

La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento

(Conclusión.)

5. LAS ÚLTIMAS RESULTANTES

O. GREYER. Y llegamos con GREYER a la más penetrante monografía sobre *sem Yahve*¹⁶³. GREYER trata de estudiar lo que significan *sem Yahve* y *debar Yahve* como portadores de la divina revelación. Primeramente los estudia independientemente, para luego hacer la comparación de entrambos. A nosotros nos interesan la 1.ª y 3.ª Parte (=Schluss-Kapitel, p. 159-185)¹⁶⁴.

1.ª Parte. En un brevísimo capítulo¹⁶⁵ recoge GREYER lo necesario sobre nombre y portador.

La relación más primitiva y fundamental entre ambos es la de "designación", "distintivo", "marca", "característica" del portador (*Kennzeichnung*). Su etimología es, conforme a

¹⁶³ O. GREYER, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (Giessen, 1934, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 64). El influjo de esta monografía se deja sentir notablemente, vgr., en EICHENRODT (cf. infra) y en HEMPEL. Este último en *Gott und Mensch im Alten Testament* (Stuttgart, 1936, Beihefte zur Wissenschaft Alten und Neuen Testaments, 38) se remite a GREYER en cuanto a la hipostasificación del *sem* p. 18 (*Gott und Mensch*), y, aunque con cierta reserva, le sigue también en el proceso de diferenciación entre Yahvé y su nombre, bien que la anticipa a los tiempos de la monarquía, p. 18 s. En su concepto sobre la magia del nombre va más lejos que GREYER; cf. p. 238 y 218 s. También se nota el influjo de GREYER en otros autores; vgr.: I. ZIEGLER, *Dulcedo Dei* (Alttestamentliche Abhandlungen XIII, 2. Münster i. W., 1937) p. 57.

¹⁶⁴ P. 1-58 y 159-185.

¹⁶⁵ "El nombre y su portador", p. 1-3.

Gesenius, *signum, designatio personae vel rei*. Su raíz, *wasama*: *signo notavit, specialim signo inusto, stigmate*.

Esta significación fundamental recibe luz ulterior de la mentalidad primitiva de casi todos los pueblos, mentalidad que GREYER recoge de Nyrop, von Andrian, Giesebrecht, Heitmüller, Jacob, Hürzel, y que ilustra el anverso y reverso del nombre respecto a su portador.

Para la mente primitiva esa relación es estrechísima. Frecuentísimamente el nombre es designación de la esencia: como se llama, así es, *nomen omen*. Cf. 1 Sam 25,25. Pero con respecto a Dios se ha exagerado no raras veces esto, pues es muy ordinario que entre los primitivos no designe el nombre a la esencia, sino a propiedades distintas de ella, o se refiera a circunstancias del nacimiento, o familiares, políticas, religiosas. Lo que sí permanece siempre verdad es la unión indisoluble del nombre con el nombrado. Por ello tiene una importancia tan extraordinaria la imposición del nombre: sin nombre no es cogitable la persona, en él está toda la significación (*momentum*) de la persona. El cambio de nombre lo que pretende es romper la identidad del futuro con el pasado, pues nombre y persona coinciden en cuanto al *fatum*. El nombrado existe en el nombre cf. Eccl 6,10. Partiendo del nombre se puede influir sobre el portador: el nombre es dinámico, fuerza al portador. Esta es la razón de ser de la magia del nombre, tan varía y tan difundida.

Por otro lado, sin que esa relación de mutua correspondencia se rompa, pueden ellos separarse y aun oponerse: el nombre es una realidad que posee independencia y poder relativamente al portador. La inscripción de Esmunazar lo prueba, el asirio *sumu* lo confirma, pues lo mismo significa hijo que nombre¹⁶⁶. La dinámica del nombre puede ser empleada aun contra su portador; vg.: en los conjuros. El nombre es, como la sombra al cuerpo, un segundo yo, un doble. El mal uso del nombre es un peligro para su portador. Por ello se le oculta, se emplean nombres pseudónimos y hay nombres ocultos. El nombre es para el primitivo algo realmente demoníaco. *Nomen numen* para la Humanidad primitiva.

Del nombre propio de Dios, del tetragrammaton¹⁶⁷, dos problemas nos interesan: su significado, según el etimólogo, y qué influjo tuvo ese significado en el uso ulterior del tetragrammaton y en el concepto de *sem*.

La raíz *hawa* tiene en el tetragrammaton el sentido dinámico del ser, no el estático, y su acento está no en el desnudo *haya*, sino en la equiparación *chye aser chye*, por más que los LXX le hayan dado un color filosófico de que carece en el original. Dios se muestra aquel que es, es decir, se muestra constante en sí mismo. No se

¹⁶⁶ Cf. *sem*=hijo en 2 Sam 14, 7 Is 14, 22; 56, 5.

¹⁶⁷ C. 2.º: "El tetragrammaton", p. 3-17.

trata de Dios en sí, como un existente apartado del mundo o como una abstracción eternidad-inmutabilidad, sino como un ser que se muestra en su revelación: en esto está el acerto. Todo el contenido de este nombre presenta, no cualidades abstractas de él, sino atributos que están en acto: su viviente eficiencia, su consecuencia consigo mismo, su inmutabilidad en el tiempo, su excesa independencia sobre todo. Esta interpretación del tetragramaton concuerda muy bien, tanto con el concepto de revelación como con la situación histórica. El elohista satisfizo con ella tanto a la esencia del dios que se revelaba en el Antiguo Testamento, como a la esencia del nombre (= distinguir)¹⁶⁸.

Pero con ser tan profunda esa interpretación, no ha ejercido, según Grether, ningún influjo en el uso posterior del tetragramaton. Jamás se la cita. Ni los pasajes donde el verbo *haya* se aplica a Yahvé¹⁶⁹, ni aquellos en que se acentúa el nombre Yahvé¹⁷⁰, ni los del Deuteronomio¹⁷¹. Este hecho no tiene más explicación sino que la interpretación elohista no es mosaica: que, si al tiempo de introducir el sacro nombre, el mismo Moisés hubiera dado tal interpretación, otro hubiera sido el destino de ella en la posterior literatura¹⁷².

No obstante esto, el nombre Yahvé es estimadísimo y usadísimo en Israel. ¿Por qué? Porque era la primera revelación, cabeza de todas las sucesivas, del Dios que se le ofrecía para adelante como fiel, y con su declaración del nombre les daba la posibilidad de invocarlo y consagrarle el culto en sus diversas formas. El mismo cesar su uso en el siglo IV, es prueba de que la estima del nombre Yahvé era independiente de su etimología¹⁷³.

En cambio el concepto de *sem* fué siempre aplicado a Dios en el Antiguo Testamento en diversísimas formas. En ese concepto el Deuteronomio introdujo una novedad manifiesta. Luego para estudiarlo, debemos considerar tres épocas: antes del Deuteronomio, en él y después de él.

