

¿PUEDEN VIVIFICAR LOS CELOS? CELOS DIVINOS EN ORÁCULOS SALVÍFICOS DE ISAÍAS

CAN JEALOUSY BE LIFE-GIVING? DIVINE JEALOUSY IN ISAIAH'S SALVIFIC ORACLES

IANIRE ANGULO ORDORIKA
Universidad Loyola Andalucía, España
iangulo@uloyola.es
<https://orcid.org/0000-0003-3682-4151>

*Artículo recibido el 14 de mayo de 2025;
aceptado el 31 de julio de 2025.*

Cómo citar este artículo:

Angulo Ordorika, I. (2025). ¿Pueden vivificar los celos? Celos divinos en oráculos salvíficos de Isaías. *Revista Palabra y Razón*, 27, pp. 104-122. <https://doi.org/10.29035/pyr.27.104>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

Entre los rasgos con los que se comprende la vivencia de Dios en el Antiguo Testamento, los celos ocupan un papel relevante hasta el punto de definir a YHWH como “un Dios celoso” (cf. Ex 20,5; 34,14; Dt 5,9). Esta comprensión divina despierta en la actualidad muchas resistencias. Hablar de una divinidad celosa tiene unas resonancias para nosotros que no hacen justicia a la vivencia creyente que expresan los textos veterotestamentarios. La distancia cultural que nos separa del texto bíblico, así como una comprensión de los celos que difícilmente implica un elemento constructivo para la persona, nos pueden impedir reconocer el elemento salvífico que Israel descubre cuando se refiere a los celos divinos. Acercarnos a esta cuestión desde un estudio sincrónico a algunos oráculos del libro de Isaías será la pretensión de este artículo. Para ello, tras una mirada panorámica a la fenomenología de los celos desde la psicología, nos acercaremos a la lógica bíblica al abordar esta cuestión destacando tanto su peculiaridad cultural como las connotaciones que adquiere el término hebreo קנאה. Finalmente, nos fijaremos en algunos textos de Isaías en los que se evidencia cierto carácter salvífico de los celos divino.

Palabras claves: Antiguo Testamento – Celos – Emociones – Cultura – Isaías – Identidad grupal.

ABSTRACT

The growth of the human being has to integrate the different dimensions Among the characteristics with which the experience of God is understood in the Old Testament, jealousy plays an important role, to the point of defining YHWH as “a jealous God” (cf. Ex 20:5; 34:14; Deut 5:9). This understanding of the divine meets with much resistance today. To speak of a jealous divinity has resonances for us that do not do justice to the experience of faith expressed in the Old Testament texts. The cultural distance that separates us from the biblical text, as well as an understanding of jealousy that hardly implies a constructive element for the person, can prevent us from recognising the salvific element that Israel discovers when it speaks of divine jealousy. The aim of this article is to approach this question from a synchronic study of some oracles from the book of Isaiah. To this end, after a panoramic look at the phenomenology of jealousy from the perspective of psychology, we will approach the biblical logic in approaching this question, noting both its cultural peculiarity and the connotations that the Hebrew term קנאה acquires. Finally, we will look at some texts from Isaiah in which a certain redemptive character of divine jealousy is evident.

Keywords: Old Testament – Jealousy – Emotions – Culture – Isaiah – Group identity.

1. Lo que sabemos sobre los celos

Las emociones no son ni buenas ni malas, pues la valoración moral corresponde a las acciones que llevamos adelante y no a la situación emocional desde la que actuamos. Tener clara esta afirmación no implica que, de manera casi espontánea, nos brote catalogar algunas de ellas como negativas. Es lo que sucede con los celos, pues la gente de a pie suele vincularlos de manera espontánea con comportamientos airados e incluso violentos o con actitudes posesivas. Estos prejuicios influyen también en el modo en que configuramos la imagen de Dios en el Antiguo Testamento, especialmente cuando no son pocos los textos bíblicos en los que YHWH es calificado como celoso¹.

Por más que resulte inevitable asomarnos a la Escritura desde nuestros parámetros culturales, intentar comprender desde ellos la experiencia religiosa que delatan los textos bíblicos resulta siempre un esfuerzo infructuoso, pues resulta reductor y limitado. A lo largo de las próximas páginas pretendemos ampliar nuestra mirada a los celos en la primera parte de la Biblia cristiana.² Para ello, iniciamos nuestra andadura desde un acercamiento a lo que la psicología considera sobre los celos.

Detrás de cada emoción existen, por un lado, una serie de impulsos que responden al instinto de supervivencia que todos albergamos y, por otro lado, un complejo mundo de pensamientos y creencias. Aunque la clasificación y los estudios sobre las emociones son muy variados, existe un acuerdo general en distinguir entre las emociones básicas y aquellas más complejas (Pinedo Cantillo & Yáñez-Canal, 2020). Las primeras se caracterizan, entre otras cosas, por tener sustratos neurobiológicos más primitivos, por ser homólogas en diversas especies de animales y, sobre todo, porque sus componentes neuronales y experienciales—así como sus expresiones físicas—se producen de manera automática e inconsciente (Izard, 1992). De algún modo, las emociones básicas vienen acompañadas de reacciones fisiológicas visibles y formas cognitivas bastante elementales.

