

# **CÓMO EL HOMBRE LLEGÓ A SER IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS**

## **Procesos de democratización en el antiguo Israel**

Konrad Schmid

*Evangelische Theologie* 82 (2022) 4-17

*Con la idea de Génesis 1 de que todos los seres humanos han sido creados a imagen de Dios –y no solamente el rey– la Biblia formula un temprano prerrequisito conceptual del igualitarismo, que constituye el fundamento antropológico de una democracia. Génesis 1 democratiza la ideología tradicional del reinado y convierte a cada ser humano en capaz (como un rey) de regir responsablemente.*

### **Democracia y antiguo Israel**

Desde 1948 Israel es una democracia. Que para el recién creado Estado de Israel ésta debería ser la forma política no necesitó ningún debate. Para el judaísmo y los judíos que ya estaban en el país y para los que llegaron antes, durante o tras la II Guerra Mundial esto era evidente. Venían de países que eran o habían sido democracias. Además de esto el movimiento de kibutz que determinó espiritualmente la formación de Israel como Estado tenía un fuerte enraizamiento socialista.

Desde el punto de vista intelectual Israel posee una tradición mucho más larga en términos de democracia en cuanto ya había adoptado esta forma de Estado que en los siglos XVIII, XIX y XX se fue introduciendo en Europa y en otras partes del mundo. Las democracias actuales se basan en procesos de corto, mediano y largo plazo que las ha hecho posibles y las han constituido.

Los elementos de corto plazo son sin embargo de hace doscientos años de modo que ante el estado actual de las democracias se puede preguntar si podemos ya percibir el principio del fin de esta forma de Estado que ya se anuncia con el auge del po-

pulismo, las *fake news* y los potentados millonarios.

Las raíces más cercanas de las democracias modernas incluyen sobre todo la fundación de los Estados Unidos de América con su Declaración de independencia de 1776 y la Revolución francesa (1789) así como las correspondientes tendencias en los movimientos nacionalistas del siglo XIX. Los procesos a medio plazo se encuentran en el Humanismo, la Reforma y la Ilustración. Las raíces a largo plazo se remontan a la Antigüedad y se encuentran en Grecia o Roma y también en el antiguo Israel, algo que raramente se menciona, pero es así, como se mostrará a continuación.

En la tradición científica europea –fuera de las Facultades teológicas– el antiguo Israel tiene por desgracia una posición algo marginal. Esto tiene que ver con el hecho de que casi sólo se conoce su mayor aportación, la Biblia, importante en el sistema de formación de Europa pero que prefiere basarse en la antigüedad clásica en Roma y Grecia. Pero precisamente a través de la recepción de la Biblia el contenido intelectual central del antiguo Israel llegó a Occidente y jugó un papel decisivo, central e innovador en ese contexto la declaración de que todos los seres humanos son imagen y semejanza de Dios del primer capítulo de la Biblia (Génesis 1).

## **Que el hombre sea imagen y semejanza de Dios como base antropológica de formas de gobierno no monárquicas**

Gen 1, 26-28 dice así:

*“Entonces Dios dijo: Hagamos a los seres humanos a nuestra imagen, para que sean como nosotros. Ellos reinarán sobre los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos, todos los animales salvajes de la tierra y los animales pequeños que corren por el suelo”.*

Este texto es tan conocido que ya apenas se perciben sus aspectos revolucionarios. ¿Qué se dice aquí? Dios crea el sexto día al ser humano, lo crea a su imagen y semejanza y le traspasa el dominio de la creación. ¿Y en qué consiste la revolución intelectual de ese texto en su entorno histórico? Para contestar a esa cuestión hay que preguntar antes cuándo se escribió.

La datación de los textos bíblicos es una empresa difícil, especialmente para el Antiguo Testamento puesto que no han sobrevivido evidencias textuales de ese tiempo. Hay algunos fragmentos de los hallazgos de Qumram. Hay algunos textos de los siglos I y II a.C. La Biblia hebrea completa más antigua es de 1008 a. C.