EL CONCEPTO DE SEM YAHVE ANTES DEL DEUTERONOMIO.—En cuatro categorías puede distribuirse: a), apelación del Dios conocido, recurso y medio de fuerza, garante de su presencia;

¹⁶⁸ O. c., 6-9.

¹⁶⁹ Num 14, 13 Deut 31, 8, 25 Is 4, 5; 3, 7; 7, 12 Os 1, 9 Ez 14, 11; 34, 24; 37, 27. Si en vez de "Yahve" hubiera puesto *Milkon*, la sentencia no sería menos verdadera.

¹⁷⁰ Deut 7, 9 Mal 3, 6 Is 26, 4 Ez 6, 13; 7, 27; 11, 10; 12, 16; 37, 13, 14, 28; 34, 30. Como aparece en Ps 46, 11, lo que ahí se acentúa es la fe en el Dios verdadero, que se manifestaría igualmente, aunque se llamase vg. *Elyon*.

¹⁷¹ Is 41, 4; 43, 10 s.; 44, 6; 48, 12. Si el Deuteronomio hubiera encontrado en el tetragrama la interpretación elohística de la eternidad ¿es posible que ni una sola vez la use, siendo tan interesante para sus fines? L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen, 1936) 294, alaba esta refutación que GREYER hace de HEHN en sus tres puntos.

¹⁷² O. c., 9-14.

¹⁷³ O. c., 15-17.

b), honor y fama; c), sinónimo de Yahvé; d), forma de revelación *per se stans*.

La PRIMERA CATEGORÍA se desprende naturalmente de la misión fundamental del nombre (= designar al portador). Pero como el nombre era entre los pueblos vecinos medio para actuar sobre el portador, también lo encontramos con este valor en Gen 32,30 y Iud 13,18¹⁷⁴. El mismo sentido tienen las expresiones con *qará besem* ("llamar usando el nombre"), que más tarde fueron purificadas y aun llegaron a ser término cáltico postexílico: la pronunciación del nombre trae a Yahvé.

Primitivamente el concepto era mágico (basta considerar el *bet* instrumental y tener en cuenta que precisamente a causa de ser pronunciado tenía actuosidad y eficiencia), aunque ya en Decálogo 20, 7 y en 20, 24 se repite la idea de coacción sobre Dios. Pero, de todos modos, el nombre es recurso de fuerza, sea que se le una concepto mágico, sea que se le funde en la voluntad de Dios, y garante de la presencia divina¹⁷⁵. Num 6,27 es un pasaje, aunque tardío, de sabor arcaico y supone el *sem* como fuerza real eficiente al ser pronunciado y que garantiza la presencia de Yahvé y su protección y ayuda. La mente mágica es probable, aunque en el contexto actual ha quedado en el fondo, y la bendición es una petición-intercesión para que *Yahvé* bendiga ("yo los bendeciré")¹⁷⁶. La razón de prohibir el mal uso del nombre de Yahvé en el Decálogo, es que el hombre puede usar el nombre en un modo y para fines que no dicen bien con la dignidad de Yahvé. Esa prohibición presupone y va en primera línea contra la magia del nombre. El Decálogo intenta sustraer al nombre de Yahvé de la esfera mágica y colocarlo sólo en la de la revelación: no se le da al hombre como medio mágico, sino como regalo revelacional y para humilde adoración. La glosa "*porque no dejará Yahvé impune al que usare su nombre vanamente*", aunque tardía, indica que Yahvé no puede ser coaccionado, que es libre aun habiendo entregado su nombre¹⁷⁷. Tampoco hay concepto mágico en Ex 3,13s, pues Yahvé no oculta, sino comunica su nombre a todos. El concepto mágico va poco a poco desapareciendo y queda sólo el concepto de que el nombre pronunciado obra sobre Yahvé y es garante de su presencia, pero fundado en la voluntad revelacional del mismo Yahvé. En cambio, es cierto que esa concepción está en muchos casos en la expresión *qará besem*, que en la mayoría de ellos significa "empleando el nombre", especialmente con los *verba dicendi*¹⁷⁸. Si nos preguntamos por qué en esos casos en vez de *besem Yahve* no encontramos *beyahve*, la respuesta es clara: porque se trata de usar el nombre para traer a Yahvé, o

¹⁷⁴ O. c., 18.

¹⁷⁵ O. c., 19.

¹⁷⁶ O. c., 20.

¹⁷⁷ O. c., 21.

¹⁷⁸ O. c., 22.

al menos para *llamar su atención* y que sea testigo, proteja, bendiga... Cuando no conviene que atienda hay que evitar su nombre Am 6,10, pues el nombre pronunciado es portador de fuerza 1 Sam 17,45: a los instrumentos del gigante opone David el suyo, es decir, el nombre de Yahvé.

Hay, sin embargo, casos en los que *b'sem Yahve* equivale a "*siendo Yahvé, cuyo nombre se pronuncia, causa y mandante*", no medio de fuerza, ni garante de presencia. Así con *dibber, nibbá*. Por tanto, "Yahvé" en tales casos es mera designación de la persona. Cf. Ex 5,22s (cf. Ex 5,1)¹⁷⁹.

La frase *nigra sem Yahve 'al...* (predeuteronomica en 2 S 6,2 Am 9, 12) es enteramente igual refiriéndose a Dios que en el uso profano. El *sem* vincula el portador a la persona o cosa sobre la que se invoca, y de aquí surge la relación de pertenencia, propiedad, protección consiguiente. Cf. 2 Sam 12,28 e Is 4,1. De modo que también en esta expresión aplicada a Dios hay concepto de nombre-fuerza¹⁸⁰.

2.ª CATEGORÍA: NOMBRE = HONOR, FAMA. Baste mencionar en los predeuteronomicos Ex 9, 16 Ios 7,9; 9,9; 1 Sam 12,22; 2 Sam 7,26, y notar que la "pronunciación" del nombre no hace en estos pasajes oficio de nombre-fuerza, pues el nombre adquiere en ellos una cierta objetividad¹⁸¹.

3.ª CATEGORÍA: NOMBRE = SINÓNIMO DE "YAHVÉ". En los predeuteronomicos rara, después, frecuentísima. Am 2,7 Mich 5,3 Is 29,23a Lev 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,231s; 24,1. 16a. En estos pasajes el nombre no es tampoco recurso de fuerza ni pronunciación compañera de la acción, sino que la misma acción ejecutada es la que profana al nombre de Dios¹⁸².

