el primero de los textos apenas citado (1,28), el creador presenta una tarea a la pareja inicial; en el segundo (2,2), el narrador nos dice que Dios cesa en su actividad creadora, ¿se trata de un merecido descanso? Algunas traducciones así lo entienden: «*y descansó en ese día de todo lo que había hecho*» (2,2)<sup>6</sup>. Dios, entonces, descansa, y el ser humano inicia su quehacer. Pero si prevalece esta idea, se alejaría la posibilidad de encontrar en algún

<sup>6</sup> Cf. Nâcar – Colunga (1948); La Biblia-Latinoamérica (1995); Reina Valera (1960) prefiere: «*repositó el día séptimo de toda la obra que hizo*».

momento al maestro y al discípulo; se acercaría, en cambio, la del empleador y el empleado en lo que pudiera ser el primer parque temático de la historia. Vale recordar que Dios ha pronunciado una bendición antes que una orden. Por esta bendición, el ser humano participa en el poder creador de Dios, «una participación en el poder divino de propagar la vida»<sup>7</sup>. Esta es la manera en la que el ser humano descubre que ser imagen y semejanza de Dios es, mucho más que una fórmula descriptiva, una misión. Entonces, ¿qué añade el *descanso* del creador? Si no es signo de fatiga ni de cansancio, ¿qué significa?

Cesando en su actividad, como observa Wénin<sup>8</sup>, Dios establece un límite a su potencia creadora. Su poder se hace humilde, posibilitando que el otro actúe; reconoce la capacidad del hombre y la mujer para participar en la obra apenas creada, dándoles espacio y libertad en un escenario que es don para ellos. Con el dominio que Dios concede al ser humano, con el ejercicio de poder que les permite, les muestra al mismo tiempo que él maneja humildemente su poder, renunciando a hacerlo todo para contar así con ellos. Esta limitación que Dios se concede, posibilita la actividad creadora y autónoma del hombre y la mujer. Todavía, la voz del narrador, dentro de lo que para muchos autores es un segundo relato de la creación (cf. 2,4b-25), presenta una instrucción particular: «*El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara ('abad) y lo cuidara*» (2,15). Los verbos que señalan la labor confiada, *cultivar* y *cuidar*, tienen un amplio uso en el AT. El primero de ellos, *cultivar* ('abad), también tiene, entre otros, el significado de «trabajar», «atarearse», «entrar, ponerse al servicio», e incluso «rendir culto», «venerar», «ser devoto». Atendiendo a toda esta gama de significados, un común denominador en el texto mencionado es el matiz de *servicio*. Al mismo tiempo, el sentido de *cuidar* (*šamar*) implica una *actitud atenta, vigilante*, para «conservar» de manera muy consciente el don otorgado. El poder concedido al ser humano queda tamizado por esta disposición de servicio atento a la que es llamado en el escenario de la creación. A su vez, en la relación de pareja se vive el poder como capacidad de reconocimiento de la diferencia, del otro, lo que los acerca también a Dios<sup>9</sup>: el uno frente al otro, «*los dos, el hombre*

<sup>7</sup> Ska, J.L., «La vida como bendición», en *El camino a casa. Itinerarios bíblicos*, Estella 2005, 50.

<sup>8</sup> Cf. Wénin, A., *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, Bologna 2005, 120 (traducción de Di Pede, E., *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Paris 2004).

<sup>9</sup> Diferenciar es una característica de Dios, cf. Navarro Puerto, M., Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2 – 3, Madrid 1993, 21.

y la mujer, estaban desnudos, pero no sentían vergüenza» (2,25). Como comenta Wénin:

«Viendo la diferencia del otro, perciben que no son todo. Y sin embargo, el límite no aparece como negativo. Al contrario, se hace posibilidad de encuentro, de reciprocidad, de mutuo reconocimiento, de relación armoniosa; en otras palabras, es una posibilidad de vida y de felicidad. (...) representa la posibilidad de reconocer y de acoger con alegría la diferencia del otro y la propia finitud. Es precisamente esto lo que abre a la relación entre el hombre y la mujer, entre un humano y otro, pero también entre Dios y el ser humano»<sup>10</sup>.

Considerado de esta manera, el planteamiento original del Génesis en las relaciones que Dios propone se distancia radicalmente de toda orientación despótica o servil, estableciendo, bien al contrario, un proyecto de estrecha colaboración, donde el creador deja espacio al ser humano. La *existencia* de esta autonomía y la anuencia cordial o no al proyecto de Dios se verificará con la entrada en escena de un nuevo personaje –la serpiente– que hace bandera de la mentira y la manipulación, utilizándolas como clave de lectura de la palabra divina (cf. Gn 3). Este personaje llegará a concluir que el creador guarda para sí celosamente algo que no quiere compartir con la pareja inicial para mantenerla en constante inferioridad. Su presencia, sin embargo, ayudará a estrenar el ejercicio de la libertad humana<sup>11</sup>.

Lo que el texto afirma es que todos los árboles, incluso el de la vida, han sido dados como don (cf. 2,16-17). La limitación que Dios establece, más que como prohibición habría que considerarla como un aviso amable: «Tienes todo –le dice (Dios)– pero si quieres comer de todo, poseer todo para ti solo, morirás»<sup>12</sup>. Acaparar todo significa cerrarse a las relaciones. Visto así, el límite que Dios impone estaría por lo tanto al servicio de la vida, porque está en función de garantizar la necesidad del otro. Cuando Eva y Adán aceptan la argumentación de la serpiente, dejan al descubierto una tendencia egoísta, totalitaria y excluyente que rechaza un proyecto basado en la convivencia, en la responsabilidad y en la aceptación de los propios límites. Todo esto genera un desajuste que lleva a la búsqueda de la imposición de uno sobre el otro, a la

<sup>10</sup> Wénin, *L'uomo biblico*, 42.

<sup>11</sup> Cf. Navarro Puerto, M., *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2–3*, Madrid 1993, 184-189.

