

# Programa de Formación Permanente

2017 Revitalización y santidad

## 1. La santidad a la luz de algunos textos del Antiguo Testamento





**“SOY EL SANTO EN MEDIO DE TI” (OS 11,9).  
LA SANTIDAD A LA LUZ DE ALGUNOS TEXTOS DEL  
ANTIGUO TESTAMENTO**

*wih<sup>e</sup>yîtem q<sup>e</sup>dôš ’anî Yhwh wā’abddil ’etkem  
min ha’amîm lihyōt lî.  
(wayiqrā’ 20,26).*

*Un discípulo interrogó a Rabí Shammai: ‘Rabí, ¿puede el hombre santificarse?’. El Rabí le preguntó: ‘¿Cuál fue el pecado de Adán?’. El joven respondió: ‘¡La desobediencia al Altísimo!’’. ‘No, hijo mío, el verdadero pecado de Adán fue esconderse. Después de haber pecado, de hecho, se alejó de la mirada de Dios por temor a que Él no lo perdonase. El Señor lo llamó: ‘¿Dónde estás?’ y él respondió teniendo miedo. El pecado de Adán fue no creer en la misericordia de Dios y tener miedo. El santo no es otra cosa que un pecador, el cual, a la llamada de Dios, responde: ‘¡Aquí estoy!’’. De hecho, él sabe que, por más grande que sea su pecado, siempre puede confiar en el perdón del Altísimo<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Rabino S. Moguilevsky, *Anécdotas talmúdicas y de rabinos famosos*, Editorial Milá, Buenos Aires 2010, 58.

## INTRODUCCIÓN

Parece como algo ya extendido entre los creyentes la idea de que ser cristiano es ser bueno, ser buena gente, hacer el bien. Sin embargo, cuando al mismo Jesús se lo califica con el adjetivo de ‘bueno’, este de inmediato reprocha a aquel que lo llamó así, recalcándole que solo Dios es bueno y nadie más (cf. Mc 10,18). No le deja espacio a otro individuo en este aspecto.

Con respecto a la santidad puede que se caiga en el mismo error: creer que ser santo es ser bueno. Que la santidad depende de una serie de buenas obras que podemos hacer al prójimo. Tener paciencia ante las adversidades, las relaciones comunitarias, o responder a todas las cosas que se manden con un sí, casi de manera automática, sin manifestar ningún reproche y sin cuestionar nada.

Es un hecho que cada vez se está practicando más el voluntariado en muchas áreas de la Iglesia, de la Orden y de nuestros distintos ministerios; voluntariados que, en muchos casos, ensalzan un valor ético de los actos, pero sin otorgarle un sentido evangelizador. El papa Francisco no se cansa de repetir que la Iglesia no es una ONG, sino que debe ser signo de salvación y de esperanza para los pueblos. La Iglesia debe hacer caer en la cuenta de que cada persona es hija de Dios y, por tanto, amada por su padre, que es Santo y que quiere que cada uno de sus hijos también lo sean. El llamado que hace Cristo no es a ser buenos, sino a ser santos; una llamada a la santidad que se da dentro del camino del discipulado (cf. Mt 10,1-4).

Releyendo, aunque sea muy someramente, los relatos del pueblo de Dios en el desierto, se percibe que la misericordia y la santidad de Dios muchas veces le son motivo de temor más que de esperanza. El pueblo, en estas tradiciones, tiene miedo de vivir en la voluntad de Dios. Cada vez que se debe enfrentar a algo que no domina cae en la tentación de querer volver a Egipto, al anterior estado, a la casa de la esclavitud, como relata el *Libro del éxodo*. El pueblo tiene miedo a ser libre: le tiene miedo a la libertad.

De igual manera, esto puede suceder en el camino del discipulado, más aún en la vida consagrada. La llamada, si no está bien madurada, puede que sea un motivo para tener miedo y para acomodarse en el cumplimiento de ciertas reglas, sin vivir la realidad, que es Dios (su santidad) en la vida personal.

Es por esto que la insistencia en la vida discipular sea irremediamente a la santidad. Este camino de la santidad, en clave cristiana, es el ‘camino de la cruz’. El que seamos llamados por Jesús para ser sus discípulos es un llamado a estar aparte, a ser propiedad de una persona, a no pertenecer más a sí mismo para pertenecer a aquel que nos llama. En esta separación se halla la raíz de la palabra santidad (*qādoš, hagios*).

Toda la espiritualidad bíblica, especialmente en el Antiguo Testamento, recalca que la santidad no es tanto una santidad individual, cuanto una santidad relacional, de búsqueda, de experiencia comunitaria de la presencia de Dios; es decir, una santidad en el corazón mismo de la vida. Jon Sobrino llamó a esto ‘santidad de vivir’, diciendo:

Me gusta pensar que en esa decisión primaria de vivir y dar vida aparece una santidad primordial, que no se pregunta todavía si es virtud u obligación, si es libertad o necesidad, si es gracia o es mérito. No es la santidad reconocida en las canonizaciones, pero bien la aprecia el corazón limpio. No es la santidad de las virtudes heroicas, sino la de una vida realmente heroica. No sabemos si estos pobres que claman por vivir son santos intercesores o no, pero mueven el corazón. Pueden ser santos pecadores, si se quiere, pero cumplen insigne con la vocación primordial de la creación: son obedientes a la llamada de Dios a vivir y dar vida a otros, aun en medio de la catástrofe<sup>2</sup>.

En este breve escrito se intentará presentar algunas nociones de la santidad en el Antiguo Testamento. Es evidente que no agotaremos los textos referidos a la santidad, porque esto implicaría una tarea bastante trabajosa. Pero se propondrán tres pasajes veterotestamentarios que iluminarán una noción sobre el tema. Tales pasajes son: la ley de la santidad (cf. Lv 17-26), Os 11,1-11 e Is 6,3.

## NOCIÓN GENERAL DE SANTIDAD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En todo el Antiguo Testamento los términos ‘santo’, ‘santidad’, solo son aplicables a Dios (Yhwh). Se trata de una dimensión única y característica de su misericordia. Santidad y misericordia no se pueden separar en la antigua alianza. A la luz de esto, se extenderá la santidad al entero pueblo de Israel, a Sion, al templo<sup>3</sup>.

