

# La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento \*

## I LUGAR QUE OCUPA SEM YAHVE EN LA TEOLOGIA BIBLICA

El tema que vamos a tratar ha recibido puesto muy diverso en los Tratados de Teología Bíblica.

Hay quien lo coloca al comienzo de los "nombres divinos". Otros al fin de ese tratado. En cambio, no pocos le dan puesto entre los diversos modos con que Dios se manifiesta o se revela. Y hay quien lo sitúa al final del estudio de Dios, cuando después de investigar la esencia divina y de exponer los divinos atributos se propone el problema de la revelación Trinitaria en el Antiguo Testamento, en cuya preparación pudiera juzgarse que jugó algún papel el SEM YAHVE como posible hipóstasis divina<sup>1</sup>.

Este último modo de enfocar el estudio no está justificado sino en el caso de considerar al SEM YAHVE al menos como una hipóstasis, ya que no como persona en todo el rigor de la palabra.

Sin entrar ahora a disculir la colocación científica del tratado sobre SEM YAHVE, por no prejuzgar la solución sobre su sentido en el Antiguo Testamento, parece más propio estudiarlo con los restantes nombres divinos. En efecto, aun si se acepta que el SEM YAHVE se presente algunas veces como

---

\* El presente artículo es la *Introducción* de la disertación presentada por el autor para obtener el grado de Doctor *in re Biblica*, el 1 de junio de 1950, en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma) y aprobada por el competente tribunal.

<sup>1</sup> Sólo algunos nombres para ilustración. Al comienzo de los nombres divinos lo tratan DAVIDSON y KÖNIC. Al final de ellos, y como síntesis, DILLMANN, HETZENAUER. Entre las manifestaciones divinas OEHLER, EICHRODT. Al cerrar el estudio de los atributos, SCHOLTZ y, en parte, también DILLMANN. Al tratar de la preparación trinitaria, KNUDSON, HEINISCH.

una hipóstasis, la enorme preponderancia de casos en los que no alcanza esa independencia, sino en que es, más o menos directa e inmediatamente, el equivalente de Yahvé mismo con maliz de persona, naturaleza, atributos, fama, honor, memoria, recuerdo, manifestación, nombre distintivo, esa enorme preponderancia inclina a colocarle entre las *designaciones* del sér divino, bien constituya el preámbulo de los nombres divinos concretos del ser supremo, bien cierre la serie de esos nombres, como síntesis de todos ellos.

Menos justa sería la colocación entre las diversas formas de aparición o manifestación divina en el mundo, ya que, como hemos creído concluir del estudio de los textos, SEM YAHVE, como expresión que es, no constituye en sí mismo ninguna manifestación de Dios, sino que, en todo caso, es una síntesis mental nuestra en la que contemplamos cuanto de Dios nos es dado conocer.

## II. IMPORTANCIA DEL TEMA

Bastaría con recorrer una Concordancia bíblica para darse cuenta de que el estudio de SEM YAHVE ofrece más de un punto de vista interesante para la Teología bíblica.

Comenzando por la frecuencia con que se presenta en el Antiguo Testamento, el sentido de una expresión que recurre en el texto hebreo más de 360 veces y en los libros deuterocanónicos más de 40, sin que falte en casi ningún hagiógrafo, no es indiferente, sobre todo si se tiene en cuenta la variedad de fórmulas diversas en que aparece (casi 90), y su carácter polifacético de síntesis intelectual de la divinidad.

Unese a este interés la mentalidad antigua, no poco diferente de la nuestra, en lo que respecta al "nombre", mentalidad que convierte las fórmulas en que él interviene en algo no raras veces misterioso y poco menos que inadivisible e intraducible.

Con la antigüedad de mente y fórmulas tiene estrecha relación el valor mágico atribuido al nombre en otras religiones que circundaban a la israelítica o influían culturalmente en ella, y el mismo valor mágico que según muchos investigadores poseía el nombre en el pueblo de Dios. Un estudio que tenga presente ese aspecto religioso no carece de utilidad.

Tanto teológicamente como desde el punto de vista de Historia de las Religiones, saber si el SEM YAHVE llegó en su elaboración teológicoreligiosa a constituir, como es bastante generalmente defendido, una hipóstasis en el sentido que dan a esta palabra, tiene importancia, tanto en el campo de las ideas religiosas de Israel, como en el particular aspecto de la preparación a la revelación trinitaria del Nuevo Testamento<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> La bibliografía de cada uno de estos apartados, la daremos cuando ex profeso tratemos de ellos.

Y aun sin extender la investigación al Nuevo Testamento, el estudio del concepto SEM YAHVE, y especialmente el de algunas fórmulas como *b'sem Yahve*, ha de servir de preámbulo, en cualquier hipótesis, a las correspondientes del Nuevo Testamento ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπι τῷ ὀνόματι y εἰς τὸ ὄνομα, que tanta trascendencia tienen en la exégesis neotestamentaria y en la Historia de los Dogmas del cristianismo. Siempre lo estimaron así los investigadores, y mucho más se juzga así hoy, cuando toda una tendencia señalada ha venido a poner de relieve el presupuesto fundamental de ideas y de contactos de toda clase entre ambas religiones y la continuidad evolutiva en el legado religioso que con respecto al Antiguo presenta el Nuevo Testamento<sup>3</sup>.

Finalmente, no existe en el campo católico un estudio complejo sobre el SEM YAHVE, lo cual justifica, a nuestro parecer, su elección, en la esperanza de que los resultados del trabajo pudieran aportar una modesta contribución a la recta valoración del sujeto.

### , III. COMO SE HA ESTUDIADO EL TEMA HASTA EL PRESENTE

#### 1. SS. PADRES, AUTORES ECLESIASTICOS Y ESCRITORES POSTRIDENTINOS

La importancia que en el AT tienen las expresiones formadas con "el nombre de Dios" no pasó inadvertida al primer autor conocido de una "Isagoge a las Sagradas Escrituras", con tal nombre, *Adrián Monje*, del s. 5.º. En un pasaje de su obra habla expresamente de nuestro tema. Entre los "idiomas bíblicos", objeto de su Isagoge, corresponde el segundo lugar a los que él califica de puramente estilísticos, así como en la primera parte trata de los que consisten en antropomorfismos o antropopatismos. Como idioma estilístico enumera el "nombre de Yahvé". Dice así: "el nombre del Señor" lo dice la Escritura en vez de *El mismo*, como aquello de 'conozcan que tu nombre es Señor' para decir 'conozcan que tú eres Señor' Ps 82,19, y 'he aquí que *el nombre del Señor* viene a la vuelta de mucho tiempo', en vez de decir 'he aquí que viene *el Señor*' Is 30,27"<sup>4</sup>.

Desde Adriano, aunque los Padres antes y después de él no dejaron de conocer la equivalencia de nombre y persona, etc., no hubo ninguno que tratase el tema ex profeso en ninguna de las Hermenéuticas que nos dejaron. Ni *Ticonio* (c. a. 400), ni *San Agustín* († 430), ni

<sup>3</sup> Basta considerar la tendencia general del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* dirigido por G. KITTEL.

<sup>4</sup> ADRIANI MONACHI, *Isagoge in SS. Scripturas* n.º 30: PG 98, 1292. Cfr. *Adrian Eisagoge eis tas theias graphas*, ed. F. GÖSSLING (Berlín, 1887) § 83 p. 102.

*Euquerio de Li6n* († c. 450), ni *Junilio Africano* (c. 550), ni *Aurelio Cassiodoro* († c. 570), ni *San Isidoro* († 636), se ocuparon de 6l<sup>5</sup>.

En tiempos siguientes tampoco hemos encontrado ning6n autor que dedique su atenci6n al tema. Conocen m6s o menos los diversos significados de la palabra *sem* en su aplicaci6n a Dios y se sirven de ellos pero no sistematizan<sup>6</sup>. Es m6s de notar esta omisi6n, porque no eran raros los autores que desde fines de la Edad Media en adelante solian anteponer al comienzo de sus comentarios, proleg6menes, c6nones, reglas, etc., donde explicaban los idiotismos b6blicos (vgr.: *Salm6ron, Serario, a Lapide, Bonfr6re...*), y ni siquiera autores de Introducci6n, como *Cantalapiedra*, y lo que es m6s extra6o, ni autores de Teolog6a b6blica propiamente dicha, como *H. Marcel*, se hacen cargo de ello<sup>7</sup>.

5 Tanto m6s de notar cuanto que S. ISIDORO no deja de explicar en sus *Etimolog6as* la palabra *nomen*. *Etymologiarum* l. 1.º c. 7.º: ML 82, 82. TYCHONII *liber de septem regulis*, ed. P. C. BURKITT, *Texts and Studies* III, 1, Cambridge, 1894.—S. AGUSTINUS, *De doctrina christiana*: ML 34, 15-122. *Florilegium Patristicum* 24.—EUCHEBIUS LUGDUNENSIS, *Formula- rum spiritualis intelligentiae ad Uranium liber unus e Instructionum ad Salonium libri duo*, CSEL XXXI (1894 ed. K. WORTKE): ML 50, 727-822.— JUNILIUS AFRICANUS, *Instituta regularia divinae legis*: ML 68, 15-42.— AURELIUS CASSIODORUS, *Institutiones divinarum et humanarum lectionum*: ML 70, 1105-1150; cf. tambi6n CASSIODORI SENATORIS, *Institutiones* (ed. R. A. B. MYNORS, Oxford, 1937). En el *Liber Primus divinarum litterarum* c. XV trata n.º 2-5 de los *idiomata* de las Sagradas Escrituras sin decir palabra del *nombre*.—S. ISIDORO ni en las *Alegorias*, ni en las *Quaestiones V, et N. T.*, ni en las *Quaestiones in V. T.*: ML 83 97-424, ni, como hemos dicho, en las *Etimolog6as*.

6 En el estudio de los textos ir6n apareciendo no pocos de estos autores. Baste ahora mencionar a SANTES PAGNINI († 1541) en su *Isagoges seu Introductionis ad sacras litteras liber unus*, Lugduni, 1528, y en la m6s amplia *Isagoges ad mysticos S. Scripturae sensus libri* 18, Lugduni, 1536, donde no hemos dado, en medio de tanta riqueza, con ninguna sistematizaci6n, ni embrionaria siquiera, del nombre de Yahvé.

7 NICOLAI SERARIi e soc. Jesu *Prolegomena Biblica et Commentaria in omnes epistolas canonicas*. Moguntiaci, 1612.—CORNELI A LAPIDE (ed. Viv6s) vol. I. *Canones in Pentateuchum*, can. 17-19 trata de la imposici6n del nombre al evento, del cambio de nombre, de la polyonymia. En los *c6nones a los Profetas*, vol. XII, tampoco dice nada.—*Pentatheucus Moy- sis...* a R. P. JACOBO BONFRENIO, S. J., Praefati6n in totam Sacram Scripturam.—*Libri decem hypotyposeon theologicarum...* a MARTINO MARTINI CANTAPETRENSI, Salmanticae, 1582. De la imposici6n del nombre habla en l. 2.º, c. 1.º, col. 97, y en lib. 2.º, c. 2.º establece la ecuaci6n "nominor" = "exsisto, sum". En el lib. 6.º, c. 2.º, col. 456-457 conoce la suplen- cia que los nombres propios hacen en hebreo del pronombre relativo.— Una excepci6n es ALFONSO SALMER6N, el cual, en sus *Prolegomena (Opera*, t. 1.º Coloniae Agrippinae 1612; Prolegomenon XVI), trata con exactitud y finura de la expresi6n "in nomine" en el Nuevo Testamento, y con este motivo explica la correspondiente paleotestamentaria, afirmando que *nomen Dei* es lo mismo que *virtus Dei*, p. 310-312.

## 2. LOS AUTORES DE TEOLOGÍA BÍBLICA

En cambio, al desarrollarse la Teología bíblica en el s. 19 como disciplina propia, el estudio de *sem Yahve* no falta en ninguna obra consagrada a ella.

Nótase, sin embargo, una diferencia progresiva entre los autores más antiguos y los subsiguientes. Aquéllos, más enmarcados en los límites de una *Teología bíblica*, estudian más de cerca los textos mismos, para hacer en seguida su sistematización. Así, Scholtz, Zschokke, Oehler, Dillmann, Smeud, Davidson, Gray. Estos autores creemos que tienen en este aspecto una posición notablemente ventajosa: la de estar menos expuestos a que ideas extrañas al contenido doctrinal de la misma Biblia se mezclen a los datos del libro sagrado.

P. SCHOLTZ. Es interesante encontrar, vg., a *Scholtz* en 1861, que, sin filosofar sobre el nombre hipóstasis de los modernos, nos entrega una síntesis de *sem Yahve* abundante y segura<sup>8</sup>. El nombre Yahvé es término del AT para designar en su totalidad las propiedades divinas. Todos los rayos de luz de las divinas acciones y perfecciones se unen en él. *Sem Yahve* designa al ser mismo de Dios en cuanto revelado en la naturaleza y el hombre (Ex 23,21; cf. 33,14; Is 63,9; 1 Reg 3, 2; 8,29. 41; 2 Reg 23, 27; Ps 9, 11; 48,11; 83,17-19; 89,13; 66, 1-7; 76,2; 135,1-13; Is 30,27; Ez 20,44). Frecuentemente la frase *qara besem Yahve* = invocar el nombre Yahvé = invocar a Yahvé mismo (Gen 4, 26; 12,8; Ex 33,19; Ps 79,6; 105,1; Is 64,6; Ier 10,25; Soph 3,9). *Sem Yahve* está en estricto paralelismo con Yahvé mismo en numerosos pasajes (Ps 5,12; 20,2-6; 33,21; 44,6. 9; 69,31; 79, 6; 86, 9. 12; 103,1; 116, 4.12.13.17.) En otras ocasiones está en paralelismo con un atributo determinado o con varios a la vez (Ps 7,18; 89,25; 54,3), con su excelencia y majestad (Ps 102, 16.22; 106,47), tiene todas las propiedades del sér divino, es bueno (Ps 52,11; 54,8), único y excelso sobre toda la tierra, grande y temible (Ps 83,19; 99,3), santo (Ps 33,21; 103,1; 105,3; 106,47; 111,9), magnífico y eterno (Ps 8, 2.10; 72,19; 113,3; 135,13). Sobre el lugar de la Teología bíblica en que estudia al *sem Yahve*, ya dijimos más arriba.

H. ZSCHOKKE. No muy posterior es *Zschokke*, quien en 1877 amplía el estudio de *Scholtz*. En especial reclama para *sem Yahve* el significado de sinónimo con Yahvé en las expresiones que consisten en "despreciar" Mal 1,6, "honrar" Mal 2,2, "apreciar" Mal 3,16, "amar" Is 56,6, "blasfemar" Is 52,5, "profanar" Ier 34,16, Ez 20,39; 43, 7.8 Am 2,7, "temer"

<sup>8</sup> SCHOLTZ, P., *Handbuch der Theologie des Alten Testaments* (Rogensburg, 1861) 203 s.

Mal 3,20, "santificar" Is 29,23, "jurar" Ier 12, 16, "acordarse" Bar 2,32. También Zach 14,9: "El será uno y nada más que uno".

Entre las actuaciones y divinas manifestaciones, que sintetiza el *sem Yahve*, distingue aquellas que revelan su santidad de las que muestran su excelencia y de las que le presentan al mundo en poder y majestad y juicio. Estudia la expresión *Yahve semô*, que más tarde ofrecerá a Giesebrecht punto de reparo. No se le pasa inadvertida la fórmula *nigrâ sem 'al...* Respecto de *qarâ besem Yahve*, que interpreta "exclamar el nombre" o "invocar el nombre", explica el *bet* como introducción del objeto en que el afecto del clamante descansa. "Nombre" en esos casos es lo mismo que esencia o sér y persona. El clamante se encuentra aquí en Dios, en íntima comunión con El. La frase significa la invocación íntima con boca y corazón, y sólo se usa del verdadero culto de Dios<sup>9</sup>.

