

# «Se oye la voz de un silencio divino». El culto del templo de Jerusalén

Julio TREBOLLE

Universidad Complutense de Madrid  
trebolle@filol.ucm.es

## 1. EL SILENCIO APOFÁTICO O AFAIRÉTICO: «LA VOZ DE UN SILENCIO»

David Grossman, en un párrafo de su novela *Véase: amor*, devuelve la palabra al silencio, a la incapacidad de hablar, al mutismo de largos años de aquellos que sobrevivieron al Holocausto:

...porque sólo él [Momik] podía salvar a sus padres de su miedo, de su mutismo, de sus suspiros y de la maldición, porque todas estas cosas habían incluso empeorado desde que el abuelo Anshel llegó a su casa y les hizo recordar, sin querer, todo lo que ellos se habían esforzado tanto por silenciar y olvidar<sup>1</sup>.

En este texto el silencio va unido al conflicto entre el olvido y la memoria. Otro autor israelí, K. Tzetnik, apenas conocido aunque el primero en romper a hablar y escribir sobre el Holocausto, en su novela *Salamandra*, repite significativamente la palabra «silencio», al observar las víctimas que descienden de los trenes de la muerte como corderos llevados al matadero:

El tren entró en el nuevo planeta. Se detuvo. Las puertas se movieron a un lado y a otro. La multitud cayó de los vagones a la gran explanada [...] Allí dominaba el silencio. Todo estaba en silencio, incluso la multitud que fluía de los vagones [...] Allí no se hablaba. Los ángeles destructores te echaban un vistazo, y al instante sentías que ya no eras tú...<sup>2</sup>.

Aharon Appelfeld, en *Badenheim 1939*, narra una experiencia similar:

---

<sup>1</sup> Grossman, David, *Véase: amor*, trad. Jimena García, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 23.

<sup>2</sup> Ka. Tzetnik, *Salamandra*, Vitoria, La llave, 2001, p. 139.

Cada día hacinaban a más gente. Los recién llegados estaban tan débiles y ensimismados como aves que han perdido el contacto con el aire. Morían en silencio, sin lamentos<sup>3</sup>.

En tiempos bíblicos, el exilio de los judíos a Babilonia tras la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor, en el 597 a.C., fue comparable al holocausto del siglo XX. El profeta Ezequiel, desterrado ya diez años antes en una primera deportación, recibe en el mismo instante la noticia de la caída de Jerusalén y el oráculo que le anuncia la muerte de su esposa:

Cada día hacinaban a más gente. Los recién llegados estaban tan débiles y ensimismados como aves que han perdido el contacto con el aire. Morían en silencio, sin lamentos<sup>4</sup>.

Otro oráculo más tardío le anuncia el cambio de su suerte, significado por la curación de su mudez; la posibilidad de hablar de nuevo:

Ese día se te abrirá la boca y podrás hablar, y no volverás a quedar mudo (*Ezequiel 24,27*).

Poemas de la época del exilio expresan este silencio, esta mudez sobrevenida. Así, el lamento del salmo 39,3-4, con un *pathos* propio del libro de Job, dice:

Estaba mudo, en silencio, sosegado  
pero era insoportable mi dolor  
El corazón me ardía por dentro  
calenturienta mi cabeza, solté la lengua:  
'Hazme saber, Señor, mi fin...'

La conocida lamentación del salmo 137 expresa la imposibilidad de cantar cánticos de Sión en tierra extranjera. El poeta desea perder el habla antes que olvidarse de la Jerusalén destruida (v. 5):

Si te olvido, Jerusalén, ¡la diestra me quede seca!  
¡La lengua se me pegue al paladar, si no me acuerdo de ti!

Anticipándose a las reflexiones sobre el «silencio de Dios» durante y después del Holocausto<sup>5</sup>, el poeta del salmo 83,2 increpa a Dios con el verso:

<sup>3</sup> Appelfeld, Aharon, *Badenheim 1939*, trad. R. García Lozano, Madrid, Losada, 2006, p. 132.

<sup>4</sup> Appelfeld, Aharon, *Badenheim 1939*, trad. R. García Lozano, Madrid, Losada, 2006, p. 132.

<sup>5</sup> «¿Y dónde estuvo Dios en Auschwitz? ¿Es un Dios silencioso? (Elie Wisel:) ...Como dijo una vez un antiguo poeta y filósofo judío, el Rabi Elieser Kalir: 'Dios no guarda silencio. Dios es silencio'», J.B. Metz, y E.Wiesel,

Dios, sal de tu silencio,  
no estés mudo e inerte, Dios

En la tradición de las lamentaciones bíblicas el poeta inglés Hopkins compone el poema *Nondum* ('Todavía no'), encabezado por una cita de Isaías (45,15): «En verdad eres un Dios desconocido». En el Cielo reina el silencio, ni una voz ni una palabra; en la tierra no se advierte la presencia de un Dios supuesto, aunque inalcanzable<sup>6</sup>:

¿Es que nuestra oración se pierde en el desierto,  
nuestros himnos concluyen donde reina el silencio?

Lamentaciones bíblicas individuales, como las de los salmos 13, 22, 28 y 88, o colectivas, como las de los salmos 12, 74, 79, 80 y 82, expresan la sensación de ausencia, lejanía, silencio de Dios. La sordera del Dios bíblico conduce a la teología negativa, al apofatismo o a ἀφαίρεσις, que, bebiendo en el platonismo, se manifiesta en Dionisio Areopagita, Nicolás de Cusa, Juan de la Cruz o Angelus Silesius. También la vemos en las proposiciones del silencio que unen lo «indecible» y lo «místico» de Wittgenstein, al concluir su *Tractatus logico-philosophicus*: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico» (*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*) y «De lo que no se puede hablar hay que callar» (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*)<sup>7</sup>. El judío George Steiner cree ver en el judío Wittgenstein una posición antitética a la tradición judía y también griega: «En el movimiento final del *Tractatus*, que está incuestionablemente emparentado con ciertas clases de misticismo reticente, Wittgenstein incluye una antítesis a la definición hebraico-helenística del hombre como alguien dotado del imperativo del habla, como alguien 'que tiene que hablar' para realizar su humanidad. En el *Tractatus*, el ser verdaderamente 'humano', el hombre o la mujer más abiertos a las exigencias de lo ético y lo espiritual, son aquellos que guardan silencio ante lo esencial... La mejor parte de humanidad dentro de nosotros guarda silencio»<sup>8</sup>. El lenguaje del místico confina con el silencio o sencillamente desemboca en él<sup>9</sup>.