Dentro de esta idea de santidad aparece también como una característica la noción de ‘separación’: santo es aquello que no está junto a lo profano, mostrando así como dos mundos, los cuales son, en muchos casos, irreconciliables: “Porque un pueblo santo (*‘am qādōš*) eres para el Señor, tu Dios, y a ti te ha elegido el Señor para que seas para Él pueblo de su propiedad de entre todos los pueblos sobre la faz de la tierra” (Dt 14,2). Es esta elección de entre todos los pueblos que hace Dios con Israel lo que lo hace santo, separado, elegido y llamado a ser depositario de la santidad de aquel que lo posee en propiedad.

En el Pentateuco la idea de creación está muy relacionada con la idea de santidad. Al igual que se entiende en la literatura sapiencial, el Pentateuco ve en lo

<sup>2</sup> J. Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, Trotta, Madrid 2002, 37.

<sup>3</sup> Hay que tener presente que, cada vez que en las traducciones leemos ‘tu templo’ o ‘tu monte santo’, el texto original dice el ‘templo’ o ‘el monte de tu santidad’, haciendo ver que la santidad del lugar le viene dada y no es algo que le pertenezca –cf. Sal 2,6b: ‘monte de mi santidad’ (*har qādoš*); Sal 11,4a: ‘en el templo de su santidad’ (*b<sup>e</sup>hēkal qōdšō*)–.

creado un orden y una armonía que el mismo Dios establece desde el principio (cf. Gn 1,12.25). Este orden presenta una analogía con la construcción de la tienda del encuentro. En Éx 25-30 y 35-40 se describe la creación como una gran tienda que da culto a su hacedor.

Del mismo modo, todas las relaciones humanas se exponen bajo la centralidad universal de Dios (cf. Gn 1,26-28), de la tienda del encuentro, donde se halla el *Santo de los Santos*, y de la entera comunidad de Israel congregada entorno a Dios.

Para profundizar en lo dicho, me detengo en los tres fragmentos referidos anteriormente. En la Ley de la Santidad (cf. Lv 17-26) se recoge todo lo ‘disciplinar’ en cuanto al tema de la vivencia cotidiana de la santidad en la tradición del pueblo de Israel se refiere. A su vez, dos textos de la tradición profética (cf. Os 11,9; Is 63,3) nos acercarán, aun en contextos distintos, a una cierta noción de la santidad.

### **LA LEY DE LA SANTIDAD (CF. LV 17-26)**

El *Libro del levítico* es, sin duda, la puerta de entrada a la noción de santidad dentro de la trama veterotestamentaria. Este libro tiene como marco narrativo la estancia de los israelitas en el Sinaí una vez que han dejado la ‘casa de la esclavitud’ en Egipto (cf. Lv 7,38; 25,1; 26,46; 27,34). El Levítico será el organizador de la vida cultural de todo el pueblo y de todas las condiciones que este debe tener en cuenta una vez que se haya asentado en la tierra de Canaán y comparta su día a día con los habitantes del país, poniendo a prueba a Israel (cf. Jue 3,1).

Dios debe ocupar el primer lugar en la escala de valores del pueblo, ya que él lo ha elegido y lo ha rescatado de la esclavitud (cf. Lv 22,33; 26,13). El pueblo, por su parte, debe mantener la relación y comunión con él establecidas por el pacto de la alianza<sup>4</sup>. Los capítulos del 17 al 26 son el alma del libro, además de ser este el tercero de la Biblia que más utiliza el calificativo ‘santo’ (31 veces). Como expresa Lv 20,26, constante que recorre todo el Antiguo Testamento, el modelo de santidad es Dios.

La respuesta a la gracia consiste en la búsqueda continua de la santidad, que aparece como condición para el pueblo elegido. Por medio de Israel, Dios prometió a Abraham ser bendición para todas las naciones, tal como se le anunció

<sup>4</sup> Cf. O. Tapia y C. Soltero, *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*, Biblioteca Bíblica Básica 4, Verbo Divino, Estella 2010, 139.

a Abraham (cf. Gn 12,3)<sup>5</sup>. Es por esto que se establece una distinción entre actos o actividades que están en consonancia con la voluntad de Dios y aquellos que alejan de la santidad. Estos son actos o actividades centrales para establecer y perpetuar la relación con el Dios que los ha elegido para que sean su pueblo<sup>6</sup>.

En este marco se inserta el sentido de la pureza e impureza presente en esta sección y, en buena medida, en todo el libro. El celo por establecer la correcta forma de adorar a Dios se entiende al comprender que está en juego, no solo la redención de Israel, sino también la del resto de naciones para las que ha sido convocado a ser vínculo de bendición<sup>7</sup>.

Una de las marcas características para desarrollar la santidad en el Levítico son las referencias a los sacrificios, que se deben realizar en la Tienda del Encuentro (cf. Lv 17,4), aplicado al templo ya en tiempo de la monarquía. Otra de las normas que lleva adelante atañe a las relaciones sexuales, que están prohibidas, dado que en su mayoría denotan casos de incesto (cf. Lv 17,6).

En el capítulo 19, aunque ordenado de manera diferente, encontramos nuevamente el decálogo. Parte importante de este capítulo se centra en la lucha contra la idolatría, aspecto que se extiende a todo el Antiguo Testamento. Se habla expresamente de no robar ni mentir. Es muy importante recordar y tener en cuenta la regla fundamental para llevar a cabo estas prescripciones. Nos referimos a Lv 19,18b: “Amarás al prójimo como a ti mismo”, regla que asumirá Jesús como el segundo de los mandamientos más importantes para la ley judía (cf. Mt 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27).

A nivel teológico, salta a la vista la importancia que el libro otorga a la ‘santidad de Dios’. Esta aparece en ciento cincuenta y dos ocasiones. Para el Levítico lo santo es, tal como se expresó anteriormente, lo ‘separado’, lo ‘distinto’. Se presenta de manera muy clara esta distinción entre el Creador y la criatura desde la dimensión ética, subrayando que Dios es el solo santo, mientras el ser humano, la criatura, se halla siempre inclinado al pecado, expuesto en varios pasajes como ‘impureza’.