Así pues, para determinar a qué tiempo pertenece un texto hay que hacerlo por argumentos internos. Para Gen 1, el primer capítulo de la Biblia, la cosa funciona bastante bien. Hoy se puede sostener con buenos argumentos que Gen 1 nació en el siglo VI a.C. Esto se puede deducir de cuatro argumentos:

1. La cosmología en Gen 1 está en estrecho intercambio con la ciencia babilónica, mucho más antigua, pero sólo en el exilio en Babilonia, en el siglo VI a.C., fue accesible a los sacerdotes que redactaron ese capítulo. El parentesco con la cosmología babilónica nace de coincidencias elementales en la imagen del mundo—el mundo es una burbuja en medio del agua—pero también de una cita: el diluvio originario en Gen 1,2 se llama en hebreo *fhôm* y apunta al correspondiente Tiamat babilonio en la épica de la creación del mundo.
2. El relato de la creación en Gen 1 no habla de ningún rey. Es casi seguro que esto sugiere que sus autores ya no conocían ninguno. En el antiguo Oriente la realeza es un fruto de la creación y debe estar presente en el comienzo del mundo. También esta circunstancia hace referencia al exilio babilónico, al siglo VI a.C.
3. El relato de la creación establece una imagen de Dios espiritual y monoteísta. En Gen 1 hay un único Dios que no vive *en* el cielo, sino que está frente a su creación en cierto modo alocar. Habla como desde fuera y no tiene ningún cuerpo. Ese concepto de Dios intelectualizado y monoteísta no tiene ningún paralelo en la literatura bíblica o epigráfica del tiempo de los reyes en Israel, pero sí en la literatura del período babilónico, a saber, en el Deuteronomio que pertenece igualmente al exilio en Babilonia.
4. También en su lenguaje el texto se remonta al siglo VI a.C. Está redactado en el llamado *Transitional biblical Hebrew*, que corrientemente se data en ese siglo.

Gen 1 es, pues, un texto del tiempo después de los reyes que permite que el hombre sea creado a imagen de Dios. El dicho de que el hombre es imagen de Dios es bien conocido en el Antiguo Oriente antes del siglo VI, pero no en relación a todos los seres humanos sino solamente al rey.

¿Qué significa esto? De acuerdo con el argumento de Jenófanes ¿hay que contar con que, según Gen 1 Dios aparece como los hombres si han sido creados a su semejanza?

No, para aclarar qué significa la imagen y semejanza de Dios ayuda en primer lugar echar una ojeada a la semántica hebrea para la palabra “semejanza”. En segundo lugar, una contextualización en la historia de las religiones. Y en tercero, como confirmación, la toma en cuenta del contexto.

La palabra hebrea para *semejanza*, tomada exactamente, tendría que traducirse por *estatua*. Una estatua, en el contexto oriental antiguo no tiene como objetivo representar del modo más realista lo representado sino simbolizar su *presencia*. Esto se puede ilustrar muy bien viendo que en el Antiguo Oriente los detentadores del poder a menudo transportaban las estatuas de los dioses de las ciudades conquistadas. De lo que se trataba era de romper el poder de esas ciudades. Cuando sus dioses ya no están presentes ya están conquistadas.

El hombre como “estatua de Dios” en Gen 1 es, pues, símbolo de la presencia de Dios en la creación. El auténtico gobernante es Dios, pero el hombre simboliza su presencia en la creación.

Creado a imagen y semejanza de Dios no significa, pues, para el ser humano que *se parece* a Dios, sino que recibe la *función* de Dios en la creación.

Y en eso consiste, en segundo lugar, la orientación de las declaraciones del Antiguo Oriente sobre el rey como imagen de Dios: el rey lo es para que pueda, como representante, asumir el poder de Dios sobre el mundo.

Que este aspecto de la imagen y semejanza aparece en primer plano en Gen 1 resulta en tercer lugar del contexto de Gen 1 en que el dominio sobre la creación aparece inmediatamente como consecuencia de la semejanza. Gen 1,27: “Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sojuzgadla; ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que

se mueve sobre la tierra”.

Está, pues, fuera de discusión: el ser humano que es imagen de Dios es un *rey* y como tal ha sido creado en su constitución básica.