---

*Esperar a pesar de todo*. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig, Madrid, Trotta, 1996, p. 102; R. Bárcena y otros, *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona, Anthropos, 2004.

<sup>6</sup> «God, though to Thee our psalm we raise / No answering voice comes from the skies; / To Thee the trembling sinner prays / But no forgiving voice replies; / Our prayer seems lost in desert ways, / Our hymn in the vast silence dies», G.M. Hopkins, *Poesía*, pp. 28-29.

<sup>7</sup> Tierno Galván traduce «mejor es callarse», pero el alemán en muy contundente: «hay que callarse» o, como diría el viejo profesor, «es menester» callarse, L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Introducción de Bertrand Russell, Versión española de Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1973, p. 203. Para un estudio del apofatismo y la ἀφαίρεσις, R. Mortley, *From Word to Silence II: The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn, 1986; P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 198.

<sup>8</sup> G. Steiner, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, p. 130.

<sup>9</sup> «Los grandes místicos han conseguido lo que san Juan de la Cruz recomendaba a las carmelitas de Beas: 'Todo envuelto en silencio'. Y una lectura atenta de sus escritos descubre ese silencio no sólo cuando la

José Ángel Valente parece enlazar la filosofía wittgensteinniana del lenguaje con la mística cuando inicia su ensayo sobre Miguel de Molinos con las palabras: «La primera paradoja del místico es situarse en el lenguaje, señalarnos desde el lenguaje y con el lenguaje una experiencia que el lenguaje no puede alojar. Cabría decir, en este sentido, que el místico se sitúa paradójicamente entre el silencio y la locuacidad»<sup>10</sup>. La *Guía espiritual* de Molinos fue tachada por los jesuitas de abandono justamente de la oración vocal. Es cierto que la mística española hace del silencio la forma más idónea de comunicación. Así D. de Osuna convierte el relato bíblico de la reina de Saba en un encuentro místico al modo del *Cantar*: «La reina de Saba y el rey Salomón se corresponden con dones admirables, tornando a reciprocarse el amor en la soledumbre del silencio...»<sup>11</sup>.

El lenguaje simbólico de la Biblia se aleja de la «abstracción» inherente a la ἀφαίρεσις platónica y se arriesga a lo paradójico, alentado por la propia estructura semántica de la lengua hebrea. Para el orante el silencio de Dios equivale a la condena al Silencio, es decir, a la estancia en el lugar del Silencio, el *Sheól* o Hades. Así, el verso del salmo 94,17:

Si no fuera el Señor mi auxilio  
pronto mi cadáver sería vecino del Silencio

El verbo *damam*, «guardar silencio», «enmudecer», «no abrir la boca», posee también el significado de «morir», «dejar morir», «perecer» (*Jeremías* 8,14; 25,37; 51,6), al igual que el sustantivo *dumá* recoge el sentido figurado de *sheól* o infierno, en expresiones como «habitar (שָׁכַן) en el (reino del) Silencio» del citado verso (salmo 94,17), o «descender al Silencio» del salmo 115,17:

No alaban al Señor los muertos  
ni los que descienden al Silencio

La raíz de estos términos, *dmm*, denota el silencio de la noche y de la muerte, por lo que el silencio del hombre, y el de Dios, recuerdan el del espacio y tiempo de la muerte. Este salmo 115 concluye con un reparto de los dominios del universo, al modo como, según el mito mesopotámico, los cielos habían correspondido por suertes a Anu, la tierra a Enlil y los abismos de agua a Enki (*Atrahasis* I 1-16; *Gilgames* XI

---

lengua o la pluma descansan, sino como raíz de la que surgen las palabras y como clima que las envuelve», J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 56. Sobre el conocimiento silencioso en la tradición de los maestros religiosos, M. Corbí, *Religión sin religión*, Madrid, PPC, 1996, pp. 164-169.

<sup>10</sup> J.A. Valente, *Ensayo sobre Miguel de Molinos. Guía espiritual seguida de la Defensa de la contemplación por vez primera impresa*, Barcelona, Barral Editores, 1974, p. 11.

<sup>11</sup> D. de Osuna, *Tercer Abecedario*, p. 591, según cita M. de Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, p. 248.

15-18). En la *Iliada* las mismas suertes determinan que Poseidón recibiera el mar, Hades el mundo subterráneo y Zeus el cielo, mientras que «la tierra y el alto Olimpo son de todos» (*Iliada* XV,187-193)<sup>12</sup>. En el salmo bíblico, Dios se reserva los cielos y entrega la tierra a los humanos, mientras que las profundidades se vuelven un mundo de Silencio, el reino de los infiernos:

Pues los cielos son cielos del Señor  
 la tierra la dio a los humanos  
 No alaban al Señor los muertos  
 ni los que descienden al Silencio  
 (*Salmo* 115,16-17)

En el *salmo* 83 el pueblo increpa, como Job, a un Dios que calla y otorga:

Dios, sal de tu silencio,  
 no te quedes mudo e inerte, oh Dios

El silencio de Dios contrasta con el ruido y la agitación de los pueblos que «dicen: ‘Vamos a liquidarlos como nación, que el nombre de Israel se olvide’» (v. 5). Si Dios sale de su silencio, los pueblos reconocerán en Yahvé al Altísimo que rige los poderes cósmicos y dirige la historia de los humanos sobre la tierra.

