

## DIOS SILENTE EN LAS LAMENTACIONES BÍBLICAS Y MESOPOTÁMICAS

En el texto bíblico son muchos los rostros de Dios que se dejan entrever y que permiten al hombre vislumbrar algo de la divinidad<sup>1</sup>. Pero junto a este Dios que se revela, la Biblia ha guardado páginas donde la presencia de Dios se echa en falta, como si nos quisiera indicar que en la relación del hombre con Dios también entra el silencio.

Sería bueno estudiar la historia y evolución de esta tensión en la relación del hombre con Dios, entre presencia y ausencia, entre revelación y ocultamiento, entre palabra y silencio. Para ello contamos con algún puñado de textos que se van desvelando de la religión mesopotámica y egipcia que precedieron a la bíblica. Aquellos hombres buscaron la comunicación con Dios, hicieron sus intentos de aproximar a Dios a la tierra y le pusieron ojos, oídos, boca que facilitara la comunicación. También el hombre bíblico, bajo la analogía de la comunicación humana, vislumbró la relación con Dios y nos dejó testimonio escrito de este intercambio. Así, sintió la presencia de Dios al modo de la presencia humana: un Dios que camina junto al hombre (Henoc caminó con Dios, Gn 5,22; Noé andaba con Dios, Gn 6,9), un Dios con rostro al que mirar (Moisés hablaba con Dios cara cara, Ex 34,34; o Jacob vio cara a cara a Dios, Gn 32,31), un Dios que escribe (las tablas de la Ley, Ex 24,12), que habla y que oye, con el que se puede conversar.

Pronto el hombre descubre que hay ocasiones en que Dios no se le muestra disponible. Cuando esto ocurre, la relación del hombre con Dios se oscurece, el ser humano queda a la intemperie, perdido, privado de la presencia de Dios. Sobre la base de esta misma analogía surge entonces el grito del orante: «No me escondas tu rostro», «no estés lejos», «no estés sordo

---

<sup>1</sup> Este artículo recoge la comunicación presentada por el autor en el aula «Biblia y Oriente» del III Congreso Bíblico Internacional *Los rostros de Dios en la Biblia*, organizado por la Asociación Bíblica Española en Sevilla (España), del 3 al 5 de septiembre de 2012.

a mis plegarias», «no guardes silencio». Con el tiempo, el hombre ha debido aprender a convivir con la limitación de esa comunicación o, mejor, a integrar el «silencio» en la comunicación con Dios. El silencio se convierte en una imagen apropiada para darle nombre a esta experiencia de ausencia.

La imagen del silencio nos servirá para asomarnos a esta experiencia que ha acompañado de continuo al hombre. Descubriremos cómo el término se ha ido cargando de sentido a medida que el ser humano se iba confrontando con él. El silencio sirvió en la tradición mesopotámica para dar cuenta de las consecuencias de las catástrofes que se cernían sobre las ciudades y se hizo recurrente en los textos de lamentación. La ausencia de los dioses en la ciudad, que provoca silencio, vacío y desolación, fue imagen de la experiencia de los orantes, privados de la asistencia divina. Con el paso del tiempo, el hombre ha intuido que quizá el silencio no sea solo ausencia ni una estrategia de Dios para que el hombre se convierta, sino que puede llevar en sí densidad de presencia, como si el silencio dijera más que las palabras. Pero el camino para llegar a esta conclusión no ha sido fácil.

El silencio es un fenómeno complejo y polifacético<sup>2</sup>. Evidentemente tiene una dimensión positiva en cuanto que forma parte de la comunicación y es condición de posibilidad para la escucha. En él se fragua el

---

<sup>2</sup> Cf. S. E. BALENTINE, *The hidden God. The hiding of the face of God in the Old Testament*. Oxford, University Press, 1983; P. MICHALOWSKI, «Presence at the creation, Lingering over words», en I. T. ABUSCH Y OTROS (eds.), *Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Atlanta, GA, Scholar Press, 1990; P. W. FERRIS, *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*. Atlanta, GA, Scholars Press, 1992; J. D. PLEINS, «“Why Do You Hide Your Face?”: Divine Silence and Speech in the Book of Job», en *Int* 48 (1994), pp. 229-238; A. S. WOODIN, «Speak, O Lord. The Silence of God in Human Suffering», en *Direction* 25 (1996), pp. 29-54; P. BARRADO FERNÁNDEZ, «El silencio en el Antiguo Testamento. Aproximación a un símbolo ambiguo», en *EstBib* 55 (1997), pp. 5-27; D. H. JUEL, «The Strange Silence of the Bible», en *Int* 51 (1997), pp. 5-19; A. NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*. Barcelona, Riopiedras, 1997; T. SANDERS, «Remarking the silence. Prayer after the death of God», en *Horizons* 25 (1998), pp. 203-216; R. MUERS, «Silence and the Patience of God», en *Modern Theology* 17 (2001), pp. 85-98; W. BRUEGGEMANN, «Lament as antidote to silence», en *Living Liturgy* 11 (2002), pp. 24-25; P. TORRESAN, «*Dumah, demamah e dumiyah*. Il silenzio e l'esperienza del sacro nella Bibbia ebraica», en *Bibbia e Oriente* 46 (2004), pp. 85-101; W. S. MORROW, *Protest against God. The Eclipse of a Biblical Tradition*. Sheffield, Phoenix Press, 2006; J. TROBOLLE BARRERA, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Madrid, Trotta, 2008; C. IZQUIERDO, «Palabra (y silencio) de Dios», en *Scripta Theologica* 41 (2009), pp. 945-960; A. C. LENZI, «Invoking the God. Interpreting Invocations in Mesopotamian Prayers and Biblical Laments of the Individual», en *JBL* 129 (2010), pp. 303-315; M. KORPEL / J. C. D. MOOR, *The Silent God*. Leiden-Boston, Brill, 2011; B. E. J. H. BECKING (ed.), *Reflections on the Silence of God*. Leiden-Boston, Brill, 2013.