Este es un pensamiento absolutamente revolucionario que en otro aspecto puede acentuarse en su explosividad. Con ser humano no se designa sólo al hombre sino al hombre y la mujer. Sobre la imagen y semejanza de Dios dice Gen 1: esto no es una cualidad del hombre ni tampoco de la mujer, sino que hombre y mujer fueron creados del mismo modo a imagen de Dios. La Biblia es la Biblia y tiene como tal una gran reputación, pero a la vez es un libro antiguo y en muchas partes está sujeto al patriarcalismo de su tiempo. Aquí sin embargo lo rompe de forma fundamental y definitiva.

La importancia de esta declaración de la semejanza del hombre para la historia de la democracia es por lo tanto evidente. Gen 1 formula por primera vez en la historia intelectual humana el pensamiento de que en primer lugar todos los humanos han sido creados básicamente iguales y en segundo que todos han sido facultados para ejercer poder.

Explicemos brevemente estos elementos en su contexto histórico. El conocimiento o, mejor dicho, el postulado de que todos los humanos han sido creados básicamente iguales sólo es posible en la convicción antropológica básica de que sólo hay una especie humana. A la modernidad esto le parece obvio, pero hay que remontarse a los comienzos de la Edad Moderna para ver qué discusiones había por ejemplo sobre la cualidad como humanos de los habitantes de lejanos continentes o sobre las mujeres o los esclavos.

Lo que ahora se conoce como especie hombre, en el Antiguo Oriente estaba por lo menos dividido en tres. En lugar de “hombres” había reyes, libres y esclavos y otras escales intermedias.

Como auténtico responsable aparece originariamente sólo el rey. Sólo él disponía de las capacidades antropológicas para tomar decisiones para el bien del Estado y el florecimiento del mundo. Sólo él tiene un “corazón” que en la antigua antropología oriental es el centro del planificar y el actuar. Este sistema se puede calificarse de “control extremo” del ser humano. Para funcio-

nar como comunidad los hombres deben dejarse guiar por un poder extremo, siempre en situación de tomar decisiones responsables para todos.

Sólo poco a poco se afianza la convicción de que todas las personas tienen un “corazón” y en principio son capaces de actuar de forma independiente.

Este movimiento desde el control externo hacia el control interior se puede seguir también en la Biblia hebrea.

En 1 Re 3,5-13 se encuentra el relato del sueño del rey Salomón en su toma de posesión de Gabaón:

“En Gabaón Yahveh se apareció a Salomón en sueños por la noche. Dijo Dios: ‘Pídeme lo que quieras que te dé’. Salomón dijo: ...‘Concede a tu siervo, un corazón que entienda para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal, pues ¿quién será capaz de juzgar a este pueblo tuyo tan grande’. Plugo a los ojos del Señor esta súplica de Salomón y le dijo Dios: ‘Porque has pedido esto y, en vez de pedir para ti larga vida, riquezas, o la muerte de tus enemigos, has pedido discernimiento para saber juzgar, cumplo tu ruego y te doy un corazón sabio e inteligente como no lo hubo antes de ti ni lo habrá después. También te concedo lo que no has pedido, riquezas y gloria, como no tuvo nadie entre los reyes’”.

El rey Salomón pide aquí un corazón sabio y comprensivo, con el que pueda distinguir entre bueno y malo. Esto agrada a Dios y se lo da y muchas cosas más.

¿Qué significa eso de distinguir entre lo que es bueno y malo? Esta pregunta se puede contestar por medio de la concordancia y el descubrimiento es muy sorprendente: distinguir entre bien y mal es realmente algo que cada humano adulto tiene que hacer a diario para llevar adelante su vida con sentido.

Dt 1,39: “...vuestros hijos, que hoy todavía no saben lo que es bueno y malo...”

1QSa 1,10: “Ningún miembro debe acercarse a una mujer “excepto si ha cumplido veinte años y sabe perfectamente sobre el bien y el mal”

2 Sam 19,36: “Yo (Barsilai) tengo ahora ochenta años ¿cómo puedo distinguir todavía lo que es bueno y lo que es malo?”

Todavía más claro en el relato del paraíso en Gen 3,22: “Y Yahveh, Dios, habló: Mira, el hombre se ha hecho como uno de no-

sotros, reconociendo el bien y el mal”.

¿Qué significa, pues, que en 1 Re 3, 5 Salomón sea alabado explícitamente porque pide el don de distinguir entre bien y mal cuando la Biblia hebrea supone que *todo* ser humano posee esta capacidad? La explicación más a mano es que 1 Re 3 ha conservado un antiguo recuerdo de que sólo el rey tiene un “corazón” y puede distinguir entre bien y mal.