G. FR. OEHLER. Oehler permanece en las posiciones tradicionales. Estudia el *sem* como manifestación de Dios *ad extra*, y sin llegar a ver en él hipóstasis, pone de relieve su enorme realidad en pasajes como Is 30,27, Ps 54,3, Ier 10,6; 1 Reg 8,42. La expresión "poner su nombre en...", no es para Oehler elegir un lugar donde sea Dios honrado con sagradas solemnidades (eso es una consecuencia), sino que se trata de una presencia de Dios no meramente pensada y simbólica, y la fórmula "nombrar el nombre de Dios sobre alguno", no quiere decir otra cosa sino que Dios ha escogido y levantado al respectivo a una relación enteramente especial con El. Oehler se fija además en la fórmula "*besem Yahve*", que unas veces interpreta objetivamente como "virtus", "representación", "autoridad", y otras subjetivamente, como "pronunciación del nombre divino"<sup>10</sup>.

A. DILLMANN. También A. Dillmann permanece en las posiciones tradicionales, pero con puntos de vista propios. En la imposibilidad de abrazar con uno ni con muchos nombres los conceptos sobre Dios, cree Dillmann encontrar la razón de por qué el vocablo *sem* se haya empleado para indicar el nombre de Dios, y de ahí, sin más, al mismo Dios (cf. *hassem* Lev 24,11.16 Deut 28,58), aunque cuando esta aplicación se hace frecuente es en tiempo del judaísmo postbíblico. Por otra parte, no teniendo el AT una palabra para decir "esencia", usó de la fórmula *sem Yahve* para decir "esencia de Dios". Esto explica el frecuentísimo uso de *sem Yahve* para significar a Dios mismo, aun allí donde solamente se trata de su presencia protectora, auxiliadora, punitiva, etc. Finalmente, rechaza el sentido que Smend da en algunos casos a *sem Yahve* = di-

<sup>9</sup> ZSCHORKE, H., *Theologie der Propheten des Alten Bundes* (Freib. I Br. 1877) 5-10. Contra la última afirmación está 1 Reg 18, 24 s.

<sup>10</sup> OEHLER, G. FR., *Theologie des Alten Testaments* 3 (Stuttgart, 1894) 194-200.

vino acogimiento de la plegaria. Este, según Dillmann, jamás se da en el AT<sup>11</sup>.

R. SMEND. En su *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* propone ciertas ideas particulares que no coinciden con las que hasta ahora hemos encontrado. Después de recordar la conocida identidad nombre = esencia (Ecc1 6,10, cf. Gen 2,18), su aplicación a *sem Yahve* como resumen o síntesis de ella, en especial de su poder y grandeza (Ex 15,3 Is 47,4), la coincidencia entre *sem Yahve* y la manifestación de su grandeza en la liberación y glorificación de su pueblo (Is 52,6; 64,1), establece tres categorías que más tarde recogerán en sus comentarios Cheyne, Duhm y Marti, entre otros. El *sem Yahve* es frecuentísimamente "adoración y culto de Yahvé", que culmina en la solemne invocación del nombre, culto a veces olvidado (Ier 23,27), otras amado (Is 56,6). Es también lo mismo que "*Dios invocado*" (Ps 20,2,8; 44,6; 1 Sam 17,45), de donde provino el usar el *sem Yahve* por "*Dios que oye*" (Ps 52,11; 54,8; 135,3). A estas tres últimas categorías pertenecen Ex 20,24 e Is 18,7, y las fórmulas deuteronómicas "*poner el nombre*" 1 Reg 9,3, "*hacer que habite el nombre*" Ier 7,12, y "*estar el nombre*" 1 Reg 8, 16,29. En todas ellas "*nombre de Yahvé*" = Dios presente para el culto. Especialmente tiene este sentido 1 Reg 8,29. En cambio, la fórmula de Ex 23,21 no ofrece para Smend dificultad: significa simplemente que el *malak* manda y obra en nombre y con autoridad de Yahvé. Igualmente Mich 4,5 no significa otra cosa sino que los pueblos caminan (= obran) por y con autoridad de sus respectivos dioses. Y en la tan aducida hipótesis de Is 30,27 no es *sem Yahve* otra cosa para Smend que "*la grandeza misma de Yahvé*".

Finalmente, Smend explica la fórmula *gará b'sem Yahve* como solemne exclamación del nombre de la divinidad, con la cual era solicitada a tomar su parte en el sacrificio. Y aquí está, sin duda, el comienzo de la oración, consagrado y realzado por las órdenes de silencio; cf. Soph 1,7, Hab 2,20, Zach 2,17, así como entre los árabes nos encontramos con un momento de silencio después del degüello de la víctima, expresión del temeroso sentimiento: ¡la divinidad se acerca!<sup>12</sup>.

Pero con la aplicación de la Historia comparativa a la religión israelita se va a introducir un doble cambio de orientación. Primeramente, el principio evolucionista, indebidamente empleado, terminará por extinguir la Teología bíblica, convirtiéndola en mera *Religionsgeschichte*; y, en efecto, los veinte primeros años de nuestro siglo no darán apenas una sola Teología bíblica<sup>13</sup>. En segundo

11 DILLMANN, A., *Handbuch der alttestamentlichen Theologie* (Leipzig, 1895) 208 s.

12 SMEND, R., *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* 2 (Freiburg i. Br. 1899) 277-278 (nota).

13 Una presentación bastante amplia del fenómeno y sus causas hizo

lugar, la continua aparición de paralelos extrabíblicos de las antiguas religiones deslumbró de tal manera a los biblistas, que olvidan casi por completo el estudio de lo específico de la religión revelada y, puestos los ojos en las analogías, no ven el relieve de esenciales diferencias<sup>14</sup>.

B. STADE. Con B. Slade en su *Geschichte des Volkes Israels*, se nos presenta el nuevo tipo de historiador israelita, aunque no dejará más tarde en su *Biblische Theologie* de rendir siquiera culto al nombre, bien que dicha *Biblische Theologie* no se distingue en nada de una *Religionsgeschichte*.

Por el momento notemos que como historiador de Israel se preocupa de un problema que tiene relación inmediata con *sem Yahve*: la labor de los redactores deuteronomícos, para conciliar con teológica y práctica corrección la antigua y popular idea de que Dios habitaba en el templo, aunque propiamente donde habita es en el cielo. Las promesas de Ezequiel describiendo la vuelta de Yahvé a su futuro templo para habitar en él y en medio de su pueblo, hacían más urgente una fórmula sana: ésa fué la de que no Yahvé, sino su nombre, habitaría en su templo. Pero Slade no admite que esa fórmula contenga ni siquiera una real presencia graciosa de Yahvé en el templo, ni mucho menos cree que de ella se deduzca una hipostasificación (ya que la fórmula está imitada de aquella que precisamente quiere negar: "*habitar allí*"), sino que encuentra la explicación en la frase "*nombrar el nombre sobre alguno*" = darle posesión. Esa frase se usaba ya del templo (Jer 7,10s.) y significaba que Yahvé había escogido el templo para propiedad suya y por tanto tendría sobre él atención. Luego la frase "*pondrá su nombre en el templo*" equivale a "*oírás las oraciones que en él se le dirijan*"; como lo

F. D. SMART, *The Death and Rebirth of Old Testament Theology*: Journal of Religion 23 (1943) 1-11, 125-136. Como respuesta apareció en la misma revista el artículo de W. A. IRVING, *The Reviving Theology of the Old Testament*, 25 (1945) 235-246. Cf. la escogida bibliografía que sobre este problema, sin verdadera solución definitiva para la mayor parte de los autores mencionados (por falta de fundamento firme teológico), da P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments* (Bonn, 1940) 3. Últimamente vuelve sobre el tema reconociendo y afirmando alguna de sus bases H. W. HERTZBERGER, *Zur neueren Auslegung des Alten Testaments*: Theologische Literaturzeitung 74 (1949) 211-213.

<sup>14</sup> Esta desorientación metodológica contrapesa otros méritos de la escuela arqueológico-comparativística de GUNKEL-GRESSMANN, a pesar de que ambos portaestandartes reclamaban contra ella. Ya BOEHMER señaló en el tema de esta disertación el peligro y sus efectos en la obra de A. DIETRICH, *Eine Mithrasliturgie?* (Leipzig, 1910); J. BOEHMER, *Das biblische "Im Namen": Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?*: Studienstube 2 (1904) 581 s. Por lo demás ha sido bien puesto de relieve en diversos trabajos posteriores sobre temas concretos, por HEINISCH, NIKEL, GÖTTSCHEBERGER... y desde un punto de vista general por H. PINARD DE LA BOUTILLAYE, *Histoire comparée des religions* 2, vol. 2.º (Paris, 1925) 55-80, 113-115, 122.

comprueba 1 Reg 8,43. Por si acaso, todavía un redactor posterior aclara: Dios oye no en el templo, sino en el cielo (ibíd. 8,30,32,34,36,43,45,49; aun dentro de la interpolación 44-51). Y todavía Paralipómenos precisan aún más; el templo es lugar sólo del sacrificio (2 Par 7,12b-15 y cf. 1 Par 21,16).

Pero Stade se da cuenta de que aun surgirán en la piedad del Salterio muchas declaraciones que contradicen a esa ausencia divina del templo y retraimiento en el cielo. Por eso continúa: la realidad cultural contradecía prácticamente, pues supone que Dios está allí mismo en persona. Las expresiones que declaran el templo "*casa de Dios*", o que hablan de "*ver su rostro*", etc., son frecuentes (Ps 83,13; 87,3; 101,8; 48,2s; 99,5; 132,7). Aunque a veces acentúan el cielo como habitación de Dios (2,4; 11,4; 18,14,17; 29,9; 103,19; 115,3; 123,1), pero mucho más acentúan que el Salvador de Israel o de Judá está en la comunidad, en Sión (Ps 9,12; 3,5; 65,2s; 121,1; 14,7; 20,3; 128,5; 134,3). Y aun ponen juntas las dos ideas, sin creer que una debe eliminar a la otra (Ps 14,2,7; 20,3,7). Por más que la idea de la trascendencia tenga en sí un valor superior, la de la presencia era mucho más importante para la conservación y desarrollo de la religión, porque sólo con ella se siente confianza y seguridad en Dios (Ps 48,9; 78,69; 68,17; 132,14). Además, esa creencia dignifica el culto y engrandece al templo: por eso hacia el templo va la oración (Ps 5,8; 138,2; 28,2; 99,9; 121,1; 132,7; 1 Reg 8,48; Ion 2,8; Dan 6,11). Esta importancia que tenía para la piedad de la comunidad, y la imperfecta idea que aun tenían del reino de Dios, explica por qué el judaísmo nunca salió de la contradicción que existía entre su idea de Dios y su culto. Estaba aún por venir Jesucristo<sup>15</sup>.

Nos interesan estas declaraciones de Stade, cuyo valor examinaremos en su lugar, pero que, desde luego, le ponen en consciente oposición a los que más tarde, como Giesebrecht,

<sup>15</sup> *Geschichte des Volkes Israels*. 2. Bd (Berlín, 1888) 245-251. Notemos, sin embargo, que STADE hace responsables de las fórmulas *lasám sem Yahve sam* y *lesakken sem Yahve sam*, no a los deuteronomistas, sino a los redactores que en tiempos exílicos o postexílicos unieron Deut a Jer. En el verdadero Deut y en su escuela la frase era solamente "*erigir al nombre una casa*". Cuando más tarde se forjó la de "*poner*" o "*hacer habitar*" el nombre en el templo, su sentido no fué el de colocar allí la hipóstasis *sem Yahve*, sino colocar en el templo el nombre como equivalente de "*llamarlo con su nombre*" (de Yahvé), y las consecuencias, las de dirigir a Él su atención (como explicamos en el texto), atender los ruegos allí manifestados, etc. En 1 Reg 8, 1-14 tenemos la antigua persuasión de que Yahvé habita en el templo, que viene explicada en sentido deuteronomístico en 9, 3 y en 8, 29, 43, 52 (que son arreglos posteriores). En el Deuteronomio mismo la frase no aparece sino en aditamentos secundarios posteriores. En 1 Reg 8, 43 tenemos la demostración de que el sentido de la frase moderna es el que hemos dicho de propiedad y soledad consiguiente, más el de exaudición de ruegos, que es su natural complemento. STADE, o. c. t. 2.º 247-248.

verán en las expresiones estudiadas manifiestas hipóstasis del nombre.

La posición de Stade pudiera parecer conservativa, pero más adelante le encontramos en su *Biblische Theologie* como uno de los más decididos partidarios de la evolución religiosa de Israel desde los más bajos fondos, y de la tardía adquisición de un monoteísmo estricto, a la vez que resuelto comparativista <sup>16</sup>.

### 3. LAS GRANDES MONOGRAFÍAS

La aplicación, que mencionamos, del principio evolucionista y de la Historia comparada de las religiones al campo escriturístico, iba a tener inmediata repercusión en el tema que nos ocupa. En efecto, el enorme material religioso oriental que la arqueología exhumaba, y el más vasto y complejo aún que recolectaba la naciente y juvenil Etnología religiosa, determinaron el carácter de tres monografías fundamentales sobre el *sem Yahve*.

J. BOEHMER. En 1898 Julio Boehmer publicaba su estudio *Das biblische "Im Namen"*, cuyo objeto era investigar el sentido de la fórmula bautismal <sup>17</sup>. Convencido de que el origen de la fórmula εἰς τὸ ὄνομα no puede ser griego, sino paleotestamentario, se dirige a buscar en el AT su génesis. Según él, no teniendo εἰς τὸ ὄνομα representación adecuada en el *l<sup>e</sup>sem* del AT, hay que buscarla en *b<sup>e</sup>sem*. Jesús o Mateo allí donde leemos εἰς τὸ ὄνομα se sirvieron de *b<sup>e</sup>sem*. El introductor de εἰς τὸ ὄνομα es Pablo, y en Mt 28 procede del traductor griego. Y ¿cuál es el sentido paleotestamentario de *b<sup>e</sup>sem*? El que corresponde a cada uno de sus componentes. *Sem* en AT es la manifestación de lo que hay en Yahvé, de su interior, de su esencia. La partícula *b<sup>e</sup>* no tiene otra significación que la local: "en contacto con", "en comunión con". Esto en el aspecto filológico. Pero Boehmer no se contenta con ese aspecto filológico.

<sup>16</sup> *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I. Bd. *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums* (Tübingen, 1905). Allí (p. 72) nos remite a las creencias mágicas de los primitivos en el nombre, al poder con que se coacciona a la divinidad y la trae al lugar donde se la invoca, a los nombres tabús, a la personalidad y doble del nombre, para explicar la suerte de la expresión "nombre de Yahvé" (p. 73), aunque en el culto no influyesen (= no se conociesen) hasta el s. 7.<sup>o</sup> Y (en p. 150) añade que es cosa averiguada que Israel, como los demás pueblos, creía en el influjo mágico del nombre sobre el portador. En cuanto a las frases "hacer habitar su nombre", "poner allí su nombre", etcétera, mantiene la misma explicación que dió en su historia.

<sup>17</sup> J. BOEHMER, *Das biblische "im Namen"*. *Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische besem und seine griechische Äquivalente (im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Matth. 28, 19)*. Glessen, 1898.