<sup>12</sup> Wénin, *L'uomo biblico*, 42

violencia y a la desarmonía con todo lo creado (cf. 3,15-19). De este proceder nacen el miedo y la renuncia implícita a la tarea encomendada; ambas actitudes quedan manifiestas con el esconderse entre los árboles cuando Dios reaparece (cf. v. 8). A este punto, la pareja inicial se rige por un modelo educativo de carácter retributivo punitivo. De ahí su temor. Sin embargo, sorprende la pedagogía del creador. Su modo de caminar indica ya que aún habiendo cesado su obra, ni se ausenta ni se desentiende de ella. «*No duerme ni reposa el custodio de Israel*» (Sl 121,4). Dios camina inquieto. De hecho, el sentido frecuentativo de la forma hebrea del verbo *caminar* (*hâlak*) puede entenderse más como un *ir y venir* propio de quien busca algo que como un despreocupado paseo<sup>13</sup>.

El creador opta por una intervención interrogativa, antes que condenatoria: ¿dónde estás? (...), ¿qué has hecho? (Gn 3, 9.10). Preguntando, manifiesta una esperanza en la capacidad de respuesta del ser humano, cuyo oído no fue creado para alertar del paso de Dios, sino para escuchar su palabra y con ella discernir y situarse ante la propia realidad, asumiéndola responsablemente. La palabra divina, por lo tanto, expresa un proyecto que busca liberar del temor y de la prisión que acompaña al sentido de culpa<sup>14</sup>. Si bien es cierto que la Biblia hebrea no contiene un término equivalente al nuestro de conciencia, podemos decir que esta estaría relacionada a la *actitud* de escucha, la cual permitiría al hombre tener conocimiento del bien y del mal solo en el recuerdo de lo oído y en la observancia de los mandamientos divinos, «en el ponerse ante el Yo divino, lo que se convierte en la verdadera norma de su conducta moral»<sup>15</sup>. La teología que se evidencia en las preguntas de Gn 3,9.10 sabe de la grandeza y libertad del ser humano. Apelar a su conciencia «es decirle que es capaz de tomar por sí mismo sus decisiones, para bien o para mal; es invitarle a actuar como adulto»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> La misma forma verbal, también con Dios como sujeto, en Dt 23,15, donde el caminar de Dios en el campamento de los israelitas es signo de protección.

<sup>14</sup> Bonaccorso, G., «L'ascolto che libera», *Vita Monastica* 230 (2005) 53.

<sup>15</sup> Cf. Maurer, C., «*synoida*»; «*syneidésis*», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII, 896-918, especialmente p. 906. La LXX emplea *syneidésis*: cf. Sb 17,11; Qoh 10,20; Sir 42,18; véase también Jb 27,6; en el Nuevo Testamento: cf. Hb 10,2; 1Pe 2,9; Hch 23,1. Para desarrollar el tema, véase Mazzinghi, L., *Notte di paura e di luce. Esegese di Sap 17,4-18,4*, Analecta Biblica 134, Roma 1995, 79-89.

<sup>16</sup> Vermeylen, J., *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza. El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, Presencia Teológica 60, Santander 1990, 169 (traducción de Ortiz García, A., *Le Dieu de la Promesse et le Dieu de l'Alliance*, Paris 1986).

Es entrar en una estructura de diálogo, donde el hombre es socio, y no marioneta. El mismo proceso lo encontramos en el episodio de Caín y Abel; también allí la acogida de la palabra interrogativa de Dios propiciará el desbloqueo de la conciencia, en este caso de aquella fratricida (cf. 4,9-16)<sup>17</sup>.

Con el despertar de la conciencia quedan dadas las *condiciones* para el inicio de un discipulado responsable y sincero (cf. 3,9-13; 4,6-15), capaz de aceptar los propios límites. Adán parece haberlo entendido cuando, tras las palabras que Dios le dirige (cf. 3,17-19), da nuevo nombre a la mujer para llamarla ahora, no a partir de sí mismo ( *'iš* > *'iššâh*, cf. 2,23), sino a partir de la diversidad que a ella le es propia y que el varón ahora le reconoce: ser madre de todos los vivientes, por eso Eva (*jawwâ*, 3,20). Con esta acción, parece constatarse, finalmente, una asimilación inicial de lo que implica ser imagen y semejanza de Dios, que ha creado y dado reconocimiento a la diferencia, a lo diverso, al otro. Dios, definitivamente, tiene algo que enseñar y el ser humano algo que aprender. A este punto, el ser humano ha madurado. A partir de la palabra de Dios adquiere conciencia de sus propios actos y empieza a discernir (cf. 3,11-13). Este crecimiento, ¿no exige ahora para ellos espacios nuevos donde continuar el ejercicio responsable de su libertad? Visto de esta manera, ¿qué pensar de la salida del Edén? ¿Es una expulsión, o bien el primer envío de la historia de la salvación?

La traducción del verbo hebreo *šâlah* en Gn 3,23 no necesariamente ha de tener como primera acepción «ser expulsado». Puede ser otra. La presencia del mismo verbo más adelante (cf. v. 22), aunque en otro sistema verbal (*qal* en vez del anterior *piel*), ofrece alguna pista para matizar el sentido a la salida del jardín: «*El hombre ha llegado a ser como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del mal. No vaya a ser que ahora extienda (šâlah) su mano, tome también del árbol de la vida, como y viva para siempre*» (3,22). Dios, nuevamente, reconoce la capacidad del ser humano de manejar su propia atención y su deseo. Esta capacidad, sin embargo, jamás podrá alterar la condición finita inherente al hombre y la mujer. Tras la medida de Dios para que no coman del árbol de la vida, no pareciera haber otra intención que aquella de evitarles la búsqueda inútil por una calle ciega, sin salida, de la superación de su condición temporal. La perduración del ser humano en el espacio y en el tiempo vendrá únicamente por la procreación, por la transmisión de la vida a lo largo de las

<sup>17</sup> Algo similar acontece con David tras escuchar al profeta Natán (cf. 2Sm 12,5).

generaciones. Atentar contra esto sería pretender endiosarse, romper con su imagen y semejanza de Dios, que es lo que garantiza la diferencia y la relación con *el otro*. Hay una trascendencia que el hombre debe aceptar. Es aquí, precisamente donde *šâlaj* tendría un sentido más propio de *ser enviado* que *ser expulsado*. Dios está reorientando decididamente al ser humano, lo está enviando a horizontes nuevos en los que pueda integrar y compartir su autonomía y su libertad provechosamente.