Se puede por tanto reconocer en la evolución desde 1 Re 3 hasta textos posteriores de la Biblia hebrea como Gen 1 y Gen 3 que la teología del rey se ha hecho democrática. Todo ser humano tiene en principio cualidad real, todo ser humano está capacitado para el dominio.

## **El camino hacia la substitución definitiva del rey por el hombre**

¿Cuáles son los factores históricos y las fuerzas motrices que han motivado, transportado y fortalecido esta evolución? ¿Cómo ha llegado a ser el hombre imagen de Dios? ¿Cómo se ha democratizado la imagen del rey? ¿Cómo se llegó a la idea de que el rey no es nada especial, sino que todos los humanos tienen corazón, inteligencia y capacidad de responsabilidad?

### ***La pérdida de la realeza***

El primer pensamiento para una explicación de lo aquí planteado se encuentra al recordar la pérdida de la realeza en Israel y Judá a lo que también señala la datación de la “imagen y semejanza de Dios” en el siglo VI a.C. Cuando ya no hay rey los atributos ideológicos de la realeza quedan libres y pueden ser transferidos a todos los seres humanos.

Pero este pensamiento no es en realidad ninguna explicación. Describe una secuencia que debe seguirse, pero permanece la cuestión de los requisitos que, *antes* de esa catástrofe hicieron posible y plausible esa transformación.

Para contestar esta pregunta hay que mirar la historia de la teología del antiguo Israel y Judá *antes* del destierro de Babilonia,

que curiosamente se entiende como teología política.

Sí, se puede constatar que todos los conceptos teológicos importantes de la Biblia hebrea en lo esencial descansan en recepciones y transformaciones de teologías imperiales del Antiguo Oriente. Esto es de esperar por dos razones: en primer lugar una regla básica de la reconstrucción de la historia de las religiones es que el mundo celeste se representa en analogía con las respectivas realidades políticas y sociales.

En segundo lugar, Israel y Judá hasta cierto punto representaban ediciones secundarias, de pequeño tamaño, de las estructuras estatales locales. Por eso, su situación geográfica entre las más antiguas y poderosas potencias de Mesopotamia y Egipto hacía que sus conceptos intelectuales fueran conocidos y recibidos fácilmente en Israel y Judá –por la superioridad cultural e histórica de estos imperios– y uno se orientase por los usos políticos canónicos.

### *La reinterpretación de la ideología imperial asiria*

Un paso importante hacia la democratización de la teología real, tal como se la puede observar en Gen 1, se dio más o menos un siglo antes en el antiguo Judá. En Oriente Medio, dominaba Asiria, que alcanzó su primer punto culminante en medio del siglo VIII a.C. y que pudo mantenerse hasta el final del siglo VII antes de que tuviera que ceder el paso a los nuevos babilonios. En el ámbito de influencia de una gran potencia que ejercía una extraordinaria influencia política, militar pero cada vez más también religiosa y cultural, Judá pudo ejercer alguna influencia.

En el siglo VII a.C. surgieron en Judá concepciones decididamente anti-asirias que transportaban las declaraciones de lealtad necesarias para ser asirio a la propia relación con Dios: no el rey asirio sino Dios es nuestro último y absoluto soberano. Aquí hay que nombrar especialmente al libro del Deuteronomio que se puede considerar como una recepción subversiva del contrato de vasallaje.

Esto se puede reconocer ya en la construcción del dicho libro. Consiste en una introducción, un cuerpo de leyes y termina con el anuncio de bendición y de maldición, dependiendo de que las

estipulaciones desgranadas en la parte principal se cumplen o no. Esta estructura corresponde a la de los contratos asirios de vasallaje: la potencia siria sometió a determinados pueblos que se convirtieron en vasallos, obligados esencialmente a una lealtad frente al gran rey asirio. Los vasallos leales recibieron la bendición del Imperio, los desleales fueron víctimas de la máquina militar asiria.