<sup>5</sup> Este tema lo retoma el mismo apóstol Pablo en los capítulos 9-11 de la *Carta a los romanos*, donde afronta el difícil problema de cuál es la situación del pueblo judío una vez que ha rechazado el Evangelio. San Pablo afirma que los judíos siguen siendo el pueblo amado por Dios y que Dios ha permitido su desobediencia para dar oportunidad a los paganos de entrar en la Iglesia. “Dios sometió a todos a la desobediencia, para tener misericordia de todos” (Rm 11,32). Una vez que los paganos hayan entrado, también los judíos tendrán el lugar que Dios prometió a los patriarcas (cf. Rm 11,25-26).

<sup>6</sup> Son las llamadas ‘obras de la Ley’ que tanto critica san Pablo en sus cartas, en especial en Romanos. Debido a una mala interpretación de las mismas, muchas veces han sido motivo de contraposición entre el escrito paulino y el jacobeo.

<sup>7</sup> Cf. P. Andiñach, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2012, 127.

Pero, aunque se remarquen estas diferencias, el mismo Levítico consuela al pecador haciéndole ver que Dios le proporciona las herramientas para poder superar este estado y acceder así a la pureza que le permite relacionarse con el solo santo. Estos ritos de purificación presentan la particularidad de que se deben repetir, dado que el estado de santidad –según el libro– nunca es algo permanente ni comparable con la santidad divina.

Por otra parte, estos capítulos muestran que la santidad es algo que se debe vivir y buscar en dos coordenadas: una vertical y otra horizontal. La primera deriva de la relación entre Dios y el hombre, el Creador y la criatura. La segunda se establece entre pares, entre los integrantes de la comunidad, que excede los límites, en el caso del pueblo de Israel, de la raza. Las leyes de protección al extranjero, al huérfano, a la viuda, las referencias al amor al prójimo y la tenencia en común de la tierra buscan contribuir al desarrollo de la vida social, a la justicia y al respeto mutuo de todos los componentes de la sociedad.

Unido a esta idea de santidad, el Levítico desarrolla asimismo la idea de lo sagrado y lo profano. Estos preceptos no son algo que se debe cumplir en el ámbito del templo o en la esfera de los sacerdotes, sino que abarca e impregna la vida cotidiana. En el Génesis se dice que toda la creación es buena. En el Levítico, por su parte, se distinguen criaturas que son impuras de aquellas que no lo son<sup>8</sup>. De este modo se pretende destacar que estas leyes fueron dadas para impulsar la redención del pueblo de Dios y, a través de él, redimir la creación entera<sup>9</sup>.

Recapitulando lo dicho, podemos afirmar que, en la idea de pureza y santidad del Levítico, se halla presente una relectura del *Libro del éxodo*, en el cual Dios separa a Israel para ser pueblo de su propiedad y lo prepara para su encuentro. Estos siete puntos pueden servir de resumen sobre el concepto y el sentido de las prescripciones para la santidad:

---

<sup>8</sup> Los *midrashim* hacen una distinción de por qué algunos animales son puros o aptos para la ofrenda y otros no: “Hashem dijo: ‘Existen diez animales *kasher*: tres de ellos son domésticos y siete son salvajes. Como no quería imponer en ustedes la ardua tarea de cazar estas bestias en las montañas y en los campos, declaré que los siete animales salvajes no eran aptos para *korbanot*. Solo tres animales son *kasher* como ofrendas. Esos animales se crían en sus establos: el toro, el carnero y la cabra’. A pesar de que varios animales y aves sirven para ser sacrificados, ninguna clase de pescado se puede traer al *mizbeaj*. El motivo radica en que varios mamíferos y aves anatómicamente se asemejan al hombre. En cambio, el pez, en su textura física, es completamente diferente al hombre y, por lo tanto, no puede expiar pecados cometidos por el hombre. Antes de hacer la ofrenda de un ave en el altar, se deben extraer las entrañas, pues contienen la comida digerida. Hashem dijo: ‘Las aves encuentran su comida por los lugares en los que vuelan y, por consiguiente, comen comida robada. Dejemos que el buche que contiene alimentos robados se vacíe antes de que esta me sea ofrecida’. Los animales domésticos, sin embargo, se sacrifican por completo, ya que solo se alimentan por medio de sus dueños”.

<sup>9</sup> Cf. P. Andiñach, *Introducción...* 130.

1. La exclusividad de Yahvé como único Dios de Israel, porque ha sido él quien lo ha liberado.
2. Las relaciones entre los miembros deben ser fraternas.
3. La libertad de todos los miembros del pueblo es ‘sagrada’, pues ha sido dada por Dios (cf. Lv 25,42).
4. El pueblo ha sido ‘santificado’ no únicamente por su liberación, sino porque Dios lo ha atraído hacia sí, que es el Santo. Por eso, Israel debe distinguir entre lo puro y lo impuro y permanecer ‘puro’ para poder participar de lo santo (cf. Lv 18,1-4; 20,24-25).
5. Toda su existencia se debe caracterizar por una vida de ‘santidad’ (cf. Lv 19,2; 22,31-33). De ahí que insista en la observancia de una vida religiosa cultural y ética.
6. La tierra que reciben es de Dios y los israelitas pueden ocuparla para vivir en ella y de ella, cuidando de no tornarla ‘impura’ (cf. Lv 20,24; 25,23.28).
7. Israel debe distinguirse de las demás naciones, porque ha sido ‘santificado’ y no puede vivir siguiendo su comportamiento (cf. Lv 11,47; 18,3-5; 20,22-26; 22,32-33), ya que lo puede apartar de Dios<sup>10</sup>.

### LA SANTIDAD EN LOS ESCRITOS PROFÉTICOS (OS 11,9; IS 6,3)

En líneas generales, la idea de santidad expresada hasta el momento no difiere de la que se encuentra en la literatura profética. Seguimos en la línea de aquello que está separado, que está reservado a la persona misma de Dios; pero presenta ciertos matices interesantes, ya que el profetismo bíblico realiza una de las denuncias más fuertes contra el culto. Un culto que se había quedado obsoleto, que giraba en la órbita del simple cumplimiento, alejado de la vida de los creyentes. De esta forma se pone en tela de juicio el lugar de la santidad y, sobre todo, las actitudes que debe tener el hombre para buscar el camino de la santidad.