El silencio es la otra cara de la palabra, la cara «oculta» del rostro de Dios: el rostro «visible» es representado por la palabra, el invisible por el silencio. Habría que rastrear aquí la relación entre el silencio y la aniconía. La aniconía y, en su versión extrema, la iconoclasia son manifestaciones propias y originarias de una cultura nómada, como el culto con imágenes lo es de una cultura sedentaria y urbana<sup>13</sup>. El culto judío, cristiano e islámico ha sido siempre refractario a la música instrumental –el órgano no se introdujo en las iglesias hasta la modernidad–. Sólo la desnuda palabra humana o el canto llano pueden expresar la plegaria del orante, hecha de palabras y de silencio. El dicho monástico *psalle et sile*, «canta y calla», reza en este sentido.

El espacio natural del silencio litúrgico es el lugar sagrado vacío de toda imagen y representación. Habría que rastrear también esta conexión entre la negación de lo acústico y el vaciamiento del espacio visual. El *Debir* o *Sancta Sanctorum* del templo de Jerusalén era un cubo vacío. La arquitectura de los santuarios israelitas seguía modelos comunes cananeos, caracterizados por su estructura en tres espacios: pórtico, nave y sagrario o *debir*. Este contenía la estatua del dios Baal u otro, pero en el Santo de los Santos israelita no había otra representación que la del «trono

<sup>12</sup> Homero, *Iliada*, Traducción de Luis Segalá y Estaella, Madrid, 1996<sup>24</sup>.

<sup>13</sup> T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, CB-OT 42, Stockholm, 1995.

vacío» de Yahvé, formado por el arca como pedestal y los querubines como asiento, a imagen y semejanza del trono celeste ante el que los poderes numinosos cumplen servicio. Esta misma representación del trono vacío tenía antecedentes cananeos en tronos, como los hallados en Sidón, sobre los que reposan una o dos estelas. Tiene igualmente continuación en el motivo anicónico de la *hetoimasía* o «preparación del trono», que evoca el Verbo divino mediante el símbolo de la cruz sobre el trono. La cruz sustituye así al libro, presente en otras figuraciones del trono vacío. No conozco estudios que relacionen este motivo anicónico de la tradición cananea y bíblica con el mismo motivo entre los hititas, en la cultura creto-micénica y en el mundo grecorromano. La comparación debería abarcar los fenómenos interrelacionados del silencio, el espacio vacío y la ausencia de imágenes de culto.

El silencio del sacerdote en el primitivo rito de las suertes denominado *urim we-tummim* era un signo de rechazo hacia el que había pedido el oráculo. También lo era el silencio del profeta. Así, cuando el rey Saúl se presenta ante la pitonisa de Endor para conjurar el espectro de Samuel, el texto bíblico dice escuetamente: «Consultó a Yahvé, pero Yahvé no le contestó» (*1 Samuel* 28,6). El profeta Ezequiel guarda también silencio ante los representantes del pueblo, a los que dice: «Juro que no me dejaré consultar por vosotros» (*Ezequiel* 20,3.31).

Pero el silencio es también vehículo de la revelación divina. El libro de Job describe una teofanía hecha de voces y silencios:

Una palabra furtiva llegó a mi oído  
 un murmullo apenas audible  
 En el divagar de las visiones nocturnas  
 al caer el sueño sobre los hombres  
 un temor me sobrevino  
 un temblor estremeció todos mis huesos  
 Un viento cruzó mi cara  
 erizó el vello de mi carne  
 Se detuvo ante mis ojos una figura  
 –no conocía su aspecto–  
 un silencio y luego oí una voz:  
 ‘¿Será más justo el hombre que Dios?...’  
 (*Job* 4,12-17)

El silencio puede ser más revelador que la palabra misma. Servía de criterio para discernir la verdadera profecía de la falsa. Los profetas bíblicos podían dudar si eran víctimas de una ilusión. Enfrentados a otros profetas, que decían también ellos ser enviados del Dios de Israel, hacían del silencio de Dios criterio de autenticidad de su profecía. Profetas falsos eran los locuaces, los que tenían siempre algo que decir, los que «robaban» como ladrones la palabra profética, como se quejaba Jeremías (23,30). La verdadera palabra profética es un don divino muy excepcional, que además puede

ser retirado. Es un peso que el profeta asume contra su voluntad. Jeremías sigue este principio cuando, asesinado Godolías, se esfuma la última esperanza de restauración tras la caída de Jerusalén. El pueblo le pide entonces un oráculo que le indique hacia dónde dirigirse y, a pesar de la urgencia de huir rápidamente a cualquier precio, Jeremías parece forzado por Dios a permanecer en silencio durante diez largos días (42,7).

El silencio de Dios pone a prueba (*nisayon*) al hombre, que se ha de enfrentar necesariamente a tal ausencia, como Abrahán durante tres días en la prueba suprema del sacrificio de su hijo Isaac (*Génesis* 22), o como Jacob y José, que vivieron veintidós años de separación en los que Dios no habla hasta su reencuentro en Egipto (37,1-46,2). Y parece que sólo cuando Dios permanece totalmente oculto en su silencio, es auténtica la profecía, y también el martirio<sup>14</sup>.

El midrás *Shir ha-shirim Raba* 7,8 enlaza, al típico modo de interpretación midrásica, dos referencias bíblicas que en principio nada tienen que ver. Convierte así a los tres compañeros de Daniel –Ananías, Miguel y Azarías-, no identificados en el libro de Ezequiel, entre los representantes que acuden al profeta en busca de un oráculo favorable para recibir la respuesta ya citada: «Juro que no me dejaré consultar por vosotros» (*Ezequiel* 20,3.31). Pero ahora la negativa de Dios a contestar lo que el profeta les transmite crea un espacio de silencio en el que los tres hombres pueden manifestar su disposición al martirio.

El suspense del silencio divino se hace interminable a lo largo del libro de *Job*. Dios rompe al final su silencio y habla «desde la tormenta», desde el ruido de rayos y truenos al que Job sólo puede responder con el silencio:

Cierto, soy insignificante, ¿qué puedo yo responder?