La vocación humana a seguir madurando en el nuevo espacio sigue siendo la de transmitir vida y vivir la *existencia* abocada al servicio, como lo expresa la renovación que el creador le hace de la tarea de cultivar (*'âbad*) la tierra, no como castigo, sin como don (cf. 4,23; 2,15). La firme decisión de Dios de no alterar esta capacidad humana, queda confirmada con el cumplimiento de la salida del Edén: «*expulsó (gâraš) al Adam*» (3,24). Esta última acción de Dios sí viene expresada con un verbo (*gâraš*) que sanciona, ahora sí, la intención firme de Dios. Criollamente, podríamos entender el alcance de la acción divina con nuestro coloquial «para atrás ¡ni para agarrar impulso!». Es el mismo verbo que utiliza Jonás cuando grita, literalmente con el agua al cuello: «*He sido arrojado (gâraš) lejos de tus ojos, pero yo seguiré mirando hacia tu santo templo*» (Jon 2,5), cuando lo que en verdad Dios quiere de él es algo bien distinto, que mire hacia delante, hacia Nínive, donde para disgusto suyo sabrá de la misericordia de Dios. Algo parecido había experimentado Caín cuando, asumida su responsabilidad (cf. Gn 4,13) por el crimen cometido, se lamentaba a Dios: «*Hoy me expulsas (gâraš) del suelo fértil; tendré que ocultarme de tu presencia y andar por la tierra errante y vagabundo, y el primero que me salga al paso me matará*». Pero bien al contrario, este temor quedó sólo en su mente. Dios mismo le garantizó la vida (cf. v. 15).

Tanto el desenlace de la historia de Eva y Adán en el paraíso, como aquel de Caín y Abel, deja a estos personajes ante un nuevo horizonte. Deben cambiar de espacio. Han de hacerse, de alguna manera, extranjeros. Tienen que enfrentar otro tipo de vida. Se trata de un desplazamiento, de una verdadera migración. Lejos de reducirles espacios y libertades, Dios les abre nuevas posibilidades y desafíos en los que seguir caminando desde la conciencia y la responsabilidad adquiridas. Este desplazamiento necesario es una constante en los relatos de Gn 1–11. También los supervivientes del diluvio, liderados por Noé, con quien Dios estableció su alianza (cf. 6,18), se encuentran en una nueva ubicación al bajar las aguas (cf. 8,4). Igualmente tendrán que cambiar de escenario quienes decidieron construirse una ciudad y una torre para perpetuar su nombre y no

dispersarse por toda la tierra (cf. 11,4), proyecto que nace de anhelos de uniformidad cultural y de un conservadurismo inmovilista. En este caso, Dios actuó promoviendo la diversidad; para ello les confunde su lengua y los dispersa (cf. vv. 8-9). Una vez más, la salvaguarda de lo diverso, ahora a través de la pluralidad étnica, queda enaltecida por el proceder de Dios.

Este dinamismo al que Dios llama y que provoca desarraigo, aparece aún más claramente en la vocación de Abraham, llamado a dejar su mundo. Por eso, «la elección consiste en arriesgarse a otro tipo de vida»<sup>18</sup>. Del mismo modo, Israel como pueblo es llamado a descubrir su identidad desde la escucha de la palabra de su Dios y desde la disposición a dejar atrás el mundo de la concupiscencia que lleva a la violencia, al totalitarismo y a la destrucción. En la medida en que se asume esta identidad, el elegido será capaz de entrar en alianza con Dios y con los demás, y lo hará sabiéndose peregrino. No en vano, el tema del camino, del caminar es uno de los que mejor expresa también en el AT la orientación de la vida, y en ella el seguimiento —o no— de Dios. La vida se entiende como escuela itinerante. Dios mismo se hace caminante, *camino* dirá Juan (cf. Jn 14,6). ¿No fue de esa manera —*caminando por el jardín* (cf. 3,8)<sup>19</sup>— que propició el reencuentro y el diálogo con quienes se habían desubicado movidos por el miedo? Su interés no está en caminar solo. A este respecto, hay que notar que el AT habla primeramente, no de seguimiento, sino de acompañamiento. No se trata de *caminar tras de Dios*, sino *con él*<sup>20</sup>. Así lo hicieron, entre otros, Enoc (5,22.24) y Noé (6,9). A Abraham Dios le pide: «*camina ante mí y sé irrefutable*» (17,1); y el mismo patriarca sintetiza su vida diciendo: «*en su presencia he caminado siempre* (24,40)»<sup>21</sup>. Más adelante Dios dirá a Moisés: «*yo mismo iré [literalmente: caminaré] contigo*»<sup>22</sup> (Ex 33,14). A lo que Moisés añade: «¿*Cómo se podrá conocer que yo y tu pueblo*

<sup>18</sup> Wénin, *L'uomo biblico*, 124.

<sup>19</sup> Esta misma forma verbal (*mithallék*), teniendo a Dios como sujeto, aparece también en Dt 23,5: «porque Dios *va y viene en* el campamento para protegerte» y en 2Sm 7,6: «No he habitado en una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta al día de hoy, sino que *he ido de un lado para otro* en una tienda, en un refugio». En todos estos casos, aparece un caminar de Dios atento y vigilante para acompañar y guardar a su pueblo.

<sup>20</sup> En hebreo: *hâlak + 'et*.

<sup>21</sup> *hâlak + preposición + panê*. También Dios camina delante de su pueblo, cf. Dt 1,20.33.3

<sup>22</sup> *hâlak + preposición + sufijo personal*. De Dios, aparece también: *hâlak + b<sup>e</sup> quereb*, «*camina en medio de*» (Dt 23, 15); *hâlak + 'im + sufijo pronominal*, «*camina con*» (Dt 20,4).

gozamos de tu favor, si tú no caminas con nosotros? Así yo y tu pueblo nos distinguiremos de todos los otros pueblos que hay sobre la tierra» (v. 16).