Las emociones complejas—como su propio nombre indica—implican factores cognitivos de mayor complejidad, entre los que se incluye el proceso de reconocimiento e internalización de normas, la asunción de creencias y juicios o una mayor capacidad de autoconsciencia. Entre estas emociones complejas—también llamadas “morales” por algunos autores (Mercadillo et al., 2007)—se encuentran los celos. Conviene distinguir entre los celos y la envidia, pues, simplificando un poco, esta última implica el deseo de poseer algo de otro que no se tiene, mientras que los primeros están más vinculados al riesgo de perder aquello que resulta valioso. Es habitual que las emociones se entremezclen entre sí, de ahí que la distinción no supone que no pueda existir cierta vinculación entre ambas, del mismo modo que

1 A lo largo del artículo recurriremos a *YHWH* para referirnos al nombre de Dios revelado en Ex 3,14.

2 Emplearemos la traducción al castellano de la Biblia de Jerusalén (Ubieta López, 1999).

los celos están conectados con otras emociones básicas como la ira y la tristeza, que aparecen con frecuencia acompañando a los celos.

Si bien se suele distinguir entre los celos románticos y los celos relacionales³, una comprensión amplia de estos últimos nos permitirá comprender este fenómeno de manera global. Así, los celos sería la emoción que surge cuando una tercera persona u otra realidad amenaza—bien de manera real o bien de forma imaginada—la calidad, el tipo o algún aspecto de una relación que se considera valiosa. Por más que pueda resultar evidente, subrayamos el hecho de que es la valoración positiva de la relación lo que despierta el temor a que esta varíe o se pierda. Así, nunca provocará celos la posibilidad de que se dañe aquello que no es importante para alguien. Además, conviene recordar que, junto a la relación en sí misma, la persona que experimenta esta emoción también percibe como amenazados los aspectos de la propia autoestima que están ligados al vínculo considerado en riesgo.

A toda emoción, sea del tipo que sea, le corresponden respuestas de carácter fisiológico, cognitivo, afectivo y conductual. En el caso de los celos, parece que las respuestas fisiológicas son las menos notorias (Carrera Levillain & García Marcos, 1996). Por otro lado, las respuestas conductuales a los celos resultan muy variadas y están encaminadas bien a resguardar la relación—bien a proteger la autoestima de quien los siente, o bien a defender ambas cosas. Además, los comportamientos con los que se responde a esta emoción dependerán de variables personales como la autoestima, el estilo de apego, la religiosidad o el tradicionalismo en los roles sexuales; y, del mismo modo, de variables de la relación como el compromiso, la dependencia o la duración de esta.

Las diferentes escuelas y tendencias psicológicas se dividen a la hora de comprender el origen de los celos (Sohn, 1999). Existen corrientes que abordan la cuestión desde una perspectiva evolucionista, poniendo el acento en el elemento más biológico de los celos y en la función que estos pueden tener en vista a la continuidad de la especie y a la selección natural. Desde este prisma se interpreta el modo diverso en que varones y mujeres experimentan esta emoción en la pareja. La psicología evolucionista considera que los celos en los varones están más vinculados a la infidelidad sexual porque esta afecta a la posibilidad de reproducción y perduración de sus genes, mientras que en las mujeres se relaciona con la infidelidad emocional debido a que esta amenazaría el sustento y la supervivencia de su prole (Portilla Ferrer et al., 2010).

³ Se denominan “celos románticos” a aquellos que están vinculados a una relación amorosa, mientras que los “celos relacionales” son aquellos que se pueden sentir por personas con quienes no se está necesariamente involucrados en una relación romántica, aunque sí de apego (Reidl Martínez et al., 2005)

Conviene trascender las variadas perspectivas que asumen las distintas teorías psicológicas y superar el clásico debate sobre cuánto condicionan a los seres humanos los elementos ambientales y cuánto los genéticos. Eso sí, hemos de reconocer que en la cuestión de las emociones y, por tanto, también de los celos, existe un innegable elemento biológico que convive con un elemento cultural. Entendemos a este desde una perspectiva amplia que incluye toda influencia procedente del contexto histórico y social. No se trata de una cuestión baladí para el tema que nos atañe, pues la Biblia refleja una cosmovisión muy diversa a aquella con la que estamos familiarizados, lo que va a cuestionar profundamente cualquier proyección de nuestra percepción de los celos que hagamos sobre el texto bíblico. A esta peculiaridad cultural de los celos en la Biblia dedicaremos el próximo apartado.