Pongo la mano sobre mi boca

Una vez he hablado, y no insistiré

dos, y nada he de añadir

(*Job* 40,4-5)

Dios ha hablado a través de las maravillas de la naturaleza, un hablar que el salmo 19,4-5 define mediante negaciones (*ἀπόφασις*):

No es un relato, no son palabra

no se oye el sonido

Mas sus signos se difunden por toda la tierra

su lenguaje por los confines del universo

<sup>14</sup> La propia experiencia religiosa lo es del silencio: «Conviene denominar experiencia religiosa al giro que da la experiencia ontológica consistente en permanecer atentamente inclinado sobre el Silencio que llena el fondo de la vida, en vez de volcarse en seguida al mundo», «La infancia, el silencio y las experiencias culminantes», M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, *Del dolor, la verdad y el bien*, 82.

[Silencio en la creación: 2 Baruc 3,7; 4 Esdras 6,2; 7,29s.]

Silencio y gritos aparecen en contraste en los relatos del sacrificio de Elías en el monte Carmelo y de la teofanía de la que fue testigo en el monte Horeb. En uno de los primeros los sacerdotes de Baal invocan a su dios «desde la mañana hasta mediodía: ‘¡Baal, respóndenos!’». Pero no se oía voz ni respuesta... Al mediodía Elías empezó a reírse de ellos: ‘¡Gritad más fuerte! Baal es dios, pero estará meditando, o bien ocupado, o andará de viaje. ¡A lo mejor está durmiendo y se despierta!’». Entonces gritaron más fuerte...». Con trazos conocidos por la mitología ugarítica, la polémica religiosa ridiculiza aquí a un dios que no responde y al que es preciso gritarle para que despierte de su letargo bajo el poder de *Mot* o la Muerte. La teofanía del Horeb contrasta los fenómenos clásicos de manifestación de la divinidad –el huracán, el terremoto y el fuego o el rayo– con «la voz de un tenue silencio»:

El Señor le dijo: «Sal y permanece de pie en el monte ante Yahvé». Entonces Yahvé pasó y hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las rocas ante Yahvé, pero en el huracán no estaba Yahvé. Después del huracán, un terremoto, pero en el terremoto no estaba Yahvé. Después del terremoto, fuego, pero en el fuego no estaba Yahvé. Tras el fuego, la voz de un tenue silencio (*qol demama daqa*, 1 Reyes 19,10-12).

El contraste entre los fenómenos atmosféricos como el huracán y lo expresado mediante el término *demama* (דממה) ha inducido desde antiguo a traducirlo por referencia a otro fenómeno del mismo orden: «la voz de una brisa suave». Sin embargo, el contraste voz (*qol*) – silencio (*demama*) es decididamente paradójico, como corresponde al lenguaje místico<sup>15</sup>. Por ello se ha podido pensar que no se trata aquí de fenómeno meteorológico alguno, sino de una experiencia mística, de un auténtico éxtasis de Elías.

De nuevo subyace aquí un punto de polémica del yahvismo contra el baalismo, en el contraste entre «la voz de un tenue silencio», a través de la que se manifiesta Yahvéh, y el estruendo de los huracanes, terremotos y rayos, que pueblan las teofanías de Baal en los mitos cananeos, como también lo hacen en algunos textos bíblicos. A continuación, tras «la voz de un tenue silencio» el texto prosigue: «Entonces oyó [Elías] una voz que le decía:...». De modo que más que contrastar voz y silencio, los textos de las teofanías bíblicas acaban conjugando estos dos elementos igualmente teofánicos.

Los profetas bíblicos parecen ser torpes de palabra. Según una interpretación clásica, Jeremías alega una presunta tartamudez para rechazar la misión de profeta. Moisés permanece mudo; es su hermano Aarón quien ha de hablar en su nombre

<sup>15</sup> «San Gregorio de Nisa abrió en este, como en otros terrenos, el camino al lenguaje místico cuando acumuló las conocidas antítesis, ‘sobria ebriedad’, ‘tiniebla luminosa’, ‘sueño vigilante’, etc.», J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 56.

(*Éxodo* 4,16). Frente a la complementariedad bíblica del silencio y la palabra, el judío Arnold Schönberg en su ópera *Moisés y Aarón* opone las dos figuras<sup>16</sup>: el elocuente Aarón que puede discursar sobre Dios y el destino del hombre permiten el falso culto al becerro de oro, mientras que Moisés «carece de palabras para articular lo esencial, la elección del sufrimiento que es la historia y la presencia efectiva de Dios tal como se le dio a conocer en la tautología salida de la Zarza Ardiente. El fuego, ahí, es la única habla verdadera. Es el ser humano el que dice mentiras»<sup>17</sup>.

## 2. EL SILENCIO EN EL CULTO

El mundo antiguo no conocía la plegaria silenciosa; únicamente la oración en voz alta. El silencio en la plegaria era motivo de toda clases de sospechas: implicación en ritos mágicos ocultos, ocultación de planes criminales, o invocación de fuerzas superiores que pudieran anular las plegarias de otros orantes. Así, *Ajax*, al disponerse al combate contra Héctor, ruega a sus camaradas de armas que musiten sus oraciones, no sea que los troyanos puedan oírlos y oponerles las suyas: «Mientras me pongo la bélica armadura, orad al soberano Zeus Cronión mentalmente, para que no lo oigan los teucros; o en alta voz, pues a nadie tememos» (Homero, *Iliada* VII 191-6). No se podía invocar a las Erinis en voz alta por miedo a que la sola mención de sus nombres pudiera resultar nociva: «Marchad a vuestra morada, grandiosas hijas –ya no niñas pequeñas– de Noche, amantes de los honores, acompañadas de este amable cortejo. ¡Guardad un solemne silencio, habitantes de nuestros campos! ¡Que en vuestra prístina gruta escondida bajo tierra obtengáis la mayor reverencia mediante honores y sacrificios! ¡Guarda un solemne silencio, pueblo entero!». Este silencio contrasta con el grito ritual que sigue inmediatamente y con el que concluye la tragedia: «¡Proferid ahora, tras nuestro canto, el grito ritual! Una paz para siempre de nuestros hogares se está celebrando al resplandor de las antorchas, en beneficio de los ciudadanos protegidos por Palas. ¡Así lo acordaron Zeus, que todo lo ve, y la Moira! ¡Proferid ahora, tras nuestro canto, el grito ritual!» (Esquilo, *Las Euménides* 1035 y 1039<sup>18</sup>).