Sin embargo, esta íntima relación de vida y de seguimiento se verá continuamente alterada de la parte humana para aventurarse en otros tipos de seguimiento. De los más perturbadores es la idolatría, frecuentemente expresada en el AT como «*caminar tras (hálak 'ajarê) otros dioses*»<sup>23</sup>. Más que caminar con Dios, con quien ir descubriendo día a día el camino, la práctica idolátrica retiene más confiable un dios a medida, más manipulable. Es lo que de alguna manera exigía el pueblo en el desierto: «*Fabricanos un dios que camine delante de nosotros*» (32,1). Pero lo dispuesto por Dios es diverso, como lo transmite Moisés: «*Sigan al [caminen tras el] Señor su Dios. Témanlo y observen (šâmar) sus mandamientos, escuchen su voz, sirvanlo ('âbad) y sean fieles a Él*» (Dt 13,5). Una exhortación donde volvemos a encontrar juntos los dos verbos que forman parte de la primera *bendición- misión*: «*custodiar*» y «*cultivar*» (cf. Gn 2,15). El texto citado del Dt los acompaña de otras pautas que de alguna manera glosan lo dicho en Génesis, haciendo explícito el tema de los mandatos del Señor. Pero todas estas acciones quedan precedidas del dinamismo inicial: «*caminen tras su Dios*» (Dt 13,5). La invitación incluye: «*caminar tras Él*», no nacimos para una vida sedentaria<sup>24</sup>; «*temerle*», expresión que orienta a la confianza en el Señor (cf. Pr 1,7); «*escucharle*», actitud fundamental para conocerle e iniciar un proceso de acogida y vivencia de su palabra; por último, «*serle fiel*», término que aquí se aparta de una concepción lacaya de la relación; bien al contrario, es la traducción del hebreo *dâbaq*, verbo empleado también en Gn 2,24 donde expresa la unión entre hombre y mujer: «*por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une (dâbaq) a su mujer, y los dos llegan a ser una sola carne*». Podemos pensar, por lo tanto, que en el contexto de Dt 13,15 «*serle fiel*» es unirse a Dios pero de tal manera, que se entra en una intensa relación afectiva, pasional, y cuyo resultado está llamado a desembocar en nueva vida.

Si ya el Génesis dejaba constancia de la gratitud de la obra creadora, el Deuteronomio insiste en el fundamento amoroso de la elección divina: «*El Señor*

<sup>23</sup> Como ejemplo, cf. Dt 4,3b; 6,14; 8,19; 11,28; 29,25; 13,3; 28,14; Lv 18, 3-4

<sup>24</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento de Participación. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, Bogotá 2005, n.º. 1.

se prendó (*hòâšaq*)<sup>25</sup> de ustedes y los eligió, no porque sean el más numeroso de todos los pueblo. Al contrario, tú eres el más insignificante de todos. Pero por el amor que les tiene, y para cumplir (*šamar*) el juramento que hizo a sus padres, el Señor los hizo salir de Egipto con mano poderosa, y los libró de la esclavitud y del poder del faraón» (Dt 7,7-8). Y en la misma línea afectiva, la imagen de Dios que no sólo camina con su pueblo, sino que lo carga: «en el desierto tú viste que el Señor, tu Dios, te conducía como un padre conduce a su hijo» (1,30). Tal motivación espera una respuesta en términos semejantes: «Y ahora, Israel, esto es lo único que te pide el Señor, tu Dios: que lo temas y sigas todos sus caminos, que ames y sirvas al Señor tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, observando sus mandamientos y sus preceptos, que hoy te prescribo para tu bien» (10,12-13).

## 2. Profetas (*Nebi'im*)

La Biblia hebrea inicia esta sección con una síntesis histórica (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) seguida de las colecciones de los profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas). En ambas partes la infidelidad de Israel es una constante, quedando denunciada con imágenes elocuentes: «se prostituyeron caminando tras otros dioses» (Jue 2,17). Ante tal obstinación, no faltan expresiones airadas de Dios (cf. Jue 2,10), modo de presentar su celo y su inconformidad ante las actitudes de su pueblo que endurece el corazón, poniendo así en juego su propia *existencia*. Aparecen personajes como Samuel, que camina y crece bien, tanto con Dios como con su pueblo (1Sm 2,26), y que desde joven aprende a decir: «Habla, que tu siervo escucha» (1Sm 3,10). Pero estas actitudes no son hereditarias; de hecho, sus hijos prefirieron inclinarse a la injusticia (cf. 8,3.5). David, tras una vida llena de altibajos con Dios, instruye a su hijo Salomón para que él y su descendencia caminen siempre delante del Señor, de todo corazón (cf. 1Re 2,3-4). Salomón, consciente de sus limitaciones —«soy un muchacho que no sé valerme» (3,7)— pide a Dios algo hasta ahora nuevo en el AT: «Enséñame a escuchar [literalmente: *da a tu siervo, Señor, un corazón que escuche*] para que sepa gobernar a tu pueblo» (v. 9). Para todo el pueblo pedirá a Dios «¡Que incline nuestro corazón hacia él, para que vayamos por todos sus caminos» (8,58). A pesar de su devota humildad

<sup>25</sup> Como *dâbaq*, también el verbo *jâšaq* tiene en este contexto un apasionado matiz afectivo (cf. Gn 34,4; Sl 91,14).

inicial, Salomón sucumbió en su vejez a la práctica idolátrica: «*su corazón ya no perteneció íntegramente al Señor*» (11,4).

Con la división del *reino* (s. IX a.C.) el proceso de aprendizaje de la nación queda severamente dañado. Los monarcas que se suceden a partir de Jeroboam no hacen más que repetir errores (cf. 1Re 14–16): Abiam, rey de Judá, hijo de Roboam y nieto de Salomón, no *camino* en el camino de su padre, por lo tanto no hizo como Dios quería (15,3); Nadab, rey de Judá, hijo de Jeroboam, hace lo mismo (15,26); igualmente Asá en Israel, hijo de Ajías (v. 34; 16,2); también Zimrí, (16,19), Omrí (v. 26) y Ajab (v. 31). Destaca en esta etapa la figura de Elías, «*el hombre de Dios que habla las palabras de Dios*» (1Re 17,24). También él tendrá que dejar atrás su lugar y caminar allí adonde Dios le indique (17,5). Acusa a Ajab de haber *caminado* tras otros dioses (18,18); lanza a todo el pueblo un desafío: «*¿Hasta cuándo van a andar rengueando de las dos piernas? Si el Señor es Dios, caminen tras él; si es Baal caminen tras él*» (18,21). La escena recuerda aquella del Dt cuando Moisés planteaba algo similar: «*Hoy pongo delante de ti la vida y la felicidad, la muerte y la desdicha*» (Dt 30,15). Como consecuencia de sus intervenciones, el profeta verá peligrar su vida. Sólo en la palabra de Dios encontrará la fuerza para retomar su misión e incorporar a su tarea a Eliseo (1Re 19,9-15.19), en torno a quien se le juntan ocasionalmente grupos conocidos como «*hijos de profetas*» que de él reciben algún tipo de formación (cf. 2Re 6,1; también 2,3.5.15; 4,1). Tras la caída de Samaría (722), la reflexión que se hace vuelve sobre el tema de la identidad de Israel:

*«Ellos no escucharon, y se obstinaron como sus padres, que no creyeron en el Señor su Dios. Rechazaron sus preceptos y la alianza que el Señor había hecho con sus padres, sin tener en cuenta sus advertencias. Caminaron tras ídolos vanos, volviéndose vanos ellos mismos por caminar tras las naciones que los rodeaban, aunque el Señor les había prohibido obrar como ellas»* (2Re 17, 14-15; cf. Jr 10,2).

Lo mismo se dirá de Judá, que caminará en las costumbres introducidas por Israel (2Re 17,9.22). Con Ezequías, desvinculándose de la poderosa Asiria, comienza una nueva etapa (18,1-8). *Camino* delante del Señor con integridad y fidelidad de corazón (20,3; Is 38,3). Manasés y Amón, su hijo y nieto respectivamente, no lograron (cf. 2Re 21,20.22). Habrá un cambio de dirección con el rey Josías (640-609), que «*camino* en todo el camino de David su padre» (22,2; cf. 23,24). Con él acontecerá la renovación de la alianza para caminar tras el Señor (cf. 23,3).

En cuanto a la amplia sección de los profetas, a partir de Isaías se abre la llamada época de oro del profetismo de Israel. La vida de cada uno de estos profetas podría verse como elaborados modelos de discipulado. Desde su palabra, que es de Dios, y desde sus acciones, exhortan a un cambio radical de comportamiento para seguir en el camino del Señor: «...aprendan (*lmd*)<sup>26</sup> a obrar bien; busquen el derecho, socorran al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan a la viuda» (Is 1,17; cf. Miq 6,8); Israel no debe aprender para la guerra (cf. 2,4; Miq 4,3). Como en el Pentateuco, la relación con Dios tiene que ser cuestión de enamoramiento, «este pueblo se me acerca con la boca y me glorifica con los labios, mientras su corazón está lejos de mí, y su culto es un precepto humano aprendido por rutina» (Is 29,13). Así como Isaías, también Jeremías: «¡Qué bien te has aprendido el camino de tu amor!; ¡Qué bien te has aprendido el mal camino!» (Jr 2,33; cf. 9,4,13). Aún corrigiendo, Dios no olvida su bondad: «Es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto. Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión» (31,20). Desde esta bondad, Dios busca una asimilación cordial de su enseñanza: «Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón (...) ya no tendrán que enseñarse unos a otros, (...) porque todos, grandes y pequeños me conocerán» (31,34; cf. 29,14). Como bien los sintetiza el profeta, la actitud del Señor es: «Te enseñé para tu bien» (Is 48,17). Frente a esta, el desplante: «(la gente de Israel y Judá) me da la espalda y no la cara. Yo les enseñaba sin cesar, y ellos no escuchaban ni escarmentaban» (Jr 32,33).

¿Qué resulta incompatible con el seguimiento de Dios? Una constante denuncia de los profetas es que el pueblo sigue planes ajenos a los de su Dios, exaltando «los propios criterios» (*majššâbâh*: cf. Is 55,7; 59,7; 65,2; Jr 4,14; 6,19; 11,19; 7,24; 18,12.18)<sup>27</sup>; igualmente, la «actitud testaruda» (*šerirût*),

<sup>26</sup> Con la misma raíz, *lmd*, pero variando el sistema verbal, se expresa la idea de «aprender» (*lamad, gal*) y «enseñar» (*lamed, piel*). El primer uso que tiene este verbo en el AT es en boca de Moisés: «Ahora, Israel, escucha los mandatos y decretos que yo les enseño a poner en práctica. Así vivirán y entrarán a tomar parte de la tierra que el Señor les da» (4,1). Toda el contenido de la enseñanza es lo que Dios ha ido manifestando a Moisés (cf. v.5); y el discípulo está llamado a transmitir esta enseñanza, de padres a hijos (cf. 11,9); todos tienen que aprender, desde el rey (cf. 17,19) a los extranjeros en medio del pueblo (cf. 31,12.13).

<sup>27</sup> Se dice también de extranjeros: cf. Jr 49,30; Dn 11,24.25; Miq 4,12. También Dios tiene sus planes, cf. 18,11; 29,11; 49,20; contra Babilonia: 50,45; 51,29; Ez 38,10.

«obcecada» (cf. Jr 3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17). Claramente, Dios marca distancia de este modo de pensar que se aleja de él: «*Mis planes no son sus planes, sus caminos no son mis caminos*» (Is 55,8-9). El pueblo persiste en caminar tras lo que no es recto. Así, caminan *tras* ídolos vanos, haciéndose vanos ellos mismos (Jr 2,5); *tras* los (profetas) que no sirven de nada (2,8; Ez 13,3); *tras* los baales (Jr 2,23; 9,13); *tras* los ídolos (20,16); *tras* los extranjeros (v. 25); *tras* otros dioses que no conocían (7,9); *tras* el sol, la luna y el ejército del cielo (8,2); *tras* los impulsos de su corazón (9,13; 11,8; 13,10); *tras* las leyes de otras naciones (Ez 16,47); *tras* sus amantes (Os 2,7.15). La situación cambiará cuando dejen de caminar tras los impulsos de su corazón obstinado (Jr 3,17). «*Si no oprimen al extranjero, al huérfano y a la viuda, si no derraman en este lugar sangre inocente, si no caminan detrás de otros dioses para desgracia de ustedes mismos, entonces yo haré que habiten en este lugar, en el país que he dado a sus padres desde siempre y para siempre*» (7,6-7). Llegará el momento de celebrar que el Señor pondrá su espíritu dentro de ellos, y hará que caminen en sus mandatos (cf. Ez 36,27).

