

1. LAS FUENTES DEL MUNDO POLÍTICO DE LA ALTA EDAD MEDIA

*Las ideas hebreas del reino de Dios*¹

A) Según la concepción hebrea, Dios es el gobernante del mundo natural al que ha constituido y ordenado mediante el acto de la creación. El mundo está absoluta y definitivamente sometido al orden de Dios, que ha convertido a los elementos y fuerzas naturales en instrumentos dóciles a su voluntad y a través de los cuales se revela. Pero Dios gobierna también el mundo histórico, pues es «el que ordena los tiempos y las circunstancias, pone reyes y quita reyes» (Dan., 2, 21), gobierna a todos los pueblos, les distribuye sus tierras, les hace ascender y descender, de tal manera que todo el acontecer histórico transcurre, en última instancia, con arreglo a sus designios, pronunciando, cuando la ocasión lo requiere, sus terribles y justos fallos (diluvio, confusión de las lenguas, destrucción de ciudades, etc.), que enderezan las acciones de los hombres hacia las vías por El queridas y que restauran el orden quebrantado por el pecado. Yavé es, pues, concebido por los hebreos como un rey que gobierna efectivamente, dotado de un poder originario, exclusivo, tremendo, ilimitado y omnipresente, pero, al mismo tiempo, recto y justo, al que imaginan sentado en un trono de fuego o de zafiro, rodeado de un ejército celeste y de serafines que cantan su gloria y majestad, y pronunciando sus juicios -victorias sobre el desorden, más que fallos judiciales- a los que se simbolizan en forma de lenguas o de torrentes de fuego.

B) Junto a esta concepción cósmica del reino de Dios está la del pueblo hebreo como una comunidad político-religiosa gobernada por Dios mismo. El hombre ha tratado siempre de eludir, de neutralizar o de sublimar el hecho terrible y radical de estar sometido a otro hombre. Y la primera de las soluciones ofrecidas ha sido la de la teocracia: ningún hombre mandará sobre otro, pues su dignidad y libertad sólo permite la sumisión al señorío de Dios. «No reinaré yo entre vosotros, ni reinará tampoco mi hijo. Yavé será vuestro rey» (Jue., 8,23); estas palabras de Gedeón, aun estando pronunciadas en una circunstancia concreta, definen la existencia política de Israel que, desde el punto de vista de sus formas políticas, fue una teocracia -la palabra teocracia fue inventada por Josefo precisamente para definir la constitución de Israel- y, desde el punto de vista de los fines y tendencias que la animan, una geopolítica².

Israel, en efecto, se constituye políticamente a través del acto sacro del Sinaí, pues antes no existía un pueblo, sino doce tribus. Es, pues, tal acto sacro el que constituye al «pueblo de Dios», al «pueblo santo de Yavé», que lleva el nombre religioso de Israel, es decir, «señoreado por Dios», la «nación santa». El pacto del Sinaí es, así, simultáneamente, un acto sacro y un acto político constituyente. En cuanto pacto, no significa una relación natural -como las de otros pueblos orientales con su Dios-, sino el resultado de un acto histórico voluntario por el que el pueblo hebreo, siendo escogido por el Señor, se une a El en una relación de protección, obediencia y lealtad recíproca. El pacto contiene «los estatutos y derechos del pueblo de Israel», fuente de todo su orden jurídico, y que son, simultáneamente, los «mandamientos de la ley de Dios». Toda la existencia histórica de Israel se funda en la vivencia de este pacto, de modo que sus «renovaciones» como pueblo no se sustentarán en la repetición de un ritmo natural, sino en la «restauración» del acto histórico de la Alianza del Sinaí. En la medida que el pueblo cumpla la Ley, es decir, los términos del pacto, tendrá la protección de Dios; en la medida de que deje de cumplirlos, Dios le retirará la protección y le hará objeto de justo y terrible castigo. Yavé ejerce el gobierno de Israel a través de vías variables según