Sólo la transcendentalización del concepto de divinidad operada en círculos platónicos y neoplatónicos condujo progresivamente a la idea de que el silencio podía constituir la forma más pura de culto religioso. Esta concepción influyó en el filósofo judío Filón de Alejandría y luego en los escritores cristianos a partir de Clemente de Alejandría<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> A. Bodenheimer, “Mose”, *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Band II: Personen und Figuren*, ed. H. Schmidinger, Mainz, Matthias-Grünewald Verlag, 1999, p. 135.

<sup>17</sup> G. Steiner, *Presencias reales*, p. 140. El autor desarrolla las mismas ideas en *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001, pp. 278-279.

<sup>18</sup> Esquilo, *Tragedias*, Introducción general de Manuel Fernández Galiano, Traducción y notas de Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos, 1986, p. 538.

<sup>19</sup> P.W. van der Horst, “Silent Prayer in Antiquity”, *Numen* 41 (1994), pp. 1-25. Habría que seguir también la trayectoria de la valoración del silencio en los gnósticos y en la tradición hemética, “XIII. De Hermes

La tradición judía clásica reconoció muy pronto el valor de la oración en silencio, siguiendo en ello el ejemplo de la plegaria de Ana en el santuario de Silo, según el texto de *1 Samuel* 1,12-13:

Mientras ella rezaba y rezaba al Señor, Elí observaba sus labios. Y como Ana hablaba para sí, y no se oía su voz aunque movía los labios, Elí la creyó borracha.

Filón de Alejandría alude a la acción de gracias expresada mediante himnos de alabanza «no cantados con voz audible» (*De plantatione Noe* 126), sin hacer uso «de la lengua ni de la boca» (*De specialibus legibus* I 272) o «sin habla y con el alma sola» (*De gigantibus* 52). Este lenguaje es más propio de los platónicos que del texto bíblico de Samuel. En el escrito apócrifo *Vida de Adán y Eva* (29,7), Adán dice a Eva tras la expulsión del paraíso: «Clama en silencio a Dios: ‘Oh Dios, ten piedad de mí’». Según la versión latina de esta obra en griego, es la impureza de labios provocada por el mordisco de la manzana la que impide la oración o la reduce a casi al silencio: «Que no salga ninguna palabra de tu boca, porque no somos dignos de implorar al Señor, puesto que nuestros labios están impuros por haber comido del árbol prohibido»<sup>20</sup>.

El historiador Josefo narra su propia rendición ante los romanos, antes de la cual rezó quedo: «Me rindo voluntariamente a los romanos... pero te tomo como testigo de que no lo hago como un traidor, sino como tu servidor». El miedo a ser tomado por traidor justifica que Josefo haga su oración en voz baja o en silencio (*Guerra judía* III 353-4).

Diversos pasajes del Nuevo Testamento dieron pie a que los primeros cristianos aceptaran muy pronto el valor de la oración silente, entre ellos el de *Mateo* 6,6: «Cuando recéis, no hagáis como los hipócritas, que son amigos de rezar de pie en las sinagogas y en las esquinas para exhibirse ante la gente... Tú, en cambio, cuando quieras rezar, métete en tu cuarto, echa la llave y rézale a tu Padre que está escondido...» (igualmente, *1 Tesalonicenses* 5,17). Juanto a concepciones bíblicas como la de que Dios conoce de antemano los pensamientos de los hombres, el platonismo incidió en estas concepciones. En su comentario a *Mateo* 6,6, Jerónimo trae a colación el ejemplo de Ana, para recomendar la oración de corazón con los labios cerrados: *sed mihi videtur magis esse preceptum ut inclusa pectoris cogitatione labiisque compressis oremus Dominum, quod et Annam in Regum volumine fecisse legimus* (*In Mattheum* I, ad 6,6)<sup>21</sup>. Cuando a partir del siglo IV comenzó a difundirse la vida monástica y terminaron disipándose las antiguas sospechas contra la oración en silencio, ésta cobró un valor reconocido, que no hizo sino afianzarse a lo largo de la Edad Media.

Trismegisto a su hijo Tat: Discurso secreto en la montaña acerca de la regeneración y la promesa de guardar silencio”, *Corpus Hermeticum y Asclepio*, ed. B.P. Copenhaver, Madrid, Siruela, 2000, pp. 171-177.

<sup>20</sup> N. Fernández Marcos, “Vida de Adán y Eva (Apocalipsis de Moisés)”, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, ed. A. Díez Macho, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 339.

<sup>21</sup> P.W. van der Horst, “Silent Prayer in Antiquity”, p. 19.

Yehezkel Kaufmann oponía el culto israelita al de las religiones del Antiguo Oriente señalando que el del templo de Jerusalén se celebraba en silencio, mientras que el «pagano» de los templos de Egipto o Babilonia consistía en la recitación de textos míticos que envolvían ritos mágicos. Los textos sacerdotales del Pentateuco (la fuente «P»), aunque describen minuciosamente el culto del templo salomónico, no contienen referencia alguna a la palabra. El sacerdote cumplía allí sus ritos en silencio, sin el canto de salmos o de himnos ni tan siquiera la pronunciación de una plegaria. Cuando el sacerdote hablaba, lo hacía fuera del culto propiamente dicho, a través, por ejemplo, de la proclamación de una *torá* o norma litúrgica<sup>22</sup>.