#### Oseas 11,1-11

En el profeta Oseas se encuentra uno de los significados más específicos del término *qādoš* (santo). El profeta plantea una historia de amor entre Israel y su Dios. Dicha historia está marcada por la traición y por un amor no correspondido. En la elección de Dios y en su amor para con el pueblo radica el verdadero sentido

<sup>10</sup> Cf. O. Tapia y C. Soltero, *Éxodo...* 146-147.

y significado de la santidad de Israel. Dios lo eligió de entre las demás naciones para que fuera su heredad de manera exclusiva.

El texto quizá más emblemático para entender esta realidad es Os 11,1-11, ubicado en el cierre de la segunda gran parte del libro (cf. Os 4-11). Este es el último texto que constituye este conjunto, caracterizado por una serie de oráculos, generalmente cortos, donde el ‘yo’ de Yahvé y del profeta se mezclan frecuentemente. La articulación general juicio/salvación, que marca esta segunda parte, también aflora en estos versículos. El v. 9 focaliza nuestra atención, ya que Dios vuelve a recordar a Israel que solo él es el único santo:

<sup>1</sup> Cuando Israel era niño, yo lo amé,  
y de Egipto llamé a mi hijo.

<sup>2</sup> Pero cuanto más los llamaba,  
más se alejaban de mí;  
ofrecían sacrificios a los Baales  
y quemaban incienso a los ídolos.

<sup>3</sup> ¡Y yo había enseñado a caminar a Efraím,  
lo tomaba por los brazos!  
Pero ellos no reconocieron que yo los cuidaba.

<sup>4</sup> Yo los atraía con lazos humanos,  
con ataduras de amor;  
era para ellos como los que alzan  
a una criatura contra sus mejillas,  
me inclinaba hacia él y le daba de comer.

<sup>5</sup> Efraím volverá a Egipto  
y Asiria será su rey,  
porque rehusaron volver a mí.

<sup>6</sup> La espada hará estragos en sus ciudades,  
destrozará los barrotes de sus puertas  
y los devorará a causa de sus intrigas.

<sup>7</sup> Mi pueblo está aferrado a su apostasía:  
se los llama hacia lo alto,  
pero ni uno solo se levanta.

<sup>8</sup> ¿Cómo voy a abandonarte, Efraím?  
¿Cómo voy a entregarte, Israel?  
¿Cómo voy a tratarte como a Admá  
o a dejarte igual que Seboím?

Mi corazón se subleva contra mí  
y se enciende toda mi ternura:  
<sup>9</sup> no daré libre curso al ardor de mi ira,  
no destruiré otra vez a Efraím.

Porque yo soy Dios, no un hombre:  
soy el Santo en medio de ti,  
y no vendré con furor.

<sup>10</sup> Ellos irán detrás del Señor;  
él rugirá como un león,

y cuando se ponga a rugir,  
 sus hijos vendrán temblando del Occidente.  
<sup>11</sup> Vendrán temblando desde Egipto como un pájaro,  
 y como una paloma, desde el país de Asiria;  
 y yo los haré habitar en sus casas  
 –oráculo del Señor–.

### ***Análisis del texto***

Se trata de un texto con unas características curiosas, o por decirlo de otra manera, bastante envolventes. No es que estas sean raras en la literatura bíblica, pero para el tema que se aborda no dejan de tener su importancia.

La primera viene dada por el antropomorfismo que utiliza el autor cuando se refiere al actuar divino. Si bien el texto dice que Dios es Dios y no hombre, encontramos pasajes en los cuales el enojo, la rabia y la desilusión forman parte del discurso y estos sentimientos tienen por sujeto a Dios. De manera particular el antropomorfismo que más se puede ver en este pasaje es la ternura. Dios actúa como un padre/madre con un hijo muy querido. El pasaje relata una fuerte relación de amor. A lo largo de todo el texto Dios no deja de hablar de su predilección por Israel; una predilección fundamentada en el amor incondicional que siempre perdona y está dispuesto a dar una segunda posibilidad retornando a los orígenes (v. 1) y siempre pronto en la defensa del amado.

La segunda atañe a una serie de antítesis que marcan todo el relato:

- Más los llamaba / más se alejaban de mí (v. 2).
- Mi pueblo está aferrado a su apostasía (v. 7) / Mi corazón... enciende toda mi ternura (v. 8).
- Dios / hombre (v. 9).
- Santo / hombre (v. 9).

Estas antítesis nos sitúan ante una realidad: Dios es Dios no es hombre. En esa diferencia es donde tiene su raíz la santidad. Esta no es algo que le pertenece al ser humano, sino que viene de Dios, porque es parte constitutiva de su ser: él es el solo santo, como ya remarcaba el Levítico.

Oseas nos muestra que el camino para la santidad es un camino de amor por medio de la pedagogía de Dios, que vuelve a llevar al origen de todo a Israel para, así como un niño, comenzar de cero. Su mensaje se basa en una idea principal que es la piedra angular de toda la historia del pueblo de Israel: ambos están comprometidos, ambos juraron entregarse el corazón en la alianza, desde el tiempo del desierto en el contexto de la historia del éxodo (cf. Os 12,10; 13,4). El texto en estudio lo refleja muy bien cuando dice: “Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo” (11,1). En esta salida de Egipto es donde está la génesis de la verdadera historia de amor entre Dios e Israel. El profeta entiende el

desierto como el tiempo de noviazgo, el momento del primer amor, del primer encuentro amoroso entre ambos:

Como uvas en el desierto,  
yo encontré a Israel;  
como una breva en la higuera,  
al comienzo de la estación,  
yo vi a sus padres (Os 9,10).

Pero esta relación también conocerá un momento de ruptura, una ruptura que se manifiesta de manera particular en la línea del *hesed*, de la justicia, del derecho, de la verdad, realidades que son dones divinos y que confieren a la comunidad el orden y la subsistencia; realidades que fundamentan las relaciones interpersonales *ad intra* de la comunidad<sup>11</sup>. En este contexto de amor/ruptura podemos ubicar este pasaje de Oseas.