las épocas y situaciones, pero que, en todo caso, son resultado de la idea de que el pueblo hebreo está bajo el gobierno de Dios y no de los hombres, del mismo modo que las instituciones liberales son resultado de la idea de que gobierna el derecho y no los hombres, y las democráticas de que gobierna el pueblo y no unos grupos minoritarios. Y Dios, en fin, ha asignado la tierra al pueblo de Israel. Dios es, pues, quien ha constituido a Israel como pueblo, quien ha establecido su orden jurídico, quien le ha dado su tierra y quien ejerce su gobierno, de manera que todos los factores componentes de la comunidad política tienen carácter sacro.

Las guerras emprendidas por Israel son guerras santas, guerras en honor del Señor Dios de las batallas, pues los enemigos de Israel son los enemigos de Dios y, por consiguiente, su destrucción es concebida como prueba de la lealtad de Yavé hacia su pueblo y de su pueblo hacia Yavé. Dios mismo toma parte en la lucha, sea mandando personalmente al pueblo de Israel organizado en ejército³, sea moviendo a su favor las fuerzas naturales⁴, cuando acude como tremendo Dios de la naturaleza a la llamada de los caudillos o cuando estima que se necesita de su socorro, ya sea, en fin, no tomando parte como luchador activo, sino como especie de comandante en jefe que, lejos del campo de batalla, da promesa de victoria o dicta el plan de campaña al caudillo que conduce la lucha sobre el campo⁵.

C) La idea del reino de Dios tomó tres formas distintas que coinciden con tres épocas de la historia de Israel: la época de los jueces o de la teocracia inmediata; la época de los reyes o de la teocracia inmediata, y la época de la cautividad o de la esperanza escatológica del reino.

En la primera época, el pueblo judío forma una estructura laxa, muy débilmente integrada desde el punto de vista político, ya que consiste simplemente en una comunidad judicial y de culto, análoga a las futuras anfictonías griegas o a las alianzas de stirpes árabes fundadas por Mahoma. En esta etapa, designada por Buber como teocracia inmediata, no existe ningún poder permanentemente instituido; el gobierno, que no es ejercido continua, sino intermitentemente, está en manos de los «jueces», puros caudillos carismáticos en quienes se hace presente el «espíritu», el «carisma» del Señor, que, naturalmente, ha de ser reconocido en cada caso por los componentes de la comunidad, pues éstos no están sometidos a hombre alguno, sino solamente a Yavé, y cuando siguen a un juez no siguen a la persona, sino al espíritu del cual es portador, es decir, a la divinidad. En esta época, Israel oponía su santo gobierno de jueces al pagano gobierno de reyes de los pueblos gentiles.

Con el reino histórico, la laxa estructura de la época de los jueces se transformó en una unidad política relativamente firme y dotada de un gobierno de carácter permanente. Pero no por ello se pierde la idea de que el gobierno de Israel tiene naturaleza sacra. En primer lugar, la monarquía es establecida por Dios mismo a petición del pueblo hebreo, siendo así un don de Dios. En segundo lugar, los reyes tienen carácter sacro en cuanto que (a través de los sacerdotes) son ungidos por Yavé con el santo óleo, en cuya virtud se les comunica «el Espíritu de Yavé» y pueden sentir que Dios está con ellos⁶; se trata, pues, de una institucionalidad del carisma y, por tanto, de la objetivación y perdurabilidad de lo que antes tenía un carácter subjetivo, inseguro e intermitente. El rey es, así, el ungido, es decir, el Mesías, o, traducido al griego, el Cristo; la institucionalización del carisma se afirma también en cuanto que el reino se vincula a la casa de David, con quien Dios celebra pacto⁷, de manera que la dinastía davídica queda introducida como parte integrante de la alianza, pasando a ser una de las instituciones concretas del reino de Dios. Dios, pues, incide en el reino a través del pacto y de sus distintas renovaciones, del establecimiento de la monarquía, de la infusión del carisma y

de la designación de la dinastía. Pero por encima de la monarquía está Dios mismo, que no se confunde con ninguna de las partes del orden político de Israel, como no se confunde con ninguno de los elementos del mundo natural, pero que, al igual que puede intervenir activamente en la naturaleza, puede también intervenir en el orden y en el desarrollo político de Israel. El rey, por tanto, sí bien tiene carácter sacro, no tiene carácter divino, como era el caso en otras monarquías orientales.