2. Los 'celos' en la Biblia

La LXX, versión griega de la Biblia,⁴ traduce el término hebreo **קנאה** como **ζήλος**, origen etimológico de la palabra castellana *celos*. Con todo, como veremos a lo largo de este apartado, la traducción de los vocablos rara vez es capaz de recoger las resonancias que estos ostentan en sus contextos culturales, de manera que se vuelve a confirmar el clásico adagio que identifica al traductor con un traidor. La raíz de **קנאה** aparece ochenta y cinco veces a lo largo de la Biblia Hebrea y en cuarenta y una ocasiones se recurre a ella para referirse a YHWH. De hecho, la afirmación de que Dios es celoso se repite con cierta frecuencia (Ex 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15).

2.1 Las interpretaciones habituales

La consideración veterotestamentaria de que los celos son un rasgo que caracteriza a YHWH resulta una afirmación difícil de digerir. Por un lado, la carga negativa y violenta con la que identificamos esta emoción hiere nuestra sensibilidad actual. Por otro lado, también despierta una problemática teológica que desafía la imagen que tenemos de la divinidad en cuanto ser perfecto y, por ello, impasible (Peels, 2020). Más allá de esta última reflexión, más propia del ámbito de la teodicea, lo más frecuente es que los autores salven la dificultad bíblica recurriendo a dos soluciones que, a su vez, no son excluyentes entre sí sino, más bien, complementarias.

Por una parte, es habitual considerar que describir a Dios como celoso es un antropomorfismo (Fernández, 1963). De hecho, considerar que la divinidad tiene celos es habitual en las religiones del Antiguo Oriente Próximo (Janowiak, 2016, pp. 91-III), de manera que podría comprenderse como una forma más primitiva de percibir a la divinidad que resultaría propia del ser humano antiguo y que compartiría con las religiones de su contexto. Por otra parte, sin que contradiga a la consideración de que nos encontramos ante un antropomorfismo, los intérpretes y comentaristas suelen intentar

⁴ Se trata de una traducción muy antigua, posiblemente culminada ya en el s. II a.C. y de la que depende el Antiguo Testamento cristiano (Fernández Marcos, 2008).

aliviar el impacto que supone considerar los celos como una característica divina recurriendo a explicaciones más digeribles para nuestra sensibilidad. Hablar de ‘celo’, de ‘pasión’ e incluso de ‘amor airado’ a la hora de traducir el término צלזל permite transmitir una visión más positiva de los celos que aquella que nos brota de manera espontánea. Así, esta dificultad se aligera al presentar los celos de YHWH como una situación intermedia entre la cólera y el amor (Renaud, 2011). Ambas soluciones se complementan entre sí y, además, resultan difícilmente irrefutables. Con todo, a pesar de la verdad que encierran, no acaban de satisfacernos plenamente y consideramos que pueden ser completadas por otras perspectivas.

Las dos maneras de interpretar los celos de YHWH que acabamos de esbozar parten de una determinada manera de comprender el vínculo entre Dios y su pueblo. Esta es a través de la metáfora matrimonial que conviene retomar con cierto detenimiento (Angulo Ordorika, 2023). Hablar de ‘metáfora’ nos puede remitir a un recurso meramente estilístico, como si plantear que la relación entre Israel y YHWH en clave nupcial fuera solo una forma estética de expresar una vivencia o una simple imagen capaz de ilustrar mejor lo que se pretende expresar. En cambio, consideramos que la iniciativa de presentar la alianza como un matrimonio surge, más bien, de una *metáfora cognitiva*. Con esta terminología apuntamos a cómo el ser humano piensa y comprende la realidad que le rodea de manera metafórica sin que seamos demasiado conscientes de ello.

Entre los tipos de *metáforas cognitivas* que se han propuesto (Lakoff & Johnson, 1980), la imagen nupcial funcionaría en la mentalidad bíblica como una *metáfora estructural*, pues estas serían las que comprenden y estructuran una experiencia humana en términos de otra. Así, la vivencia del matrimonio habría servido a Israel para comprender y estructurar el vínculo que le une a YHWH y otorga su identidad de pueblo de Dios. Una vez más, se hace necesario familiarizarnos con la vivencia de esta realidad social (Tosato, 2001; Fischer, 2023, pp. 21-27), pues solo así evitaremos el riesgo de concebir la relación esponsal desde los parámetros culturales de nuestra comprensión actual. Con esta intención, rescatamos solo algunos elementos que conviene tener en cuenta de cara a nuestro estudio.