consejo del sabio, y en él el hombre se encuentra con la realidad de su existencia. Pero, debido a su carácter ambiguo, el silencio se puede convertir en desentendimiento, en ausencia o, incluso, en complicidad con el mal.

Esta misma diversidad de valores encontramos en los términos del «silencio» en los textos mesopotámicos y bíblicos. La variedad de términos para referirse al silencio en sumerio, acadio o hebreo no responde a patrones semánticos fijos, por lo que se hace necesario el estudio de cada término en su contexto. Para esta exposición hemos optado por una presentación de los términos dentro de las situaciones en que aparecen<sup>3</sup>.

## 1. Cuando todo calla: ausencia de sonido en situaciones de desolación y muerte

Dentro de la literatura sumeria existe un género de textos que se conoce con el nombre de «lamentos por ciudades destruidas». Se trata de composiciones litúrgicas que describen la destrucción y colapso de la ciudad como consecuencia del abandono de los dioses. Posiblemente se utilizaron en la celebración de la restauración de las ciudades y templos para pedir o celebrar el retorno de los dioses. Las seis que han llegado hasta nosotros son: *Lamentación por la destrucción de Ur* (LU), *Lamentación por la destrucción de Súmer y Ur* (LSUr), *Lamentación por la destrucción de Nippur* (LN), *Lamento de Eridu* (LE), *Lamento de Uruk* (LW) y la *Maldición de Agade* (CA)<sup>4</sup>. En estos lamentos neosumerios aparecen los términos del silencio de manera común en todos, constituyendo un motivo literario<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Nos hemos limitado al estudio de los términos positivos del silencio en contexto de lamentación: «estar callado», «guardar silencio», «estar inmóvil», prescindiendo de otras expresiones que muestran la ausencia de la divinidad.

<sup>4</sup> S. N. KRAMER, *Lamentation over the destruction of Ur*. Chicago, IL, 1940; P. MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*. Winona Lake, IN, 1989; S. TINNEY, *The Nippur Lament. Royal rhetoric and divine legitimation in the reign of Isme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.)*. Philadelphia, PA, 1996; M. W. GREEN, «The Eridu Lament», en *JCS* 30 (1978), pp. 127-167; ID., «The Uruk Lament», en *JAOS* 104 (1984), pp. 253-279; J. S. COOPER, *The curse of Agade*. Baltimore, MD, 1983.

<sup>5</sup> Tanto en las lamentaciones sumerias por las ciudades destruidas como en el libro bíblico de Lamentaciones, los autores utilizan la técnica del «motivo de contraste» (*Kontrastmotiv*), en el que se compara el glorioso pasado con el decadente presente. Como veremos, el silencio actual se contrapone al bullicio de tiempos mejores. Véase un estudio de este género en F. W. DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion. A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible* (Biblica et Orientalia 44). Roma, PIB, 1993.

### 1.1. El silencio por el cese de la actividad

El ruido está unido a la actividad humana, como podemos notar constantemente. No hay más que situarse en la calle de una ciudad para percatarnos de que allí hay actividad humana. En un ambiente más tranquilo, como puede ser el de un pueblo, esto se aprecia todavía más. Basta acercarse al portón de una casa y sentir el ruido de un martillo o el de un motor para saber que la casa está habitada. El ruido, por tanto, es indicio de vida, de actividad humana, de acción creadora. A esta conclusión tan evidente llegaron también los hombres de Mesopotamia y relacionaron el ruido con la actividad creadora de los dioses y de los hombres. Así, en el poema de *Enūma Eliš* (EnEl)<sup>6</sup>, en las primeras líneas, la primordial Tiamat aparece con el epíteto *mummu*, que a veces se deja sin traducir o se traduce por «artesana»:

*EnEl:*

1. *enūma eliš lā nabû šamāmū*  
Cuando arriba los cielos no habían sido nombrados
2. *šapliš ammatu šuma lā zakrat*  
(y) la tierra firme abajo no había sido llamada con nombre;
3. *apsūm-ma rēštū zārūšun*  
(y) nada sino el Apsu primordial, su progenitor,
4. *mummu tiamat muallidat gimrišun*  
(y) Mummu-Tiamat, la que los dio a luz a todos,
5. *mēšunu ištēniš ihīqū-ma*  
sus aguas, como un solo cuerpo, confundían;

Unas líneas más abajo, cuando Tiamat entra en acción, encontramos un verso semejante:

133. *ummu ḥubur pātiqa tkalama*  
Madre *hubur*, que crea todas las cosas

De nuevo el término *ḥubur* se suele dejar sin traducir o se traduce como «río subterráneo». Se ha sugerido que el término pudiera ser una forma nominal arcaica en estado absoluto de *ḥubūrum*, «alboroto»,<sup>7</sup> por lo que se podría traducir como «madre ruidosa, que crea todas las cosas».