Además, el poder del rey estaba limitado por la autoridad de los profetas, es decir, de aquellos hombres a través de los que se revelaba la palabra del Señor y que -siempre que no fuesen tenidos por falsos- gozaban de absoluto crédito en las masas populares. De esta manera, el gobierno de los reyes era compartido por una autoridad igualmente originaria, igualmente carismática, igualmente sacra y que constantemente estuvo en rigurosa oposición a todo lo que significara dar preeminencia a los valores políticos a costa de los valores religiosos. Y como los reyes, por necesidad de su propia dialéctica, se vieron obligados a inclinarse hacia los intereses estrictamente políticos, hubieron de contar constantemente con la enemistad de los profetas que, defendiendo las puras esencias de la Alianza, estuvieron en oposición a todo lo que se desviara de ellas: a la exageración del aspecto externo del culto, al nacionalismo, a la riqueza, a los cambios de ordenación social.

Y en esta oposición de los profetas y de los reyes se muestra el drama de la idea hebrea del reino de Dios y, en general, de toda estructura política que pretenda ser una rigurosa aplicación de puros principios, pues, por un lado, un sistema político decidido a desarrollarse como incondicional aplicación de unos principios tiene el riesgo de aniquilarse a sí mismo en nombre de esos principios (*Fiat iustitia et pereat mundus*); pero, por otro lado, actuando contra los puros principios, contra su constitución originaria, aniquila el propio supuesto, la razón (ideal) de ser de su existencia política. Los profetas se deciden por el primero de los riesgos: si el orden exterior, si el bienestar económico, si la independencia, incluso, han de ser a costa del enseñoreamiento del pecado, es preferible la anarquía, la miseria y hasta la servidumbre política bajo otros pueblos, que, en última instancia, al someter a Israel, actuarían como instrumento de la justicia divina. Porque Dios no puede dejar sin castigo la deslealtad de su pueblo, no puede dejar que se enseñoree el pecado, es decir, el verdadero desorden, y de aquí que a sus avisos, que han caído en el vacío, seguirá inevitablemente la destrucción del reino para ser restaurado una vez restablecido el orden destrozado por el pecado, es decir, una vez que Israel haya purgado sus culpas.

Y el reino cayó, en efecto, pero habiendo mostrado a la experiencia judía no solamente el fracaso de un régimen que atiende más a los intereses políticos inmediatos que a la voluntad de Dios, sino también que la institución sobre la tierra de una sociedad religiosa perfecta rebasa las posibilidades de un régimen político. Y, por eso, en las ideas sobre el nuevo reino predominan aquellas que no ponen sus esperanzas en una restauración política, sino en una restauración moral e incluso cósmica. Sobre cómo iba a ser en concreto este reino hubo distintas versiones y matices⁸, según se muestren más o menos presentes motivos tan contradictorios como la piedad, el resentimiento, la voluntad del poder, la humildad, la esperanza y la desesperación, y según cómo se percibía la hondura de la perdición, de la que era menester ser salvados.