Los planteamientos de Kaufmann no han dejado de influir en los estudiosos judíos<sup>23</sup>. Michael Fishbane cuestiona la tesis de Kauffmann, aduciendo dos textos de autoría sacerdotal («P») que ponen un discurso en boca del sacerdote oficiante. El primero se refiere a la confesión que ha de recitar sobre la cabeza del chivo expiatorio: «Con las dos manos puestas sobre la cabeza del macho cabrío vivo, confesará las iniquidades y delitos de los israelitas, todos sus pecados; se los echará en la cabeza al macho cabrío, y después, con el encargado del turno, lo mandará al desierto» (*Levítico* 16,21). El segundo es el juramento que el sacerdote toma a la mujer en un caso de celos: «el sacerdote le tomará juramento en estos términos: ‘Si no se ha acostado contigo un extraño, ... que esta agua amarga de la maldición no te haga daño. Pero si has engañado a tu marido...’» (*Números* 5,19-22). Fishbane critica también a Kaufman la descalificación que éste hace de cualquier palabra que acompaña a un rito, como si se tratara siempre de un uso mágico de la palabra y, por tanto, reprochable.

Israel Knohl acepta la tesis de Kaufman, pero restringiendo el ámbito del silencio a sólo el espacio sagrado exclusivo de los sacerdotes, es decir, el del altar de los sacrificios y el del interior del Templo, donde se encuentra el *Sancta sanctorum*. Fuera de este espacio central, se escuchaban los cantos de los levitas con el rumor de las plegarias del pueblo al fondo<sup>24</sup>.

Kaufman explicaba la ausencia de himnos y plegarias en el culto sacerdotal por un supuesto deseo de marcar la distinción entre el culto israelita silencioso y el pagano ruidoso. Según Knohl, si así hubiese sido, la fuente sacerdotal del Pentateuco no debiera contener los textos antes citados de *Levítico* 16 y *Números* 5, muy próximos a las concepciones mágicas del culto pagano. Knohl busca por ello otra razón que explique el silencio en el culto del sacerdocio israelita, más allá de la del simple rechazo de la magia, y llega a la conclusión de que la concepción de una divinidad impersonal característica de la *torá* sacerdotal no estaba tan alejada de las concepciones mágicas,

<sup>22</sup> Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, pp. 303-5, 309.

<sup>23</sup> Así, Nahum Sarna atribuye la ausencia de textos himnicos en el culto sacerdotal a la separación de la elite sacerdotal respecto a los círculos de poetas, inferiores en la jerarquía religiosa, N.N. Sarna, “The Psalm Superscriptions and the Guilds”, *Studies in Jewish Religion and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, eds. S. Stein y R. Loewe, University, AL, University of Alabama Press, 1979, pp. 281-300.

<sup>24</sup> I. Knohl, “Between Voice and Silence: The Relationship Between Prayer and Temple Cult”, *JBL* 115 (1996), pp. 17-30.

que relacionaban a la divinidad con fuerzas impersonales de la naturaleza. Por esta razón, el Pentateuco podía recoger el texto del juramento, que el sacerdote tomaba a la mujer, en la ceremonia de purificación donde el agua sagrada actuaba sobre ella de modo mágico, sin intervención alguna de Dios (*Números* 5,19.20.22).

Para Knohl la razón del silencio en el culto sacerdotal se encuentra en el lenguaje religioso característico de la *torá* sacerdotal, el cual rechazaba todo atisbo antropomórfico y personalizador de la idea de divinidad. Este culto evitaba expresar la relación entre Dios e Israel en términos de un encuentro con un Dios personal y providente, que ofrece sus recompensas a los humanos, o al que éstos pueden dirigir sus peticiones. El lenguaje de los himnos de acción de gracias o de las oraciones de petición, cuajado necesariamente de antropomorfismos, era inaceptable para la sensibilidad religiosa de la escuela sacerdotal. La única relación posible del hombre con su Dios era la de la pura escucha de la palabra divina transmitida por Moisés<sup>25</sup>. No siendo posible discurso alguno positivo sobre Dios, el culto sacerdotal no podía realizarse sino en silencio.

A propósito de estas ideas quisiera detenerme por un momento en algunas consideraciones de procedimiento metodológico. En el campo de los estudios bíblicos, la investigación se deja llevar con frecuencia de las tendencias polémicas, o apologéticas, de la propia Biblia, que conducen a marcar distancias entre la religión de Israel y las religiones vecinas, oponiendo la pureza de la primera al carácter mágico y naturalista de las segundas. Es fácil también caer en un trasvase precipitado del contenido de los textos bíblicos a la realidad histórica de lo que pudo ser el culto en una determinada época. Parece por ello un ejercicio arriesgado el saltar de las concepciones bíblicas sobre el lenguaje apofático –no exclusivas de la escuela sacerdotal ni seguramente tan idiosincráticas de la misma–, a la historia del culto israelita, con el objeto de explicar, como es aquí el caso, el silencio de los sacerdotes durante sus ritos. Se puede caer, además, en flagrante anacronismo al retrotraer a una época antigua –la del período persa o una anterior– tendencias de otras más recientes, como las de los últimos tiempos de la época bíblica o de los primeros del judaísmo rabínico. El comparatista de las religiones puede emitir un juicio sobre el grado de evolución de lo religioso de una religión, o de una época, a otra. Así, en un artículo titulado «Sobre el refinamiento de la concepción de la oración en las Escrituras Hebreas», Moshe Greenberg contrasta la pureza de lo bíblico con el encantamiento teúrgico de las religiones antiguas y, al mismo tiempo, con la que denomina «autocontención» del modernismo antropocéntrico<sup>26</sup>. Sin embargo, estas comparaciones pueden basarse en una indebida transposición del orden del pensamiento, o de la teología, al de la historia, o al de la facticidad de los puros hechos, además de traslucir intenciones polémicas o apologéticas que no vienen al caso. Por otra parte, una visión global de una religión debería poder integrar todos sus

<sup>25</sup> I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, Minneapolis, Fortress, 1995, pp. 128-129.