Se han encontrado diversos ejemplos de tales contratos de vasallaje asirios. Con este tema de la lealtad ya se ha mencionado el aspecto esencial decisivo que determina la aceptación bíblica de ese concepto. También el libro del Deuteronomio exige lealtad sin condiciones, pero no al Rey asirio sino al Dios propio. Del modo más claro se puede ver en el llamado *Escucha Israel* en Dt 6,4s:

“Escucha, Israel: nuestro Dios es Yahveh y deberás amar a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza.”

A saber, la exigencia de “amar” a Dios en el mundo del Antiguo Oriente tiene connotaciones políticas: amar no es un término emocional sino político, que significa el seguimiento fiel. En los contratos de vasallaje asirios aparece, pues, de manera destacada, la exigencia de “amar” al Rey asirio. Por el contrario, el Deuteronomio mantiene con firmeza: la forma de “amor”, de absoluta lealtad que corresponde únicamente a Dios.

Un nuevo ejemplo es el primer mandamiento del Decálogo,

Dn 5,6s: *“Yo soy Yahveh, tu Dios, que te sacado de la tierra de los egipcios, de una casa de esclavos. No puedes tener otros dioses junto a mí.”*

De todo lo dicho quedan dos cosas claras: “la primera, que el Deuteronomio en su teología está inspirado por el pensamiento asirio. En segundo lugar, sin embargo se puede constatar que esa influencia viene de la mano de una reinterpretación fundamental. La relación de vasallaje se traslada ahora del rey a Dios mismo. La lealtad es para con El y ya no para con el rey, es un contrato entre Dios y su pueblo.

El potencial subversivo de ese proceso es evidente. Está profundamente situado frente al Imperio asirio. En consecuencia es

de suponer que históricamente sólo fue posible en un tiempo en que el Imperio asirio había entrado en decadencia –en la segunda mitad del siglo VII a.C., antes de que cayera la ciudad más importante, Nínive, en 612 a.C.– y ya no tenía fuerza para parar con medios militares estas corrientes disidentes en la periferia del Imperio.

La valoración teológica de la interpretación imperial de Dios que emprende el Deuteronomio comporta rasgos ambivalentes. Pero es una de las raíces más elementales de la idea de que no hay necesidad absoluta de un rey para pensar en un Estado.

### ***Crítica del rey***

Otro supuesto requisito previo para la democratización de la ideología real se encuentra en la crítica al rey de los profetas clásicos. Es muy notable que la Biblia hebrea haya transmitido estas voces críticas. La profecía es conocida también en otros ámbitos del mundo antiguo, sobre todo en Mali y Nínive. Lo ha investigado sobre todo la monografía de Marti Nisinen, que también establece una comparación con Grecia aunque esta profecía fuera de la Biblia normalmente se caracteriza por la dependencia institucional de la corte real.

En el antiguo Israel y Judá –al menos en la profecía escrita posterior– la cosa era de otro modo: se pudo establecer allí una subcultura profética que casi se definía por la crítica al rey. Especialmente se puede constatar en el libro de Jeremías.

En Jer 22 se encuentra un oráculo contra el rey Jehijakim al que Jeremías reprocha de manera desahogada haber levantado magníficos edificios para lo cual se descuidaban el derecho y la justicia. La acusación del profeta tiene un punto culminante cuando anuncia al rey que no va a tener ningún funeral, sino que su cadáver será arrojado ante las puertas de Jerusalén.

Jer 22.18s: *“Por tanto, así dice Yahveh sobre Joaquín, (...) rey de Judá (...) el entierro de un borrico será el suyo, arrástralo y tirarlo fuera de las puertas de Jerusalén”.*

La casualidad ha querido que para esta palabra específica se pueda decir casi con seguridad que no se cumplió. Hay un pasaje del Libro de los Reyes que sobre la muerte del rey Joaquín y re-

lata lo siguiente:

2 Re 24,6: “*Se acostó Joaquín con sus antepasados y Jeconías, su hijo, reinó en su lugar*”.

La expresión “acostarse con sus antepasados” es entre los reyes un *terminus technicus* para el entierro en la cripta real y no hay ningún motivo para pensar que los libros reales no digan aquí lo sucedido históricamente. Su propia tendencia en el contenido es muy crítica con la monarquía y si Joaquín hubiese muerto tal como Jeremías había anunciado, los libros reales no hubieran dejado escapar el anuncio de ese acontecimiento incluyendo el acuerdo con la profecía.