4.ª CATEGORÍA: EL NOMBRE, FORMA INDEPENDIENTE DE REVELACIÓN. Dos textos. Ex 23,20s es predeuteronomico¹⁸³. El problema que se agita en ese pasaje es: ¿en qué modo va Yahvé a acompañar a su pueblo? La respuesta: un *mal'ak*, en el que está mi nombre presente, irá con ellos. *Sem* no es aquí el nombre pronunciado, sino que designa la presencia personal de Yahvé en el ángel, ya que por eso el desobediente será castigado... Tampoco es el *sem* un ser subordinado respecto de Yahvé, ya que da al ángel plena autoridad divina. El *sem* es forma de revelación para Yahvé: "yo estoy en él". Pero tampoco es *sem Yahve* igual a Yahvé sin más, pues hay diferencia. Es la aparición transeúnte de Yahvé, que no agota por completo el ser de Yahvé, ni representa toda su majestad. Es

179 O. c., 23.

180 O. c., 24.

181 O. c., 25 s.

182 O. c., 27.

183 Aunque lo que sigue a continuación sea reelaboración deuteronomica y aunque el concepto de *sem* recuerde al deuteronomico.

distinto de Yahvé y ha logrado plena independencia (el nombre = honor, fama, es sólo el arranque). Por una parte, no es otra cosa que Yahvé obrando revelacionalmente en su pueblo, y por otra, hace veces de representante, de modo que Yahvé mismo no tiene que acompañar a su pueblo, sino el nombre como figura en que Yahvé se manifiesta ¹⁸⁴.

Is 30,27 nos da el mismo resultado. En vez de Dios obrando directamente en el mundo, el *sem* como revelación histórica, pero no con envoltura de *mal'ak*, sino directamente. El *sem* tiene aquí doble aspecto, pues lo que se dice de él se dice de Yahvé, y, por otra parte, es una magnitud relativamente distinta y *per se stans* ¹⁸⁵.

EL DEUTERONOMIO Y EL CONCEPTO DE SEM. En la dirección de Ex 23,21 e Is 30,27 continúa el Deuteronomio y la literatura dependiente de él. Yahvé ha elegido un lugar para hacer habitar allí su nombre. La multitud y variedad de fórmulas con que los deuteronomistas expresan esta idea muestra que se trata de un esfuerzo por introducir una idea teológica. Su arranque lo forman los textos citados, e Is 18,7, donde ya está perfectamente delineada, pues se trata de que en el lugar de culto Yahvé esté presente, y precisamente se llama a ese lugar "*lugar del nombre de Yahvé*" ¹⁸⁶.

Lo que en Is ocurre de paso y una vez, es importante y necesaria piedra del edificio teológico deuteronomico con la que se resuelve de una vez la cuestión de si está presente Yahvé mismo en el templo o solamente en el cielo. La fórmula original de Salomón (1 Reg 8,12s) habla de *morada de Yahvé* en el templo, pero en seguida (1 Reg 8,14s), repetidas veces y de diversas maneras, se asegura que no es él, sino su nombre, el que allí mora, que él habita propiamente en el cielo. Así, con este teogúmeno, quieren los deuteronomistas oponer la idea profética "*Yahvé, posesor del templo*", a la popular "*Yahvé, habitador del templo*". La idea profética ¹⁸⁷ implica relaciones morales, mientras que la idea popular llevaba necesariamente a una concepción naturista de Dios, ligado al templo y limitado a él, de donde llevaba a falsa confianza. El teogúmeno espiritualiza y moraliza esta idea tan arraigada, evitando su supervalorización (del templo) y su desvalorización. Pues aunque Yahvé habita en el cielo, pero en el templo tiene a su *sem* representándolo, y su atención está dirigida al lugar del *sem*, donde se hace contradictorio al hombre en su *sem*. La altura de esta concepción sólo puede apreciarse si se la compara con las religiones paganas, en cuyos templos las estatuas (o los genios) eran adoradas. El *sem*, en vez de imagen, representa a Yahvé, pero no es una divinidad distinta,

¹⁸⁴ O. c., 29.

¹⁸⁵ O. c., 30.

¹⁸⁶ O. c., 31 s.

¹⁸⁷ Cfr. Jer 15, 16; 14, 9.

sino que le representa en cuanto El limitadamente quiere revelarse. El Deuteronomio, a diferencia del yahvista, no da al *sem* fuerza ninguna de *evocar* o *traer* a Yahvé (únicamente en Ps 20,2 el nombre protege desde Sión), sino solamente representar a Yahvé y recibir su culto. Esta concepción localiza al *sem*, y no transeúntemente como Ex 23,21 e Is 30,27, sino duraderamente, y así lo convierte en una verdadera hipóstasis¹⁸⁸

Después de la centralización del culto, este teologúmeno era una necesidad estricta. Antes de ella, la ubicuidad y supramundancia de Yahvé estaba a salvo con la multitud de santuarios: ahora había que poner a Yahvé en el cielo y a su nombre en el templo¹⁸⁹.

EL "SEM" DESPUÉS DEL DEUTERONOMIO

1.ª CATEGORÍA: "SEM" COMO SINÓNIMO DE YAHVÉ. Es la más frecuente de las significaciones: un verdadero correlativo, manifiesto especialmente por el paralelismo¹⁹⁰, sin que haya la más mínima alusión en estos pasajes a "pronunciación". Es de notar que donde *sem* se presenta como sinónimo de Yahvé es con verbos casi exclusivamente cultícos (no precisamente sacrificales) de culto verbal¹⁹¹.

No es el *sem* aquí, como en *qarā b'sem*, el medio con que se realiza la acción del verbo, sino que la acción se ejercita idénticamente sobre el nombre y sobre Yahvé. Pero además el *sem* no se diferencia aquí, como en los deuteronomícos, de Yahvé en el cielo, y lo más ordinario es que no haya diferencia ninguna. Ni es el *sem* medio y garante de la presencia divina como dos magnitudes diversas que yayan a encontrarse en la tierra en el lugar donde se pronuncia. Aquí el *sem* se ha ido de la tierra al lado de Yahvé, al cual designa en una determinada relación (la de revelación), lo representa en un determinado aspecto de su ser, cae dentro del mismo Yahvé. Mientras que en los predeuteronomícos y deuteronomícos lo importante para el hombre era saber *dónde* encontrar a Yahvé, aquí es *cómo* se manifiesta Yahvé al hombre. La respuesta: en su *sem*. A ese *sem* va el honor y deshonor del hombre para con Yahvé. El *sem* representa al *deus revelatus*,

188 O. c., 32-35.

189 Ibid., 35.

190 Is 25, 1; 56, 6 Mal 3, 16 Ps 5, 12; 7, 18; 9, 3, 11; 18, 50; 22, 23; 34, 4; 66, 4; 68, 5; 72, 18 s.; 74, 18; 86, 9, 12; 92, 2; 99, 6; 100, 4; 103, 1; 135, 3; 145, 1; 1 Par 29, 13. Un paralelismo semejante muestran Is 24, 15; 60, 9; 64, 6 Ps 33, 21; 44, 9; 52, 11; 54, 8; 69; 37; 74, 10 Neh 9, 5.