El cree que un conocimiento completo del asunto, sólo se obtendrá no cerrando los ojos a la conclusión, fruto de la aplicación a la interpretación de la Biblia de la Historia de las Religiones y de la Historia de los pueblos, de que en el uso del bíblico "en el nombre de Yahvé", hay diversos elementos que en ningún modo se han fundido. A saber: 1) *sem* u *ōwra* significan "nombre" = una palabra que es designación, apelación de un objeto; lo mismo en hebreo, que en griego, moderna o antiguamente. 2) Aplicada esa apelación de un objeto a un individuo, a una persona, se convierte en designación de ella, en *Vergegenwärtigung* de ese individuo, y ya no significa el mero conjunto de sonidos, sino la persona en total bajo un aspecto determinado, aquel precisamente que para los semejantes es asequible. Prueba: la fe en el nombre y la superstición del nombre en todos los pueblos de todo tiempo y que hoy sobrevive en los pueblos naturales de toda la tierra. 3) El uso bíblico se ha de explicar por la combinación de 1 y 2, ya que para explicar "temer el nombre de Dios", no basta el 1, y "bendecir con el nombre del Señor", aunque lingüísticamente quedaría explicado con 1, sin embargo por su contenido se remonta a 2.

Es verdad que Boehmer cree asimismo que lo *religionsgeschichtlich* tiene el peligro de buscar lejos lo que está cerca, de no ver qué es lo fundamental, lo propio y diferenciativo, sino lo semejante, y que, aun afirmando que la creencia universal en el nombre constituye en AT y NT el retrofondo, no cree que lo constituya de un modo mecánicomágico, sino neumáticoético, de modo que en el uso lingüístico de la Biblia no hay abuso supersticioso, sino que la conciencia del mismo ha sido superada por un poder superior: el espíritu de la religión revelada. Pero así y todo, la admisión de la creencia universal en el nombre, aunque superada óliconeumáticamente, era un *signum temporum* y no habían de faltar quienes rechazasen ese temperamento y purificasen creencia con creencia, igualando diferencias y borrando diversidades<sup>18</sup>.

F. GIESEBRECHT. En 1901 publica F. Giesebrecht su obra *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens*<sup>19</sup>. El momento en que vio la luz, que era el de mayor incremento de lo comparativístico, el espaldarazo que solemnemente recibió de Gunkel, patriarca del movimiento<sup>20</sup>, y propios valores de que no carece la obra, hicieron que su influjo penetrase en todos los campos del trabajo: los comentarios, las Teologías bíblicas, o, mejor dicho, las Historias de la religión de Israel,

<sup>18</sup> O. c. 1-2, 2-9, 13-17, 25-40, 40-63 y J. BOEHMER, *Das biblische "im Namen": Zaubersformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?*: Studierstube 2 (1904) 580-595 espe. 580 s., 591 s.

<sup>19</sup> *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*. Königsberg, 1901.

<sup>20</sup> *Deutsche Literaturzeitung* 1904 col. 2824-2823.

las monografías subsiguientes sobre el tema; en todos repercute y penetra casi como adquisición definitiva.

Expongamos sumariamente la obra que realiza Giesebrecht. Su finalidad es clara: iluminar la oscuridad que para nuestro mundo de ideas encierra el uso paleotestamentario de "*sem Yahve*" por medio de la Historia comparada de las religiones<sup>21</sup>. El resultado a que llega es terminante. La idea de *sem Yahve* no representa un *specificum* del AT, sino que tiene sus raíces en la repercusión religiosa de la mentalidad primitiva universal, que aun hoy perdura aislada, sobre el nombre. Parliendo de aquí, el uso bíblico de *sem Yahve* se ilumina hasta en sus más apartadas ramificaciones<sup>22</sup>.

Para llegar a este resultado Giesebrecht estudia primeramente el uso de *sem* y especialmente de *sem Yahve* en AT.

Ya la imposición de los nombres nos manifiesta que el nombre era algo más que un conjunto de sonidos distintivo de un sér. Esta misma conclusión se desprende de la estrecha relación entre nombre y posteridad, entre nombre y presencia del sér nombrado, y también del hecho de que "nombre" sea por una parte lo mismo que fama, y por otra represente a la persona<sup>23</sup>.

Una vez que poseemos estos datos generales, Giesebrecht se dirige al *sem Yahve*. Apartados los textos en que nombre = honor<sup>24</sup>, estudia en seguida aquellos en los que "nombre" es un distintivo de Yahvé<sup>25</sup>, y aquí se pone de relieve la

<sup>21</sup> *Vorwort* p. III, p. 3, y a ello dedica toda la 3.ª Parte pp. 68-87, y aun la 4.ª, pp. 88-127.

<sup>22</sup> O. c. 94 s., 99 s.

<sup>23</sup> O. c. 9-14, 16 s., 18. Ecl 6, 10 supone la preexistencia del nombre. O. c. 14, 15, 17. El nombre representante de la persona en Est 3, 12; 8, 8, 10; 1 Reg 21, 8; Jer 29, 25; 1 S 25, 5, 9 Est 2, 22.

<sup>24</sup> Is 63, 14, Ml 1, 11; 1 Reg 8, 42; 2 Par 6, 32 s. Ps 8, 2, 10; 138, 2; 2 Sam 7, 26; Ps 135, 13; 115, 1; Is 55, 13; Deut 26, 19; Jer 13, 11 Soph 3, 19 s. Jer 33, 9 Ez 34, 29; 1 Par 22, 5 Ps 110, 2, 16 Is 48, 9 Ps 23, 3; 31 4; 25, 11; 143, 11; 109, 21; 106, 8; 79, 9 cf. o. c. 18-20. La expresión *temaan sem* mejor se refiere a "honor", "gloria" que a "esencia", a causa de ir en paralelo a veces con *tiperet* y de que los gentiles cambiarán en temor su irrespetuosidad; pero sobre todo se ve claramente en Ez 20: por respeto de su nombre ante los gentiles. Lo mismo Jer 14, 7, 21 y 1 Sam 12, 22 o. c. 19-20. También la fórmula *tesem* absolutamente empleada (sin genitivo). Tiene el sentido de "en honor", "para gloria": Is 60, 9 Jer 3, 17 Jos 9, 9; 1 Reg 8, 41; 2 Par 6, 32. Excepción con *temaan* en Is 66, 5 y caso de glosa oscura 1 Reg 10, 1.

<sup>25</sup> O. c. 21-33. En p. 21-23 estudia la expresión *nigra sem 'al...* de uso corriente para significar posesión, protección con afecto y efecto. En p. 23-24, el nombre como hoy lo entendemos (=mero di hitivo): Ex 3, 13, 15; 6, 3 Gen 32, 28 s. Iud 13, 6; 17, 18; Gen 16, 13 Zach 14, 9 Ex 20, 7 Deut 5, 11; 10, 8; 21, 5; 2 S G. 18; 1 Par 16, 2; 23, 13 Num 6, 27; 2 Reg 2, 24 Ps 118, 26; 129, 5 Deut 6, 13; 10, 20 Lev 19, 12; 1 Sam 20 42 Jer 12, 16 Is 48, 1 Zach 5, 4 Jer 44, 26. La expresión *ibber (nibba o hitnabbe) besem Yahve* no es "por encargo de", sino "usando el nombre

intima y duradera conexión que existe entre "nombre"<sup>26</sup> y culto, conexión que termina por operar una fortísima independización del nombre. Además, el análisis de la expresión *Yahve semó*, que aparece especialmente en las doxologías de Amós y Jeremías y en el Deuteroisaiás, nos da el resultado de que las determinadas concepciones, preexilicas sin duda, que encierra la expresión, no se resuelven en un "nombre" que sea "designación-descripción de la esencia"<sup>27</sup>.

Pero además el estudio de los textos demuestra que al "nombre de Yahvé" se le atribuía una fuerza especial<sup>28</sup>.

Esta atribución es la razón de que en los libros deuterónómicos aparezca el nombre de Yahvé en frecuentísima relación con los lugares de culto y como un ser junto a Dios. Es inútil pretender con Stade que las expresiones con que en esos libros se habla de un *habitar el nombre en el templo* signifiquen solamente que Yahvé, por ser el templo su posesión a causa de la imposición del nombre, atiende constantemente a él. Con esa expresión de "habitar el nombre en el templo" los deuterónómicos pretenden, por una parte, algo más que indicar la posesión, como lo hace Jeremías, y por otra parte, sin embargo, tratan de evitar con ella el decir que Yahvé mismo está en el templo, como lo decía el pueblo. Es una frase intermedia, que forjaron con el apoyo que les daba en la lengua religiosa del tiempo la apelación general de "lugares del nombre de Yahvé" con que se designaba a los sitios del culto. Con esto lograron que en vez de nombrar al Dios de Israel, se nombrase a un representante suyo. Lo mismo sucedía antes con *pené Yahve*<sup>29</sup>.

El último resultado de esta investigación sobre los textos en que recurre *sem Yahve* es sumamente importante: el nombre de Yahvé aparece frecuentemente como medio dinámico y de salvación, y tanto se le va separando de Yahvé, que se puede hablar de él como de un ser independiente<sup>30</sup>.

¿Cómo han de interpretarse estos hechos? La respuesta a esta pregunta ocupa el resto de la obra. Los antecesores de Giesebrecht, cuyas doctrinas expone y critica, dejan por aclarar los siguientes puntos: a), la frecuencia extraordinaria con que recurre "el nombre de Yahvé"; b), la análoga alta estima del nombre humano; c), el nombre como sinónimo de existencia que incluye la presencia; d), el nombre medio dinámico junto a Dios; e), la hipostasificación del nombre; f), la locali-

de Yahvé" p. 24. Ulteriores casos de *sem*=distintivo son las expresiones *gava besem Yahve* p. 25, *hizkir besem Yahve*, etc.

<sup>26</sup> O. c. 26. Como objeto de culto para el o a Yahvé, es el nombre objeto de amor: Ps 15, 12; 69, 37; 119, 132 Is 56, 5. O. c. 27.

<sup>27</sup> O. c. 29-34.

<sup>28</sup> O. c. 33.

<sup>29</sup> O. c. 34-41: "El *sem Yahve* en el templo".

<sup>30</sup> O. c. 41-44: "El *sem Yahve* como medio dinámico"; p. 44-45: "El *sem Yahve* como ser independiente".

zación de ella en el templo, y g), la expresión *Yahvé semé* en pasajes enfáticos de la profecía himnica<sup>31</sup>.

Por eso en una 3.ª Parte trata de encontrar Giesebrecht una solución propia, para la que busca luz en la comparación con los datos de otras religiones. A los recogidos por *Nyrop* y *Andrian* añade él otros hallados en *Erman*, *Zimmer* y *Lenormant*<sup>32</sup>. Con esto cree en la 4.ª Parte<sup>33</sup> poder asegurar: el nombre, que para la Humanidad primitiva era demoníaco, relativamente independiente del portador, y a un tiempo ser paralelo del hombre e importantísimo para su bien o mal, tiene en AT aplicado a Yahvé ese mismo carácter aun tratándose de los profetas: es un medio para poner en actuación las fuerzas divinas, aunque no mecánicamente, sino que los píos de Israel concebían este uso élicamente. La diferencia con nosotros está en que nosotros no damos absolutamente ningún valor dinámico al nombre mismo.

Hay todavía otros hechos que merecen atención. En la formación de nombres compuestos de la antigua Babilonia y también en los hebraicos, los nombres, aunque religiosos, hevan con frecuencia bien oculto a Dios (así "padre", "dios" "su nombre"). La explicación la encuentra Giesebrecht en que con esa disimulación se trataba de cubrir el nombre del dios tribal o familiar con un *tabú*.

En algunas inscripciones se presenta a la diosa Astarte como "nombre de Baal". De aquí se puede explicar cómo el "nombre de Yahvé" (lo mismo su *panim*) es sencillamente predicado de un sér independiente junto a Dios, aunque a él subordinado, y que se ha, respecto a Dios, en una mezcla de identidad y diferencia, igual a la que el hombre primitivo concebía entre nombre y portador. En este supuesto se explican Is 30,27 y Ex 23,21. En cuanto a la localización en el templo, el paralelo saliente es el de los *genti* romanos<sup>34</sup>.

Como apéndice estudia Giesebrecht algunos casos más chocantes y raros; vg.: Am 6,10 Mal 2,5; 3,20; 2 Reg 5,11 Prov 30,4; 2 Sam 6,2<sup>35</sup>. Además de un apartado contra Boehmer, cierra la obra un Excursus sobre la formación nominal minea con *s m h* (= *sumuhu*)<sup>36</sup>.

A la obra de Giesebrecht siguieron en 1903 dos a la vez paralelas y divergentes. Paralelas, por ocuparse ambas de "el nombre de Dios" en AT. Divergentes en el fin, método, resultados. Es el autor de la primera W. Heilmüller, y el de la se-

31 O. c. 45-66; 66-68.

32 O. c. 68-87.

33 O. c. 88-127. "Síntesis" p. 88-94. "Aplicación al AT" p. 94-127.

34 O. c. 101-126. El estudio de la doxología *Yahvé semé* lo hace en p. 127.

35 O. c. 128-133.

36 O. c. 134-140; 140-144.

gunda Benno Jacob. Pero antes de exponerlas conviene mencionar una, intermedia temporal e ideológicamente.

T. K. CHEYNE. A comienzos del siglo dedicó T. K. Cheyne un artículo en su *Encyclopaedia Biblica* a la palabra "nombre" <sup>37</sup>. Finalmente se fijó en la relación entre *zeker* y *sem*, viendo en Ex 17,14 Ps 34,16 Ex 3,15 Ps 30,5; 97,12 Os 12,5 el sentido de mención, nombre..., pero concretando en Ps 6,5 el *zeker* a la solemne mención de los títulos honoríficos divinos en el culto. Para *sem* rechaza como primer sentido el de "monumento", aunque para ello tenga que recurrir a operaciones atrevidas en el texto de 2 Sam 8,13 y Gen 11,4, y en Is 55,13 solamente niegue la certeza de la opinión contraria. En cambio, ve en Is 56,5 más que "monumento"; hay allí una idea mística y primitiva, la de los eunucos que aun muertos gozarán de la conciencia del honor que se les tributará en la tierra por la comunidad reunida en el templo. En otras palabras: ningún culto dará tanta satisfacción a los antepasados como a los eunucos muertos les dará la satisfacción de ser nombrados por la comunidad. Late en todo el pasaje la idea del culto a los muertos. Si ella nos extraña, más debiera extrañarnos Ps 6,5 (cf. 88,11) <sup>38</sup>.

Como ya dijimos hablando de Smend, Cheyne es de los que siguieron la línea de aquél respecto de la conexión entre *sem Yahve* y culto. Por eso siendo el arca lugar de habitación del *kabôd* y de *panim* (1 Sam 4,22 Num 10,35), no lo es del nombre. La razón es que el nombre vino a estar especialmente conexo con el culto, y especialmente con el templo donde se realizaba la solemne mención de Yahvé. La conexión del nombre con el *mal'ak* era demasiado antigua para ser abandonada. Pero el arca de Yahvé, no siendo tan antigua concepción, no anexionó el nombre consigo. Cuando pasó tiempo, el nombre, que originariamente estaba asociado con el culto en todos los santuarios (Ex 20,24), poco a poco se unió al templo (Ps 18,16-29; 93 Is 18,7 Jer 7,12) <sup>39</sup>.