Claramente no saben nada de tal acontecimiento y la profecía de Jeremías no se hizo realidad.

Todo esto deja aparecer de nuevo como muy probable que el anuncio en Jeremías 22,18s de que no sería enterrado es auténtico, es decir, que se expresara antes del correspondiente suceso. No hay ninguna base para suponer qué los protagonistas que dan nombre al libro de Jeremías habrían puesto en su boca *post factum* una noticia falsa.

De nuevo, pues, hay que preguntarse por qué razón los transmisores han conservado y hecho correr la falsa profecía. En primer lugar, es sencillo constatar el hecho de que eso ha ocurrido. Esta profecía ha encontrado y conservado su lugar en el libro de Jeremías, no ha sido eliminada, pero sobre la razón sólo cabe especular. En mi opinión la respuesta probablemente hay que encontrarla en el hecho de que a los transmisores les pareció más importante la substancia de la palabra del profeta –la acusación al rey de oprimir a sus súbitos y no ocuparse del derecho y la justicia– que la añadidura de la actuación judicial sobre el rey. Esta consideración es de gran importancia para la valoración histórica de la profecía. Es muy claro que a los ojos de sus transmisores la profecía veterotestamentaria fue más que conjeturas sobre el futuro. La *substancia factica* de determinadas palabras proféticas puede superar a su exactitud técnica profética, como ha mostrado este ejemplo con suficiente claridad.

Para el tema de las raíces espirituales de la democracia es importante que en Israel la *crítica* al rey podía quedar inscrita en la memoria colectiva y no su apoteosis.

## *La formación de un espíritu ético de solidaridad*

El siglo VII a.C. muestra en Israel otro elemento importante para la formación de una antropología uniforme. El profesor Eckart Otto lo ha llamado formación de un *espíritu ético de solidaridad*. Él la pone en conexión con la caída del reino del norte de Israel en 722 a.C. y la ola de refugiados que se desató en el sur hacia Judá.

Esto se puede reconocer en la legislación esclavista en la Torá y su cambio de perspectiva al correr del tiempo. En Ex 21,2-11 se encuentra un primer mandato sobre liberación de esclavos que probablemente pertenece al siglo VIII que supone todavía intacto el reinado del rey en Israel y Judá:

Ex 21,2: “Cuando compres *un esclavo hebreo*, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate.”

Es digno de destacar que, frente al mundo entorno, los esclavos no son simplemente “muñecos hablantes” cuya pertenencia a una clase está sellada sin posibilidad de variación sino que son vistos como potenciales personas libres. Cuando son liberados se hace sin ningún rescate.

De todos modos, no se trata igual a hombres y a mujeres.

Ex 21,7: “*Si alguien vende a su hija como esclava, no hay que liberarla igual que a los varones.*”

La razón se aclara más adelante: las esclavas sirven también como concubinas y por ello están ligadas fuertemente a sus señores. Tienen que permanecer. La ley de esclavitud de Ex 21 aparece en una forma similar, aunque significativamente variada, otra vez en el Deuteronomio que, como hemos visto, pertenece al final del siglo VII a.C. El reino del norte de Israel ha caído y solamente Judá es aún un Estado que funciona, probablemente en el vasallaje asirio.

Ex 21,2: “Cuando compres *un esclavo hebreo*, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate” ...Ex 21,7 “Si un hombre vende a su hija por esclava, ésta no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos”.

Dt 15,12: “Si *tu hermano hebreo, hombre o mujer*, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo le dejarás libre... Dt 15,14 le harás algún presente de tu ganado menor, de tu era

y de tu lagar; le darás según como te haya bendecido tu Dios.”

No cabe ninguna duda de que Dt 15,12-18 no es un texto independiente, sino que en él se recoge y se reinterpreta Ex 21,2-11. Tiene, pues, sentido, comparar e interpretar los dos textos sinópticamente. En ambos se trata de la liberación de esclavos después de seis años que se organiza del mismo modo. Y sin embargo las normas establecidas en el libro del Éxodo, en el Deuteronomio se transforman según otra perspectiva.