El texto comienza con la imagen de un Israel joven, es más, como un niño. Esta imagen, siguiendo el pensamiento del profeta, es el tiempo de Egipto, cuando todo se comienza a gestar, cuando se dan los primeros pasos. Dentro de este contexto se propone la idea de pecado como aquella de un niño caprichoso que quiere hacer lo que desea, en vez de hacer lo que sus padres le ordenan: “Pero cuando más lo llamaba, más de alejaba de mí” (11,2). Idea similar aparece en el profeta Isaías cuando exclama: “El buey conoce a su amo y el asno, el pesebre de su dueño; ¡pero Israel no conoce, mi pueblo no tiene entendimiento!” (Is 1,3). De igual manera se refleja esta situación en el Salmo 55: “Si fuera mi enemigo el que me agravia, podría soportarlo; si mi adversario se alzara contra mí, me ocultaría de él. ¡Pero eres tú, un hombre de mi condición, mi amigo y confidente, con quien vivía en dulce intimidad: juntos íbamos entre la multitud a la Casa del Señor!” (vv. 13-15). Se ha roto la relación del principio: en vez de vivir la intimidad de los enamorados o de la casa familiar, Israel se ha distanciado de Dios traicionándolo y desconociéndolo, aun cuando es Dios el que desde pequeño lo tomó de la mano para enseñarle a caminar. Todo esto viene negado por este pueblo.

El v. 7 explicita una imagen muy sugerente: Israel no quiere escuchar la llamada que se le hace de lo alto, prefiere seguir en su apostasía. No quiere levantar la mirada aun cuando tiene la capacidad de hacerlo. Ante esta realidad, el v. 8 podría despacharse con alguna reprimenda; sin embargo, el profeta utiliza aquí una especie de ‘convulsión misericordiosa’ de Yahvé. Se presenta una serie de preguntas retóricas, que se plantea Dios a sí mismo, en las que deja claro que, a pesar del rechazo o de la indiferencia, no puede dejar de sentirse padre/madre del

<sup>11</sup> Cf. J. M. Ábrego de Lacy, *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Estella 1993, 93. En cuanto a la idea del *hesed*, “es un concepto teológicamente importante en Oseas y en Jeremías. ‘Bondad’ es traducción imperfecta. Suele usarse cerca de otra palabra formando endíadis (‘amor fiel’, ‘cariño gratuito’, ‘amor misericordioso’)” (*Ib.*, 89).

pueblo. Esto sería lo mismo que dar a otros lo que le pertenece, que tan intensamente ama y desea. Este hijo, es verdad, es desobediente, pero siempre será hijo (cf. Lc 15,11-32), lo ha tenido por meses en sus entrañas, lo ha nutrido, ha dado todo por él desde el primer momento, resultando imposible abandonarlo.

En el v. 9, después de este ‘examen de conciencia’ que hace Dios, se muestra su modo de obrar. Dios detiene su cólera y no volverá (*šûb*) con el fin de destruir. La razón de esta decisión se ampara en su *santidad*. Así como en el v. 1 habla del amor, en este describe *cómo realmente es él*. La santidad de Dios es salvación para el pueblo, no motivo de juicio. Lo que más impresiona de este texto es que, tras llenar de antropomorfismos la persona de Dios, aquí se afirma que salva a Israel porque él no es hombre, sino Dios.

Para el profeta Oseas la *santidad* de Yahvé consistirá, por tanto, en su mismo amor: amor de padre que libra a su hijo de Egipto y le enseña a andar para que viva la experiencia de la salvación y, experimentando esto, viva la comunión de la alianza. La santidad es la fuente de la misericordia que transforma la vida de Israel como pueblo del éxodo y de la alianza.

En consonancia con el Levítico, el profeta aclara que la santidad es de Dios, no del hombre. Cuando este se deja llevar por aquel, está siendo conducido por caminos de santidad, que no son otros sino la senda de salvación y de esperanza. La santidad es salvación, porque, desde esa santidad, Dios decide salvar al pueblo y, en contrapartida, porque la vivencia de la santidad de Dios por parte de Israel origina raíz y motiva su propia salvación.

### Isaías 6,3

En la profecía de Isaías, más concretamente en el conocido como primer Isaías, hallamos la famosa estampa por parte de los serafines que, gritándose los unos a los otros, repiten: “Santo, Santo, Santo es Yahvé Sebaot” (6,3). Esta invocación se encuadra en el mismo horizonte en el que se mueve el profeta Oseas: la infidelidad del pueblo a su Dios. Es bueno señalar que estos textos son casi coetáneos, del siglo VIII a. C. El otrora reino de David se había dividido a la muerte de su hijo Salomón en reino del Norte o de Israel, en el cual profetiza Oseas, y reino del Sur o de Judá, donde profetiza este primer Isaías.

<sup>1</sup> El año de la muerte del rey Ozías, yo vi al Señor sentado en un trono elevado y excelso, y las orlas de su manto llenaban el Templo. <sup>2</sup> Unos serafines estaban de pie por encima de él. Cada uno tenía seis alas: con dos se cubrían el rostro, y con dos se cubrían los pies, y con dos volaban. <sup>3</sup> Y uno gritaba hacia el otro: ‘¡Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos! Toda la tierra está llena de su gloria’. <sup>4</sup> Los fundamentos de los umbrales temblaron al clamor de su voz, y la Casa se llenó de humo. <sup>5</sup> Yo dije: ‘¡Ay de mí, estoy perdido! Porque soy un hombre de labios impuros, y habito en medio de un pueblo de labios impuros; ¡y mis ojos han visto al Rey, el Señor de los ejércitos!’ <sup>6</sup> Uno de los serafines voló hacia mí, llevando en su mano

una brasa que había tomado con unas tenazas de encima del altar.<sup>7</sup> Él le hizo tocar mi boca, y dijo: ‘Mira: esto ha tocado tus labios; tu culpa ha sido borrada y tu pecado ha sido expiado’.

### **Comentario al texto**

El relato se enmarca en una situación de ruina de todo el país, tal como se relata en los primeros capítulos (cf. 2,25-5,30). En ellos se recoge una serie de oráculos contra Judá y Jerusalén. El *Canto de la viña* expone toda la ternura y la paciencia de Dios para con su pueblo (cf. 5,1b-2) y la infidelidad de este (cf. 5,3-7). Los siguientes versículos cuentan los actos de corrupción con los que el pueblo va cayendo en las tinieblas (cf. Gn 1,2).