En este horizonte de esperanzas, Isaías presenta un inaudito modelo de discípulo en la figura del servidor del Señor. A lo largo de cuatro poemas (Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12) lo presenta como siervo amado y elegido por el Señor, lleno de su espíritu, y con la conciencia de saberse instruido por él: «*El Señor me ha dado una lengua de discípulo (limmûd)<sup>28</sup>, para que yo sepa reconfortar al fatigado con una palabra de aliento. Cada mañana Él despierta mi oído para que yo escuche como un discípulo*» (cf. 50,4). Tendrá como misión reunir a Israel, llevar la luz y la salvación a las naciones y expiar los pecados. Es alguien que no gritará, ni clamará, ni voceará por las calles (42,2-3). El discípulo, por la acción de Dios en él, se convierte en enviado «*para dar una buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad, para proclamar el año de gracia del Señor; el día del desquite de nuestro Dios; para consolar a los afligidos, los afligidos de Sión; para cambiar su ceniza en corona, su luto en perfume de fiesta, su abatimiento en traje de gala*» (61,1-3).

<sup>28</sup> El adjetivo *limmûd* (-îm), en Is y Jr: para hablar de discípulos que giran en torno a estos profetas (cf. Is 8,16); para hablar del mal aprendizaje realizado por Israel, «*asna salvaje acostumbrada/criada al desierto*» (Jr 2,24); «*¿Puede un etíope mudar de piel o una pantera de pelaje? Igual ustedes: ¿podrán enmendarse siendo discípulos del mal?*» (13,23).

### 3. Escritos (*Ketubîm*)

En la última sección de la Biblia hebrea, entre diversos tipos de literatura, aparecen obras con vocabulario y temática marcadamente sapiencial. Fuera de la Biblia hebrea, también los libros del Eclesiástico (Sirácida) y Sabiduría, transmitidos en griego a través de la comunidad judía alejandrina. Para toda esta literatura, la defensa del proyecto creador-liberador de Dios es una opción fundamental<sup>29</sup>. Frente a la sabiduría vana criticada por algunos de los profetas (cf. Is 29,14; Jr 8,9)<sup>30</sup>, esta literatura presenta la sabiduría como un medio con el cual el sabio bíblico busca la cotidianidad de la vida y es ahí que descubre un camino adecuado de acceso a Dios y un lugar privilegiado de la acción divina. Esta literatura no promulga leyes ni profetiza en nombre del Señor. Aunque pertenece al pueblo de Israel, su visión es diferente, y se emparenta a los sabios del antiguo oriente próximo. El Pentateuco y los Profetas están esencialmente atentos a la revelación de Dios en la historia del pueblo elegido y a la recepción de esta revelación. Los sabios de Israel prefieren una visión universal, más sensible a la realidad cotidiana de la *existencia* humana como tal. De una teología de la alianza pasan a una teología de la creación, del creado. No llaman a la fidelidad a la alianza, sino a la expansión de las virtualidades inscritas en la naturaleza humana. La palabra de los sabios es producto de su propia reflexión; proponen simplemente actitudes humanas a adoptar: su palabra es del orden del consejo dado, y este nace de la propia experiencia de quien lo da. Hay una intención más personalizada. Si bien en los libros de la Ley y en los de los Profetas abunda más el discurso a la colectividad, ahora los sabios prefieren el uso del singular *tú*, buscando con ello un compromiso y un protagonismo que no se diluya en un colectivismo donde la responsabilidad personal puede evadirse.

El fracaso de la monarquía, la dominación extranjera y la destrucción de las instituciones, entra éstas el templo, llevaron a Israel a preguntarse por su razón de ser en la historia y a interrogarse por el origen del mal y de la injusticia en el mundo. Lo más importante de la literatura sapiencial es el modo con que se empeña en educar a Israel para la vida y a desempeñar en modo correcto las diversas tareas que a cada uno corresponde en la comunidad. La sabiduría se propone como un árbol de la vida (Pr 3,18; cf. Gn 3,1-7). Pero este árbol que es

<sup>29</sup> Cf. Virgulin, S., «Creazione e liberazione nei libri sapienziali», en AA.VV., *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento*, Torino 1989, 55-72.

<sup>30</sup> Véase también Jr 9,22-23 ; Ez 28,1-19.

la sabiduría, contra toda tentación de reducir la fe a un código o al culto, se presenta como la dama que merece una atención constante, la del enamorado a su enamorada: «¡Feliz el hombre que me escucha velando a mis puertas días tras día y vigilando a la entrada de mi casa!» (Pr 8,34-35).

Como los profetas, los sabios tienen sus discípulos, pero mientras que los de aquellos eran de orientación carismática, los de los sabios se meten en la escuela de los maestros: «Acérquense a mí los que no están instruidos y alérguense en la casa de la instrucción» (Sir 51,23). La primera tarea del que desea aprender es *escuchar* (*šâma'*)<sup>31</sup>, sabiendo que el término comprende también el sentido de *obedecer*<sup>32</sup>. Aparece en las moniciones del padre al hijo (o del maestro al discípulo) en la primera y tercera colección de Proverbios (Pr 1,8; 4,1.10; 5,7; 7,24; 8,6.33; 22,17; 23,19.22). Esta demanda de atención es característica del género instrucción (*Lebenslehre*) en el antiguo oriente próximo. Oír es un medio de alcanzar sabiduría (8,33); aquel que escucha la admonición *adquiere corazón* (*qônê lêb*, cf. 15,32). Escuchar era una característica del sabio (1,5; 15,31; Jb 32,2). Es mejor *acercarse para escuchar* que ofrecer sacrificios (Qoh 4,17; cf. 1Sm 15,22).

Ben Sira invita al discípulo a observar la Torâ y practicar sus preceptos. Sólo así se revela el auténtico temor del Señor y se obtiene la verdadera sabiduría. Pero Ben Sira no es un escriba legalista preocupado por la observancia de todas y cada una de las prescripciones de la ley, sino que su reflexión va más allá de los preceptos y prohibiciones. Él lee la Torâ con corazón y mente de sabio, interpretándola en su sentido global (c. 24). La opción teórica por la Sabiduría en Sir 1 se traduce en el capítulo 2 del mismo libro en opción vital de los que temen al Señor. El sabio abre aquí el discurso con una particular invitación: «Hijo mío, si quieres servir al Señor, prepárate para la prueba. Parece un inicio duro para un auditorio joven –al que previene, además, del peligro del entorno cultural (helenista) que deslumbra y desconcierta con sus novedades–

---

<sup>31</sup> Shupak, N., «Learning methods in Ancient Israel», *Vetus Testamentum* 53 (2003) 416-426.