<sup>6</sup> P. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš* (SAA Cuneiform Texts 4). Helsinki, 2005.

<sup>7</sup> Cf. CAD H 220.

Esta línea 133 es semánticamente paralela a la 4, y la asonancia de *mummu* con *ummu* no escapa inadvertida. Esto hace pensar que *mummu* pueda tratarse de un sinónimo de *hubur* y de *rigmu*, palabras para referirse al sonido, el ruido o el alboroto. Por tanto, Tiamat, la que crea y da a luz todas las cosas, es ruidosa, pues es propio de su actividad.

La metáfora del ruido como actividad creadora aparece de nuevo en los poemas que hablan del diluvio. En el relato de Atra-ḫasis, el dios Enlil envía el diluvio a causa del ruido, *rigmum* y *hubūrum*, que provoca la humanidad. Los hombres, que fueron creados para el trabajo, hacían ruido, es decir, creaban, participando así de la actividad de los dioses.

Sirvan estos dos ejemplos de los relatos creacionales para mostrar la asociación íntima entre la actividad humana y el ruido. Pues bien, con esta concepción de fondo estamos más preparados para comprender la ausencia de sonido o el mismo silencio en los textos mesopotámicos y bíblicos de lamentación. En efecto, las situaciones de catástrofe, fracaso o muerte se van a expresar con la ausencia de sonido.

En la *Lamentación por la Destrucción de Súmer y Ur*, en el *kirugu I*, se describe la destrucción que los dioses han fijado como destino para la ciudad. Esta se concibe como la eliminación de las estructuras de la civilización, comenzando por revocar los poderes divinos de la ciudad, el reinado, las casas, los campos, los ganados, etc. Poco a poco van desapareciendo los elementos que formaron la vida en la ciudad. En esta descripción, dos líneas hablan del cese de la actividad humana a través de la metáfora del silencio:

*LSUr:*

43. e-el-luširgud su<sub>8</sub>-su<sub>8</sub>-ba eden-na nu-di-dè

Que el canto del que se ocupa del buey no resuene en la llanura.

46. i-lu-lam-ma du<sub>9</sub>-du<sub>9</sub><sup>duḡ</sup>sakir<sub>3</sub>-ra amaš-a nu-di-dè

Que el sonido de la lechera no resuena en el redil.

Cuando el profeta Jeremías transmite el oráculo del Señor anunciando la invasión del país por parte de Nabucodonosor, «mi siervo», describe la destrucción en términos semejantes: «Haré cesar la voz alegre y la voz gozosa, la voz del novio y la voz de la novia, el ruido del molino y la luz de la lámpara» (Jr 25,10).

La imagen literaria no escapa al poeta Qohélet, que, en el bellísimo poema que evoca la vejez (Qo 12,1-8), la emplea para referirse al cese de la actividad humana cuando la vida se colma de años. El silencio avanza inexorable desde lo más íntimo hasta extenderse a la creación:

<sup>1</sup> Acuérdate de tu Creador durante tu juventud,  
antes de que lleguen los días aciagos  
y alcances los años en que dirás: «No les saco gusto. [...]

<sup>4</sup> Las puertas de la calle se cerrarán  
y el ruido del molino se apagará,  
se debilitará el canto de los pájaros,  
las canciones se irán callando...

## 1.2. Ausencia de música

En la *Lamentación por la destrucción de Súmer y Ur*, en el *kirugu 4*, una vez que los dioses abandonan la ciudad, se describe con detalle el ataque final. De nuevo la ausencia de sonido sirve para ilustrar la ruina de la ciudad, esta vez a través de los instrumentos musicales, que ya no volverán a sonar:

*LSUr:*

436. **ki? kù-ba tigi<sub>2</sub> šem<sub>5</sub><sup>kuš</sup>á-lá-e gùnunu-mu-ni-ib-bé**

En su sagrado [...] los instrumentos *tigi*, *šem* y *ala* no sonaron sus espléndidas notas,

437. <sup>siš</sup>**tigi<sub>2</sub> mah-baér<sup>?</sup> x [...] -si-a širkùnu-mu-na-ab-bé**

Su poderoso *tigi* [...] no sonó su sagrada canción.

O a través del cambio de cantos alegres en lamentos:

*LU:*

359. **li-du-zu ír-ra ba-e-da-an-tu èn-tukum-šè-SAR**

Tu canción ha sido cambiada en llanto;

360. **NAR.BALAG-zu a-nir-raba-e-da-an-tu èn-tukum-šè-SAR**

Tu... música ha sido cambiada en lamentación.

El motivo reaparece en los textos bíblicos proféticos. En los capítulos conocidos como «apocalipsis de Isaías» (caps. 24-27), precisamente al referirse a la desolación de la ciudad, leemos: «Cesó el alborozo de los panderos, se acabó el estruendo de los que se alegran, cesó la alegría del arpa» (Is 24,8). En el oráculo contra Tiro del profeta Ezequiel encontramos una imagen semejante para expresar la muerte y la desolación: «Haré cesar el bullicio de tus canciones y no se escuchará el acompañamiento de tus cítaras» (Ez 26,13).