En esta evolución del *sem Yahve* una cosa parece clara a Cheyne, y es que el pensamiento israelita se mostró constante en jamás pensar al nombre como un ser separado de Yahvé. Como el *mal'ak*, así el nombre es virtualmente equivalente a "Yahvé" (cf. Ps 20,1 paralelismo). Un caso como el de la frase "Astarte nombre de Baal", no tiene paralelo en Israel. En Is 30,27 nombre = gloria de Yahvé (cf. Ex 33,18) <sup>40</sup>.

W. HEITMÜLLER se propone, al igual que Boehmer, el estu-

<sup>37</sup> Name. T. K. CHEYNE, *Encyclopaedia Biblica* (Cheyne-Black) III (Londra, 1902) 3265-3268.

<sup>38</sup> Art. cit. 3265.

<sup>39</sup> Ibid. 3268.

<sup>40</sup> Ibid.

dio de la fórmula bautismal <sup>41</sup>. Para ello separa, con persuasión metodológica decidida <sup>42</sup>, la investigación lingüística <sup>43</sup> de la bíblico-teológica, mejor dicho, de la religioso-histórica <sup>44</sup>.

En la primera parte es el sentido de las expresiones βαπτίζω (βαπτίζομαι) ἐν τῷ ὀνόματι (ἐπὶ τῷ ὀνόματι) y εἰς τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ el que Heitmüller trata de alcanzar. Cree que ni Brandt ni Boehmer han seguido el recto camino, por haber supuesto sin pruebas que las fórmulas en cuestión no se han de entender como griegas, sino como hebraísmos (Boehmer) o aramaismos (Brandt) <sup>45</sup>. Este punto de partida es inconsistente y falaz. Excepción hecha de fragmentos que descansan sobre un original arameo, la lengua de los autores neotestamentarios es la griega vulgar, y según ella se les ha de entender. En su mayor parte eran judíos helenistas y una excepción entre ellos la lengua aramea: hablaban y pensaban en griego. Pero su mundo de ideas y conceptos religiosos y morales tenía una historia hebreo-araméa; el conocimiento eventual del arameo y el contacto continuo con judíos que lo hablaban, tuvo que llevar consigo un influjo arameo sobre ellos. Por otra parte, los LXX, que indudablemente condicionan las particularidades del griego neotestamentario, si son un monumento de la *koiné*, lo son no menos de una grecidad semitizante; luego en fórmulas, sintaxis y, sobre todo, léxico, hubieron de dejar sus huellas semitas, si bien fuese como grecismos semíticos <sup>46</sup>.

De esta 1.ª Parte lingüística a nosotros nos interesa únicamente el estudio de las fuentes griegas semíticas: LXX. Las fórmulas que entran en cuestión son aquellas en que ὄνομα lleva genitivo personal y en que al mismo tiempo el ἐν ο ἐπὶ τῷ ὀνόματι es una determinación modal del verbo, no del objeto <sup>47</sup>. Con el estudio preliminar de Ps 118,26 (Mt 24,9; 23,29 Mc 11,9 Lc 19,38 Jo 12,13), que debe entenderse "bendito en el nombre del Señor, el que viene", muestra Heitmüller cuán infundada es la corriente traducción del ἐν ο ἐπὶ = iussu et

41 W. HEITMÜLLER, "Im Namen Jesu". Göttingen, 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. I. Bd. 2. Heft).

42 O. c. V y 27.

43 O. c. 9-127.

44 O. c. 128-331.

45 O. c. 1-2. Aparte de que es arbitrario, con BOEHMER, reducir el parentesco de ἐν y ἐπὶ τῷ ὀνόματι a *besem*, ibid. Contra BRANDT, ibid. 3.

46 Ibid. p. 4-7. Para apreciar la radical posición de HEITMÜLLER contra BRANDT y BOEHMER, basta tener en cuenta que, según él, primeramente se ha de estudiar la grecidad profana, luego la de los LXX, en tercer lugar, y como ilustración eventual, la de los primeros escritos cristianos, y en último término subsidiariamente el hebreo-araméico, ibid. p. 7-8.

47 Ibid. 20 s.

auctoritate<sup>48</sup>. Un registro de todos los pasajes de LXX nos da las siguientes categorías: a), pasajes con "nombre" no de Dios; b), verbos del mensaje profético (profetizar, hablar...); c), verbos religiosos (jurar, bendecir, maldecir, invocar, clamar...), verbos de conducta (marchar, caminar...) y varios (edificar...). Como sólo seis de más de 60 pasos no se refieren a Dios, se deduce que el *besem* hebreo es en AT una fórmula casi exclusivamente de la lengua cültica y religiosa, y como además solamente en cinco casos el *sem* no va con Yahvé, sino con Elohim, dedúcese que es el *nombre propio* de Dios el que ocurre en los pasajes de estudio<sup>49</sup>.

¿Qué significa, pues, el *besem* en estos pasajes? Ciertamente no "en contacto con, acompañamiento, comunión...", de modo que "el nombre" obre simultáneamente con el sujeto de las sentencias<sup>50</sup>, sino "*siendo pronunciado*". Esta es la conclusión en cada una de las tres categorías, aun en casos difíciles, como Ps 54,3. El *bet* es local y a veces tiene color instrumental. Añadamos que el uso rabínico concuerda<sup>51</sup>.

Si ahora examinamos esos mismos pasajes griegos como

48 Ibid., 47-49. Las razones de su lectura en Ps 118, 26 son para HEIMMÜLLER la acentuación masorética y sobre todo la fórmula misma en otros pasajes: Ps 129, 8 Deut 21, 5; 10, 8; 2 Sam 6, 18; 1 Par 16, 2 Eccl 45, 15, que nos llevan a no unir de otro modo las palabras en LXX y en NT. Ahora bien: "bendito en el nombre de; Señor" no es en modo alguno "bendito iussu et auctoritate".

49 Ibid., 21-25. Los pasos en que *sem* no se refiere a Dios son 1 Sam 25, 9, 5; 1 Reg 20 (21) 8; 1 Mc 14, 43 Ez 16, 15 (añádase tal vez Ps 72, 17). Los de mensaje profético Jer 11, 21; 14, 14, 15; 23, 25; 36 (39), 9; 23, 13 (sólo en AQ). Sir 36,20; 2 Esdr 5 1; 1 Reg 22, 16; 2 Par 18, 15; 1 Par 21, 19 Jer 51 (= 44), 16 Dan 9, 6 (Theod), Deut 18, 20 (de dioses falsos). Ex 5, 23 Deut 18, 19, 20; Ex 33, 19; Zach 13, 3 Jer 20, 9; 33 (= 26), 16; 2 Par 33, 18 Jer 36 (= 29), 23. La primera categoría comprende "jurar" 1 Sam 20, 42 Deut 6, 13; 10, 20, "maldecir" 2 Reg 2, 24, "bendecir" 2 Sam 6, 18; 1 Par 16, 2 Ps 129, 8 Sir 45, 15 Deut 18, 5; 21, 5 Ps 118, 26 1 Reg 17, 17 "invocar", 1 Reg 18, 24 Ps 116, 17; 1 Par 16, 8; 2 Reg 5, 11; 1 Reg 18, 25 Gen 12, 8, "clamar" 1 Reg 18, 24 (de dioses falsos), "ofrecer" Mi 1, 11 (A), "orar" 1 Reg 8, 44 (sin TH correspondiente) Deut 10, 8; 1 Par 23, 13, "levantar las manos" Ps 63, 5 "salmodiar" 2 Sam 22, 50, "alabar" Ps 44, 9; 1 Par 16, 10, "servir litúrgicamente" Deut 17, 12, "caminar" 1 Sam 17, 45; 2 Par 6, 16 (B), "marchar" Mich 4, 5, "ir" 2 Par 14, 10, "llegar" Ios 9, 9, "edificar" 1 Reg 18, 32 Sir 47, 13, "congregar" Sir 47, 18 (TH), "despreciar" Ps 44, 6, "salvar" Ps 54, 3, "exaltar" Ps 89, 25, "el auxilio" Ps 124, 8. Por razones prácticas hemos invertido el orden de las tres series en que agrupa HEIMMÜLLER los pasajes.

50 Así BOEHMER, cuyo método HEIMMÜLLER lo reputa erróneo por no haber separado su mentalidad bíblico-teológica de la lingüística, y por haber unido sintácticamente el *besem* con los respectivos sujetos de las proposiciones, siendo así que es determinación modal del verbo (error que ya le notó BRANDT en *Deutsche Literaturzeitung*, 1898, p. 1905), *ibid.*, p. 27-28.

51 *Ibid.*, 29-42, especialmente p. 42 como conclusión general.

tales expresiones griegas, el resultado es el mismo: significan que se obra *pronunciando o invocando el nombre* <sup>52</sup>.

El mismo constante significado se confirma con el estudio de la grecidad profana ambiente, precursora del tiempo neotestamentario y con el del NT griego. Hasta aquí el estudio lingüístico <sup>53</sup>.

En la parte histórico-religiosa examina primeramente el valor del nombre en el judaísmo, concluyendo: no queda género de duda de que la creencia en el nombre divino y en sus efectos existía y actuaba muy de atrás al tiempo del NT. Para el tiempo preexílico, siguiendo a Giesebrecht, asegura: es cosa irrefutable que existen claras huellas de las ideas primitivas sobre la significación del nombre de Dios.

Sintetizando, describe la filosofía del nombre en el judaísmo de la siguiente manera: por una parte, el nombre está en mística relación con la esencia de Dios, participa de esa esencia y por tanto de su poder, representa el contenido de Dios en cuanto a ser y en cuanto a poder; por otra, tiene en cierto modo una posición y significación independiente junto a Dios, es una especie de hipóstasis junto a él, un doble de Dios <sup>54</sup>.

Lo restante de la obra no concierne a nuestro tema. Únicamente de paso y sin concretar textos aplica al AT lo que en el judaísmo posterior, y correspondientemente en la creencia universal en el nombre, ha creído encontrar. La objeción que nace del carácter trascendental de la idea judía de Dios, no le mueve..., porque ese concepto de Dios no es el del pueblo, es el de la teología <sup>55</sup>.

Resumiendo, podemos decir que Heilmüller sin excepción ninguna para el AT, y con sólo dos para el NT (Cfr. nota 53), traduce siempre el *besem* (respectivamente ἐν ὀνόματι: "pronunciando el nombre". Esta es su posición lingüística. En cuanto a la ideología, sobre significado y valor del nombre, es paralelo exacto de Giesebrecht.

B. Jacob. Si la obra de Heilmüller procede con una dirección tan rectilínea que jamás reconoce a *besem Yahve* otra significación que "*pronunciando el nombre*", la de B. Jacob no le cede en simplificación, pues nos asegura: a), que *sem* no significa en AT otra cosa que "*palabra*", "*vocablo*"; b), que ja-

<sup>52</sup> Ibid., 43-46.

<sup>53</sup> Ibid., 47-49 para ἐν y 50-52 para ἐπι; cfr. además Ibid., 58-87. Sin embargo, concede que 1 Petr 4 14 no tiene el sentido de "pronunciando el nombre", sino "a título de", y en Juan 5, 43 "jussu et auctoritate", cf. p. 88 y 18. En p. 104-111 estudia "a título de" el uso de ἐκ ὀνόματι τοῦ θεοῦ en la grecidad semítica. Los LXX no presentan ni un solo caso. Mientras que 2 Mc 8, 4 no sirve por ser objeto del verbo, y 3 Mc 2, 9, aunque glosa, confirma el sentido de siempre: *pronunciando el nombre*.

<sup>54</sup> Ibid., 154-155.

<sup>55</sup> Ibid., 160s.; 170, nota 1.<sup>a</sup>

más significa "*bšem Yahve* = en representación de Yahvé" "*en lugar de Yahvé*". El nombre es el que da a un ser su existencia individual completa. Dar nombre es lo mismo que crear (Gen 1), y es la expresión del derecho de soberanía. Generalmente la intención del nombre y su sentido se ha de buscar más en las ideas y sentimiento de los padres, que en las cualidades del recién nacido. El nombre sirve en el AT solamente para nombrar, para traer a la memoria más o menos conscientemente las propiedades e ideas que un día se sintetizaron en el nombre al imponerlo. Y de la misma manera que *sem* solamente significa "*nombre*", así *sem* con el genitivo del nombre propio jamás significa otra cosa que *el vocablo de ese nombre*. El desconocimiento de esta sencilla realidad es la raíz de todos los errores exegéticos.

Jacob trata de corroborar esta significación en todos los pasajes donde ocurre *sem* en AT. Algunos ejemplos bastarán para caracterizar su manera. 2 Sam 12,28 significa que en el futuro se diría "*Rabbal-Ammon que conquistó Joab*". 1 Reg 8,43 "*la casa sobre la que se nombra el nombre de Yahvé*" = la casa de Yahvé. Am 9,12 "*los pueblos sobre los que se ha nombrado mi nombre*" = los pueblos de los que en Am 1 y 2 se han hecho oráculos que comienzan así: "*así dice Yahvé*".

Jacob avanza más, y asegura que aun en los casos en que *sem* es la suma de las propiedades representadas por el nombre, y por tanto designa la fama, no significa, sin embargo, sino "*palabra*", "*vocablo*". La consecuencia es clara: "*alabar el nombre de Yahvé*" es alabar a Yahvé, según (o por) las propiedades señaladas por el nombre "*Yahvé*". "*Profanar el nombre de Yahvé*" (Ez 36) es conducirse de modo que los demás desestimen la palabra "*Yahvé*" y la pronuncien como un vocablo de significación profana.

No sería difícil aducir otros ejemplos de interpretaciones forzadas para salvar el principio general de que *sem* es siempre = *vocablo*. Si no es Jacob el primero en proponer que Ex 23,21 se entiende de Josué, cuyo nombre está compuesto de "*Yahvé*" y "*salvar*", y por eso "*mi nombre está en él*", es interesante verle interpretar Num 6,27 de los sacerdotes que habrán de formar para bendecir al pueblo proposiciones optativas de bendición en las que el sujeto sea la palabra "*Yahvé*" y el pueblo de Dios, objeto; o cuando asegura que la fórmula *gara sem 'al* es una delicada operación gramatical, por la cual '*al*' es señal de relación genitival de estado constructo, y el nombre absoluto (el que está en segundo lugar) está según el genio de la lengua *sobre el otro*.

Tratando especialmente de los *Verba dicendi*, estableció Jacob el principio general de que con ellos el *bet* es *bet de contenido sintáctico*, es decir, que el verbo enuncia una acción de decir (alabar, jurar, aclamar...), la cual se ha de realizar construyendo una proposición en la que la palabra "*Yahvé*" sea sintácticamente la dominante, verbigracia: "*Yahvé sea alabado*". "*Yahvé me mate si no*

*hicere esto*"... Solamente exceptúa cuatro pasajes, en los que *gará besem Yahve* = dar nombre por medio de la palabra "Yahvé" (Gen 4,26 Is 43,7; 65,1 y Siraj).

Consecuentemente, siempre se va realizando el principio general *sem Yahve* = vocablo "Yahvé".

Por eso, cuando a primera vista es desesperado el uso de tal principio, Jacob descubre una *elipsis del verbum dicendi* y el principio permanece indestructible. Así, verbigracia, con *bô besem Yahve* Ps 118,26: *bendito sea el que viene con el nombre del Señor en sus labios* (propia-mente: haciendo frases en que "Yahvé" sea sintácticamente dominante). Lo mismo 1 Sam 17,45; 2 Par 14,10, y así de otros verbos no *dicendi*.

Los únicos que se resisten al tratamiento son *batah* y *hasa*: pero como estos dos verbos están en una línea con los de "amar, temer, honrar", etc., los cuales no llevan *bet*, el principio, bien que mal, se ha salvado. La partícula 'al con estos *verba dicendi*, la llama Jacob 'al *de dependencia sintáctica*.