<sup>32</sup> Aquel que ha de ser escuchado tiene una posición de autoridad: padres (Pr 1,8; 6,20), un profesor (5,7; 7,24). En Dt *šâma'* tiene el sentido de «escuchar», «obedecer» (cf. Dt 21,18). El imperativo «¡escucha!», que el maestro dirige al discípulo (Pr 5,7; 7,24), se adaptó para llamar a la nación: «¡Escucha Israel!» (Dt 4,1; cf. 5,1; 6,4; 9,1; etc.).

sin embargo, «esta advertencia contiene la atracción irresistible de todo lo difícil, de la meta casi imposible de alcanzar. Sea como sea, esta invitación es el *leitmotiv* del poema y del libro entero. La relación personal con Dios (con la Sabiduría) nace, crece y se consolida en la realidad de la prueba»<sup>33</sup>. Ahora bien, el sabio no sólo advierte al discípulo de la dificultad de su opción. Al mismo tiempo le suministra los medios para realizarla: *el temor y el amor del Señor*, la *espera y la confianza en Él* (cf. Sir 2,1-6). Para afianzar su autoridad, el maestro corrobora su enseñanza con el ejemplo de la tradición y su testimonio personal: el Señor nunca abandona a aquellos que le temen y le aman; lo mejor es abandonarse en las manos del Señor, en su infinita misericordia (cf. v.7).

Y si de pruebas se trata, los escritos sapienciales presentan un modelo idóneo en Job, no por su paciencia –si es que alguna vez Job la tuvo–, ni tan siquiera por su sufrimiento, sino por el modo en que asume su realidad. Job es un inconformista que no calla en la búsqueda de sentido a su situación: «*Mi alma está asqueada de la vida, me voy a entregar a las quejas, expresaré toda mi amargura. Diré a Dios: «no me condenes, hazme saber qué tienes contra mí»»* (Jb 10,1-2). Después de densos monólogos, Dios entra en diálogo con él. Al final, la obra no resuelve ni el problema del sufrimiento ni el del mal, pero sí deja bien asentado que la *actitud* bendecida no es la resignación, y menos aún la soberbia teológica. Es bendecida aquella del diálogo, con su intercambio de silencios, interrogantes y respuestas<sup>34</sup>: «*Escúchame, déjame hablar; yo te interrogaré y tú me instruirás*» (42,4). Con no menos honestidad que Job, Cohélet, rey de Jerusalén, asume el quehacer dado por Dios: «*me dediqué a investigar (dâraš) y a explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo el cielo: es esta una fatigosa tarea que Dios impuso a los hombres para que se atareen con ella*» (Qoh 1,12-13). En esta labor, Cohélet se plantea y plantea muchas preguntas. De nuevo la disposición dialogal provocada por Dios, ya mostrada *al inicio* con Adán, Eva y Caín. ¿Cómo hubiera continuado la historia bíblica si a estos personajes de los orígenes se les hubiera ocurrido plantear un simple «¿y eso por qué, Dios?», o «¿cómo es la cosa?» en vez de dejarse llevar por falacias o enojos criminales? Sí, en cambio, se le ocurrió posteriormente a María, la Madre del Señor (cf. Lc 1,34).

<sup>33</sup> Calduch Benages, N., *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2, 1-18*, ABE 32, Estella 1997, 8.

<sup>34</sup> Báez, S.J., *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*, Roma 2000, 141-149.

El discípulo, por lo tanto, pregunta, busca el porqué de las cosas, porque es consciente de su limitación. Por eso, abre su vida a Dios y le expone sus sentimientos. Así es la oración de Israel. No por casualidad encontramos en los Salmos, el deseo frecuente de aprender: «*Hazme conocer (yâda) tus caminos Señor; enséñame (lâmad) tus sendas*» (Sl 25,4); «*enséñame tus preceptos*» (119,12.64.68.124); «*enséñame a discernir y entender*» (v.66); «*enséñame tus mandamientos*» (v. 108); «*enséñame tu voluntad*» (143,10); «*Indícame (yâra) <sup>35</sup>, Señor tu camino*» (27,11; 86,11; 119,33). Es la oración que nace de la certeza de que la sabiduría propicia lazos de afecto con Dios, sabiduría que «*(...) renueva el universo, y, entrando en las almas buenas de cada generación, va haciendo amigos de Dios y profetas*» (Sb 7,27)<sup>36</sup>. Así aconteció con Moisés, que termina haciéndose estrecho colaborador de Dios en una gesta de liberación, obrada tanto en sí mismo, liberándose de sus temores, como en su pueblo, llamado a salir de la esclavitud: «*¿Quién da la boca al hombre? ¿Quién lo hace mudo o sordo o perspicaz o ciego? ¿No soy yo, el Señor? Por tanto, ve; yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que tienes que decir*» (Ex 4,11-12).

#### 4. Literatura intertestamentaria

Aunque sobrepasa los límites previstos para este artículo, la mención de la literatura sapiencial favorece, aunque sea brevemente, la mención de una riquísima literatura judía posterior que pone a valer el macarismo del salmo: «*(dichoso el hombre). que se complace en la enseñanza (torâ) del Señor y la medita día y noche*» (Sal 1,2). Las comunidades judías mantuvieron siempre vivo el estudio, la celebración y la vivencia de la Escritura. De esta esmerada dedicación surgió la llamada *Literatura judía intertestamentaria*<sup>37</sup>, aunque sin duda es más correcto hablar de literatura de rabinos del período clásico del judaísmo, que va desde el siglo I al VIII de la era cristiana<sup>38</sup>. El marco de esta

<sup>35</sup> En relación a Dios, también Sl 25,12.28; 119,102; Is 2,3; 28,6. Lo ídolos no pueden enseñar, cf. Miq 3,11; Hab 2,18.19.