### 1.3. Silencio en los espacios

Hay momento en que el silencio cobra densidad y aparece con entidad propia, no ya como ausencia de sonido. Para expresar este concepto, el sumerio emplea varios términos, entre los que destacan **níg-me-ğar** (y su forma abreviada **me-ğar**) y **mud<sub>5</sub>-me-ğar**, que en las listas lexicales son traducidos por el acadio *qūlum*, «silencio, letargo», *puḫrum*, «situación o momento solemne», o *rīštum/rīšātum*, «alegría profunda emoción»<sup>8</sup>. No es fácil concluir un valor semántico constante de los términos. Como siempre, cada caso debe ser estudiado en su contexto.

Este **níg-me-ğar**, silencio, aparece en las primeras líneas conservadas del *Lamento por Eridu*, unido a la furiosa tormenta (**u<sub>4</sub>huš**) que deja en silencio a la ciudad:

LE:

8. eridug.ki-ga u<sub>4</sub>-huš-e ši<sub>x</sub> mi-ni-ib-gi<sub>4</sub>-g[i<sub>4</sub> ]

En Eridu, la furiosa tormenta resonó...

9. za-pa-ág-biníg-me-ğar u<sub>18</sub>-lu-gin<sub>7</sub>ba-<sup>ˁ</sup>e<sup>-</sup>-d[ul un-bi ]

Su voz fue sofocada con el silencio, como por una tormenta de arena. Su pueblo...

10. eridu.ki níg-me-ğar u<sub>18</sub>-lu-gin<sub>7</sub>ba-e-dul un-b[i ]

Eridu fue sofocada con el silencio, como por una tormenta de arena. Su pueblo...

El mismo término describe el efecto causado por la destrucción de la ciudad de Uruk en sus habitantes:

LW:

2.20. šān<sup>i</sup>-te un-baníg-me-ğar túg-gin<sub>7</sub> i-im<sup>1</sup>-[dul (X X)]

Un silencio se asentó sobre los corazones asombrados de su pueblo como un manto.

La forma abreviada **me-ğar** aparece también en la *Lamentación por la destrucción de Súmer* y *Ur* asociada a la tormenta maligna (**u<sub>4</sub>gig**), que deja todo en silencio:

<sup>8</sup> M. JAQUES, *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien*. Münster, 2006, pp. 205-217.

*LSUr:*

59. **en-líl-le u<sub>4</sub>gig-ga mu-un-zaluru-a me bí-íb-gar**

Enlil sopló una tormenta maligna, silencio se cernió sobre la ciudad.

Es un silencio que habla de muerte, aquel que impone el vencedor al vencido, como encontramos en una oración *Eršahunga*, es decir, de «lamento para apaciguar el corazón», un tipo de oración utilizada en la liturgia del templo en época neoasiria<sup>9</sup>.

*Eršahunga* n34b 24 (a Nergal):

**ur-saġki-bal-a-šè me-e ba-an-mar mu-lunu-mu-ni-ìb'-dib-ba**

El héroe pone silencio sobre el país enemigo, así que nadie pueda ir por él.

*qu-lu šu-kun-ma mam-ma-an la i-ba-a'*

(El héroe, sobre el país enemigo) pone silencio, así que nadie pueda ir por él.

En las lamentaciones por las ciudades destruidas, el silencio llega a lo más sagrado, el templo. El lugar de la presencia de los dioses, en el que otrora resonaron las oraciones de los devotos, es hoy silencio sepulcral:

*CA:*

57. **inim é-kur-ra me-gimba-an-gar**

Pero la palabra procedente del Ekur fue como silencio.

*LSUr:*

315. **é gud-gin<sub>7</sub> gù bí-íb-du<sub>11</sub> -ga-a-ri si-ga-bi ba-dù**

El templo, que solía bufar como un toro, fue silenciado.

*NL:*

84. **é sun<sub>3</sub>-na kirišugál-la-ri**

El templo, una vez (lugar) para ofrecer salutations en humildad,

85. **é ní nu-tuk-gin<sub>7</sub> si-ga-bi ba-dù**

está (ahora en) profundo silencio, como un templo al que nadie venera.

---

<sup>9</sup> S. M. MAUL, *Herzberuhigungsklagen: Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*. Wiesbaden, 1988, pp. 194-201.



La *Oración a la gran Ishtar* (BM 26187) es posiblemente una «oración de mano alzada» (*šu-íl-lá*), que comienza y termina con sendas invocaciones a la diosa (líneas 1-41, 103-105), y en su parte central contiene dos peticiones (líneas 42-55, 79-102), que enmarcan el lamento central (líneas 56-78). En él expresa el orante el sufrimiento que siente, lejos de los dioses y de la humanidad y más cerca de la muerte. El silencio (*šuharrurum*) no solo alcanza al templo y al santuario, ámbito de la presencia de dios, sino que invade la propia vida del orante: sobre su casa, su puerta y sus campos se cierne un silencio sepulcral (*šaqummatum*)<sup>10</sup>.