Conclusión: Con las explicaciones dadas caen por tierra sin fundamento los extraños teologúmenos que sobre el *sem Yahve* ha formado Giesebrecht, y su significación mágica totalmente extraña al AT.

NB. De la obra de Jacob en cuanto al NT no nos interesamos aquí, y sólo consignamos que Jacob encuentra en el NT toda la magia del nombre que Giesebrecht en el AT, y que señala a Egipto como tierra de origen de la concepción neotes-tamentaria (dinámico-mágica) del nombre <sup>56</sup>.

#### 4. RAMIFICACIÓN DE IDEAS

A. B. DAVIDSON. Un autor distinguido por su sólida concepción de la Teología bíblica como sistemática exposición de las revelaciones divinas, fué A. B. Davidson <sup>57</sup>, quien rectificando una idea de algunos predecesores no tiene dificultad en afirmar que, si bien raramente, *sem Yahve* es más bien "lo que Dios es en sí" antes que "lo que es en cuanto revelado". Tales son los casos en que se trata propiamente de una descripción completa de su naturaleza. Pero ordinariamente predomina el aspecto de revelado <sup>58</sup>. En la conocida expresión "lo

<sup>56</sup> No habiéndonos sido posible encontrar la monografía de Jacob, hemos tenido que valernos para conocer su mente de dos reseñas sobre su obra: W. BRANDT, en *Deutsche Literaturzeitung*, 1904, col. 2.338-2.344, juzga tanto a JACOB como a HEIMMÜLLER; HEIMMÜLLER, a su vez, expone y critica a Jacob en *Theologische Literaturzeitung*, 1905, 369-374. A ellos nos remitimos en este resumen exposición. BOENNER también se deliene en exponerle, cf. *Studienreihe* 2 (1904) 516-33.

<sup>57</sup> A. B. DAVIDSON, *The Theology of the Old Testament*. Edinburgh. 1904.

<sup>58</sup> O. c., 37-38.

*haré por mi nombre*", Davidson precisa el sentido y distingue. En unos casos, como Is 40 Ez 20,36, etc., la idea es que siendo Yahvé el único Dios y, sin embargo, Dios propio de Israel, conocido como tal por las naciones a las cuales se revelará por medio de Israel, su honor, como tal único Dios verdadero, está ligado a la historia de Israel, que comenzó con la liberación de Egipto. En cambio, en otros casos hay que explicarla según Deut 9, 26-29 Ex 32,10-14 Num 14,15-20, donde se expresan el amor a los patriarcas y al pueblo redimido por El<sup>59</sup>.

G. B. GRAY. Los trabajos que realizó Gray sobre la formación de los nombres propios en el hebreo del AT le tenían preparado para la monografía que escribió en la Enciclopedia de Hastings<sup>60</sup>. Sobre lo que ya conocemos, Gray insiste en el sentido, menos puesto de relieve anteriormente, de nombre = autoridad. Vg.: Ex 5,23 1 Reg 21,8 Esth 3,12 Is 26,13b (cf. 63,19)<sup>61</sup>. Se niega a ver en las frases "*poner el nombre en el templo*", etcétera, otra cosa que "una especial presencia habitual". Ni en Is 30,27 el nombre significa otra cosa que "*teofanía*", y en Is 48,9 "nombre" recibe el singular significado de "*alabanza requerida de todos por la divina manifestación*". Más extrañamente aun, en Zach 14,9 nombre es "*el modo con que los hombres reconocen la revelación, es decir, adoración*"<sup>62</sup>.

No admite, sin embargo, Gray las ideas deprimentes de *sem Yahve* en AT que lo reducen todo a magia. Es verdad que, según él, la *fraseología* proviene de primitivas creencias mágicas. Pero no se puede dudar de que con esas *frases* expresaban un mundo de ideas mucho más alto<sup>63</sup>. Finalmente, según Gray, el *sem Yahve*, a causa de su uso sumamente característico y frecuente, pertenece a una serie de frases (*kehod Yahve*, *pené Yahve*, *mal'ak Yahve*) con las cuales los hebreos trataban de distinguir entre la divinidad en sí misma y la divinidad como manifestada y relacionada con los hombres; o, en tiempos más antiguos, entre la divinidad concebida como local y confinada (vg.: al Sinaí), y la misma como acompañando a su pueblo. En este último caso es lo más frecuente que figure el *mal'ak*, y en Ex 23,21 se combina el *mal'ak* y *el nombre*, dándonos a entender que aun cuando el *mal'ak* no es Yahvé en toda su plenitud (cf. v. 34), todavía la naturaleza de Yahvé está hasta tal punto en él, que quien le ofenda, ofenderá a Yahvé. La diferencia que hay con el paralelo extrabíblico de "Astarte, nombre de Baal", es decir, Astarte distinta de todas las demás Astartes por ser considerada como una manifestación o repre-

<sup>59</sup> O. c., 332s.

<sup>60</sup> G. B. GRAY, *Name* (A Dictionary of the Bible [Hastings] III Edinburg, 1905).

<sup>61</sup> Art. cit., 478-479.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 479. El sentido que da a Is 48, 9 lo funda en el paralelismo y en *kabód*.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 480.

sentación de Baal, está en que en Fenicia, al contrario que en AT, llegó a constituir una nueva y distinta divinidad<sup>64</sup>.

E. KAUTZSCH. Influjo manifiesto de Giesebrecht es el que nos muestra Kautzsch, cuya extensa, ordenada y poderosa construcción sobre la Religión de Israel fué a su vez de grande efecto en los comienzos del siglo. Publicada primeramente por la monumental enciclopedia de Hastings, fué editada póstuma, como volumen aparte, en alemán en 1911<sup>65</sup>.

A Kautzsch le preocupaban los grandes teologúmenos que pretenden en la teología paleotestamentaria tender un puente entre Dios invisible e incomprensible y lo visible y palpable. Los teologúmenos más imprecisos del ser divino son el *mal'ak*, el *kabôd*, *panim* y *sem Yahve*. Todos ellos emergen en tiempo preprofético y continúan luego su evolución<sup>66</sup>. Partiendo del *mal'ak*, Kautzsch entiende que no basta decir: el *mal'ak* en Ex 23,20s es un *representante* de Dios que habla en su nombre, sino que es una *representación* del mismo ser de Dios, tiene ser divino. En esta identificación no le iguala, ni mucho menos, el *sem Yahve*. Era el *mal'ak* una forma de aparición de Dios mismo, pero que no presentaba toda su majestad<sup>67</sup>.

Después de estudiar el *kabôd*, cree Kautzsch poder afirmar: los teologúmenos *kabôd* y *panim*, aunque insuficientes y al mismo tiempo indispensables, dado que el hombre no entiende lo que es acción personal si no se la representa como corpórea (y aun como corpórea humana), son un progreso respecto al *mal'ak*, pues ni *kabôd* ni *panim* tienen en primer plano corporalidad humana. Un paso más y la teología del AT nos presenta en *sem Yahve* un intento de distinción entre Yahvé immanente y sus apariciones. El avance logra que *sem Yahve* carezca por completo de corporalización<sup>68</sup>.

Kautzsch acepta plenamente de Giesebrecht la concepción del nombre como ser paralelo y al mismo tiempo relativamente independiente de su portador e importantísimo para su bien o mal. Esta concepción la aplica, al igual que Giesebrecht, a Dios en el AT. Pero al mismo tiempo levanta el nivel ideológico del AT, afirmando resueltamente: que el concepto craso del nombre con sus consecuencias mágicas está ausente del AT, sobre todo de los Profetas y del Salterio.

También acepta entusiasma la teoría de Giesebrecht, que niega bastar como explicación general para *sem Yahve* lo que basta con frases como "anunciar", "alabar", etc. (el nom-

<sup>64</sup> Ibid., 479.

<sup>65</sup> E. KAUTZSCH, *Biblische Theologie des Alten Testaments, aus dem Nachlass des Verfassers*, herausgegeben von K. Kautzsch. Tübingen, 1911. El artículo inglés de *A Dictionary of the Bible* [Hastings] está en el Extra Volume V (1904) 612-734.

<sup>66</sup> O. c., 90.

<sup>67</sup> O. c., 83 y 86.

<sup>68</sup> Ibid., 90.

bro = esencia revelada; o nombre = conjunto de sonidos determinados en aquellas que nos hablan de "pronunciarlo", "blasfemar", "imponer", "profanarlo", etc.), pues hay "un enorme número" de pasajes en los que el *sem Yahve* aparece, sin más, idéntico con la persona de Dios. Tales, vgr., con los verbos "temer", "amar", "honrar", "confesar", "confiar en", "esperar". Es evidente en estos casos que se trata de una forma de aparición de Yahvé como auxiliador presente. Así, Ps 20,2; 44,6; 54,3; 118,10-12 Prov 18,10, y si el texto es seguro, Is 30,27. Si en estos pasos el nombre es lo mismo que un ser poderoso hecho persona y colocado junto a Yahvé, se explican muy bien Ex 23,21 y todos los textos con verbos de "amar", "invocar", etc., textos que no se refieren a pronunciar el vocablo "Yahvé" sino al ser poderoso, que en la composición de sonidos "Yahvé" alcanza el valor de una verdadera hipóstasis. De lo contrario, pasos como Ps 54,8s son totalmente ininteligibles<sup>69</sup>.

Otra ventaja de esta concepción la encuentra Kautzsch, a imitación de Giesebrecht, en que así se entienden las numerosas expresiones deuteronomicas (pero de origen profético y aun anterior, cf. Ex 20,24) localizadoras del nombre en Jerusalén y en el templo. Era una verdadera necesidad preprofética hacer esa distinción entre Yahvé y su nombre o forma de aparición análoga al *mal'ak* y al *kabôd*. Si en tiempos antiguos jugaba mucho la creencia mágica del nombre, los tiempos tardíos no conocían el hondo sentido mágico del mismo en épocas pasadas. Una prueba de que estas expresiones y conceptos eran proféticos, la ve Kautzsch en que para los profetas Yahvé vive en el cielo, mora en él, al paso que en el templo quien reside no es Dios mismo, sino su representación más o menos secundaria: su nombre<sup>70</sup>.

En ningún otro autor encontramos tanto influjo de Giesebrecht, si bien Kautzsch trata de levantar el nivel religioso en que Giesebrecht ha colocado al AT.

La idea de que era necesaria una distinción entre Dios mismo y su *sem* para salvar la trascendencia divina, penetra en adelante en la mayoría de los autores.

K. Marti. K. Marti la da por supuesta, declarando el templo mero sitio de reunión religiosa (1 Reg 8,27-29), donde se oraba al Dios *del cielo*, puesto que había de oír las oraciones que en el templo se hiciesen. Con todo, Marti confiesa que en tiempo de los profetas no había peligro en omitir esa distinción entre Dios y su *sem*, necesaria en tiempos deuteronomicos, según nos acaba de decir, para evitar peligros para el concepto de Dios espíritu trascendente. La razón es que los profetas hacían habitar a Dios a un mismo tiempo en el cielo (Mich 1,3 Ier 25,30 Deut 26,15; 1 Reg 8,12 [LXX] 27) y en el templo.

69 Ibid., 91-93.

70 Ibid., 93 y 214.

Ese cielo, sin embargo, era la región superior inmediata a la Tierra, región en que ya la religión popular colocaba antiguamente a Dios (cf. Gen 28,12-17)<sup>71</sup>.

G. WESTPHAL. Pero mucho más mantiene la teoría de la distinción teológica deuteronómica entre Yahvé y su nombre, a fin de salvar la trascendencia, G. Westphal, en una monografía que le había de llevar necesariamente a tratar nuestro tema en algún punto: *Jahves Wohnstätten nach der Anschauungen der alten Hebräer*<sup>72</sup>

Según Westphal, las frases "delante de Yahvé", "la faz de Yahvé", etc., muestran que se creía que Yahvé habitaba de verdad en Sichem (Jos 24,1), Mispa (1 Sam 7,6), Silo (Jos 18,18; 19,51), Hebrón (2 Sam 5,3), Gibeá (1 Reg 3,5)...<sup>73</sup>.

Asimismo, durante todo el período profético la recurrencia de dichas frases y de otras parecidas; vgr.: "ver la faz", como sinónimo de "visitar el templo y adorar a Yahvé" (1 Sam 1,22 con 3,10. 12. 19. 21. 26. 28), "ver mi faz" y "pasar mi atrio" (Is 4,12), etc.; como durante el período del segundo templo los deseos del Salmista de volver a ver la faz del Señor (Ps 42; 43), y la sensibilización de los sentimientos de adoración jubilosa en la presencia de Dios, "entrando por sus puertas en sus atrios" (Ps 100,2. 4), "viendo su rostro" (Ps 17,15; 41,7)<sup>74</sup>; como en la literatura ritual la formulación que nos muestra constantemente todo el complejo de los sacrificios realizándose en presencia de Yahvé<sup>75</sup>; como los gestos de la oración que se dirige al lugar donde se piensa mora la divinidad, y en concreto el templo tanto más cuanto éste aparece más lejano, como en el desierto<sup>76</sup>; como el oficio sacerdotal que se formula, sinónimo de "estar delante de Yahvé" (Jud 20,28 Deut 18,5.7; 21,5), o "acercarse a Yahvé" (Ez 44,15 Num 16,9; 18,2)<sup>77</sup>; como los elementos del santuario que están "delante de Yahvé" (panes de la proposición Ex 25,30; 40,22s. Lev 24,6.8 Ez 41,22, candelabros Ex 40,25, Lev 24,3.4, el altar de los holocaustos 1 Reg 8,64; 9,25; 2 Reg 16,14 Lev 1,11; 2 Par 1,5)<sup>78</sup>. Todos estos ejemplos bastan a mostrar que el culto tan rico y complicado del templo de Jerusalén, hasta los tiempos más tardíos, únicamente se explica en la suposición de que la divinidad adorada estaba allí inmediatamente presente<sup>79</sup>, concepción confirmada por las

<sup>71</sup> K. MARTI, *Geschichte der alttestamentlichen Religion* (Strassburg. 1907) 148.

<sup>72</sup> Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XV. Giessen, 1908.

<sup>73</sup> O. e., 99. De cada uno de estos santuarios principales habla p. 100-118.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 128s.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 130-132.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 132-134.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 134s.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 138s.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 142.

análogas de Fenicia<sup>80</sup>, Egipto<sup>81</sup>, Babilonia<sup>82</sup>, Grecia y otros pueblos<sup>83</sup>. El nombre más frecuente del templo = "casa de Yahvé", se encuentra ya desde la llamada *Tempelquelle* (= 1 Reg 6,2s = 1 Par 4,18), que remonta a los comienzos mismos del templo<sup>84</sup>. Además de que las determinantes declaraciones de los profetas, que repiten la presencia de Yahvé mismo en el templo<sup>85</sup>, no dejan lugar a duda de que para ellos, aunque en menor escala y con una elevación superior al pueblo, Yahvé ejercitaba su presencia en el templo<sup>86</sup>.