191 *Aheb, hasab, bigges, hillel, berak, zakar (hizkèb), zimmer, hillel, hehet, hasab, timne, hōda, yadā', hōdā', yare, kibbed (natan kabod), n'ves, naqab, sipper, sakah (hisklah), qāwca, qara, rom'em.*

y por eso el *sem* está tan relacionado con la santidad, que es atributo esencial de Yahvé, y a veces se le pone por la misma esencia de Dios. En los sitios en que *sem* y Yahvé alternan por igual, el *sem* no tiene respecto de Yahvé la más mínima independencia. Aunque el oficio mismo de representar a Yahvé en cuanto revelado está diciendo que hay alguna diferencia con su *sem*: Yahvé es el inaccesible en sí, sólo accesible en su *sem*, ni ofendible en sí mismo, sino en su *sem*. Por eso en los predeuteronomícos es *sem* sinónimo de Yahvé, sobre todo cuando se trata del verbo *hittel*, pues entonces se pretendía sustraer a Yahvé mismo de la profanación humana¹⁹².

Así que desde predeuteronomícos hasta aquí se da un triple grado y ascensión a mayor trascendencia: a), el *sem* muy pegado a la tierra, naturista y mágico; b), el *sem* más despegado, representante de Yahvé en un solo lugar; c), el *sem* se ha ido de la tierra¹⁹³.

Pero ¿por qué es tan frecuente entre los judíos usar el *sem* por la persona de la divinidad, cosa que no acontece así en las demás religiones? Entre los judíos, a diferencia de otras religiones, el *sem* habitaba en el lugar del culto, con lo cual el culto se enderezó al *sem*, y como el culto impregnaba toda la vida, de aquí esa frecuencia. La destrucción del templo hizo que el *sem* desapareciera de la tierra, pero como no se quiso renunciar a él, quedó constituido en receptor del culto en el cielo, junto a Yahvé, en cuanto que el *sem* es Yahvé vuelto hacia la tierra. Como, por otra parte, están tan íntimamente unidos, se decía que el culto iba dirigido a Yahvé en su *sem*¹⁹⁴.

Conclusión: La mayor frecuencia de *sem* como sinónimo de Yahvé es postdeuteronomíca, y el hecho de que sólo se encuentre en el culto que se ejecuta hablado, no en el culto explícito sacrificial, indica que el Deuteronomio y el destierro contribuyeron decisivamente a la consolidación de esa sinonimia¹⁹⁵.

2.ª CATEGORÍA: "SEM" YAHVE COMO HIPÓSTASIS. Este empleo está frecuentemente en las fronteras del anterior, pues no siempre se ve suficientemente la independencia del *sem* con respecto a Yahvé. Para no caer en subjetivismos nos serviremos de la gramática. Pasajes en los que *sem* va como acusativo o dativo pertenecen a la categoría anterior. Pasos en que va como nominativo, como sujeto, y aquellos en que *sem* va con *bet* como medio y factor dinámico, pertenecen a ésta¹⁹⁶.

192 O. e., 36-41.

193 O. e., 42.

194 O. e., 42 s.

195 *Ibid.*, 43.

196 Como sujeto: Is 12, 4 Ier 10, 6 Zach 14, 9 Mal 1, 11 a. e. 14 Ps 8, 2, 10; 20, 2; 54, 8; 76, 2; 111, 9; 135, 3, 13; 148, 13 Prov 18, 10. En ellos parece cosa intencionada *sem* como sujeto: especialmente Mal 1, 11 a. e. 14 Zach 14, 9 Ier 10, 6 Ps 8, 2, 10; 20, 2; 53, 8.

En todos ellos se ha hecho a *sem* sujeto cuando se trata del aspecto menos trascendente de Yahvé, dejando a Yahvé como sujeto en los aspectos totalmente trascendentes. Y si bien en ellos el *sem* mira a Dios en cuanto revelado, pero se diferencia más claramente de él que en la categoría anterior. Esto y la mayor gravedad que adquiere por ser sujeto y no objeto, le hace más independiente. En los pasajes de esta categoría el *sem* es una magnitud trascendente que desde fuera interviene en el mundo y que cuanto obra lo da a conocer como obra de Dios. No tiene lugar terrestre al que se ligue: está *ubique* y *ubique* es grande, poderoso, digno de veneración. Su misma trascendencia hace que su distinción de Yahvé no aparezca tan grande como en el Deuteronomio y en Ex 23,21, de modo que el paso a sinónimo es más fácil¹⁹⁷

El "*sem*" con "*bet*" como medio y factor dinámico. Se encuentra en 62 pasajes¹⁹⁸. En Ps 54,3 y 89,25 el *sem* es medio e instrumento en manos de Yahvé, que Yahvé maneja para proteger y en el cual confía el orante. Aun en algunos pasajes en los que *bësem Yahvé* sería posiblemente "*pronunciando*"..., es más probable que *sem* sea "el portador del poder revelador": Ps 44,6; 118,10.11.12; 124,8; 20,6.8 Prov 18,10. En todos ellos *sem* es un medio dinámico, mejor, un ente dinámico por el cual Yahvé interviene con su revelación en el mundo y les concede a los suyos protección. Al revés que en la categoría anterior, donde el *sem* era medio para el hombre, aquí es medio para Dios y por tanto hipóstasis¹⁹⁹.

3.ª CATEGORÍA: "SEM" COMO HONOR, FAMA. Los pasajes de esta categoría generalmente no se diferencian de los que vimos en la correspondiente del tiempo predeuteronomico. La gloria o fama que Yahvé se procura merece la veneración del hombre, la cual se tributa al nombre²⁰⁰. Dios obra *por medio* de su "*sem*", obra *para* su "*sem*", y los hombres por su parte ante ese obrar *alaban* y *confiesan* al *sem*, de modo que el *sem* viene a ser grande en toda la tierra. Estos cuatro aspectos del

197 O. c., 47, 47.

198 Son los siguientes: *bô* 2 Par 14, 10, *bôs* Ps 44, 6, *batah* Is 50, 10 Ps 33, 21, *berak* Deut 10, 8; 21, 5 Ps 118, 26; 129, 8; 1 Par 16, 2; 23 13, *gû* Ps 89, 17, *abber* Deut 18, 19, 20, 22 Jer 20, 9; 26, 16; 29, 23; 44, 16 Zach 13, 3 Deut 9, 6; 1 Par 21, 19; 2 Par 18, 15; 33, 18 *dagal* Ps 20, 6, *hatak* Mich 4, 5, *hithallek* Zach 10, 12, *hithallet* Ps 105, 3 (=1 Par 16, 10), *hizkr* Ps 20, 8 (LXX *hëgbin*), *hasa* Soph 3, 12, *hemil* Ps 118, 10, 11, 12, *nibba* Jer 11, 21; 14, 14, 15; 23, 25; 26, 9; 27, 15; 29, 9, 21, *hitnabbe* Jer 26, 20 Esdr 5, 1, *nasa kappayim* Ps 63, 5, *qara* Is 12, 4; 41, 25; 64, 6 (65, 1 Verss) Jer 10, 25 Joel 3, 5 Zach 13, 9 Ps 79, 6; 80, 19; 105, 1 (=1 Par 16, 8) 116, 4, 13, 17, *rinnen* Ps 89, 13, *nisba* Deut 6, 13; 10, 20 Is 48, 1 Jer 12, 16; 44, 26 Zach 5, 4, *seret* Deut 18, 5, 7.