72. *a-ta-mar* <sup>d</sup>**gašan-mu ud-mešuk-ku-lu-ti iti-mešna-an-du-ru-ti mu-mešša ni-ziq-ti**

He visto, mi señora, días muy oscuros, meses sombríos, años de preocupación.

73. *a-ta-mar* <sup>d</sup>**gašan-mu šip-ḥa i-ši-ti u saḥ-maš-ti**

He visto, mi señora, juicio, confusión y rebelión.

74. *u-kal-la-an-ni mu-u-tu u šap-ša-qu*

Muerte y angustia me sostienen

75. *šu-ḥar-ru-ur sa-ge-e-a šu-ḥar-ru-rat a-šir-ti*

Mi templo está en silencio, mi santuario está en silencio

76. **ugu é káu qar-ba-a-ti-ia ša-qu-um-ma-ti tab-kat**

Sobre mi casa, puerta (y) mis campos, un silencio sepulcral se cierne

77. **diğir-muana a-šar-ša-nim-masuḥ-ḥu-rupa-nu-šu**

Mi dios, su rostro está vuelto hacia otro lugar.

El silencio viene provocado porque el dios ha vuelto su rostro hacia otro lugar. El hombre mesopotámico, que se atrevió a poner rostro (*pānum*) a Dios, aprendió a contemplar la faz de la divinidad. Es la oración que hace el justo en el poema *Ludlul bēl nemēqi*<sup>11</sup>:

*Ludlul* II 4:

**diğiral-sima ul id-di-na pa-ni-šú**

Grité al dios, pero no me entregó su rostro.

<sup>10</sup> A. E. ZERNECKE, «A Shuilla: Ishtar 2. "The Great Ishtar Prayer"», en A. LENZI (ed.), *Reading Akkadian Prayers and Hymns. An Introduction* (Society of Biblical Literature Ancient Near East Monographs 3). Atlanta, 2011, pp. 257-290.

<sup>11</sup> A. ANNUS / A. LENZI, *Ludlulbēlnēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (SAACT 7). The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010.

La Biblia hereda esta misma expresión del rostro de Dios para hablar de la cercanía a Yahvé. Es la inclinación del orante: «Tu rostro buscaré, Señor», pero también su grito más angustioso: «No me escondas tu rostro». La expresión aparece más de cuarenta veces en la Biblia hebrea. De estas, solo en cinco ocasiones va unida a la petición de una respuesta, que no siempre se limita a una respuesta verbal; cuatro de ellas en contexto oracional de lamentación (Sal 22,7.9; 69,18; 102,3; 143,7) y una en expresión de juicio profético (Miq 3,4).

La súplica se vuelve más acuciante cuando el peligro acecha la vida del orante. En tres ocasiones se usa el verbo «apresurarse» (*mhr*) (Sal 69,18; 102,3; 143,7): «Respóndeme enseguida, Señor, que me falta el aliento. No me escondas tu rostro como los que bajan a la fosa» (Sal 143,7). El ocultamiento del rostro de Dios es semejante a la muerte.

En el texto profético, la expresión «esconder el rostro» aparece más ligada, si cabe, al silencio de Dios. El contexto ya no es la súplica del orante, sino el juicio contra los «jefes de Jacob», que «han comido la carne de su pueblo y desollado su piel». Clamarán al Señor, «pero él no les responderá, esconderá de ellos su rostro en aquel tiempo por los crímenes que cometieron» (Miq 3,3-4). El silencio de Dios se acompaña del gesto de «esconder el rostro».

## 2. Cuando Dios calla: la experiencia del silencio de Dios

El gesto de esconder el rostro nos sirve de tránsito entre la primera parte, en la que hemos hecho un breve repaso del «silencio» de las cosas, de los instrumentos y de la ciudad, y la segunda, en que trataremos algunos textos en los que el sujeto del silencio es Dios. Es decir, cuando es Dios mismo el que guarda silencio.

Si examinamos la idea del silencio de Dios en la Biblia observaremos una variedad de matices, fruto de la reflexión teológica y de la maduración de la relación del hombre con Dios. En un primer momento, al hombre bíblico, acostumbrado a relacionarse con Dios, su silencio le pone en crisis. El silencio de Dios deja al orante huérfano, si bien en algunos casos no le impide dirigir su plegaria a Dios. Serán los primeros textos que estudiemos, todos del ámbito oracional y en tono de lamento.

Los siguientes testimonios donde aparece el silencio de Dios son los textos proféticos; estudiaremos una pequeña muestra de ellos. Allí el silencio de Dios lo representa la experiencia histórica del exilio. Este fue un drama que el pueblo de Israel debió elaborar. Es la pregunta por Dios ante

el sufrimiento en la historia. Parece que Dios usa su silencio como pedagogía, y así lo interpretó el pueblo de Israel.

Con el tiempo, Dios hace comprender al hombre que su silencio no debe estar unido a la dolorosa experiencia interior de su ausencia o a los acontecimientos históricos en los que Dios parece negarse a intervenir, sino que es parte de la comunicación. El silencio puede estar preñado de presencia, una presencia en la ausencia, que preserva el Misterio e invita al hombre a la fe.