<sup>26</sup> M. Greenberg, "On the Refinement of the Conception of Prayer in Hebrew Scriptures", *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Philadelphia-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1995, pp. 75-108 (104).

componentes, desde los más teóricos a los más pragmáticos, pero no estamos en época de grandes visiones —o *weltanschauungen*— y de grandes relatos.

En mi humilde opinión la separación de espacios de silencio y de canto o recitación puede deberse a una progresiva especialización de las funciones rituales, que acabaron siendo distribuidas entre sacerdotes y levitas. El ceremonial litúrgico en su conjunto era un juego entre silencio y canto, repartido entre los diversos oficiantes y el pueblo asistente. Como afirma Knohl, el espacio sagrado se dividía idealmente en tres círculos concéntricos: en el interior, reservado a los sacerdotes, la liturgia pasó en un determinado momento a celebrarse en absoluto silencio; el intermedio se reservaba a los levitas, a los que estaba encomendado el canto según una determinada reglamentación, y, en el exterior, el pueblo pronunciaba sus oraciones sin estar sometido a reglas precisas.

En una época tardía, como afirma Elias Bickerman<sup>27</sup> y atestigua la *Carta de Aristeas*, el culto se celebraba efectivamente en silencio: «La liturgia de los sacerdotes es completamente insuperable por el despliegue de fuerza y por la combinación de buen orden y silencio... Reina un silencio absoluto hasta el punto de pensar que no había nadie en el lugar, siendo así que los ministros presentes eran cerca de setecientos y muy numerosa la muchedumbre de los que ofrecen los sacrificios. Pero todo se realiza con la reverencia que corresponde a la gran divinidad» (n1 92 y 95)<sup>28</sup>.

Algunas tradiciones rabínicas relativas a las oraciones recitadas en el templo confirman la práctica del silencio en el culto sacerdotal. Así el tratado *Tamid* de las Misná describe el rito matutino en el templo: «Caminaban e iban poniendo (las partes sacrificiales) en la mitad inferior de la rampa, en la parte occidental, y las ensalaban. Bajaban y se iban a la cámara de los sillares para recitar el *Oye, Israel*. El encargado les decía: ‘recitad una bendición’. Entonces ellos recitaban una bendición, decían los diez mandamientos, el *Oye, Israel* [Dt 6,4-9], el *si escuchas* [Dt 11,13-21] y el *entonces habló el Señor a Moisés* [Num 15,37-41]. Después recitaban tres bendiciones conjuntamente con el pueblo: *verdadero y justo* [Ber 1,4; 2,2], *el servicio* [*Aboda*, la decimosexta bendición de las 18 de la *tefilá*] y la bendición sacerdotal»(4,3 - 5,1)<sup>29</sup>.

El capítulo cuarto de *Tamid* describe con detalle el rito del sacrificio y, en particular, la preparación de las partes de la víctima para su ofrenda ante el altar. Una vez preparada la víctima, se podía proceder a su ofrenda ritual, pero en este momento la acción litúrgica era interrumpida y, en lugar de llevar los miembros animales al altar, los sacerdotes los dejaban sobre la rampa que conducía a éste, abandonando luego este lugar para dirigirse a una cámara situada en los límites del espacio sagrado reservada a los sacerdotes. Esta interrupción del rito de la ofrenda cotidiana, o *tamiz*, venía motivada por la necesidad de acompañar el rito con la recitación de textos y de bendiciones, que, conforme a la

<sup>27</sup> E. Bickerman, “The Civic Prayer for Jerusalem”, *HThR* 55 (1962), p. 179.

<sup>28</sup> N. Fernández Marcos, “Carta de Aristeas”, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, ed. A. Díez Macho, tomo II, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 11-66 (32-33).

<sup>29</sup> *La Misná*, Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 1022.

antigua tradición sacerdotal del «santuario del silencio», no podía realizarse en el lugar concreto de la ofrenda, sino en otro situado en la periferia del espacio sagrado.

En los días de ayuno, la oración con participación de sacerdotes sucedía también en las inmediaciones del espacio sagrado, junto a las puertas situadas al Este del templo. La única oración pronunciada en el interior del santuario era la que hacía el sumo sacerdote en el Día de la Expiación, pero no en el Santo de los Santos, ni acompañando a la ofrenda ritual del incienso, sino que el sumo sacerdote recitaba la plegaria sólo tras haber finalizado el rito y abandonado el *Sancta Sanctorum*.

Los textos de Qumrán han dado a conocer la situación en la que se encontraron los esenios tras su ruptura con el sacerdocio y culto de Jerusalén. Constituye un anticipo de lo que pronto experimentaron los demás judíos después de la destrucción del Templo de Jerusalén, en el año 70 d.C. La comunidad esenia asentada en Qumrán procedía de familias sacerdotales fieles a una tradición secular, que los reyes macabeos quebraron al arrogarse el sumo sacerdocio, sin ser descendientes del linaje sadoquita. Los esenios rompieron entonces sus lazos con el sacerdocio de Jerusalén dejando de participar en el culto, con lo que hubieron de buscar modos de sustituir los sacrificios y ofrendas celebrados en el templo por otros ritos y oraciones practicados en sus reducidas asambleas litúrgicas. Es significativo a este respecto el texto de Qumrán conocido como *Cantos del Sacrificio sabático*. Se trata de los cantos entonados por los ángeles en el templo celeste ante el trono divino, la *merkabá*. Al igual que los sacerdotes esenios, los ángeles no podían ofrecer sacrificios, pero bendecían y alababan a Dios. La palabra «silencio» aparece repetidas veces en varios fragmentos bastante oscuros por su carácter místico: «Debajo de los *debirim* maravillosos, el sonido tranquilo del silencio, los dioses bendiciendo...» (4QCánticos del Sacrificio Sabático' [4Q405], 19,2-7); «Los querubines se postran ante él, y bendicen cuando se alzan. Se oye la voz de un silencio divino, y hay un tumulto de júbilo al alzarse sus alas, la voz de un silencio divino» (íd., 20,7-8)<sup>30</sup>.