Hay así una concepción para la cual la crisis es tan profunda que hay que fundir el mundo de nuevo, de modo que el reino esperado vendrá con una renovación cósmica: se crearán nuevos cielos y tierras y se restaurará el paraíso en el que el hombre vivirá en paz con Dios, consigo mismo, con sus semejantes y con el mundo natural, en medio de una tierra que dará sus frutos sin esfuerzo y en la que «el lobo y el cordero serán

apacentados juntos y el león comerá paja como buey» (Is., 65, 25). Tal es la concepción del autor de la segunda parte del libro de Isaías. Otras versiones no ven la necesidad de una restauración cósmica, pero entienden que la crisis es lo suficientemente honda para que necesite resolverse renovando *ab origine* el vínculo histórico entre Yavé y su pueblo, y dando vigencia a un reino cuya fortaleza no radique tanto en sus instituciones cuanto en una renovación moral: un nuevo pacto sustituirá al del Sinaí, constantemente violado, y la Ley será escrita en los corazones y dada en las entrañas (Jer., 21, 31 y ss.; 33, 17 y ss.).

Pero otras concepciones tienen una idea más política tanto del contenido como del modo de venir el nuevo reino. Ya Daniel (hacia 164 a. C.) desarrolló su visión de los cuatro imperios -llamada a tener un enorme influjo no sólo en la apocalíptica judía, sino también en la metafísica del Sacro Imperio, del bizantino y del ruso-, al que seguiría un quinto imperio universal y eterno bajo el señorío del Hijo del Hombre (Dan., 7, 1-14). La dominación romana, con su emperador de rasgos mesiánicos, con su pretensión de aparecer como el reino salvador esperado por los mitos y religiones de Oriente y con sus ofensas al Dios de Israel, acentuó el proceso de politización de la apocalíptica judía que se manifiesta patentemente en los Apocalipsis de Esdras y Baruch (siglo I), directamente orientados contra el Imperio romano.

Según el primero, el Mesías es el León de Judea a cuyo rugido se abrasará en llamas la última mala bestia, es decir, el Águila romana, y bajo la dominación de Israel se establecerá un reino de paz y de justicia. Según el Apocalipsis de Baruch, después de la peor de las servidumbres bajo el peor de los imperios, los israelitas destruirán el ejército romano, a cuyo caudillo llevarán encadenado al monte Sión, donde le darán muerte. Pasados a espada los pueblos que sometieron a Israel o reducidos sus restos a servidumbre, se establecerá un reino en el que será desconocida la enfermedad, el dolor, la muerte prematura y otros males, y donde reinarán la justicia, la paz, la fertilidad y la abundancia. En resumen, en estos y otros testimonios, a Roma como «centro» del mundo se opone Jerusalén; a su imperio, el imperio de Israel, y a la ley y la paz romanas, la ley y la paz mosaicas⁹.

El reino vendría o por obra inmediata de Dios o, versión más frecuente, a través de un intermediario en figura de príncipe de la casa de David, o de un ungido del Señor, o de siervo de Yavé, o de Hijo del Hombre, es decir, a través de una persona divinamente preexistente. En las versiones populares y politizadas de la esperanza mesiánica que, como hemos visto, estimaban que el reino podía ser instaurado mediante una revuelta armada que, sin sustituir la acción divina, la precipitara, el intermedio, a su carácter de figura divina o, al menos, divinamente inspirada, unía el de caudillo insurreccional y militar. De los movimientos derivados de estas ideas el más relevante fue el de los zelotas, muy importante en la época de Cristo e incluso siglo y medio después, ya que llevó a cabo la insurrección del año 66 y todavía en 132 realiza un movimiento inspirado por el rabí Akíba y acaudillado por Bar Kobas, cuyo heroísmo, políticamente estéril, puso punto final a la esperanza judía de restaurar el reino por vía insurreccional.

En especial para las versiones rigurosamente religiosas el establecimiento del nuevo reino va unido a la idea del Día de Yavé, del juicio, que «para los hebreos es menos una dispensa de justicia que una victoria de lo justo y de lo bueno», es la lucha final en la que, peleando a veces juntos hombres y ángeles, se afirma definitivamente la victoria del Señor de la historia sobre los pueblos y gobernantes¹⁰