### 2.1. *El silencio que experimenta el orante*

Las raíces hebreas para expresar el silencio son fundamentalmente *hrš*, *hšh* y *mm*<sup>12</sup>. Estudios lexicográficos han puesto de manifiesto la dificultad de distinguir particularidades semánticas de estas raíces, más allá de algunas generalidades<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, la raíz *dmm* generalmente se refiere al silencio que va acompañado de cierta inmovilidad o inercia casi mortal (aunque para su forma nominal *dmmh* esta conclusión no es válida, como se verá). La raíz *hrš*, muy común en contextos sapienciales, y en concreto en los salmos, expresa el doble significado de «estar callado» y «estar sordo», y muchas veces solo el contexto nos puede dar alguna pista de la traducción más adecuada. Este verbo es además el preferido para expresar el silencio de Dios, sea en la experiencia personal del orante, sea en la interpretación profética de la historia. La raíz *hšh* aparece 16 veces, unas con el valor causativo de «hacer callar», otras con un matiz de pasividad, «quedarse quieto». En cuatro ocasiones aparece Dios como sujeto, dos en contexto de lamentación (Sal 28,1; Is 64,11) y otras dos en boca de Dios (Is 57,11; 65,6).

El ejemplo de la combinación las dos raíces principales *hrš* y *hšh* lo encontramos en Sal 28,1: «A ti, Señor, te invoco. Roca mía, no te me hagas el sordo [*hrš*]; que si te me callas [*hšh*], seré igual que los que bajan a la fosa». El salmo podría ser una súplica individual motivada por alguna experiencia dolorosa que sitúa al orante en la esfera de la muerte. Su vida depende de la respuesta de Dios. En medio del silencio, el salmista mantiene la relación con Dios: «Hacia ti clamo, Yahvé» (v. 1a); «cuando grito hacia

---

<sup>12</sup> Otras raíces relacionadas con el silencio son *ʿlm-ni*, «enmudecer, guardar silencio»; *hs*, usada como interjección y derivada del verbo denominativo *hsh-hi*, «hacer callar» (única forma atestiguada: Nm 13,30), y *skt-hi*, «guardar silencio» (única forma atestiguada: Dt 27,9).

<sup>13</sup> A este respecto, véase el estudio de S. J. BÁEZ ORTEGA, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*. Roma, 2000, pp. 25-106.

ti» (v. 2b). El orante acompaña su oración con el alzar las manos, un gesto bien conocido en el Oriente bíblico. Su petición es doble: «No te me hagas el sordo» (v. 1b) y «escucha la voz de mi súplica» (v. 2a); y la motivación es una: «Pues si te me callas seré igual que los que bajan a la fosa». El orante demuestra con su súplica una particular sensibilidad espiritual, pues experimentar a Dios como ausencia es también una forma de relacionarse con él<sup>14</sup>. En la segunda parte del salmo (vv. 6-9), sin indicar cómo, el salmista recibe la respuesta de Dios: «Bendito Yahvé, que ha escuchado la voz de mi súplica» (v. 6). La súplica del orante ha roto el silencio de Dios.

Por el contrario, en Sal 35,22, la fórmula *'al-teḥēraš* subraya la idea de mutismo y se podría traducir: «Tú lo has visto, Señor, no te calles [*'al-teḥēraš*], dueño mío, no te quedes lejos [*'al-tirḥāq*]». El orante en peligro invoca a Dios, que conoce bien su situación: «Tú lo has visto, Señor» (v. 22). Ante la presencia amenazante de los malvados, solo la presencia de Dios saliendo de su silencio puede salvar al orante<sup>15</sup>.

En Sal 39 se entremezcla de manera admirable la palabra y el silencio, tanto del orante como de Dios. En él se describe el drama de un hombre que se enfrenta a su condición efímera. Su propósito queda enunciado desde el inicio: «Vigilaré mi proceder para no fallar con la lengua; pondré una mordaza a mi boca mientras el malvado esté frente a mí» (v. 2). Pero no es capaz de contener la palabra: «Guardé silencio resignado, me contuve inútilmente. Pero mi herida empeoró, el corazón me ardía por dentro; pensándolo me requemaba, hasta que solté la lengua» (vv. 3-4). El salmista entonces confiesa su condición precaria: la existencia es «solo un soplo». Dicho esto, solo queda aguardar con esperanza la respuesta de Dios: «Y ahora, Señor, ¿qué puedo yo esperar? En ti está mi esperanza» (v. 8). En la lucha propia del que se toma su condición en serio, del creyente honesto que se debate entre el dolor y la esperanza, pide a Dios: «Escucha mi súplica, Señor, atiende a mi grito, no seas sordo [*'al-teḥēraš*] a mis lágrimas» (v. 13), pero concluye abatido por un misterio más grande, que le ahoga: «Aparta tu mirada de mí para que respire, antes de que vaya y ya no exista más» (v. 14). Esta es la dinámica propia de la fe, que busca abrirse camino en medio de la realidad de la condición humana sin respuestas doctrinales prefabricadas,

<sup>14</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL / C. CARNITI, *Salmos I*. Estella, Verbo Divino, 1993, p. 452.