Ante esta situación, ¿cuál es la respuesta de Dios? El llamado *Libro de Emanuel* presenta dicha respuesta ante el descalabro del pueblo. A pesar de la culpa, el Señor no abandonará a Judá. La voz del profeta Isaías será la voz de Yahvé y llamada a la conversión. Todo esto en un clima litúrgico en el que el cielo y la tierra, aunque definen sus enmarcaciones, parecen confundirse en las imágenes que el profeta evoca.

Esta sección, que es el corazón del primer Isaías, muestra cómo el pueblo que ha abandonado al Señor (cf. 2,6-4,1; 5) es capaz de convertirse, pues experimentará la salvación (cf. 12,1-2) y reconocerá la presencia de Dios en su seno (cf. 12,4-6). La ruina no constituye el final de la nación. Es la prueba que permitirá a algunos judíos, el resto, ahondar en el conocimiento de Dios y en la vivencia de su palabra. La senda de la conversión siempre permanece abierta<sup>12</sup>.

El actuar de Dios se dirige siempre a la salvación, nunca a la condenación, a sabiendas de que el pueblo actúa más para ser condenado que salvado. Pero Yahvé no es hombre. Es por eso que el relato de Is 6,1-13 refleja cómo el proceder de Yahvé se encamina a que el pueblo retome el camino de la conversión. Por una parte, Yahvé llama a Isaías para que sea el eco de su voz ante el pueblo pecador; por otra, el Señor anuncia que, a pesar de la infidelidad de la nación, subsistirá una semilla santa, de la que brotará un nuevo pueblo fiel<sup>13</sup>.

En cuanto al relato, está situado en la vocación del profeta Isaías (cf. Is 6,1-13). La mayoría de los comentaristas afirman que se puede dividir en tres partes: la experiencia, la purificación y la misión. El verbo ‘ver’ (*rā’â*) sirve como delimitador de la primera parte, de la experiencia (v. 1: *vi al Señor*; v. 5: *mis ojos han visto al Rey, el Señor de los ejércitos*). En el v. 8 aparecerá el verbo ‘oír’ (*šm<sup>o</sup>*), el cual inicia la parte de la misión. La purificación la encontramos en los vv. 6-7. En esta experiencia intervienen, pues, tres sentidos: el profeta ve (v. 1), escucha (v. 3) y habla (v. 5).

<sup>12</sup> Cf. F. Ramis, *Isaías 1-39*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, DDB, Bilbao 2006, 106-107.

<sup>13</sup> Cf. F. Ramis, *Isaías...* 107.

La visión acontece en un lugar designado como *hahêkol* (el templo, el santuario), término que deriva del sumerio y que significaría ‘la casa grande’. *Hahêkol* aparece unas 80 veces en el Antiguo Testamento. En los textos pre-exílicos significa, más que nada, el palacio real. En algunos salmos, en cambio, ‘morada celeste’ (cf. Sal 11,4; 18,7), pero también el templo en la tierra (cf. Sal 5,8; 79,1; 138,2), incluyendo todo el templo o solamente la sala principal (cf. 1Re 6-10, la descripción de la construcción de Salomón).

En Isaías *hahêkol* (5 presencias) designa el palacio del rey de Babilonia (cf. 13,22; 39,7). En Is 44,28 probablemente Ciro, bajo las órdenes de Yahvé, anuncia la reconstrucción del templo. En Is 66, que es quizá un eco de Is 6, aparece en paralelo al término ciudad (v. 6) en el anuncio del castigo de los enemigos que parte de la ciudad y del templo, o del palacio real.

El término *bayt* (de uso frecuentísimo en todo el AT) en singular, con artículo y en el estado constructo (como ‘casa del Señor’, ‘de David’, ‘de Israel’, ‘de Jacob’), se refiere en Is 15,2 al pueblo (más que al palacio o al templo) de Moab; y al palacio real de Jerusalén en la expresión ‘aquel que está sobre la casa’, es decir, el mayordomo del palacio (cf. Is 22,15; 36,3.22; 37,2)<sup>14</sup>.

Los dos términos que describen el lugar de la visión no permiten concluir que se trate del templo de Jerusalén. Es la mención del altar en el v. 6 lo que hace pensar en tal ubicación.

También *kisē*’ (trono) en referencia a Yahvé aparece en Isaías solamente en este texto. Después de esto, se habla del trono de David, o de los soberanos muertos, del hijo de la aurora o de Babilonia en 9,6; 14,9.13; 16,5; 22,23; 47,1.

La visión de Miqueas ben Jimlá, que utiliza la misma fórmula de Is 6 (‘trono alto y elevado’), pone el trono de Yahvé en medio del ‘ejército del cielo’ (cf. 1Re 22,19 // 2Cro 18,18; Sal 11,4). En Is 66,1 la identificación del trono con los cielos, y de la tierra con el estrado de sus pies, es el argumento para rechazar cualquier templo que pudiese estar construido en su honor. También en Jer 3,17 se considera Jerusalén como el trono de Yahvé.

Is 6,1 imagina a Yahvé sentado en un verdadero y propio trono. El modo de hablar de la casa, del trono, de los umbrales de las puertas y de los carbones tomados de sobre el altar constituye una descripción ambigua, que no excluye el palacio real y parece aludir al mismo tiempo al templo celeste y a aquel terrestre. No hay elementos suficientes para hablar de una escena del ‘consejo celeste’, como aquella de Miqueas ben Jimlá.

<sup>14</sup> *Bayt ’elohîm* está presente en Is 2,3 (‘casa del Dios de Jacob’), *bayt Yhwh* en 2,2 (‘la montaña de la casa del Señor’); 37,1.14; 38,20.22 (en referencia a Ezequías o dicho de sí mismo, como intención de ir a la casa del Señor); 66,20, como imagen del retorno de los israelitas a la patria.

La imagen ambigua del lugar de la visión parece confirmada por la presencia del término *šûl* –orla (11 apariciones en el AT)–, cuyo sentido está determinado a menudo por la descripción de los vestidos de los ministros del templo (cf. Éx 28,33-34; 39,24-26). Con una excepción: en todos estos textos es explícito que se trata de la orla del manto.