Los textos bíblicos y postbíblicos mencionan el canto de los ángeles (así *Job* 38,7 e *Isaías* 6,3), pero nunca su silencio. Carol Newson relaciona el silencio angélico de los *Cánticos* de Qumrán con el silencio de la teofanía que Elías contempla en el Horeb (*supra*)<sup>31</sup>. La versión targúmica o aramea de la expresión *qol demama daqa* identifica esta voz de la teofanía con la de «aquellos que oran tranquilamente», pero no se refiere en modo alguno a los ángeles, ni puede ser ésta la fuente en la que se inspira el canto silente de los ángeles del que habla el texto qumránico.

El texto de los *Cánticos* de Qumrán no hace referencia al contenido de los mismos, lo que induce a Dale H. Allison a concluir que los ángeles permanecían en

<sup>30</sup> F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 444-445. C. Newson (ed.), *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies 27, Atlanta, Scholars Press, 1985, pp. 303, 306. D.N. Allison aduce otros textos alusivos al silencio en "The Silence of Angels: Reflections of the Songs of the Sabbath Sacrifice", *RQ* 13 (1988), p. 193.

<sup>31</sup> C. Newson, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 313.

silencio<sup>32</sup>. Este autor supone que los esenios partían de la concepción según la cual el lenguaje humano era incapaz de servir de vehículo para expresar la alabanza a Dios, lo que explica el «silencio» de los ángeles. Sin embargo, el término *demama* no significa el absoluto silencio; la expresión *qol demama daqa* significa exactamente «la voz de un silencio/sonido imperceptible». Por ello los ángeles no se mantienen en silencio, sino que cantan con voz imperceptible. Con lo que la idea de Allison de que los esenios no reconocían al lenguaje humano capacidad para expresar la alabanza divina no se corresponde con el número de himnos qumránicos de acción de gracias.

El canto silencioso de los ángeles parece responder a otra imagen del texto de los *Cánticos*: en el templo celeste los ángeles, revestidos con prendas cúlticas, actúan como sacerdotes y, como tales, guardan silencio durante su servicio<sup>33</sup>. Esta explicación concuerda con la idea de que la comunidad esenia de Qumrán consideraba la recitación del canto un rito sustitutorio de la ofrenda de incienso en el templo central jerosolimitano<sup>34</sup>. Tras su destrucción, cuando el pueblo judío hubo de sustituir con otros ritos los allí celebrados, surgió la práctica de recitar en cada comunidad una oración modelada según el culto de los sacrificios, es decir, conforme a un texto fijo y en un tiempo establecido y cuya parte central, la *`amidá* o *semoneh `esreh*, debía ser recitada en silencio. Sin embargo, los rabinos del período tannaítico no parecen haber tenido una idea clara sobre los orígenes y justificación de la práctica de la oración silente, cuando en el período bíblico las plegarias se recitaban en voz alta, siendo el caso de Ana excepcional (*1 Samuel* 1,13). En el culto judío coexisten ambas formas de expresión: la *`amidá* es recitada en silencio y el chantre la repite en voz alta. Maimónides intentó sin éxito suprimir la repetición en voz alta<sup>35</sup>.

En el *Apocalipsis*, mientras se hace el silencio al momento de abrirse el séptimo sello, un ángel se aproxima al altar y ofrece el incienso ante el trono divino: «Cuando soltó el séptimo sello se hizo silencio en el cielo por cosa de media hora: Vi a los siete ángeles que están delante de Dios; les dieron siete trompetas» (*Apocalipsis* 8,1)<sup>36</sup>. Tras la ofrenda los ángeles tocan sus instrumentos de viento. El escrito apócrifo *Testamento de Adán* ofrece un paralelo: «La hora duocécima: la espera [del incienso]

<sup>32</sup> D.N. Allison, "The Silence of Angels: Reflections of the Songs of the Sabbath Sacrifice", *RQ* 13 (1988), pp. 194-5.

<sup>33</sup> C. Newson, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, pp. 39-58.

<sup>34</sup> A.S. van der Woude, "Fragmente einer Rolle del Leiden für das Sabbatopfer aus Höhle xi von Qumran", *Von Kanaan bis Kerala*, ed. W.C. Delman et al., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, p. 332; J. Meier, "Shire Olat hash-Shabbat: Some Observations on Their Calendric Implications and on their Style", *Proceedings of the Madrid Qumran Congress*, eds. J. Treballe Barrera y L. Vegas Montaner, Leiden, Brill, 1992, pp. 553 y 560.

<sup>35</sup> P. Fenton, "El silencio como modo de espiritualidad en la mística judía", *Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, ed. Óscar Pujol y Amador Vega, Madrid, Trotta, 2006, pp. 39-48.

<sup>36</sup> Wick, Peter, "There was Silence in Heaven (Revelation 8:1): An Annotation to Israel Knohl's 'Between Voice and Silence'", *JBL* 117 (1998), pp. 511-513.

y el silencio que se impone [a] todos los rangos de fuego [y de espíritu] hasta que [todos] los sacerdotes ponen incienso a su [divinidad]»<sup>37</sup>.

De sabios es callarse, aunque Job replica a Dios: «no he de callar» (7,11). El silencio del sabio es un tema sapiencial por excelencia, recurrente en la literatura sapiencial del Oriente antiguo. El mismo Job replica a sus amigos:

¡Oh, si os mantuviésteis en silencio  
sería sabiduría de vuestra parte!  
(Job 13,5)

Pese a que el silencio del sabio es un tanto escéptico y distante, enlaza inexorablemente con la mudez del mártir, de la víctima de cualquier holocausto. Si me permiten, añadiría que el silencio de los sacerdotes en el momento del sacrificio ritual bien podría haber sido señal de respeto hacia la víctima inmolada, chivo expiatorio de las culpas de los hombres, en sustitución de las víctimas humanas que nunca debieron sacrificarse.

---

<sup>37</sup> F.J. Martínez Fernández, “Testamento de Adán”, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, ed. A. Diez Macho, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 425-426.