<sup>15</sup> La raíz hebrea para hablar de la lejanía, *rhq*, «estar lejos, alejarse», aparece en los salmos 12 veces, de las que 7 lo son en salmos de lamentación (Sal 22,12.20; 35,22; 38,22; 71,12; 88,9.19). La raíz aparece varias veces en los profetas, pero su uso es bien diferente. Si en los salmos el orante percibe que es Dios el que se ha alejado de su vida, los profetas no se cansan de decir que es el pueblo el que se ha alejado de Dios (Jr 2,5; Ez 8,6).

una lucha que nos recuerda la Job (7,19). El lamento es la respuesta de fe al silencio de Dios.

Por último, el Sal 109 se abre con una breve invocación y con la petición de que Dios no se calle: «Dios de mi alabanza, no guardes silencio [*al-teħěraš*]» (v. 1). En todo el salmo predominan las palabras de los impíos: «Boca de impío, boca de engaño» (v. 2), que envuelven al orante. El salmista pide a Dios que, frente a esas voces, no se quede en silencio, que frente a lo propio de los malvados, «maldecir», la voz de Dios sea bendición (v. 28).

De los textos citados anteriormente podemos concluir que el verbo *ħrš* es el preferido para expresar, en contextos de súplica, la pasividad de Dios que percibe el orante. El grito «no seas sordo», «no calles», expresa el deseo de que Dios se haga patente en la vida del orante, no solo por medio de su palabra, sino de su presencia sanadora.

## 2.2. *El silencio en la pedagogía de Dios*

En textos proféticos aparecen las raíces *ħrš* y *ħšh* para expresar la actitud pasiva de Dios ante el drama del exilio o ante el sufrimiento del inocente. Ambas raíces aparecen en secuencia con *ħpq*, «contenerse», en Is 42,14: «Desde antiguo guardé silencio [*ħšh*], me callaba [*ħrš*], aguantaba [*ħpq*]; como parturienta grito, jadeo y resuello». El profeta hace referencia al exilio, tiempo en el que Dios ha debido contenerse y gestar dentro de sí una obra nueva para hacer con su pueblo, que dará a luz con dolores, como una parturienta.

De nuevo *ħšh* aparece en paralelo con *ħpq* al final del poema Is 63,7-64,11, cuando el profeta interpela a Dios: «¿Te contendrás [*ħpq*], Señor, ante esto? ¿Callarás [*ħšh*] y nos humillarás hasta el extremo?», dando a entender que no es el silencio del que contempla insensible la desgracia, sino el silencio incomprensible del que hace esfuerzos por actuar de una manera contraria a su ser o a lo que se espera de él: «Tú eres nuestro padre; tú, nuestro alfarero» (64,7).

Esta desgracia es la que Dios le hace ver al profeta Habacuc: «¿Por qué me haces ver la iniquidad y tú miras la opresión?» (1,3). En su afán por comprender el sentido de los acontecimientos, el profeta interpela a Dios de nuevo: «Tus ojos son demasiado puros para estar mirando el mal, no puedes estar contemplando la opresión: pues, ¿por qué contemplas a los traidores y callas [*ħrš*] cuando el impío traga al que es más justo que él?» (1,13). Dios le hará ver que domina la historia; la presente, sirviéndose de

una potencia militar extranjera (1,6), y la futura, a través de lo revelado por la visión puesta por escrito (2,1-4). Por ahora no se da más respuesta. Dios asegura el triunfo en el futuro de la justicia y del justo. Esa es su respuesta, la promesa de vida para el justo: «El justo por su fidelidad vivirá» (2,4b). Es decir, vivirá por su capacidad de creer en la justa intervención de Dios, aun cuando este parezca callar<sup>16</sup>.

De este breve recorrido por los textos proféticos podemos concluir que el silencio de Dios no es muestra de su debilidad o de un desentenderse de su pueblo, es más bien un instrumento pedagógico que deja al hombre frente a su propia responsabilidad y, sobre todo, le abre el camino a la fe.

### 3. El silencio que revela

El silencio adquiere densidad teológica de la mano del sustantivo *d<sup>o</sup>māmāh*. Parece que procede de la raíz *dmm*, que, unida a otras como *dmm* (II) y *dm*, nos introduce en la idea de «estar en silencio», «permanecer tranquilo». En los tres lugares donde se encuentra el sustantivo tiene la acepción de «silencio» (Sal 107,29; Job 4,16; 1 Re 19,12). Dejando aparte el texto de Sal 107,29, donde el término muestra la potencia de Dios, que apacigua «la tormenta en suave brisa» y enmudece el oleaje, los otros dos textos de Elifaz y Elías nos sitúan en un contexto de teofanía.

En el texto del libro de Job, el término aparece para ilustrar la revelación que tiene el amigo Elifaz (4,12-21) y que forma parte de la primera respuesta a Job (4,1-5,27). En medio de la noche, cuando tienen lugar las visiones, entra furtiva la palabra (v. 12), que al oído suena como un murmullo (*šēmēs*):

<sup>13</sup> en una visión de pesadilla,  
cuando el letargo cae sobre los hombres,

<sup>14</sup> me sobrecogió un terror,  
un temblor que estremeció todos mis huesos.

<sup>15</sup> Un viento me rozó la cara,  
el vello del cuerpo se me erizó.