Pero según Westphal, entre la concepción popular, crasa y naturista, y la profética, desligada de todo interés material y ocupada únicamente de lo ético, se coloca una tercera, la sacerdotal, no espontánea, sino elaborada, especie de compromiso para conservar lo palpable y práctico de la fe popular y lo correcto y puro de la trascendente idea profética de Dios. Esta la encontramos en los deuteronomistas. Westphal sigue plenamente a Giesebrecht en la filosofía del nombre que ya conocemos, y en ella encuentra la explicación de las fórmulas deuteronomísticas "poner el nombre en el templo", "hacer habitar el nombre en el templo", "estar el nombre en el templo". Como el nombre era para el oriental mucho más íntimo a la persona portadora que lo que nosotros podemos ni sospechar, estas fórmulas satisfacían a la vez a la concepción profética que no consiente vincular a Dios localmente, y a la fe popular; pues aunque es verdad que no Dios mismo, sino su nombre es el que según ellas habita o está en el templo, sin embargo, como el nombre es algo del mismo Dios, es una íntima representación de Dios<sup>87</sup>.

De entre los profetas siguientes es Ezequiel el que más concede a la concepción popular<sup>88</sup> y Deuteroisafías el que más se aparta de ella<sup>89</sup>, mientras Ageo y Zacarías se acercan más a Ezequiel<sup>90</sup>, así como Esdras y Nehemías representan la forma de espiritualidad sacerdotal, y por eso recurren en ellos las fórmulas deuteronomísticas<sup>91</sup>. Los salmos, en cambio, nos presentan un equilibrarse de las dos tendencias casi por igual, apareciendo unas veces el cielo como morada de Dios y otras Sión, pero habiéndose afinado en éstas el pensamiento, pues

80 Ibid., 143.

81 Ibid., 144s.

82 Ibid., 145-147.

83 Ibid., 147s.

84 Ibid., 119.

85 Ibid., 171-185.

86 Ibid., 185s.

87 Ibid., 186-194.

88 Ibid., 194-201.

89 Ibid., 202s.

90 Ibid., 203s.

91 Ibid., 206.

jamás habita el *Sanctissimum*<sup>92</sup>. Y no sólo el templo, ni sólo Sión, sino toda Jerusalén es celebrada como habitación de Dios<sup>93</sup>; ella es el lugar donde se siente la proximidad de Dios, el punto de partida del auxilio divino, el centro del reino de Dios<sup>94</sup>, y por ello el vínculo de unidad del judaísmo mundial<sup>95</sup>. La base de todos estos atributos la constituye el sentimiento de la cercanía de Dios<sup>96</sup>.

Pero Westphal termina el estudio de los Salmos con una conclusión que no se sospechaba en su análisis de los mismos: *"De los salmos sacamos la impresión de que la mente popular había roto con la antigua e ingenua concepción, según la cual Yahvé habita en el oscuro apartamiento del templo, y de que la idea de la habitación celeste se ha impuesto. Con todo, Sión sigue siendo aún estimada sin mengua como habitación terrestre de Yahvé; en ella se concentra el vivo interés del judaísmo universal; a ella se vuelven los ojos de cuantos confiesan a Yahvé en este mundo, no a él mismo o a su PANÏM, sino a su culto, que, aun cuando débil destello de su excelsa grandeza, es la gala y pompa que le compete. La fe oficial sabe que Yahvé está en el cielo, pero el interés religioso le busca en Sión"*<sup>97</sup>.

Que es lo que en la séptima conclusión expresa en la misma forma desconcertante: *"Después del destierro, mientras la estima y escrupulosa observancia del ritual del templo crece, en la misma medida decrece la forma grosera de la fe en la presencia CORPORAL<sup>98</sup> de Yahvé en el templo, y deja el puesto a una valorización especial de Sión como lugar de predilección y revelación del Dios del cielo y como centro de todo el judaísmo. "Yahvé en el cielo" era un artículo de fe; "Yahvé en el templo", un juicio religioso de valor"*.

Estas conclusiones las trata de justificar más adelante cuando asegura<sup>99</sup> que en los salmos himnicos de la Naturaleza, donde se canta el poder de Yahvé, es la idea del cielo-morada artículo de fe teórico-dogmática, mientras que en los cánticos el interés actual va más, en consonancia con la fe popular, al templo de Sión<sup>100</sup>. Pero en el análisis antecedente de los Salmos apenas si se había atrevido a emitir un *"tal vez"* con motivo de la distinción entre fe oficial y fe popular<sup>101</sup>.

Sintetizando. Para Westphal, las fórmulas deuterónicas

<sup>92</sup> Ibid., 208.

<sup>93</sup> Ibid., 209.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid., 210.

<sup>96</sup> Ibid., 211.

<sup>97</sup> Ibid., 212s.

<sup>98</sup> "Leibhaftig". Si desde un principio hubiera deshecho el equívoco —presencia corporal, presencia real—, la investigación de WESTPHAL hubiera ganado mucho.

<sup>99</sup> Remitiéndose a p. 207-212.

<sup>100</sup> Ibid., 268.

<sup>101</sup> Ibid., 208 al comienzo.

"poner el nombre en el templo", "hacer habitar el nombre en el templo", etc., representan un compromiso entre la fe popular y la idea profética sobre la presencia de Yahvé en el templo. El nombre de Yahvé, que no es Dios mismo, pero que es algo muy íntimo suyo, algo del mismo Dios, es el que está presente en el templo.

En cambio, los Salmos, sin preocuparse demasiado de estas sutiles distinciones, bien que conscientes de ellas, colocan a Yahvé en el cielo teóricamente, pero prácticamente, y con un juicio religioso de valor, en el templo, aunque de un modo elevado.

A. BERTHOLET. La posición de Westphal la abrazó completamente Bertholet, quien, sin embargo, asegura que esas finuras de distinguir entre Yahvé que propiamente habita en el cielo y su nombre que es el habitante del templo, no las percibían sino los doctos, ni siquiera el hombre de cultura media que unía con el templo la presencia de Dios (Ps 132,13s; 78,54,68), templo del cual brotan las fuentes de bendición (Ez 47,1-12 Is 4,18 Zach 14,8), símbolo de bendición espiritual (Ps 36,9s; 46,5 cf. Is 33,21), templo en el cual ser huésped de Dios constituía la felicidad suprema del peregrino (Ps 5,5; 15,1; 23,5; 61,5)<sup>102</sup>.

En una obra muy posterior<sup>103</sup> mostró Bertholet estar bien persuadido de que las ideas dinámicas de las antiguas religiones constituían un fondo nada despreciable del Antiguo Testamento<sup>104</sup>. Entre los objetos a los que, según tales conceptos dinámicos, se atribuye una fuerza especial; pone las partes del cuerpo, lo hablado (= *el nombre*, la bendición y la maldición), los instrumentos, vestidos, bastón, agua, fuego, vegetales, minerales, lo escrito..., y para ello cita 2 R 5, 11 Ps 54, 3; 44, 6; 20, 2. 6. 8 Jud 13, 17 Ex 3, 14<sup>105</sup>. Como "*representantes*" y como "*formas de aparición*" de Yahvé, pone al nombre Ex 23, 20s Deut 12, 11 (cf. Is 18, 7) Ps 20, 2 (cf. Prov 18, 10) Is 30, 27 ("*viene la aparición de Yahvé*" hebr. *sem Yahve*), 59, 19 ("*él viene*" = "el nombre" o "la gloria")<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Begonnen von B. Stade*, 2. Bd. 2.<sup>a</sup> ed. (Tübingen, 1911) cf. p. 64.

<sup>103</sup> *Die Religion des Alten Testaments* (Tübingen, 1932).

<sup>104</sup> Ya en su *Kulturgeschichte Israels* (Göttingen, 1919) profesa la aplicación al hombre hebreo de las erencias más radicalmente dinámicas en cuanto al "nombre". Como toda palabra pronunciada, el nombre penetra en el mundo como una fuerza enteramente real, sensible y realizadora de su contenido. Cf. Is 55, 11 Jer 23, 29 (p. 116).

<sup>105</sup> *Die Religion des Alten Testaments*, p. 1.<sup>a</sup>.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 44.—El modo de hacer que se sienta a Dios cerca, es presentarle bajo formas de aparición más o menos sensibles, tal, p. ej., el *mal'ak*, que se presenta repentinamente, desaparece repentinamente, no gusta declarar su nombre porque le pondría en manos de su interlocutor. Pero más singular es la presentación al hombre de "*el rostro de Dios*", su "*nombre*" (Is 30, 27; 59, 19), o su "*gloria*", como encarnaciones *per se stantes* de lo que en Dios hay de visible y palpable. Estos

Como ejemplo de ideal cúllico Is 56, 6 "aman su nombre"<sup>107</sup>. Como legal Ex 20, 24, que traduce "en cualquier lugar (tal vez de los lugares de culto), donde yo dé ocasión a la invocación de mi nombre"<sup>108</sup>. Deut 12, 2. 7 no es sino la "forma de aparición". Lo mismo 12, 20s<sup>109</sup>.

J. HEHN. En la benemérita obra *Die biblische und die babylonische Gottesidee*<sup>110</sup>, intentó J. Hehn una explicación de la distinción entre Yahvé y *sem Yahve*.

Estudiando las líneas fundamentales de la religión israelítica comparada con la babilónica, y después de colocar como base de lo específico del concepto de Dios en Israel su carácter nacional-histórico<sup>111</sup>, se deliene en la trascendencia de esa idea<sup>112</sup>, en la cual no caben seres reales intermediarios entre Dios y sus adoradores<sup>113</sup>, ni representaciones sensibles que llevaran a un concepto de Dios naturístico<sup>114</sup>, pero que tenía necesidad de ser representada de modo asequible al hombre, no sólo imaginativamente (de aquí los antropomorfismos), sino aun conceptualmente de modo que se obtuviese al mismo tiempo el alejamiento del peligro de las estatuas y la presencia (Vergegenwärtigung) de Dios en el pueblo (el dios de un pueblo tiene que estar presente a él como poder actuante).

Como sustituto, de la presencia personal y en imagen, de Yahvé, aparecen el *sem* (con el que se designa a lo que de Yahvé se conoce, a su revelación), su faz o *panim* (es decir, su aparición visible), su gloria o *kabód* (análoga en cierto modo al babilonés *melammu* o *salummatu* = el temeroso resplandor de la divinidad), su *mal'ak*, y, finalmente, su "palabra" y su "espíritu"<sup>115</sup>.

Es difícil determinar el contenido de estos conceptos. Pero despiertan la idea de una personalidad concreta. *Nombre* y *Rostro* ocurren frecuentemente por "persona", "mismo". "Mi

---

conceptos, por antiguos que puedan ser, son más bien el fruto de una especulación teológica *in fieri*, que no la expresión de la sencilla fe popular (*Kulturgeschichte Israels*, p. 261-262). Ex 3, 14 y Iud 13, 17 los aduce BERTHOLEER como prueba de que no se comunicaba el nombre sin más ni más, porque su conocimiento daba poder sobre el portador. Cree por tanto que Ex 3, 14 es una evasiva de Dios por temor de entregarse en manos de su criatura. Sobre esta miope interpretación participada por numerosos intérpretes modernos cf. O. GREYER, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (Giessen, 1934. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 64) p. 20. nota 2.<sup>a</sup>.

<sup>107</sup> *Die Religion des Alten Testaments*, p. 103.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>110</sup> Leipzig, 1913.

<sup>111</sup> O. c., 271-274.

<sup>112</sup> O. c., 280-285.

<sup>113</sup> O. c., 282.

<sup>114</sup> O. c., 285-288.

<sup>115</sup> O. c., 288 s.

nombre está en él" = yo mismo estoy en él Ex 23,21. "Mi Rostro irá con vosotros" = yo en persona Ex 33,14 (cf. Deut 4,37 Is 63,9). También el *kabód* es una forma de hacerse presente (Ex 16,10; 24,16-18; 40,34 Lev 9,23 Num 14,10; 16,19; 1 R 8,11...). El *mal'ak* es asimismo idéntico con Yahvé, y finalmente la "palabra" alcanza una especie de significación independiente (Ps 33,6), y en la literatura sapiencial queda hipostasificada hasta el punto de estar en lugar de Yahvé<sup>116</sup>.

Con estas sustituciones quedan eliminadas concepciones groseramente sensibles de Dios, y sustituidas por una suerte de mentalidad sublimada. Y notemos que fué un trabajo intelectual del más alto valor, el de concebir a un Dios que no era susceptible de ser representado por ningún fenómeno natural, y al mismo tiempo hacerlo perceptible e inteligible a un pueblo de mentalidad tan sensible. En Deut 4,7 se llega a preguntar si existe pueblo con un dios tan próximo a él, como Yahvé lo es al suyo. El solo intento era de gentes que se levantaban sobre la mentalidad de un dios-tempestad, un dios-volcán, un dios-monte<sup>117</sup>. Por medio de estos sustitutos Yahvé está lejos e incomprensible y al mismo tiempo inmediatamente presente. Lo maravilloso de la teología del Antiguo Testamento consiste en haber sabido levantar a Dios sacándolo fuera del mundo, y no dejar al mundo sin Dios: hacer a la divinidad presente, sin convertir al mundo en divinidad<sup>118</sup>.

E. KOENIG. También Ed. König se ocupó de nuestro tema en dos obras suyas fundamentales, en su *Geschichte der alttestamentlichen Religion*<sup>119</sup> y en su *Alttestamentliche Theologie*<sup>120</sup>.

En la primera, según su carácter, se ocupa más de la supuesta evolución de pensamiento acerca de Dios y su *sem* en Israel. Partiendo del principio de filosofía-religiosa paleotestamentaria de que el *sem Yahve* es el único medio de hacer a la divinidad perceptible por los sentidos<sup>121</sup>, pasa a estudiar el sentido que pudo tener en la mente israelítica el templo de Salomón.

Para König, contra Westphal, el templo de Salomón no significa una innovación en la religión legítima de Israel, sino que representa solamente una innovación en el culto. Ni la expresión "habitar el nombre de Yahvé en el templo", constituye ninguna mudanza esencial de ideas religiosas anteriores. La expresión de 1 Reg 8,12 "habitar en la oscuridad", "en una casa", no es ajena a los profetas, como ni a nosotros cuando hablamos de la casa de Dios. Ese pasaje es auténtico, y 1 Reg 8,27, aunque coloreado deuteronomícamente, representa

<sup>116</sup> O. c., 289 s.

<sup>117</sup> O. c., 290.

<sup>118</sup> O. c., 293.

<sup>119</sup> *Geschichte der alttestamentlichen Religion* 2. Güterloh, 1915.

<sup>120</sup> *Theologie des Alten Testaments* 4. Stuttgart, 1923.

<sup>121</sup> *Geschichte*, p. 276.

la verdadera mente de Salomón: el templo era únicamente un lugar preferido para la manifestación divina del dios de la religión israelítica<sup>122</sup>. Esas frases que, aunque no inicialmente deuteronomicas (cf. 2 Sam 7,13), son frecuentes en el Deuteronomio y después, "edificar casa al nombre de Yahvé", "poner su nombre en el templo", "estar el nombre en el templo", no representan sino la antigua idea profética de que el creador tiene aquí en la tierra una esfera de revelarse quedando él supralterreno.

Ni con este uso de la expresión "nombre" ha salido a la superficie en este tiempo de la evolución espiritual de Israel una creencia de la Humanidad respecto a la esencia y poder del nombre, y con ello un nombre-tabú, como quiere Westphal; ni Ex 23,21 Is 30,27 Ps 75,2 tienen esa idea (como quiere Giesebrecht). En todos esos pasajes no hay sino el aspecto del ser de Yahvé revelado y su representación immanente<sup>123</sup>.

Más directamente intenta darnos en su segunda obra una sistemática del *sem Yahve*. Como único medio sensible de referirse a la divinidad, es el *sem* el representante o sustituto de la persona de Dios, es lo conocido de Dios expresado por el nombre, es un compendio de la revelación acerca de Dios, una brevísima designación del modo de ser de Dios descubierto por la revelación y, como tal símbolo del ser revelado de Dios, participa de sus propiedades y de su honor. Así se explica Ex 20,7 y Deut 5,11. Tan íntima es la relación entre nombre y manifestación del portador, que *sem Yahve* no nos transmite el ser de Dios como está en sí mismo, sino como y en cuanto manifestación de su revelación<sup>124</sup>.