<sup>36</sup> Sobre la amistad en la Sagrada Escritura, cf. Vílchez, J., *Dios, nuestro amigo*, Estella 2003.

<sup>37</sup> Para una introducción a esta literatura, Aranda Pérez, G – García Martínez, F. – Pérez Fernández, M., *Literatura judía intertestamentaria*, Introducción al estudio de la Biblia 9, Estella 1996.

<sup>38</sup> Pérez Fernández, M., «Literatura rabínica», en *Literatura judía intertestamentaria*, 419.

literatura rabínica es la *bet midrás*, la escuela rabínica y la academia, donde se estudia y comenta la Torâ escrita. El resultado es un amplísimo campo lleno de tesoros. A este período corresponden los *Midrases tannaíticos*, obra de rabinos de los siglos I y II (representantes son Rabí Aquiba y Rabí Yismael)<sup>39</sup>; *Midrases homiléticos* (Rabí Tanhuma bar Abba, s. III-V); la *Mišná*, que significa *repetición* (Rabí Yehuda ha-Nasí, inicios del siglo III), recoge tradiciones legales organizadas temáticamente (formula la ley oral en sesenta y tres tratados); la *Tosefta*, que significa *adición*, atribuida a Hiyya bar Abba, es el suplemento a la Misná; el *Talmud*, en sus dos versiones, el Talmud de Jerusalén, o de Palestina (en torno al s. V) y el Talmud de Babilonia (VII/VIII), elaborado por los *sabora'im* o *saboraitas* (del hebreo *sabar*, «explicar»). El *Talmud* parte de la *Misná*, y se le añade un comentario, la *Gemará*, «acabamiento», elaborado por doctores de distintas escuelas. Todas estas obras son posteriores a los escritos del Nuevo Testamento. Si bien merecen un detenido estudio sobre la manera en que tratan el tema del discipulado, cito únicamente un hermoso fragmento del tratado talmúdico Pirqué Abot, del capítulo *Quinyan Torâ*, «Adquisición de la Torâ», que enumera cuarenta y ocho peldaños para introducirse en la enseñanza<sup>40</sup>:

«Grande es la Torâ, más que el sacerdocio y más que el reino. Porque al reino se accede mediante treinta y ocho peldaños y al sacerdocio mediante veinticuatro, pero la Torâ no se adquiere a menos de cuarenta y ocho condiciones: con el estudio, con la escucha del oído, con la repetición de los labios, con la inteligencia del corazón, con el conocimiento del corazón, con temor y respeto, con humildad, con alegría, con el servir a los sabios, con la crítica de los compañeros, con la discusión con los discípulos, con la asiduidad en el estudio, con el dominio de la Escritura, con el dominio de la *Mišná*, con poco sueño, con poca charlatanería, con pocos placeres, con poca risa, con pocas preocupaciones mundanas, con paciencia, con generosidad, con la confianza en los sabios, con

<sup>39</sup> Para el marco histórico de esta literatura, véase AA. VV, *La Biblia en su entorno*, Introducción al estudio de la Biblia I, Estella 1992, 400-404.

<sup>40</sup> Sigo a Morfino, M. M., ««Metti in prattica più di quello che hai studiato» (Pirqué Abot 6,4). Alcuni tratti esistenziali caratteristici del maestro della parola nel trattato Pirqué Abot e nel Midrash Abot de Rabbi Natan e in alcuni commenti posteriori», *RivBibIt* 50 (2002) 257-310; Morfino, M.M., «Moltiplicare la Torah è moltiplicare la vita» (Pirqué Abot 2,8). Maestri e discepoli in alcuni Commenti Rabbinici», en *Studium Biblicum Franciscanum, Liber Annus* 54 (2004) 141-234. Véase también Neudecker, R., «Disciple-Master relationship in Rabbinic Judaism», *Gregorianum* 80/2 (1999) 245-261.

el soportar los sufrimientos. Además, uno adquiere Torâ, si sabe estar en su lugar, si está contento de su parte, si levanta una cerca en torno a sus palabras, si no se vanagloria, si es amable, si ama a Dios, si ama las criaturas, si ama los gestos de caridad, si ama las correcciones, si ama la rectitud, si rehuye los honores, si no se hace arrogante por no haber estudiado, si no sentencia a la ligera, si lleva su yugo con su compañero, si lo juzga del lado más favorable, si lo establece en la verdad, si lo establece en la paz, si se aplica en el estudio, si sabe hacer preguntas y sabe responder, si es capaz de añadir de lo suyo a lo que ha tomado de los otros, si estudia para poder enseñar, si estudia para practicar, si hace sabio a su maestro, si refiere exactamente lo que ha escuchado, si cita una palabra a nombre de quien la ha dicho<sup>41</sup>».

Con su marcado tono ascético<sup>42</sup>, sintetiza todo un proyecto de vida para quien está dispuesto a mantener una permanente *actitud* de aprendizaje como modo de desarrollar la propia *existencia*.

## Conclusión

Habiendo recorrido brevemente algunos textos del AT, al final de estas páginas cabe presentar al discípulo como aquel, o aquella, que acepta la colaboración estrecha y fiel con Dios en el proyecto abierto de la creación. El discípulo aprende así a trabajar para la vida, sabiéndose siempre necesitado de Dios y del prójimo, a quienes también se ofrece generosamente. Lo hace desde una *actitud* de servicio, la cual descubre como misión y razón de su ser. Para ello, debe crecer siempre en la escucha y en la consideración de la palabra divina y de las realidades que le rodean, donde está llamado a vivir con fidelidad y audacia la vocación descubierta. Vale retomar ahora el primer término hebreo mencionado al inicio del estudio: *talmîd*, aquel empleado en 1Cr 25,8 para los pequeños llamados al servicio en el templo, y a quienes se les reconocía cualidades de *profetas* y *cantores*. Ampliando su contexto original, podemos entender que el discipulado en el AT es *la aceptación de la provocadora llamada y aceptación a construir la propia existencia como profecía y canto del Dios de la vida en el templo de la creación*.

---

<sup>41</sup> Citar una palabra a nombre de quien la ha dicho, significa permanecer en la tradición.

<sup>42</sup> Morfino, M.M., «Moltiplicare la Torah è moltiplicare la vita», 162.