<sup>16</sup> Estaba de pie, no conocía su aspecto;  
solo una figura ante mis ojos,  
un silencio (*d<sup>o</sup>māmāh*); después oí una voz.

---

<sup>16</sup> S. J. BÁEZ ORTEGA, *El silencio*, p. 176.

No es un sueño, es un mensajero de Dios que viene sin ser llamado<sup>17</sup>, con aspecto irreconocible, con una voz precedida del silencio que posibilita que sea oída. Sin duda, este silencio no es ausencia, sino espacio para la presencia.

De esto mismo se percatará Elías. El lugar es el monte Horeb, en donde se ha refugiado movido por el miedo a Jezabel. La teofanía acontece entre el espacio que va desde que Yahvé manda salir de la gruta (v. 11) y la ejecución de la orden (v. 13b). La «voz de silencio sutil» (*qôl d<sup>m</sup>mâmâh daqqâh*), se contrapone a otra serie de fenómenos que la preceden: un viento fuerte, un terremoto y un fuego, de los que se afirma: «No estaba en el viento Yahvé», «no estaba en el terremoto Yahvé», «no estaba en el fuego Yahvé». Solo después de esta triple negación el autor afirma: «Y después del fuego, una voz de silencio sutil». Entonces sí, al oírla, Elías se cubre el rostro con el manto, sale y se coloca a la entrada de la cueva. Le basta esa *qôl d<sup>m</sup>mâmâh daqqâh* para darse cuenta de que ahí está Dios. Es una voz «sutil» (*daq*), algo débil, de poco vigor, casi inaudible, como si el silencio cobrara densidad y se pudiera sentir, pero, al fin y al cabo, es silencio.

Dios se revela a Elías detrás del silencio, en una teofanía distinta de aquella otra del Sinaí donde «Moisés hablaba y Dios respondía con su voz» (Ex 19,19). El fuego es otro elemento presente en ambas teofanías, pero de modo bien distinto: allí, en el Sinaí, todo el monte humeaba, «porque Yahvé había bajado sobre él en el fuego» (Ex 19,18); aquí, en el Horeb, «no estaba en el fuego Yahvé». En cierto sentido, el texto nos está indicando que Dios no se deja aprisionar en esquemas prefijados ni se le puede identificar con «una» experiencia concreta<sup>18</sup>. Elías encuentra en el silencio la presencia de Dios, la voz que le renueva la vocación, «¿qué haces aquí, Elías?» (v. 13), y le hace volver a la misión, «ve, vuelve por el mismo camino hacia el desierto de Damasco» (v. 15).

La experiencia de Elías nos ha mostrado que los caminos por los que Dios se comunica al hombre son variados, e incluso en la experiencia del silencio –que podemos percibir como ausencia– él se puede hacer presente. Dios se revela aquí de modo paradójico y misterioso: presencia de Dios en el silencio.

---

<sup>17</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL / J. L. SICRE, *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid, Cristiandad, 22002, p. 174.

<sup>18</sup> S. J. BÁEZ ORTEGA, *El silencio*, p. 39.

## 4. Conclusión

En este breve trabajo hemos querido indagar sobre la realidad del «silencio» en la tradición religiosa del Oriente bíblico, y particularmente en textos del ámbito de la lamentación. Hemos podido ver cómo los términos sumerios, acadios y hebreos oscilan entre el valor semántico de «estar callado», «estar inmóvil», «hacerse el sordo», «desentenderse». Hemos podido percibir también una cierta evolución del término. En textos mesopotámicos, el silencio aparece ligado a situaciones de muerte, de inactividad, contrario al ruido, propio de la actividad creadora de los dioses y de los hombres. La Biblia da testimonio de este mismo valor, unido a situaciones de catástrofe.

Con el tiempo, el término va adquiriendo peso teológico. Tanto el orante mesopotámico como el bíblico perciben que Dios no le está siempre disponible o que no siempre el hombre está en grado de percibir la presencia cercana de Dios. A esta experiencia el hombre le dio diferentes nombres: ocultamiento del rostro, lejanía de Dios, como se muestra por las súplicas: «No me ocultes tu rostro», «no estés lejos». El silencio, como parte de aquella analogía tan propia para describir la relación con Dios como es la palabra, entró a formar parte, así, de esa experiencia de ausencia. Y a aquellas súplicas se unieron estas: «No te hagas el sordo, Señor», «no estés callado». Esta fue, quizá, su primera entrada, como drama personal y colectivo de un Dios que calla y deja al hombre al desamparo. Con el tiempo, el hombre fue percibiendo que el silencio forma parte de la comunicación y que, como tal, puede ser ámbito de relación con Dios. El silencio puede ser el espacio que Dios se da para salvaguardar su Misterio. Unas veces se percibe como ausencia en el alma del orante y otras como abandono del pueblo ante la catástrofe del exilio. La experiencia del silencio hubo de madurar hasta que encontró a alguien capaz de oír ese silencio y percatarse de que en él está Dios. De ser sinónimo de «ausencia», el silencio pasa a ser posibilidad de «presencia» cercana y a la vez inatrapable de Dios.

JOSÉ ANDRÉS SÁNCHEZ ABARRIO  
 Instituto Pontificio San Pío X  
 Instituto Bíblico y Oriental  
 Madrid, España  
 joseandres@lasallegcampus.es