Cuando el término *šûl* aparece sin esta determinación (del manto, cf. Jer 13,22.26; Nah 3,5; Lam 1,9), parece designar, en cambio, el cuerpo mismo, cuya desnudez implica vergüenza, y es un castigo. La argumentación iconográfica demuestra que las divinidades y los reyes del vecino Oriente Antiguo llevan una túnica ricamente bordada que llega hasta los tobillos. Es, sin embargo, una túnica estrecha, nunca con cola o tiras como la de los monarcas occidentales de los siglos XVI y XVII.

La representación de Is 6,1 buscaría indicar, por tanto, que el Señor mismo, no su manto (que no se menciona en el original hebreo), llena el templo entero. Sería similar a aquella de Ez 1,26 y explicaría el carácter doble del templo (celeste y terrestre): Yahvé llena el templo terrestre con la parte inferior del cuerpo, mientras se levanta hacia los cielos con su torso y cabeza<sup>15</sup>. El santuario es el lugar, no donde se establece, sino donde se cancela la diferencia entre el cielo y la tierra. La concepción de Is 6 quizá coincide en este punto con aquella de la teología deuteronomista (cf. 1Re 8,12; también Gn 28,12 y Am 9,6: “Él construyó en el cielo las gradas de su trono y cimentó su bóveda sobre la tierra”).

En la traducción de Is 6, la transliteración del término *šārapîm* (serafines) supone un ser celeste, angélico, con trazos humanos, o una figura mitológica (una serpiente de fuego). Su naturaleza, en cambio, debería ser determinada sobre las bases de los argumentos etimológicos y semánticos.

Etimológicamente es posible que el *šrp* semítico (arder, quemar) esté en relación con los términos egipcios casi homófonos *srf* = calor, arder, y *srf* = animal alado del desierto, que habría dado origen al serafín bíblico<sup>16</sup>. Desde el punto de vista semántico, el *šrp* hebreo como adjetivo, junto a *nhš*, podría designar un animal terrible. La expresión es traducida a menudo como ‘serpientes

<sup>15</sup> Esta representación coincidiría con una clásica del VOA: el rey Nabuapaliddin (s. IX a. C.) es representado como presente simultáneamente en el templo del cielo delante del dios Shamas, y delante de su imagen (disco solar) en el templo terrestre. Para el autor de este relieve no existe diferencia entre ambos (cf. ANEP, n. 529, p. 178). Cf. G. R. Driver, “Isaiah 6,1: His Train filled the Temple”: *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*, Baltimore-London 1971, 87-99, con referencia al relieve de Nabuapaliddim. Ver también J. Hehn, “*sulim*, Is 6,1: ‘Schleppen’? Die Bedeutung von *sul* und *se’ol*”: *BZ* 14 (1916/17) 15-24; M. Metzger, “Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes”: *UF* 2 (1970) 141-144; O. Keel, *Jahwe Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6; Ez 1 und 10 und Sach 4*, (SBS 84/85), Stuttgart 1977, que cita ANEP 58; 62; 64; 281; 439.

<sup>16</sup> Cf. M. Görg, “Die Funktion der Serafen bei Jesaja”: *BN* 5 (1978) 28-39.

venenosas', porque su mordida 'quema' (cf. Nm 21,6; Dt 8,15). La atribución del carácter alado (*kānap*) en Is 14,29 y 30,6 es explicado como una característica biológica (velocidad de la serpiente que vuela de un árbol a otro) o como un trazo fantástico que acentúa su peligrosidad.

La conclusión exegética más obvia en Is 6 de *šrp* indica una serpiente de fuego. Las objeciones que se oponen a esta explicación son teológicas, pero no exegéticas: el servicio de Yahvé requería de seres espirituales–personales con una representación humana o compuesta, como hace pensar la atribución de semblante, pies, manos, alas a estos serafines.

La acción de los serafines (cubrirse el rostro y los pies) es explicada a menudo como una referencia a la reverencia que expresan ante la majestad divina. Distinta es la interpretación de san Jerónimo:

Rursum ubi nos diximus quod unus de Seraphim velaret faciem et pedes eius, per quod intelligitur Dei, in Hebraeo scriptum habetur phanau et reglau, quod potest interpretari et eius et suam, ut Seraphim iuxta Hebraei sermonis ambiguitatem et faciem pedesque Dei, et suam faciem ac pedes operire dicantur.

Los serafines proclaman la *santidad* de Yahvé. El libro de Isaías utiliza el adjetivo o el sustantivo 'santo' con más frecuencia que todos los libros del AT (cerca de unas 38 veces sobre un total de 116).

El título 'Santo de Israel' es utilizado por Isaías unas 23 veces<sup>17</sup>. Is 9,23 menciona al 'santo de Jacob // Dios de Israel'. Otras expresiones se encuentran en Is 4,3: 'los sobrevivientes de Jerusalén, serán llamados santos'; el trisagion de 6,3 y en 40,25, el 'santo'.

Otros textos donde se expresa el sentido de 'santo' aplicado a Yahvé son: Is 5,16 en el contexto del juicio purificador de los vv. 14-15 –al igual que lo que se decía anteriormente con Oseas, Yahvé el Dios santo (con artículo) 'manifiesta su santidad en la justicia'–, e Is 10,17: la santidad de Yahvé es identificada con la luz que ilumina, pero también con la llama que purifica: "La luz de Israel se convertirá en un fuego y su Santo en un llama; que arderá y devorará sus zarzas y sus espinas en un solo día".

Tal concepción de la santidad es confirmada por textos como 1Sam 21,4-6, en el cual el pan es considerado 'santo' (*lehem godeš*). Por esto, el que se acerca a recibirlo debe estar en un estado adecuado de preparación y pureza. La santidad en este texto se aplica a objetos que la representan y la manifiestan.