Para poder comprender adecuadamente la metáfora esponsal en el Antiguo Testamento y, sobre todo, cómo esta ha ayudado a interpretar los celos de YHWH, conviene recordar que en ese contexto cultural el amor mutuo es deseable, pero no se trata de una condición necesaria para el matrimonio (Fischer, 2023, p. 25). Esto resulta fácilmente comprensible cuando la juventud habitual de los contrayentes exigía que, en la mayoría de los casos, fueran los padres quienes apalabrarán la boda. El compromiso que implica este vínculo se comprende también en clave de una pertenencia mutua que otorga identidad a uno y a otro. Así queda patente en la fórmula esencial del matrimonio que afirmaba el varón: “Ella es mi esposa y yo su marido

a partir de hoy para siempre”.⁵ Con esta expresión se constata la particular vinculación que se establece entre los novios y que imprime a ambos una nueva identidad.

A pesar de esta mutua pertenencia, conviene recordar que en este contexto cultural la relación matrimonial no es simétrica. No existe una igualdad esencial entre el varón y la mujer, pues esta última se encuentra en una situación socialmente inferior y es siempre una propiedad del varón.⁶ La dependencia de la mujer a la figura masculina no implica—al menos así lo plantean algunos autores (Heger, 2014, pp. 11-45)—una inferioridad esencial de la mujer, sino, más bien, la pérdida de su individual estatus legal al casarse. Aunque este estatus legal es recuperado por ella si queda viuda o si recibe el acta de divorcio—acción cuya iniciativa solo podía tomar el marido (cf. Dt 24,1)—, no la incapacita para volver a casarse. En la práctica, tanto el divorcio como la viudedad colocan a las afectadas en una situación controvertida y las aboca con facilidad a la precariedad de quien carece de la protección social que conlleva el matrimonio.

Para el tema que nos ocupa, nos interesa rescatar dos cuestiones. Por un lado, que la exclusividad sexual era una exigencia solo en el caso de las mujeres, como evidencia la posibilidad de que el varón estuviera desposado con más de una tal y como se recoge en los relatos bíblicos.⁷ Por otro lado, hemos de destacar el importante papel en la organización social que implicaba la institución matrimonial. Para captar esta relevancia hemos de recordar que en la mentalidad bíblica, como en los pueblos más antiguos, la identidad es grupal y no individual (Wolff, 2017, pp. 281-290). Esto significa que el ser humano es comprendido en función de la comunidad humana a la que pertenece y no tanto en su dimensión más personal. Como veremos, esto es relevante para poder interpretar los celos en la Escritura, pues no podremos reducirlos a una emoción individual que no tenga en cuenta esta dimensión comunitaria.

La condición de *metáfora cognitiva* que ostenta la relación matrimonial para comprender el vínculo entre Dios y su pueblo se pone en evidencia ante la denominada ‘Fórmula de la Alianza’ (Sicre, 2011, p. 338). Nos referimos a la expresión “vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios”. Esta se repite con cierta frecuencia a lo largo del Antiguo Testamento (cf. Ex 6,7; Lv 26,12; Jr 30,22 o Ez 36,28) y, con bastante probabilidad, procede de la

5 Así aparece en los documentos hallados en la comunidad judía de Elefantina (De Vaux, 1976, p. 67).

6 Puede sonarnos muy duro hablar de “propiedad”, pero conviene recordar que en la versión del decálogo que aparece en el Éxodo la esposa aparece nombrada entre los bienes del prójimo que no se han de codiciar (cf. Ex 20,17).

7 Solo a modo de ejemplo, además del caso del patriarca Jacob (cf. Gn 29,15-29), 1 y 2 Samuel ponen en evidencia las varias mujeres de David y de Salomón se dice que tuvo “setecientas mujeres y trescientas concubinas” (1Re 11,3). Más allá del carácter peculiar de los monarcas o de los relatos patriarcales, la poliginia se constata por el hecho de que existe una norma que impedía al varón, al casarse con una segunda mujer, reducir a la primera sus derechos conyugales (Ex 21,10).

fórmula matrimonial (Sohn, 1999). La relación afectiva entre *YHWH* e Israel se entiende desde una perspectiva nupcial que expresa tanto la asimetría entre ambas partes como el carácter afectivo y dador de identidad mutua, de tal manera que Dios lo será *de Israel* y el pueblo lo es *de Dios*.

También es fácil reconocer la analogía entre la exclusividad sexual que se le reclama a la esposa y el mandamiento de no tener más dioses que *YHWH* (cf. Ex 20,3; Dt 5,7). De hecho, el término hebreo *הַאֲנָקָה* referido a Dios va a aparecer con frecuencia vinculado—especialmente en la tradición deuteronomista—a la exigencia de exclusividad y a ese primer mandamiento (Renaud, 2011, pp. 19-31). Desde esta clave, se comprende mejor el modo en que muchos profetas recurren al imaginario esponsal y al lenguaje de la prostitución para hacer referencia a la infidelidad del pueblo.⁸

Tal y como proponen las dos líneas clásicas de interpretación que hemos expuesto, la metáfora nupcial permitiría comprender los celos divinos como un antropomorfismo que proyecta en *YHWH* la reacción esperable—al menos en este contexto cultural—de un marido despechado. Además, los celos divinos podrían ser comprendidos de manera más benigna como la consecuencia natural de un vínculo que tiende a la exclusividad y que, si se amenaza, pone en riesgo la identidad tanto de Israel como del mismo Dios—justificando así la traducción de *הַאֲנָקָה* como *pasión* y que los celos sean percibidos como la otra cara del amor divino.