199 O. c., 47-51.

200 Pero téngase presente que entre *sem* como expresión de la actuación divina revelante y *sem* en estos pasajes, hay parentesco, ya que la actuación divina revelante tiende al honor de Yahvé.

sem hacen en la práctica que las fronteras sean imprecisas. Vg., Ez 20,9.39; 36,21.22.23²⁰¹.

Casos especiales. La fórmula lema'an sem. Esta pertenece a la categoría honor-fama. La explicación de ella no puede buscarse en el contenido formal del tetragrammaton, pues, según él, quedan inexplicables Is 66, 5 y 1 Reg 8,41. Hemos de contentarnos con decir que en la mayoría de los pasajes esa fórmula significa honor-gloria, y que algunos, como Is 66 y 1 Reg, rebasan el sentido de la presente categoría, en Is 66 como sinónimo estricto de "Yahvé", y en 1 Reg como equivalente a "la poderosa revelación divina"²⁰².

La fórmula Yahvé semô. Ordinariamente, postdeuteronomica, siempre sirve para dar solemnidad y énfasis. Para explicarla es inútil, como ya vimos en *lema'an*, recurrir al contenido del tetragrammaton, o al aspecto dinámico del nombre en el culto, ya que falta toda relación al uso concreto cúllico (bendecir, invocar...). Mejor se explica pensando que al nombre va adherida la gloria de las hazañas de Yahvé y todas las ideas conexas con ese nombre. Como sucede con cualquier personalidad. En nuestra fórmula: cuanto "Yahvé" dice como creador, conservador, elector, redentor y conductor del pueblo. De modo que a pesar de su riqueza tiene esta fórmula afinidad con el uso de *sem* honor-gloria. El acento de ella va sobre Yahvé, no sobre *semô* (cf. 1er 16,21 y Ez 36,23). Dentro ya de este significado, varía la nota predominante de Yahvé: unas veces es el creador, otras el redentor, otras su absoluta deidad en comparación con los dioses, como en Ezequiel: reconocerán que yo soy Yahvé = el absoluto Dios²⁰³.

En el capítulo final Grether estudia las mutuas relaciones entre *sem* y *dabar* (profético)²⁰⁴. Algunas ideas son interesantes para la teología del *sem*. El nombre de Dios coloca a Dios en una relación de personalidad: elimina todo panteísmo y misticismo²⁰⁵. *Sem* y *dabar* jamás se encuentran en el Antiguo Testamento juntos como sujetos y objetos en una misma sentencia, ni como sinónimos, ni como paralelos: luego se diferencian en orden a la revelación. En cambio, *sem* puede alternar con *kabôd* y *dabar* con las otras fórmulas de revelación profética (sueño, visión...). El *sem* designa a Dios como persona (como totalidad en sí), el *dabar* nos da los pensamientos y vo-

²⁰¹ O. e., 52 s. Los pasajes claros son: Ps 48, 11 Ez 39, 25 Is 63, 12, 14 1er 32, 20 Dan 9, 25 Neh 9, 10 1er 13, 11 Is 55,13; 1 Par 17, 24 Is 26, 2 Prov 30, 9. El *sem* está en paralelo con *kabôd* en Is 59, 19 y Ps 102, 16; otras veces en conexión con él (*sem-kabôd*), Ps 72, 19 Neh 9, 5, o con *tehillá* Ps 102, 22; 106, 47 (=1 Par 16, 35); 145, 21. *Sem* como honor de Yahvé corresponde al uso profano en Soph 3, 19, 20 y junto a *tehillá* en Is 48, 9 1er 13, 11 Ps 48, 11.

²⁰² O. e., 53 s.

²⁰³ O. e., 55-58.

²⁰⁴ O. e., 159-185.

²⁰⁵ O. e., 166.

luntades de Dios. El *sem* se refiere inmediatamente al ser revelado, el *dabar* al acto de revelar. El *momentum ethicum* está más directamente en *dabar* que en *sem*, y respecto a la libertad de Dios está más directamente en el *dabar* que en el *sem*, pues éste parece que de algún modo fuerza a Dios. En cuanto a obrar en el mundo, es el *dabar* más que el *sem*: éste sólo aparece esporádicamente y en cuanto representa a Dios como existente; el *dabar* en cuanto *volens et agens*. Respecto al fin de la Historia, el *sem* es fin, el *dabar* medio para ese fin. De la Historia venimos en conocimiento de lo que es el *sem*, no el *dabar*, pero ese conocimiento que logramos del *sem* tomado de la Historia lo adquirimos por medio del *dabar*²⁰⁶.

En cuanto al origen de *sem* y *dabar*, el *sem* no tiene nada específico sobre las religiones paganas en cuanto a magia, culto, abuso, pérdida de su carácter revelacional. En cambio, el *dabar* tiene dos rasgos específicos: a), es la expresión de la voluntad *directa* de Yahvé (confiérase la formulación tan distinta del decálogo y del código de Hammurabi); b), aunque en su origen fué animístico-mágico, pero en Israel su unión con la palabra profética y con el decálogo, desde el principio hizo que su carácter revelacional estuviese en el primer plano, y por tanto que desapareciese lo animístico-mágico, y que lo dinámico quedase en segundo plano, mientras que lo dianoético se ponía en el primero; no así el *sem*, pues en él lo dianoético está a los comienzos muy bajo lo dinámico-mágico: para el Antiguo Testamento había "nombres" de dioses falsos, pero no *debarim* de los tales²⁰⁷.