Esto supuesto como preliminar, acomete König el problema del *sem* hipóstasis. König no ve en el *sem* de Ex 23,21 ni en el de 1 Reg 8,11, comparado con 1 Reg 8,29<sup>125</sup>, otra cosa que un símbolo de la divinidad. Otro tanto se diga de todas las veces en que recurren las expresiones "hacer habitar el nombre", "poner el nombre", "estar el nombre", donde Hölscher y otros ven un doble de Dios. Por lo que hace a Is 30,27 Ps 54,3 (Ps 18,51; 20,2b; 48,11a; 89,25b; 140,14), el *sem* en ellos es el exponente y representante de Dios, y lo mismo Prov 18,10, el representante pronunciable de Dios, como expresión la más breve de la suma de atributos divinos descubiertos. Ninguno de ellos quiere ver en el *sem* a una entidad *per se stans*, sustancial, algo independiente de Dios y junto a él. Esa misma explicación recibe Ps 20,2, donde como *sem Yahve* es la suma de sus atributos, representa también la potencia y gracia de Dios, y así todo es comprensible y natural, sin que veamos en

122 O. c., 354 s.

123 O. c., 429.

124 *Theologie*, p. 132.

125 Cf. 1 R 8, 11.

el Antiguo Testamento al *sem* como una emanación de Dios <sup>126</sup>.

Todavía más a fondo examina König las doctrinas de muchos compatriotas, y se pregunta: ¿Hay en el Antiguo Testamento *nombres tabú*? Contra Giesebrecht, Jacob, Boehmer, Reitzenstein, Caspari, Westphal, Kautzsch, Hölscher que lo afirman, sienta König su negativa, y la funda en las siguientes razones de varia fuerza y alcance: a), primeramente el nombre *tabú* no es nombre de un dios, sino de un mortal, mientras que en Gen 32,29 Iud 13,17 se trata de un ser supraterráneo, y además en ambos pasos no se trata de nombrar el nombre para daño de su portador (contra el concepto de nombre *tabú*) b), en el Antiguo Testamento el nombre divino no obra mágica o demónicamente, sino psicológicamente y religiosamente, siendo invocado y por ello juzgado por Dios religiosa y moralmente, ya que lleva a El el pensamiento del hombre; c) tales nombres *tabú* debieran existir precisamente en la mayor antigüedad de Israel, siendo al revés, que únicamente al fin de su existencia es cuando se muestra el miedo al nombre (Lev 24,11); d), finalmente, poco concuerda la existencia del nombre de Dios *tabú* con el uso de *sem Yahve* como sustituto de "Dios".

Esto supuesto, Ex 20,7 Deut 5,11, no son para evitar que se quiera coaccionar a Dios con la pronunciación de su nombre. Neh 1,11 Ps 5,12; 86,12; 1 Reg 8,33.35 Ps 54,8..., no dejan de tener sentido porque neguemos la existencia de un doble divino. En todos esos pasajes no hay sino la expresión de acordarse del nombre con reverencia, pensar en él, alabarle..., e indirectamente o a través del nombre, de Dios mismo. Conocer el nombre de Dios no es sino conocer las cualidades divinas compendiadas en ese nombre <sup>127</sup>.

Sin detenernos en otros autores que ligeramente tocan nuestro tema, señalamos ahora tres trabajos que se fijan especialmente en el problema del nombre hipóstasis, manteniéndose los tres en la misma actitud de reserva.

A. C. KNUDSON. Knudson, examinando al tratar de la unidad de Dios, la preparación trinitaria en el Antiguo Testamento, y después de comprobar que se han querido ver indicaciones de distinción *intra divinitatem* en el *sem Yahve* (Ps 20,1; 44,5; 54,1; 48,10), en *kabód*, *mal'ak* y *pan'im*, emite el siguiente juicio: "es difícil determinar hasta qué punto tenemos en estas concepciones una mera personificación de diversos aspectos del ser divino, o una tendencia a verdadera hipostásificación. A veces parece esto último en el *mal'ak*, y aunque menos claramente, en *pan'im* y en *sem* y *kabód*. Pero aunque encajase en sí alguna distinción hipostática, no se desarrolló ésta

<sup>126</sup> *Theologie*, p. 132 s.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 133.

en nada definido: fué un crecimiento parado. Otra cosa es el "espíritu", "la sabiduría", "la palabra"<sup>128</sup>.

J. GÖRTSBERGER. Más explícito es Göttberger<sup>129</sup>. El estudio de la divina sabiduría como persona requirió profundizar el de las hipostasificaciones en el Antiguo Testamento y aun el previo sobre personificación en general.

Primeramente, así razona Göttberger, el pensamiento humano distingue netamente las cosas mismas de sus propiedades, pero el pensamiento filosófico, artificial y profesional se opone al pensamiento espontáneo en cuanto que el primero manifiesta acá y allá el intento de reducir a propiedades de una sola sustancia las diferentes individualidades mundanas, mientras que el segundo, separando las propiedades de sus sujetos, las concibe y toma como seres independientes, tanto en el pensamiento como en el lenguaje. Cuando se trata de la prosa ordinaria a nadie se le ocurre pensar en un significado objetivo de estas formas de concebir y representar. Y si es un poeta el que las reviste casi de palpable corporalidad y realidad, ya sabemos todos que entonces estamos en un mundo *ideal*, que tiene propias leyes y no puede ser tomado como *nuda realitas*.

Pero este proceso mental es otro tratándose de religión. En este campo las formas ideales se hacen reales, y el impulso a transformar atributos en seres *per se stantes* parece que es en ese campo religioso donde alcanza su providencial destino. Sea que supongamos al principio de la historia religiosa pluralidad de divinidades, como los evolucionistas, o, reconociendo la revelación, partamos del monoteísmo, llegamos a una época en que los atributos divinos se convierten en divinidades, no sólo en el terreno ideal, sino para la auténtica fe religiosa. El impulso es legítimo e innato, aunque desemboque indebidamente en politeísmo. En la historia de la verdadera religión es donde encontró su propio campo.

Ese impulso del alma humana a hipostasificar (= convertir en seres independientes a los que son meros atributos) pudo abrir brecha en el monoteísmo hebreo. Pero cuando el monoteísmo se consolidó absolutamente, fué el vehículo providencial de que Dios se sirvió para llegar gradualmente a la verdadera revelación trinitaria<sup>130</sup>.

No se puede negar que el judaísmo postbíblico dió real y verdadera personalidad a una porción de seres intermedios. De entre ellos la sabiduría del Antiguo Testamento conservó su nombre y ser. Pero pronto el *sem* se retiró, para dejar su puesto a la Tora (idéntica con la Sabiduría), que como perso-

<sup>128</sup> A. C. KNUDSON, *The Religious Teaching of the Old Testament* (New York, 1918) 77.

<sup>129</sup> J. GÖRTSBERGER, *Die Göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT*. *Biblische Zeilfragen* IX, 1-2 (Münster i. W., 1919) 1-78.

<sup>130</sup> O. c., 3 s.

nificación aparece ya en el Antiguo Testamento acá y allá. Los puntos de apoyo para la serie de intermedios judíos los da el Antiguo Testamento, pero no llegan ni con mucho a la Sabiduría en palpabilidad. Por eso los omite en su estudio Göltzberger<sup>131</sup>, no sin advertir, tratándose de la más palpable de todas esas figuras, la Sabiduría, que sólo se puede dudar de su personalidad estricta, teniendo en cuenta que quienes hablan de ella son poetas, no teólogos<sup>132</sup>.

Concretamente habla del *sem Yahve*, colocándolo en la categoría de mera personificación, forma de aparición personificada. Faltaban los puntos de apoyo para pasar a una real personificación, o eran pocos y débiles en el Antiguo Testamento<sup>133</sup>.

P. HEINISCH. Especialmente consagrada a las personificaciones e hipóstasis en el Antiguo Testamento, es la conocida monografía de Heinisch<sup>134</sup>.

Por la ausencia del *sem Yahve* podemos concluir que Heinisch no le da rango de hipóstasis. En efecto, el autor no se contenta con estudiar *in extenso* las personificaciones de la naturaleza en el Antiguo Testamento<sup>135</sup>, las de los estados morales (virtudes, el mal, la muerte)<sup>136</sup> y las de los atributos divinos (fidelidad, amor, ira...) <sup>137</sup>, sino que detenidamente aborda aquellas figuras que, salidas de Dios y no separadas de El, sin ser ángeles propiamente dichos, pero tampoco meros conceptos abstractos, fueron forjadas por el judaísmo posterior para llenar el abismo entre Dios y el mundo. Sucesivamente pasa revista a ellas, *metatron, palabra, sekinā, espíritu, sabiduría, voz, logos*, y las "*dynameis*", sin que aparezca para nada el *sem*, y a pesar de que se para ante su conexo el *ma'ak* y cree ver en él una identidad y al mismo tiempo una distinción con Dios, que nos deja en el misterioso paso prenuncio de una segunda persona en la divinidad<sup>138</sup>.

Pero si Heinisch no tocó aquí expresamente el *sem Yahve*, lo hizo expresamente en su *Biblische Theologie*<sup>139</sup>. Es breve, pero claro en sus líneas. 1.º El nombre de Yahvé lo designa como persona y era para los israelitas sinónimo de Yahvé mismo en cuanto se revela, y por tanto sinónimo de su ser y atributos. 2.º El nombre de Yahvé y Yahvé son idénticos. Prueba: Ex 23,21. Consecuencia: el nombre es grande, santo...; al nombre le compete el mismo honor que a Yahvé, es amado,

131 O. c., 61.

132 O. c., 60.

133 O. c., 62.

134 *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im allen Orient*. *Biblische Zeitfragen* IX, 10-12 (Münster i. W., 1924) 1-60.

135 O. c., 7-10.

136 O. c., 10 s.

137 O. c., 11-16.

138 O. c., 17-33.

139 *Biblische Theologie des Alten Testaments* (Bonn, 1940) 98 s.

celebrado, invocado como Yahvé mismo. De hipostasificación no habla. Lo cual equivale a una expresa negación, dado el lugar en que trata del *sem*, que es el de la preparación trinitaria en el Antiguo Testamento, y dado que además niega la hipostasificación para sus correlativos *kabód* y *panim*.

J. PEDERSEN. Por otros caminos se adentra J. Pedersen en el conocimiento del *sem Yahve*. Busca en la psicología israelita lo que para ellos significaba el nombre en general, y lo va aplicando a Dios como caso particular. Sus observaciones, aunque a veces pasen los límites de la sobriedad, son finas y hacen penetrar muy hondo en la mentalidad hebrea. No es un mero capítulo sobre *sem Yahve* el que escribe, sino el término de un estudio sobre "el individuo, sus potencias y capacidad", que se manifiestan en la bendición, honor y nombre. Como las observaciones de carácter general se mezclan con las aplicaciones al *sem Yahve*, tratamos de dar una síntesis del capítulo entero<sup>140</sup>.

El "alma" (*nefes* = individuo) en su totalidad, con toda su "bendición" (= vital poder de un individuo) y "honor" (= el valor real del individuo = su capacidad real para dar), eso es el *sem*. Es la apelación que caracteriza a cada individuo, y en este sentido puede decirse que el nombre es parte del individuo, en cuanto que es poseído por él como el cuerpo y como cualquiera cosa en la que el individuo se manifiesta. Conocer el nombre es conocer la esencia. Conocer el nombre de Dios es conocer su modo de ser, conocerle como él es (Ps 9,11; 91,14). Cuando los pueblos le vean aparecer en su plenitud de poder y llevarle a la victoria, entonces le conocerán (Is 52,6; 1 R 8,42)<sup>141</sup>.

La identidad entre "individuo" y *sem* es necesaria en la psicología israelítica: hay que entenderla literalmente. Al nombre de Yahvé edifica Salomón casa (1 Reg 3,2; 5,17.19; 8,17.20.29), y Yahvé "pone su nombre" cuando toma posesión (= cuando ocupa) de su morada, Deut 15,5.21; 1 Reg 8,29, etc.; o "hace que su nombre habite allí", Deut 12,11, etc. Jer 3,17. Israel confía en el nombre, lo anhela Ps 33,21 Is 26,8. Hasta tal punto es idéntico.

Por tanto, el nombre obra: sostiene al rey (Ps 20,2), trata maravillosamente con Israel (Joel 2,26).

El nombre puede también exactamente haber sido *nefes* o *kabód* o cualquier otra denominación del individuo. Eclí 6,4. Tan idéntico es con el individuo en toda su extensión, que Prev 16,7 nos dice: "el nombre se pudrirá" = no quedará nada del individuo.

<sup>140</sup> JOHS, PEDERSEN, *Israel its Life and Culture*. I-II (London, 1926). El capítulo "Name" se encuentra en I p. 245-259.

<sup>141</sup> O. c., 245.

Como "honor" (= kabod), el *sem* es a veces el Yahvé total en cuanto se manifiesta: así, Is 30,27. En Ex 23,21 Yahvé pone en el *mal'ak* algo suyo, individual, de modo que puede obrar con el poder de Yahvé y con su autoridad.

Obrar en nombre o con el nombre de Yahvé (*b<sup>c</sup>sem*) no es obrar solamente mencionando el nombre, sino además de tal modo en su nombre, que es como si esa persona misma obra-se: con su autoridad y responsabilidad (1 Sam 25,9; 1 Reg 21,8 Esth 3,12; 8,8-10)<sup>142</sup>. Hablar en nombre de Dios no es sólo hablar en conformidad con su voluntad y orden, sino con el espíritu de Dios, teniendo en sí algo de la individualidad de Dios. Así, los profetas (Deut 18,19 Ier 26,20; 44,16), inspirados por el "alma" de Yahvé, poseídos por el poder de decir fuertes cosas. Mentir en nombre de Yahvé era violación del "alma" propia y de la de Yahvé. El que jura en su nombre llena su "alma" de "alma" divina.

No solamente *se habla* "en nombre de Yahvé", *se patea*, y *conculca*, Sal 44,6, es decir, se realizan esas acciones no sólo con aprobación, sino *con fuerza de Yahvé*, cf. Mich 5,3 (cf. 4,5).

El nombre crece con la acción, pues en él está el individuo con su "honor", 1 Sam 18,30; 2 Sam 7,9; 1 Reg 5,11; 2 Par 26,8,15<sup>143</sup>. El nombre es renombre (más que "rumor", "noticia"), Deut 22,14,19 Neh 6,13, pero es más que mero conocimiento de él y que se hable de él; es que el individuo puede extender, hasta allá donde hay renombre suyo, su poder y actuar: es él mismo (el que tiene el renombre) en cuanto que llega hasta allá y se hace sentir allí. La reputación externa no puede separarse del valor interno, y o es falsa y perece, o persiste y reacciona sobre el centro del individuo.

El nombre es lo propiamente peculiar de un individuo, y su poder es grandeza o excelencia individual más que noticia o rumor, Gen 11,4: si los hombres logran que su torre llegüe al cielo, han adquirido "nombre" (= "honor"), así *podrán obrar* sin límites, no ser disueltos. Como no lo lograron, se hubieron de contentar con un nombre menor<sup>144</sup>.

Las obras nacen del poder del individuo. Los gigantes, por serlo, fueron "*hombres de nombre*" Gen 6,4. Un "hombre de nombre" debe poder sustituir a un jefe Num 16,2. Los israelitas "hijos de nombre" = del nombre-renombre de sus antepasados.