A pesar de tratarse, como vemos, de dos modos de comprender la *הַאֲנָקָה* referida a *YHWH* que resultan coherentes con la metáfora cognitiva que atraviesa la lógica bíblica, algunos autores expresan la intuición de que se podría estar obviando algunos matices y aplicando la actual comprensión de los celos sin contar con las diferencias culturales que nos separan. A desplegar esta intuición dedicaremos el próximo apartado.

2.2 Ampliando la interpretación

Traducir no es solo encontrar en una lengua el vocablo que encaje de la mejor forma posible con aquello que se intenta expresar en otra. Cada época y cultura concentra diversas resonancias en las palabras que emplea. De ahí que sean varios estudiosos los que han puesto la voz de alarma en la tendencia a traducir *הַאֲנָקָה* desde nuestros actuales parámetros de comprensión de la realidad que desde los que podría reflejar el término en el texto bíblico. De este modo se nos invita, no tanto a rechazar en su totalidad la comprensión más habitual de los *celos divinos* como a ampliar esta interpretación. En esta línea, recogemos a grandes rasgos la propuesta que lanzan Ellis y Villareal, quienes han abordado recientemente esta problemática (Villareal, 2022; Ellis, 2023).

⁸ La bibliografía sobre la metáfora esponsal en los profetas es muy amplia. Solo a modo de ejemplo: (Galambush, 1992; Weems, 1995; Hugenberger, 1994; Popko, 2015; Maier, 2020; García Fernández, 2020).

Aunque estos dos autores no lo explicitan, sus propuestas derivan de dos elementos que ya hemos mencionado y que necesitamos recuperar. En primer lugar, es importante recordar que lo que aporta identidad a la persona no es su condición de individuo, sino el grupo al que pertenece y del que se considera miembro. Este rasgo característico de la comprensión del ser humano lleva, por un lado, a poner en evidencia que la percepción de las emociones como algo estrictamente personal, tan propia de nuestro modo de comprenderlas, se queda corta a la hora de comprender esta realidad tan compleja. Esta característica cultural late detrás del estudio de la *האנקה* que va a realizar Ellis (2023). En su artículo, tras plantear lo problemático que resulta comparar las emociones en lenguajes y culturas diversas y después de recorrer las interpretaciones dominantes de *האנקה* en los estudios bíblicos, se va a centrar en el uso bíblico del término hebreo cuando está referido a seres humanos.

El análisis de Ellis muestra que la palabra *האנקה* también es utilizada para aludir a los celos que se sienten en nombre de otra persona, de manera vicaria. En las ocasiones en que el término parece tener este sentido se emplea una preposición diversa a la habitual.⁹ Se trata de una vivencia similar a la experiencia que tenemos de vergüenza ajena o de temor por alguien, donde hacemos nuestras las emociones que consideramos que otro debería sentir.

Además, constata que la mayoría de las veces en que se habla de esos *celos vicarios* se refiere a *YHWH*. Es en estos casos cuando se hace una consideración positiva de los celos humanos, mientras en otros pasajes continúan considerándose como un vicio moral. El autor afirma que los celos que sienten las personas y cómo estos se comprenden sería la forma tangible a partir de la que acercarnos a cómo comprender la intangible *האנקה* divina. Así, aunque no lo desarrolla, parece apuntar a comprender en esta clave de *celos vicarios* aquellos atribuidos a Dios.

Cuando hemos planteado que la institución matrimonial conlleva una organización social, no solo estamos explicitando una derivación natural del hecho de comprender la identidad de forma grupal, sino que también estamos apuntando a un segundo elemento que conviene rescatar y que nos ayudará a comprender la propuesta de Villareal (2022): se hace necesario atender a las dinámicas sociales y a los procesos externos que implica la *האנקה*. En su monográfico, Villareal pretende mostrar cómo este término hebreo refleja categorías de experiencias y valores culturales que no resultan sencillos de traducir por parte de los intérpretes actuales. Basándose en estudios etnográficos, este autor muestra que las emociones son parte del mundo económico, social y legal de una cultura.

⁹ En estos casos, en vez de recurrir a la indicación de objeto directo (*אנה*) o a la preposición *אנה*, se utiliza la preposición *אנה*. El mismo Ellis explica cómo el desarrollo semántico del hebreo postbíblico hará que se pierda esta distinción.