En cuanto a la historia de ambos existe un paralelismo: a), ambos prescinden del "ser pronunciados" cf. Is 30,27; 18,7; 9,7 (para *dabar*); b), ambos por obra del Deuteronomio pierden su relación revelacional directa y se convierten en magnitudes definidas de este mundo y localizadas (el *sem* en el templo, *dabar* en la Tora); c), el destierro hace que *sem* se vaya al cielo y se haga receptor del culto y sinónimo de Yahvé, y que *dabar* lo sea todo en la Tora; d), el proceso de trascendentalización es paralelo en ambos, y e), por eso ambos se hipostasifican, lo cual no quita que permanezcan hipóstasis *de Dios*, es decir, no de tal modo se hacen independientes que su esencia intrínseca relativa y revelacional la pierdan. Pero esta misma función la realizan de modo diverso: el *sem* proporciona la presencia de Dios, el *dabar* su actuación; el *sem* es forma de aparición *representativa*, el *dabar* *voluntativa*; el *sem* con frecuencia recibe congruentemente el epíteto de "santo", el *dabar* una sola vez²⁰⁸.

Ambos son intermedios, luego unen: hay extremos *distan-*

206 O. c., 168-175.

207 O. c., 176 s.

208 O. c., 178-180.

tes. Mientras unen sin tomar demasiado cuerpo, unen verdaderamente; cuando toman mucho cuerpo (= no son ya formas de aparición de Yahvé) desunen, como en el paganismo llegan a ser nuevas divinidades el *sem* y el *dabar*: así sucedió en el judaísmo postbíblico²⁰⁹.

Después de Grether ninguna monografía se presenta sobre el tema que nos ocupa.

W. EICHRODT. EICHRODT resume con fuerza propia los resultados de Grether, poniendo especialmente de relieve los dos caminos por donde en Israel se realizó la evolución del primitivo concepto de nombre aplicado a Dios²¹⁰.

Por una parte, la creencia de que se podía causar *algunas veces* la presencia de Dios pronunciando su nombre, se transformó en esta otra: Dios en su nombre está *constantemente* en el lugar del culto. Esta evolución comienza en época pre-deuteronomica, pero recibe su formulación precisa y decisiva en los deuteronomistas, con la que el nombre adquiere la función de representante de Dios trascendente y por medio de la cual le asegura al hombre su proximidad y acción duradera, y al mismo tiempo le advierte su soberana superioridad, que no se compecede con vincularse a deseos humanoegoísticos. La importancia de esta formulación está en que evita el peligro de materializar la idea de Dios (haciéndolo habitar en un lugar) por medio de la diferenciación entre la actuación de Dios que se revela en un determinado lugar (que se contiene en el nombre) y la plenitud trascendente de esencia de la divinidad. La concepción dinámica del nombre queda salva de sus peligros por la estática: se salva la real presencia de Dios en el santuario, interés vital de la religión sacerdotal, y también se salva el peligro mágicomístico con que la concepción dinámica concibe a la immanencia divina, pues el Dios que, a causa de comunicar su nombre, es cognoscible como "Tú" personal, se presenta en su nombre al que le suplica o le sacrifica. Tal intento de salvaguardar la trascendencia no se da en ninguna religión pagana²¹¹.

El segundo camino en la evolución hacia la hipostasificación del nombre divino fué la igualación de nombre y persona, al perder el nombre, destruido el templo, su carácter de representante, y hacerse en el cielo receptor del culto. Este segundo camino se hace especialmente sensible en aquellas expresiones que ponen al nombre como *sujeto* de una acción divina o conducta sin que intervenga para nada su prononciación; vgr.: Ps 54,8s; 20,2; 75,2; 89,25; 124,8 Prov 18,10, y aquellas en que el nombre es *instrumento* de su obrar; vgr.: Ps

²⁰⁹ O. c., 180 s.

²¹⁰ W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* 2 (Bd. Leipzig, 1935) 15-18 especialmente. En otros muchos lugares de los tres volúmenes de que está compuesta la obra, completa sus reflexiones sobre "el nombre". Cf. los índices de materias.

²¹¹ O. c., 15-17.

54,3. De modo que en este segundo camino tenemos: uso del nombre como idea sinóquima de la divina persona > uso para significar un sér divino-poder > hipóstasis por la que Dios opera en el mundo sin salir de su trascendencia. Esta hipostasificación es superior a la cáltica por no estar ligada a lugar²¹².

L. KOEHLER. La más reciente Teología Bíblica que hemos podido examinar es la de L. KOEHLER²¹³. Sin presentar una monografía sobre el *sem*, ha sabido poner de relieve la causa que, a su parecer, explica la inusitada frecuencia con que *sem Yahwe* ocurre en el Antiguo Testamento. Para KOEHLER esto es una consecuencia natural de la trascendencia del Fœdus: en adelante Israel pertenece a Yahvé. Todas las acciones y cosas de la vida van a Yahvé: jurar, dar nombre al niño, hacer un voto, sacrificar, bendecir y maldecir, orar, expiar, todo es referido a Yahvé. Todo sucede "en nombre de Yahvé", es decir, "nombrándole". En esa fórmula se desenvuelve toda la teología del pueblo de Dios, o mejor dicho, bajo esa teología se desenvuelve la vida toda del pueblo, sin que nada haya secularizado ni racionalizado. La relación a Yahvé como al único legítimo Dios es constante, siempre presente, siempre plasmándose de nuevo, penetrando la conciencia viva²¹⁴.

6. MIRADA RETROSPECTIVA

Dirijamos una mirada retrospectiva de conjunto a la labor realizada sobre SEM YAHWE hasta el presente.

Después de un estadio previo larguísimo, en que *sem Yahwe* apenas sale de la corriente identidad con Yahvé, llegamos a los tiempos en que la Teología Bíblica adquiere los caracteres de disciplina propia.

Mientras guardó ella su carácter sistemático y no se dejó influir por el evolucionismo con el predominio de la Etnología y de la Historia comparativa de las religiones, nos fué dando trabajos de síntesis sin pretensiones de problemática inquieta, en los que *sem Yahwe* resume y compendia al sér divino en sus manifestaciones o en sí mismo. Así con SCHOLTZ, ZSCHOKKE, DILLMANN, SMEND (en cierto sentido).

²¹² O. c., 17 s.

²¹³ L. KOEHLER, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen, 1936).

²¹⁴ O. c., 49.—En Abril de 1950 comenzó la publicación del artículo *šema* de BIENHARDT en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (KITTEL) Bd. V, Lief. 4, p. 242-256, que luego se ha continuado en Lief. 5, p. 257-281. Del AT trata en p. 251-261. Por lo que hace al aspecto mágico del nombre divino en AT, Bietenhardt (p. 254 s) ha avanzado decididamente sobre Grether y Eichrodt, bien que sin precisar en qué consiste la fuerza indisentible que, negada toda virtud mágica o física, se atribuye al uso del divino nombre (Cf. R. CUAJRO, S. I., *El valor dinámico del nombre divino en el Antiguo Testamento*, Granada, 1950). En cambio, por lo que hace al nombre hipóstasis, Bietenhardt se asocia a dichos autores, a los que sigue plenamente (p. 257 s).