En la misma línea del texto de Isaías, 1Sam 6,20 ("¿Quién podrá resistir delante de este Dios santo?") manifiesta la santidad como una cualidad de Yahvé, fuente de energía y origen de una acción destructiva contra sus enemigos. El

<sup>17</sup> Con o sin artículo o proposición aparece en Is 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; 30,11f.15; 31,1; 37,23; 41,14.16.20; 43,3. 14; 45,11; 47,4; 48,17; 54,5; 58,13; 60,14.

motivo del castigo (1Sam 6,19: “porque habían mirado el arca”) nos lleva a Is 6,5b: “porque mis ojos han visto al Rey, Señor de los ejércitos”. En estos textos, a diferencia de Oseas, donde Yahvé se negaba a la destrucción porque es Dios y no hombre, se denota el accionar guerrero, y el título de ‘Yahvé, Dios santo’ parece enraizado en la tradición de la guerra santa. Quizá en esto se explique la predilección del libro de Isaías por el título *Yhwh S<sup>e</sup>bāōt* presente (sin preposición) 62 veces de 245 de todo el AT; pero solamente 6 veces en Is 40-66<sup>18</sup>.

La *santidad* atribuida a Yahvé no está asociada, por tanto, a la virtud pasiva (de bondad, paciencia o humildad que atribuimos habitualmente a la santidad cristiana). No indica tampoco el carácter de ‘consagrado’ a un fin cultural, como sucede con personas u objetos, lugares o tiempos –tal como se veía en la Ley de la Santidad de Lv 17-26–. La aclamación ‘santo, santo, santo’ de los serafines se debe pensar en el contexto de la amonestación “Yahvé es un Dios terrible que destruye a quien se avecina”. En este sentido se explica también el miedo del profeta: “¡Ay de mí, estoy perdido!”.

Isaías extrae de esta experiencia una nueva comprensión de Dios, de sí mismo y del pueblo. Se percibe a Dios como *plenitud*. La plenitud queda especificada como *santidad*, para la que debe intervenir el oído, una vez que los ojos han concluido su función. La santidad –expresada mediante el superlativo absoluto de la triple repetición que indica exclusividad, intensidad– es el atributo divino preferido por Isaías, que manifiesta así su concepción de la particular relación existente entre Dios y pueblo, que reaparece con frecuencia también en el Segundo Isaías. La santidad expresa la naturaleza radicalmente exclusiva de Dios, fascinadora y terrible, atrayente y ardorosa, admirable y que infunde temor, síntesis de trascendencia e inmanencia. Si desde el punto de vista ontológico la santidad consiste en la naturaleza del Dios “radicalmente distinto” del ser humano limitado y pecador, desde el punto de vista moral es una llamada a la conversión, a la sumisión y a la *gloria*. Esta es participación, irradiación de la majestad divina, presencia divina resplandeciente, para la cual la distancia se convierte en proximidad y la inaccesibilidad, en comunicación<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Cf. Is 44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5.

<sup>19</sup> Cf. B. Marconcini, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Isaías (1-39)*, Città Nuova, Roma 1993, 91-92.

## RECAPITULANDO

Volviendo a valorar lo profundo del significado de ‘santo’, ‘santidad’, podemos afirmar que, en la tradición hebrea, significa aquello que está separado de lo ordinario o de lo profano. También en el hebreo y en el griego el adjetivo ‘santo’ implica conexión con Dios o con lo divino. Por esto es que Dios es santo y las personas, las cosas, las acciones pueden ser santas, pero en cuanto guardan relación con Dios. La santidad puede también comprender las nociones de consagración a Dios o de la pureza en cuanto a la lejanía de todo aquello que es malvado o impropio. El solo santo para todo el Antiguo Testamento es Dios. El himno más antiguo de Israel alaba a Dios, “majestuoso en santidad” (cf. Éx 15,11).

Los fariseos, y luego los rabinos, extendieron la santidad del Templo y de la comida consagrada a los laicos que observaban la pureza ritual en la alimentación, en la vida sexual y en las celebraciones de las fiestas. El texto de la Biblia que se convierte en el símbolo central de la consagración de la vida a Dios y de la obediencia a los mandamientos, era santo (cf. Rm 7,12), como lo era “cada acción cumplida por amor a Dios”.

A la luz de la santidad divina, participada por gracia a Israel, aparecen de modo especial algunos signos que son permanentes, por los que el pueblo de Israel es conducido al Dios santo. Entre estos se deben subrayar, primero, la figura del sacerdote, signo de la santidad del Señor, que santifica a todo el pueblo y lo llama al banquete sacrificial de la plena comunión (cf. Lv 21,6-8). Esta función simbólica del sacerdocio aparece de modo especial y paradigmático, después del destierro, en el sumo sacerdote, que llevaba en la cabeza una lámina de oro con la grabación *Santo para el Señor*. De esta manera podía invocar eficazmente el perdón y el favor del Dios santo sobre todo el pueblo (cf. Éx 28,36-38).

Después, el *naziero* (cf. Mt 2,23b), que se comprometía con voto a una forma de vida rigurosa (voto que duraba toda la vida, pero que la legislación sacerdotal post-exílica hizo temporal). Era un don de Yahvé, en el que resplandecía el poder de la santidad divina a favor de su pueblo (cf. Gn 49,26; Dt 33,16; Nm 6,5-8; Jue 13,5-7; 16,17; 1Sam 1,11).

Y el tercer signo era la celebración de las fiestas. La dimensión de compromiso existencial que presenta la fiesta en cuanto tiempo santo encuentra su máxima expresión en la idea del jubileo, cuando la proclamación del año santo coincide con el anuncio de la liberación para todos los habitantes del país (cf. Lv 25,10). El tiempo santo es, en definitiva, el día en el cual se realiza el éxodo salvífico del Señor y se renueva la comunión con Él, Dios vivo, en la experiencia de su amor y misericordia (cf. Is 61,10-11).

Además de Dios y de las prácticas religiosas (cf. Lv 17-26) de Israel, el mismo pueblo es una nación santa (cf. Éx 19,4; Dt 7,6). Esta santidad deriva de la fidelidad a los mandamientos de Dios y del rechazo del pecado.

Por tanto, la santidad es la vida misma de Dios, aquello que está identificado con su ser, y a lo que nosotros estamos llamados a ser por gracia. Como en el Antiguo Testamento Yahvé separó a Israel para ser pueblo de su heredad, en este tiempo separa a la Iglesia, nuevo Israel, tal como lo recuerda el Concilio Vaticano II:

Todos los fieles cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre (LG 11).

LUCIANO AUDISIO  
*Facultad de Teología La Cartuja*  
*Granada*



ORDEN DE AGUSTINOS RECOLETOS  
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD E HISTORIA