En todo proceso de socialización se produce también el aprendizaje de un guion emocional. Este ofrece a los miembros de la comunidad los criterios, no solo de qué es lo que genera unas u otras emociones, sino también de cómo se deben expresar. Así, la vivencia de las emociones no deja de estar al servicio de complejos fines comunicativos, morales y culturales del grupo al que se pertenece. Partiendo, como Ellis, de estudiar cuándo se emplea la palabra *האנק* entre seres humanos, Villareal constata que se usa con frecuencia cuando ciertos derechos y expectativas parecen ser violados o amenazados—de manera especial cuando se produce una transferencia injustificada de ciertos derechos a otras personas.

Del análisis de textos bíblicos, Villareal plantea que la *האנק*, más que expresar un estado interno de los sujetos, apunta a la conducta con la que se reacciona y que, con frecuencia, busca resolver el elemento conflictivo que se presenta como desencadenante y que, más que herir al individuo concreto, provoca algo aún más peligroso: un desequilibrio para el conjunto de la comunidad. El estudio de este autor sitúa los celos no tanto como una emoción que afecta al individuo, sino como lo que impulsa un comportamiento que busca restablecer las consecuencias legales y sociales de aquella situación conflictiva que generó la *האנק*.

Los trabajos de Ellis y Villareal abren nuestra perspectiva con respecto al estudio de los celos en la Biblia. Sin obviar el antropomorfismo ni la expresión de amor que tiende a la exclusividad que se derivaban de la metáfora sponsal y que configuran la tendencia mayoritaria a la hora de interpretar los celos divinos, estos autores nos invitan a ir más allá de una comprensión exclusivamente interna y psicológica de esta emoción. En coherencia con una identidad que se percibe como grupal y no individual, Ellis apunta a unos celos que pueden adquirir cierto carácter vicario. A su vez, Villareal llama la atención sobre las dinámicas sociales y los procesos externos que pretenden responder y solucionar el conflicto que en cada momento actúa como detonante de la *האנק*.

Hemos comenzado este artículo recordando que las emociones no son ni buenas ni malas en sí, sino que la valoración de estas dependerá de las decisiones que tomemos impulsados por ellas. La psicología también nos ha mostrado que las reacciones que provocan los celos están dirigidas bien a resguardar la relación amenazada o bien a proteger la autoestima de quien los padece. Muchas de las resistencias que despierta la consideración veterotestamentaria de que *YHWH* es celoso brotan espontáneamente de considerar que puedan existir comportamientos derivados de esta condición divina que se conviertan en una amenaza para el mismo pueblo. Tras habernos acercado a la lógica bíblica y a algunos parámetros culturales que nos permiten comprender la *האנק* divina con una mirada más amplia, en el apartado siguiente nos vamos a hacer una pregunta esencial: Los celos de Dios ¿son una amenaza para Israel o pueden ostentar un elemento salvífico para él?

3. Los ‘celos’ de Dios ¿pueden vivificar?

De las cuarenta y una ocasiones en las que se vincula la האֱלֹהִים con *YHWH*, la mayoría de ellas están vinculadas a la prohibición de tener otros dioses, a la consideración de que el pueblo ha pecado de idolatría o a oráculos de condenación. En cambio, no es tan frecuente encontrar este término en textos bíblicos de marcado carácter salvífico para Israel, cuestión que los hace aun más significativos. Este extraño uso es lo que justifica que, en este apartado, nos ocupemos de tres pasajes del libro de Isaías que presentan este poco habitual modo de recurrir al término האֱלֹהִים . Pretendemos, a través de un recorrido sincrónico por ellos, fijarnos en el peculiar modo de remitir a los celos y responder a la inquietud que encabeza este apartado: ¿es posible que los celos ostenten un carácter salvífico para Israel?

Tal y como han llegado hasta nosotros, los libros bíblicos son el resultado de un largo y complejo proceso del que apenas podemos reconocer algunas huellas. Desde que las tradiciones orales comienzan a sedimentarse por escrito hasta adquirir su actual forma final, ellas son el fruto de múltiples relecturas e interpretaciones internas a lo largo de los siglos que hacen verdaderamente difícil poder datar con certeza la mayoría de los textos del Antiguo Testamento. No es el objetivo de estas páginas abordar este desafío, sino que advertir de lo limitado de cualquier comentario que hagamos sobre la datación y de la complejidad que late bajo cualquier afirmación sobre esta cuestión.

A pesar de esta complejidad, existe una notable unanimidad entre los biblistas al considerar que el libro de Isaías está formado por tres partes bastante diferenciadas entre sí. Aunque haya existido una tarea editorial por la que en su forma actual constituyen una unidad literaria y comparten rasgos teológicos, los llamados ProtoIsaías (Is 1–39), DeuteroIsaías (Is 40–55) y TritoIsaías (Is 56–66) corresponden a tres momentos históricos diversos y ostentan autorías distintas. El primero de los textos que vamos a analizar es del ProtoIsaías que, al menos en su núcleo esencial, estaría fechado en torno al s. VIII a.C.:

El pueblo que andaba a oscuras vio una luz grande. Los que vivían en tierra de sombras, una luz brilló sobre ellos. Acrecentaste el regocijo, hiciste grande la alegría. Alegría por tu presencia, cual la alegría en la siega, como se regocijan repartiendo botín. Porque el yugo que les pesaba y la pinga de su hombro –la vara de su tirano– has roto, como el día de Madián. Porque toda bota que taconeaba con ruido, y el manto rebozado en sangre serán para la quema, pasto del fuego. Porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Estará el señorío sobre su hombro, y se llamará su nombre “Maravilla de Consejero”, “Dios Fuerte”, “Siempre Padre”, “Príncipe de Paz”. Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino, para restaurarlo y consolidarlo por la equidad y la justicia, desde ahora y hasta siempre, el cielo (האֱלֹהִים) de *YHWH* Sebaot hará eso (Is 9,1-6).

Conviene recordar que nuestro objetivo en este apartado no es ahondar con excesivo detenimiento el conjunto de este oráculo de salvación (Oswalt, 1986, pp. 240-248; Blenkinsopp, 2015, pp. 248-255), sino que atender a cómo en estas líneas la liberación queda vinculada al *celo de YHWH* (Janowiak, 2016, pp. 150-153.193-207).

Asomarnos a la estructura de este oráculo—que para algunos autores comienza en Is 8,23b (Alonso Schökel & Sicre, 1980, pp. 156-157)—nos permite atisbar el carácter salvífico que ostenta la referencia final a la *האֱלֹהִים* divina (Is 9,6), causante de todo cuanto se afirma en los versículos precedentes. El pasaje se inicia enumerando tres imágenes de salvación, que son la gloria tras la humillación (Is 8,23b), la luz en un contexto de tinieblas (Is 9,1) y la alegría colmada que se expresa con una imagen agrícola y otra bélica (Is 9,2). A estas tres razones de salvación le sigue una triple explicación de en qué constituye esta experiencia de liberación y que, además, avanza en un notable *in crescendo*.

El primer motivo es el fin de la opresión (Is 9,3). El texto remite probablemente a la amenaza que en el s. VIII a.C. suponía el Imperio Asirio (Soggin, 1997, pp. 285-294). Este imperio ostentaba la hegemonía militar en esa época y que fue el responsable de la desaparición del reino del norte el año 722 a.C. La segunda razón que se esgrime es el fin de la guerra (Is 9,4), mientras que la tercera—la más ampliamente desarrollada—es el nacimiento de un niño. Este último motivo de salvación viene expresado a través de un esquema de anunciación que incluye el nacimiento, el nombre otorgado y la realización futura del descendiente (Is 9,5-6). Más allá de la posible relectura en clave mesiánica que se haya podido hacer de estos versículos con el paso del tiempo, los autores coinciden en que, al menos en su origen, se refiere al futuro monarca y que el pasaje ostenta cierto aire de entronización (Sicre, 1995, pp. 222-229; Blenkinsopp, 2015, pp. 250-252).

Quizá lo menos relevante del conjunto del pasaje es, precisamente, lo que más interesante nos resulta a nosotros. El rasgo divino que asegura el cumplimiento de esa liberación no es otro que la *האֱלֹהִים* de *YHWH*. Los celos divinos impulsan y aseguran que se realizará la promesa de liberación del pueblo que atraviesa el texto. El término hebreo que vinculamos a la emoción de los celos será la causante de una acción que está muy lejos de ser un castigo para Israel. De este modo, la *האֱלֹהִים* de Dios ostenta la capacidad de provocar salvación, aunque, como vemos en este otro texto de Isaías, sea a través del castigo propiciado al pueblo opresor:

Lo vio YHWH y pareció mal a sus ojos que no hubiera derecho. Vio que no había nadie y se maravilló de que no hubiera intercesor. Entonces le salvó su brazo y su justicia le sostuvo. Se puso la justicia como coraza y el casco de salvación en su cabeza. Se puso como túnica vestidos de venganza y se vistió el cielo (*האֱלֹהִים*) como un manto. Según los merecimientos así pagará: ira para sus opresores y represalias para

sus enemigos. Dará a las islas su merecido. Temerán desde Occidente el nombre de YHWH y desde el Oriente verán su gloria, pues vendrá como un torrente encajonado contra el que irrumpe con fuerza el soplo de YHWH. Vendrá a Sion para rescatar, a aquellos de Jacob que se conviertan de su rebeldía –Oráculo de YHWH– (Is 59,15b-20).

Este texto y el siguiente se encuentran en la tercera parte del libro de Isaías, aquella atribuida al TritoIsaías que se suele fechar entre el s. VI y V a.C. De nuevo, no pretendemos un estudio detallado de estos versículos (Oswalt, 1998, pp. 525-532; Blenkinsopp, 2017, pp. 227-233), pero sí es relevante el hecho de que el conjunto del capítulo constituye una especie de liturgia penitencial. En esta sección, YHWH contempla la situación e interviene a favor de Israel recurriendo al habitual imaginario de Dios como un guerrero. Esta comprensión de la divinidad–que se remonta a la mitología propia del Antiguo Oriente Próximo (Miller, 1973, pp. 8-63)–atraviesa el Antiguo Testamento (Miller, 1973; Longman & Reid, 1995; Ryan, 2020).