No falló, sin embargo, a aquellos exploradores de la Teología Bíblica el noble afán problemático; y así, después que SCHOLTZ se fijó en la expresión *qarā beseṁ Yahve*, explicándola sencillamente como invocación de Dios mismo, ZSCHOKKE ahondó en ella entendiéndola como invocación íntima con boca y corazón, en Dios y en íntima comunión con él, y explicando el *bet* como introductor de un objeto en que el afecto del clamante descansa. OEHLER se fija más adelante en las expresiones "poner el nombre, hacer que habite el nombre..."; y las define, todavía de modo impreciso y rudimentario, como especial presencia, al mismo tiempo que ampliando el estudio de *beseṁ* lo concibe más rico en significado de "en fuerza de, con representación de, autoridad de", o "pronunciando el nombre". Un nuevo e importante problema se propuso DILLMANN al dar como razón de la enorme frecuencia de *sem Yahve* la imposibilidad de abarcar con diversos nombres a Dios, y la carencia de un vocablo para decir "esencia". Con gran energía reaccionó además contra Smend, negando que jamás en el Antiguo Testamento *sem Yahve* sea lo mismo que *Deus exaudiens* o *exauditio divina*.

El propio SMEND, bien que, llevado de la creciente marea evolucionista, tenga una idea muy inferior de los conceptos religiosos entre los hebreos hasta muy avanzada su historia, es todavía, excepción hecha del punto rechazado por Dillmann, deudor a la sobriedad de sus antecesores. Mérito suyo fué, aunque puedan desvirtuarlo sus conclusiones, el estudio de las relaciones entre *sem Yahve* y culto, lo que le llevó a, ver en el *sem* para esos casos un sinónimo de "Dios presente para el culto". Otro punto atrajo su atención y le llevó a un resultado diverso de sus antecesores, aunque ya preludiado en cierto modo por Zschokke: *qarā beseṁ* es la invitación solemne al sacrificio.

De carácter mucho más avanzado STADE, estudió las fórmulas deuterónicas, terminando, por lo que a ellas respecta, en una posición media y liberal a un tiempo, pues niega que expresen otra cosa que la relación de posesión, de la cual fluye que Dios oirá en el templo las oraciones, pero El no está allí, sino en el cielo; allí sólo su nombre (= esa relación), que no es, sin embargo, ninguna hipóstasis. La piedad popular sigue con las dos concepciones (Dios en el cielo y en el templo) y más aún con la presencia en el templo, ni sale de su contradicción entre Dios y el culto hasta que aparece Cristo con el *Deus est spiritus...*

Con esto llegamos a la época de las grandes monografías sobre el *sem Yahve*. El primero que acomete más a fondo su estudio es J. BOEHMER. Tres son las líneas de su construcción: a) *Sem* es siempre la manifestación del interior de la esencia; b) *be* significa siempre "en contacto con, comunión, con"; c) la creencia primitiva universal en el nombre como algo más que un conjunto de sonidos distintivo de la persona, como

una *Vergegenwärtigung* del portador, es el retrofondo, aunque no mecánico-mágico, sino ético-espiritual. Como se ve, Boehmer quiere hacer jugar un papel a la creencia primitiva en el nombre. Sin ella no se puede explicar la expresión y uso del *sem Yahve*. Pero esa creencia es sólo retrofondo, ni hay en el uso lingüístico de la Biblia, uso supersticioso del nombre, sino que la conciencia del mismo ha sido superada por un poder superior: el espíritu de la religión revelada.

A GIESEBRECHT le parece la de Boehmer solución inconsistente y de compromiso. El uso del *sem Yahve* no es un *specificum* del AT, sino que tiene sus profundas raíces en la creencia universal. *Sem Yahve* es en sí un conjunto de sonidos, pero no sólo eso, sino que aparte de ser, conforme a esa creencia, un medio dinámico, su conexión con el culto le da independencia, constituyéndose por ambos conceptos en verdadera hipóstasis, que no sólo en las fórmulas deuterónicas (mal explicadas por Smend y por Stade), sino en otros pasajes, aparece con todo relieve. Las inscripciones mineas y la célebre de "Astarte nombre de Baal", mas la comparación de la fórmula *Yahve semó* con las fórmulas egipcias de invocación a los dioses, confirman la tesis de que la creencia universal en el nombre es bastante para explicar cuanto en *sem Yahve* dejaron de explicar los autores hasta ahora.

En sentido totalmente inverso reacciona JACOB, para quien *sem Yahve* es siempre "el vocablo *Yahve*", y para quien el valor dinámico del nombre está totalmente ausente del Antiguo Testamento.

La línea de Giesebrecht, en cambio, se continúa idéntica con HEITMÜLLER en el aspecto histórico-religioso de la creencia universal en el nombre, mientras que, en el lingüístico, Heitmüller excluye absolutamente para *bescem* el sentido de *iussu et auctoritate*, y solamente admite el de "pronunciando el nombre". Asimismo se continúa esa línea con MOWINCKEL, el cual se adhiere indubitadamente a la hipóstasis del nombre, y con SCHMIDT, que ve en él claramente un sér demónico, doble del nombrado, *per se stans*, casi personal, pero íntimamente unido al nombrado al cual representa, que trae al nombrado, le influye, y como tal aparece en el AT, a él se le atribuyen gestas, a él se le invoca, adora, teme, que trae a Dios y es usado mágicamente contra el enemigo.

Los autores que no consagran una monografía extensa al *sem Yahve* se mantienen generalmente reservados frente a estas posiciones. CHEYNE, por ejemplo, no admite hipóstasis del nombre estrictamente tales. GRAY solamente concede a lo mágico el origen de la fraseología. HEHN y KNUDSON, GÖTTSBERGER y HEINISCH rechazan la hipóstasis. KÖNIG se opone tanto a la hipóstasis como al nombre tabú, como al esoterismo de las fórmulas deuterónicas, ni ve en el *sem Yahve* otra cosa que la síntesis simbólica del sér de Dios revelado, síntesis que obra psicológica y religiosamente por

la invocación, adoración, etc... SELLIN, bien que vea en el *sem Yahve* ya desde antiguos tiempos un como doble de Dios y desde el Deuteronomio una forma de aparición de Dios sobre la tierra, no cree se separe de Dios sino como personificación poética. Y últimamente KÖHLER se aliene a no ver en el *sem Yahve* sino la revelación de Dios, no manifestación independiente de Dios, ni mucho menos emanación media, ni sér creado representante de Dios, sino tal vez una *Vergegenwärtigung* de Dios, cuando en ciertas ocasiones y para ciertos fines no se presenta Dios mismo al hombre en su sér completo, porque es demasiado excelso, sino que le muestra tan sólo un lado o actuación de su sér, en la cual Dios, por decirlo así, va dentro, pero manifestación pasajera y que de ningún modo representa algo independiente y que se separe. Para él no es el *sem Yahve* el resultado de un teologúmeno, sino antiguo y más bien cesa en tiempo posterior²¹⁵. En cambio insiste en la importancia que tiene el ser Yahvé el nombre del Dios del Foedus, para explicar la frecuencia del *sem Yahve*.