En primer lugar, sorprende que el esclavo liberado tenga que marcharse en Ex 21 con las manos vacías mientras en Dt 15 se exige lo contrario y se le deben proporcionar ciertos bienes. ¿Por qué razón? Claramente para evitar que el liberto vuelva a caer en esclavitud por deudas. Para construir una existencia propia necesita un capital inicial.

Este aspecto determina también la diferente formulación del proceso de entrada: mientras para Ex 21,2-11 la “compra” de un esclavo parece ser un asunto corriente, la forma de expresarlo en Dt 15,12-18 (“cuando se vendiera a ti tu hermano”) deja entender que la situación de la esclavitud por deudas denota un estado de necesidad que debería resolverse pronto.

La esclavitud no es una institución permanente sino un posible mal pero limitado en el tiempo. Dt 15,12-18 piensa en hermanos caídos en desgracia, donde “hermano” claramente es un concepto social y no biológico como muestra la explicación “hebreo o hebrea.”

Ya en Ex 21 la diferencia antropológica entre libre y esclavo no se ve como absoluta: como muy tarde a los seis años los esclavos han de ser liberados. En Dt 15 la cosa se amplía decisivamente porque: a) esclavos y esclavas se tratan del mismo modo y b) se prevé un capital inicial de modo que la liberación de la esclavitud sea sostenible.

Aun va más lejos la tercera determinación de la esclavitud en la Torá que se encuentra en Lev 25,39-42, un texto que probablemente pertenece al tiempo medio de los persas:

Lev 25,39: *“Si tu hermano junto a ti se empobrece y tiene que vendérselo, no le tienes que hacer trabajar como esclavo”.*

Aquí se habla de la esclavitud de compatriotas varones, pero

la de mujeres está totalmente prohibida. Esto se fundamenta teológicamente:

Lev 25,42s: *“Pues mis esclavos son aquellos a los que saqué de la tierra de Egipto. No han de ser vendidos como se vende un esclavo. No tienes que mandar con violencia sino con temor delante de tu Dios”.*

Hay una relación de esclavitud, pero existe sólo entre Dios y su pueblo. Para Él todos sois esclavos, pero esclavos de Dios y por tanto libres. Nadie puede dominar con violencia. La expresión *b'parek*, “con violencia” es una cita de la tradición del Éxodo.

Ex 1,13s: *“Los egipcios obligaron a los israelitas a trabajar con violencia, les amargaron la vida con rudos trabajos de barro y ladrillos, con toda suerte de labores del campo y toda clase de servidumbre que les imponían con violencia”*

Esto que ocurrió entre los egipcios y los israelitas no debe ocurrir entre los mismos israelitas. El argumento que está bajo esta recomendación es estructuralmente idéntico al de la subversiva recepción de la teología contractual asiria en el Deuteronomio: el único soberano es Dios, sólo a Él compete el poder imperial. Naturalmente este no es un argumento democrático sino teocrático pero una teología crítica con la monarquía es un paso importante hacia la democracia.

## Resumen

En resumen, se puede constatar: la Biblia no es un documento democrático ni de teoría democrática. Sin embargo, con su idea en Gen 1de la “imagen y semejanza” a Dios de todos los humanos –en lugar de sólo el rey– formula un temprano requisito conceptual del igualitarismo que representa la base antropológica para toda democracia. Democratiza la tradicional teología real y hace un rey de todo ser humano apto para un dominio responsable.

Importantes factores de la historia intelectual del antiguo Israel que han preparado el camino a la idea de la semejanza de Dios de todos los hombres se encuentran primero en la subversiva recepción de la teología contractual asiria, su crítica al Impe-

rio y su traspaso a la relación de Dios y pueblo. En segundo lugar en la crítica al rey de los profetas que por la caída de Judá y de Jerusalén en el 587 a.C. podía verse como una confirmación fáctica. Y en tercer lugar en sentido contrario por la sucesiva crítica a la esclavitud en la Torá que idealmente cada vez acercó más a los hombres libres.

Naturalmente hay todavía un largo camino desde Genesis 1 hasta esta formulación de la Declaración de Independencia de 1776:

“Sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas, que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos Derechos inalienables, que entre ellos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad.”

Pero los caminos tienen que comenzar en alguna parte y es útil saber dónde se encuentran esos comienzos y quien los ha pavimentado.

**Tradujo y condensó: Carlos F. Barberá**