Tener nombre es tener grandeza, no sólo ser mencionado. 2 Sam 7,23 Gen 12,2 Ez 23,10; 2 Sam 23,18,22. Nombre es a renombre lo que honor a alabanza. Nombre es carácter y grandeza del individuo. Proclamar el nombre es adscribirle grandeza (Deut 32,3). Diciendo "*Yahvé es el Dios de Israel*", con-

142 O. c., 245 s.

143 O. c., 247.

144 O. c., 248.

tribuimos a hacer su nombre grande: 2 Sam 7,26. Asimismo el nombre de Yahvé es cantado, exaltado, proclamado, bendecido, alabado y engrandecido, recordado con alegría, honrado y santificado. Esto sucede porque Yahvé mismo con sus potentes obras gana un nombre, cosa que hace infinitamente grande a su "alma". Por eso su nombre es glorioso en toda la tierra, grande en poder entre los pueblos Ier 10,6 Mich 1,6.11 Ps 8,2.10. La alabanza de Yahvé corresponde con su nombre Ps 48,11; se le da el nombre que se ha ganado<sup>145</sup>. Obrar por causa del nombre es obrar como debe en orden a mantener la grandeza de "alma" que posee.

La relación íntima entre propiedad e individuo se expresa con la fórmula "*ser llamado con el nombre*" del poseedor Ps 49,12. Esa relación hace que la cosa poseída pertenezca al "alma" y forme parte de su "honor". 2 Sam 12,28; el nombre se gana por medio de acciones reales. Cuando David toma la ciudad ella forma parte de su honor. Is 4,1: la mujer lleva el nombre del marido porque le pertenece, pertenece a su integridad, y forma parte de la esfera que juntamente constituye su "honor".

A semejanza de la inexistencia del "alma" en aquellos objetos en los que está alguno de los componentes de ella, así pervive el nombre, y por lo mismo "el alma" en los objetos: arca, templo, objetos sagrados. Una columna de victoria lleva consigo la misma idea: representa mucho más que ser nombrado en ella; es que el contenido del "alma" está en la estela y obra en ella lo que el "alma" puede obrar. Así lo hacían los babilonios y asirios: levantaban estelas con sus nombres en los sitios conquistados, pero era para vivir en ellas. En el AT probablemente tenemos esta mentalidad en el 2 Sam 8,13, donde nombre = monumento (ya que no a la vuelta, sino en y por la batalla se hubiera hecho un nombre)<sup>146</sup>, y 1 Sam 10,5 *nesibim* = estelas, señales de frontera, más bien que "gobernadores". Cf. 1 Sam 13,3 y 2 Sam 8,6. En todos estos casos las estelas llevaban el nombre, signo de posesión del lugar. Estas estelas a veces tenían forma de mano, la mano, símbolo de fuerza, 1 Sam 15,12, en la cual iba el hecho heroico y el nombre, y consecuentemente el "honor". Cf. 2 Sam 18,18 Is 56,5<sup>147</sup>. De estelas funerarias sólo se conserva en el AT la memoria de la de Raquel Gen 35,20.

Por lo demás, el nombre, como contiene toda el "alma", era causa del influjo del nombre en su portador. Por eso el ser superior de Gen 32,30 no lo quiso revelar. Cf. Iud 13,18<sup>148</sup>. Esta es la razón de los cambios de nombre tan conocidos en el AT, que se imponen a causa de una iniciada nueva fase del "alma" (Abraham, Jacob, José,

145 O. c., 249.

146 O. c., 250.

147 O. c., 251.

148 O. c., 252.

Daniel, Eliacim, Matanías, Jerusalén Is 62,2; 65,15). Y esta es la razón de lo que pudiéramos llamar "apellidos", fulano, hijo de... hijo de... hijo de..., donde todas estas determinaciones, más que medios de identificación, lo que indican es la grandeza del así apellidado, pues en él gravita toda la grandeza de los antepasados<sup>149</sup>. Así se explican las genealogías, vg., de David.

Sólo desde el punto de vista israelita podemos entender lo que significa perpetuar el nombre en los hijos. El nombre es el "alma" y el "alma" no es el solo *ego*, sino todo aquello que el *ego* actúa: propiedad, renombre... Por eso el supremo deseo del israelita es vivir (vida = fuerza, vigor en cuanto actúa en bendición y está formada en "honor"). De ahí el deseo de tener hijos<sup>150</sup>. El *rex*, *in aeternum* vive de la lecuíta hay que tomarlo literalmente. Lo mismo la "vida eterna" de Ps 21,5; 45,7; 61,8... De donde se sigue que "exterminar el nombre" significa tanto como "aniquilar". Cf. Ios 7,9; 2 Reg 14,27 y 1 Sam 24,22; 2 Sam 14,7<sup>151</sup>. Y con el exterminio va el olvido a su vez. Cf. Ier 11,19 Ps 83,5 Ex 17,14. Hay una relación mutua entre vida y memoria. Por eso memoria (*zeker*) = nombre. Prov 10,7 Ex 3,15 Os 12,6; 14,8 Ps 97,12; 102,13. Y la vida es obrar: el que no vive no obra, cf. 6,6. Mencionando el nombre se le hace vivir: pues el nombre hace salir afuera al "alma" que designa.

Esto es lo que se hace con Yahvé en los lugares santos. Ex 20,24<sup>152</sup>. Por eso en la desgracia se hace mal en mencionarlo, pues es obligarle a venir a presenciarla: Am 6,10. La misma razón obliga a no pronunciarlo en conexión con lo que constituye una falta en la vida Ex 20,7 Deut 5,11. Pero ante todo no debemos olvidarlo Ier 23,27, al contrario de los otros dioses, pues mencionarlos es contribuir a mantenerles la vida Ex 23,13 Deut 18,20 Ios 23,7 Os 2,19<sup>153</sup>.

Con ninguna cosa se transmite el "alma" tanto como con los hijos. Pero si no hay hijos puede suplir un "memorial", en el cual está el nombre. Así resulta una cosa tan extraña Is 56,5. En la herencia se recibe no sólo el cuerpo, sino "el alma" del genitor: de aquí la trascendencia de los padres.

S. MOWINCKEL. Mar adentro, por lo comparativístico en Historia de las Religiones, navegan MOWINCKEL y SCHMIDT.

MOWINCKEL es el autor que en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* fué encargado de precisar el concepto de hipóstasis y aplicarlo al Antiguo Testamento<sup>154</sup>.

Según él, el sentido de la palabra "hipóstasis" es el de una

149 O. c., 253.

150 O. c., 254.

151 O. c., 255.

152 O. c., 256.

153 O. c., 257.

154 *Hypostasen*. Die Religion in Geschichte und Gegenwart 2 II (Tübingen, 1928).

esencia (*Wesenheit*) divina, en parte *per se stans*, en parte forma de revelación de una superior deidad, que representa a una personificación de una propiedad, una actuación, un miembro, etc. Si se habla de personificación de un concepto abstracto, téngase presente que el nombre, propiedad, etc., de una persona, les aparecía a los primitivos, no como a nosotros: abstracciones. El presupuesto psicológico de la hipostasificación es el concepto primitivo de que propiedades, acciones, etcétera, son algo independiente y *per se stans* relativamente al *ego*. Baste recordar el *thymos* griego, el *kā* egipcio, el *hamingja* de los germanos septentrionales, el *nefes* hebreo y el *tēb* (cf. 2 Reg 5,26 Ps 27,8 Is 21,6).

Especialmente en el campo religioso, la tendencia a hipostasificar se muestra intensa en cuanto a acciones, propiedades, miembros, etc., pues eso es lo que del misterio-dios percibimos. El mismo no. Y la piedad recurre en la oración a esas propiedades, acciones, etc., sobre todo a las que pueden ayudarnos. Hablar en tales casos de meras "*formas figuradas de hablar*" no es posible por insuficiente, aunque en producciones literarias posteriores el sentido hipostático haya podido desaparecer. En cuanto la teología primitiva experimenta tales acciones, las convierte en esos seres (*Wesenheiten*) más o menos acusadamente; pero no reciben culto ni pasan a la mitología, sino que viven a la sombra de una divinidad superior. Raras veces son invocados directamente, sino que de ordinario solamente se pide su envío, y sus nombres expresan lo que nosotros decimos "conceptos abstractos"<sup>155</sup>. Tales seres se encuentran un poco en todas las religiones: *sem Ba'al* y *pené Ba'al*; son epítetos de Astarte y de Tanit, los *Amesa Spenta*, el *Espíritu Santo*, el *Nous* y el *Logos* de los estoicos...; sobre todo abundan en la especulación gnóstica.

La aplicación al Antiguo Testamento incluye la calificación de hipóstasis para el *sem Yahve*. En efecto, dice MOWINCKEL, la tendencia a hipostasificar está clara en el Antiguo Testamento. La *mano*, la *diestra*, la *justicia* (Is 58,8 Ps 85,14; 89,15; 97,2), su *gobierno*, su *hesed y'emet* (Ps 89,15), su *terror* (Ex 23,27), su *ira*, su *kabód*, el *rostro*, el *sem* (que está en el templo, mientras él está en el cielo), la *palabra*, el *mal'ak* (que sustituye más o menos consecuentemente a Yahvé, allí donde se manifestaba en un modo que parecía excesivo). Una hipóstasis autóctona profética es el "*espíritu de Dios*", y una específica israelítica "*la sabiduría*"<sup>156</sup>.

II. SCHMIDT. El estudio de Mowinkel se limita a la hipostasificación del nombre. En cambio, Schmidt abarca el problema en su totalidad: creencia en el nombre, gestas del nombre, magia del mismo, desaparición de su uso<sup>157</sup>.

<sup>155</sup> Art. cit., 2065.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 2066.

<sup>157</sup> *Namensglaube*, Die Religion in Geschichte und Gegenwart 2 IV (Tübingen, 1930).

Unos preliminares de psicología primitiva nos preparan a penetrar en el Antiguo Testamento.

El nombre, dice Schmidt, es algo misterioso, vivo. En dos hechos de la vida ordinaria, llamar a uno por la calle y llamar a uno que está dormido, sin usar su nombre y usándolo, y en los efectos consiguientes, radica la universal creencia de que el nombre es más que un determinado conjunto de sonidos inventado para designar a uno; es algo que tiene ser, vida, es un *sér*, un *daimon*. Esto último se deduce de su especial y misterioso modo de existir: existe sin cuerpo, su actuación y su poder se perciben, pero a él no se le ve.

Además, para la mentalidad primitiva hay entre realidad y representación un lazo que nosotros no percibimos. El pesebre con el niño Jesús, etc., es más que mera representación, es el suceso que se renueva. La primitiva religión y la superstición universal hacen idénticos al objeto y a su imagen. Por eso se quema la imagen de un enemigo, se la cueanta, etc. Lo mismo sucede con el nombre. El nombre es el doble del nombrado, es un *sér per se stans*, casi personal, pero íntimamente unido al nombrado: donde está el uno allí está el otro; lo que le sucede al uno sucede al otro; lo que uno obra lo obra el otro.

De aquí se sigue el modo de portarse los primitivos con el nombre. Toda plegaria comienza por el nombre, con la frecuente añadidura: *escucha!*, lo cual hace atento al Dios y lo trae al lugar de la oración.

También se sigue de esta concepción y del peligro que consigo lleva el nombre, el emplear acciones defensivas, o un nombre equivalente (excelso, ultrahumano). De aquí también que el que posee el nombre posee su fuerza y por tanto posee y domina al portador. Por eso en las fórmulas mágicas se pronuncian inacabables series de nombres, hasta dar con el oportuno, que es el propio 158.

En el Antiguo Testamento el nombre aparece como *per se stans* de modos muy variados. Cf. Ex 23,20ss Is 30,27 Ps 75,2. Sobre todo en Is 30 aparece sumamente independiente como un temible doble de la divinidad. En Ex 23 tenemos el tránsito del nombre a otro ser, como acontece frecuentemente con el "espíritu" y el "hálito" de Yahvé.

Las gestas del nombre. De toda clase se le atribuyen en AT: Ps 20,2 Prov 18,10 Ps 44,6; 52,11; 33,24 Is 50,10 Soph 3,12 Ps 54,3-8; 89,25; 118,10-12; 30,8; 1 Sam 17,45; 2 Par 14,10. En todos estos casos el nombre no es la mera designación de la divinidad, sino que se le invoca, se confía en él...; él auxilia. Donde el nombre es pronunciado, la divinidad se hace presente: así, el templo es la casa no de Yahvé, sino del nombre 2 Sam 7,13 Ex 20,24 Ier 7,12 Is 18,7, etc. Por esta misma idea se entiende que el sacerdote ponga casi corporalmente el nombre sobre el pueblo Num 6,27.

La magia del nombre. Israel la conoce y por eso usa constantemente el nombre contra los enemigos, vgr.: Is 47,4, con la aprobación de Dios cf. 2 Reg 2,24, que manifestó su nombre Ex 6,3. Otros pasajes prohíben el uso del nombre divino en daño del prójimo Ex 20,7 Deut 5,11. Y el mismo Dios a veces no consiente descubrir su nombre Gen 32,29 Iud 13,6.

La desaparición del uso del nombre "Yahvé". Al mismo tiempo que el uso alegre y confiado del nombre, aparece el temor de emplearlo, sobre todo cuando Dios está airado Am 6,10. Este temor cooperó a la desaparición del uso del nombre "Yahvé"<sup>159</sup>.

E. SELLIN. Más sobrio y reservado se muestra SELLIN<sup>160</sup>. Para él el monoteísmo, introducido prácticamente por Moisés y los Profetas, teóricamente por el Deuteroisaias, y desde entonces oficialmente incorporado a la religión israelita<sup>161</sup>, encuentra en el s. 4.º en la figura de Satán una cierta restricción de la unicidad de Dios, sobre todo con su cortejo de espíritus malos; pero esto no constituyó un verdadero peligro, pues a Dios se atribuían todos los males. Dígase lo mismo de los ángeles. Y sobre todo, que mientras más se sentía la unicidad, más también la necesidad de otras potencias intermedias, su "espíritu", su "palabra", su "sabiduría", y especialmente su "nombre", el cual ya de antiguo aparecía como su doble, y desde la época deuteronomica es su forma de aparición sobre la tierra Deut 12, 5 Ier 7, 12; 1 Reg 8, 16. 29 Mich 4, 5 Is 30, 27 Prov 18, 10 Ps 8, 2; 20, 2; 23, 3; 25, 15; 54, 3... Junto al Dios supramundano e incognoscible se presenta "el nombre de Dios", la esencia de Dios en cuanto revelada y accesible al hombre. Pero todos estos seres no se separan realmente de Dios en el Antiguo Testamento, sino que le quedan íntimamente unidos. *Cuando aparecen como independientes, se trata de personificaciones poéticas.* El camino, sin embargo, quedaba abierto para que, al contacto con el parsismo y la filosofía griega, en los tres siglos a. C. fuesen haciéndose hipóstasis en sentido estricto<sup>162</sup>.

RAFAEL CRIADO, S. J.

*Facultad de Teología de Granada.*

*(Concluirá.)*

<sup>159</sup> Ibid., 409.

<sup>160</sup> *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig, 1933).

<sup>161</sup> O. c., 13.

<sup>162</sup> O. c., p. 14. Según SELLIN, p. 9, mientras más fué trascendiendo la divinidad, tanto más misterioso se hacía su nombre, y el respeto a todo lo divino llevaba a evitar el nombre concurriendo a ello la mentalidad primitiva que aparece antiguamente. Cf. Am 6, 10.