Entre estas dos posiciones, bien distantes, se coloca una tercera que por una parte admite plenamente el *sem Yahve* teologúmeno, hipóstasis comprometido (ya bien dibujada en Giesebrecht) sin corporalidad, no Dios mismo, pero sí algo muy suyo, que con razón es bastante para expresar sin incorrección la relación entre el templo y Dios. Así en la sustancia KAUTZSCH, MARTI, WESTPHAL, BERTHOLET. La diferencia está en que Kautzsch no admite una aplicación crasa al AT de la creencia universal primitiva en el nombre, mientras los otros tres, especialmente Bertholet, pensando que las distinciones deuteronomicas no significaban nada para el pueblo, sino para los doctos²¹⁶, admiten plenamente el sentido dinámico del nombre.

Con esto se llega a la última fase del estudio de *sem Yahve*. GREYER, presuponiendo una no leve participación del AT en las creencias primitivas sobre el nombre, hace punto crucial de la suerte de *sem Yahve* al Deuteronomio con su conocido teologúmeno. Consiguientemente a estos dos elementos de interpretación que rigen su investigación, y en los que es manifiesto y profundo el influjo de Giesebrecht, el *sem* pierde, a medida que avanza en la historia, su valor dinámico craso, para hacerse luego solamente garante religioso de la presencia divina, y para convertirse, a causa del culto y como consecuencia de las ideas primitivas, por una parte en verdadera hipóstasis, que, presente en el templo un tiempo, termina por retirarse al cielo junto a Yahvé cuando la casa de Dios es destruída en la tierra, se hace en el cielo re-

²¹⁵ Esta creemos ser la mente de KÖHLER, aunque no siempre es explícito, por la analogía entre *sem*, *kabod*, *panim* y *ma'af*.

²¹⁶ Así, en concreto, BERTHOLET.

presentante intrascendente-trascendente de Yahvé, el cual permanece inasequible en el seno de la luz inaccesible. Grether se separa de Giesebrecht en una relativa depuración de lo mágico y en haber intentado trazar una historia precisa evolutiva del *sem Yahve*. Aparte de esto, su estudio de las formas *tema'an* y *Yahve semó* corrige y perfecciona a Giesebrecht, así como su comparación entre *sem* y *dabar* le hace penetrar en el carácter íntimo de *sem Yahve* como elemento revelacionat, como personalización de Yahvé, como fin de la historia.

Un último grado de desarrollo adquiere la línea de Giesebrecht con EICHRODT. La depuración de lo mágico avanza aún más. La total ausencia de corporalidad se afirma con pleno relieve. Menos pronunciado que en los anteriores el carácter de hipóstasis, es, sin embargo, reconocido. La evolución de *sem Yahve* tiene por causas el influjo cúllico, cuya consecuencia plasma en la formulación deuteronomica, salvaguardia de la trascendente incorporealidad divina y de su carácter incoaccionable, y la ecuación nombre = divina persona cuya reiterada hipostasificación es superior a la cúllica por no estar ligada a lugar. Es el fruto de una religión eminentemente elevada sobre las gentílicas. Eichrodt ha culminado en una altura superior a Grether y muy superior a la del punto de partida, Giesebrecht.

IV. METODOLOGIA DE UNA INVESTIGACION SOBRE EL TEMA

Considerando atentamente el panorama que hemos visto en la mirada retrospectiva antecedente, saltan a la vista unos cuantos aspectos del *sem Yahve* que o no han recibido satisfactoria explicación, o dividen el sentir de los autores. Sobre ellos parece que debe versar el intento principal de una investigación sobre el tema.

Esos aspectos son los que a continuación enumeramos.

En el campo meramente lingüístico

- 1.º ¿Es único y cuál el valor de la fórmula *besem Yahve*?
- 2.º La fórmula *tem'an*.
- 3.º Las diversas categorías de *sem Yahve* ¿se pueden reducir a una exclusiva? En caso negativo, ¿cuáles son sus diversos valores?
- 4.º La fórmula *Yahve semó*.

En el campo teológico

- 1.º La frecuencia con que ocurren las expresiones formadas con *sem Yahve* es, al menos para nosotros occidentales, inusitada: ¿dónde tiene su razón de ser?

2.º ¿Conoce en realidad el Antiguo Testamento un uso dinámico del nombre de Yahvé, sea en sí mismo, sea en la expresión *sem Yahve*?

3.º ¿Qué sentido hay que dar a las fórmulas deuteronomícas? ¿Llegó su flujo a formar una línea divisoria entre la teología preexílica y la postexílica?

4.º ¿Se puede hablar de un *sem Yahve*, verdadera hipóstasis, o quedan suficientemente explicados los pasajes pertinentes con una personificación poética?

5.º ¿Cuál es el sentido de *Yahve semó*?

Con esta problemática por delante creemos que un estudio satisfactorio de ella debe comenzar por el análisis lingüístico-exegético de los textos. Sólo así, libres de toda construcción anticipada, estaremos en disposición de responder seguramente a los problemas teológicos.

El estudio lingüístico-exegético nos parece que debe tener dos partes. Agrupando las numerosas fórmulas en que se presenta la expresión *sem Yahve* según normas gramaticales (sintácticas y estilísticas), y analizando una tras otra en todos y cada uno de los textos esas fórmulas, tendremos un concepto preciso de su sentido propio. A este trabajo analítico ha de seguirse el sintético, que nos llevará a completar el analítico con la luz de la comparación, y al mismo tiempo nos dará como fruto el establecimiento de las diversas categorías de *sem Yahve*.

Este análisis-síntesis lingüística es el sólido fundamento sobre el cual podemos hacer algo de provecho en orden a una investigación teológica que pueda llegar a ser elemento constructivo.

Esta podría comenzar provechosamente con el carácter hipostático del nombre. Como antecedente de ese carácter hipostático del nombre habríamos de estudiar el sentido de las fórmulas deuteronomícas, que son uno de los dos pilares fundamentales del nombre-hipóstasis, y luego estudiar a éste en los pasajes en que se presenta actuando o recibiendo de algún modo atributos personales.

El estudio anterior facilitaría el paso al del valor dinámico del nombre. Examinando su aspecto mágico, su valor dinámico físico y, finalmente, su valor moral, tendremos un concepto claro de lo que significaba *sem Yahve* para el israelita según los libros sagrados. Así llegaremos a saber cuál es la Teología de *sem Yahve* en el Antiguo Testamento.

RAFAEL CRIADO, S. J.

Facultad de Teología de Granada.