¹ Cfr. sobre el tema, que aquí sólo podemos tratar esquemáticamente, B. Buber: *Königtum Gottes*, Heidelberg, 1956 (sólo se ocupa del período de los jueces). M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. III, Tübinga, 1923. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament*, Berlín, 1928. El mismo: «*Religionsgeschichte Israels*», en *Historia Mundi*, t. II, Berlín, 1953. J. M. McKenzie, S. J., *The Two-Edged Sword*, Milwaukee, 1956. W. Caspari, «*Der Herr ist König*», en *Christentum und Wissenschaft*, IV ~1928), 23 y ss. W. Heidt, O. S. B., *Theology of the Old Testament*, Colegville, 1952. Daniel Rops, *Historia Sagrada*, Barcelona, 1952. Hastings y otros, *Dictionary of the Bible*, Nueva York, 1954. E. Voegelin, *Order and History, I Israel and Revelation*, Louisiana, 1956. R. de Vaux, O. P., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, París, 1958. Tampoco podemos ocuparnos aquí de las semejanzas y desemejanzas de las concepciones político-religiosas de los hebreos con las de otros pueblos del Medio Oriente; sobre el tema pueden verse las citadas obras de Buber y Voegelin, así como la de J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israelite*, Roma, 1934, que, además de su propio tratamiento del tema ofrece un resumen de las posiciones de las escuelas modernas ante la cuestión. Muy importantes son la obra de H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948 (hay trad. francesa, París, 1951) y la de H. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946 (traducción al español con el título *El pensamiento prefilosófico*, México, 1954).

² El vocablo es de Buber, ob. cit., págs. LXIII y 121, por el que entiende la actualización en la vida pública de la tendencia a realizar el señorío de Dios

³ Por ejemplo: Ex., 7, 4; 12, 7; 13, 18. Sobre el problema de Yavé como caudillo de los ejércitos y como luchador individual, v. el libro de H. Fredrikson, *Jahwe als Krieger*, Studien zum Alttestamentlichen Gottesbild, Lund 1945.

⁴ Por ejemplo: Jue., 5, 20, 21; 1 Sam., 7, 10; Jos., 10, 11-14; Exd., 14, 26.

⁵ Por ejemplo: Jos., 8, 1 y ss., 11, 6; Jue., 4, 6 y ss., 7, 2 y ss.; 1 Sam., 23, 2-4; 14, 37; 11 Cron., 20, 15 y ss.

⁶ 1 Sam., 10, 1, 6; 11 Sam., 2, 4; 3, 3; 1 Reyes, 1, 39; 11 Reyes, 9, 3, 6; 1 Sam., 16, 13; Isaías, 51, 1. Cfr., además, E. Eichmann, *Die Kaiserkrönung im Abendland*, Würzburg, 1942, t. 1, págs. 78 y ss

⁷ II Sam., 23, 5; Sal., 89, 3 y s.; 132, 11 y s

⁸ Puede verse un resumen de ellas en el artículo correspondiente del *Dict. of the Bible* arriba citado.

⁹ Los Apocalipsis de Esdras y Baruch han sido publicados en inglés por Charles, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, vol. II; vid. en esp. para Esdras, págs. 108 y ss., y para Baruch, páginas 497 y ss., 501 y 518. La oposición de Roma y Jerusalén como dos mundos políticos religiosos es el tema del libro de E. Stauffer, *Jerusalem und Rom*, Berna, 1957. Los Apocalipsis de Esdras y de Baruch no deben ser, naturalmente, confundidos con los libros del mismo nombre que figuran en la Biblia. Una de las características externas de la literatura apocalíptica de este período es que, al revés del profeta que se muestra personalmente a la luz del día como «mensajero de Yavé», el apocalíptico permanece incógnito tras un pseudónimo bíblico (vid. Stauffer, ob. cit., pág. 40)

¹⁰ En los rollos descubiertos a partir de 1947 en las cuevas del Mar Muerto, y que forman parte del cuerpo de doctrina de la secta hebrea de Qurnran, organizada monásticamente desde alrededor del año 104 a. C. hasta el 70 d. C., se contiene un documento titulado «La guerra entre los hijos de la luz y los hijos