En líneas generales y simplificando mucho este patrón literario del *guerrero divino*, podríamos sostener que Dios se presenta liderando una batalla a favor de sus fieles y en contra de sus enemigos; cuestión que lo hace como rey de todo el cosmos y, poco a poco, con rasgos escatológicos de batalla definitiva. Esto explica que–a pesar de la sensación que nos puede generar este imaginario–nos encontramos ante un oráculo de salvación para Israel, pues YHWH está interviniendo en la historia en su favor. Ante una situación que hace clamar al pueblo, su Señor no queda impasible y asume en sí mismo el rol de intercesor que, según afirma el texto, no había sido asumido por nadie (Is 59, 15-16). Es la falta de derecho y de protección lo que provoca su קָנָה y la iniciativa en el combate contra los enemigos, de manera que los celos y la salvación caminan de la mano (Janowiak, 2016, pp. 430-439).

En última instancia, la justicia–que en la Biblia tiene un fuerte carácter relacional (Bovati, 2014)–está en manos de Dios que es el Justo por antonomasia. Este aparece descrito con atributos que pueden parecer polares. En los atuendos de este divino guerrero, siguiendo el gusto bíblico por los paralelismos, se vincula la justicia con la salvación y la קָנָה con la venganza.¹⁰ Estas parejas de términos transmiten la polaridad que también implica la acción salvífica de Dios, pues esta supone bien rescate o bien condena. La promesa de salvación tiene un elemento de justicia que–impulsada por la קָנָה de YHWH–ostenta un carácter vindicativo para algunos y protector para otros. En este caso, la protección de Israel implica una actuación explícita en contra de aquellos que son los responsables de una injusticia que campa a sus anchas y del que el pueblo es víctima.

¹⁰ Ya hemos sugerido cómo la dificultad para comprender el término hebreo קָנָה afecta a las traducciones de este término. En la traducción que utilizamos de la *Biblia de Jerusalén* se traduce por *celo*, pero Blenkinsopp prefiere traducirlo por *cólera* (Blenkinsopp, 2017, p. 227).

La relación entre la justicia divina y su *הַאֲנִיָּהּ* es lo que explica, a su vez, que el rescate a Israel esté vinculado al hecho de que Dios tiene celos. De ahí que no debería extrañarnos este otro pasaje también del TritoIsaías (Oswalt, 1998, pp. 609-616; Blenkinsopp, 2017, pp. 300-318):

Observa desde los cielos y ve desde tu aposento santo y glorioso. ¿Dónde está tu celo (*הַאֲנִיָּהּ*) y tu fuerza, la conmoción de tus entrañas? ¿Es que tus entrañas (*רֵימָהָר*) se han cerrado para mí? Porque tú eres nuestro Padre, que Abraham no nos conoce, ni Israel nos recuerda. Tú, YHWH, eres nuestro Padre, tu nombre es “El que nos rescata” desde siempre. ¿Por qué nos dejaste errar, YHWH, fuera de tus caminos, endurecerse nuestros corazones lejos de tu temor? Vuélvete, por amor de tus siervos, por las tribus de tu heredad (Is 63,15-17).

Nos encontramos ante una súplica de Israel con la que se pretende motivar la acción de Dios a través de distintos argumentos. Es el mismo pueblo el que alude a la *הַאֲנִיָּהּ* para provocar que YHWH actúe en su favor. Como sucedía en el pasaje anterior, también ahora la actuación divina va a depender de que Él contemple la situación en la que se encuentra Israel. En esta ocasión, el pueblo se presenta vinculado a Dios a través de la imagen paterno-filial.¹¹ Así se plantea que la relación que otorga identidad al pueblo no es la que le conecta con figuras relevantes del pasado, como Abrahán o Israel, sino aquella que le une a Quien les rescata.

A la hora de centrarnos en cómo se presenta la *הַאֲנִיָּהּ* divina en este pasaje (Janowiak, 2016, pp. 405-410), conviene atender a la terminología que acompaña a esta palabra. Junto a la *הַאֲנִיָּהּ* y la fuerza se habla de la conmoción de entrañas. Al cuestionar dónde se encuentran estos rasgos divinos se está, por un lado, expresando la nostalgia de un modo de proceder propio de YHWH y, por otro lado, reclamando aquello que mueve a la acción que se reclama de Dios y que son sus entrañas conmovidas. Si la primera pregunta que lanza Israel enumera aquello que extraña de YHWH—a saber, que la conmoción de sus entrañas despierte sus celos y su fuerza—, la segunda cuestión funciona a modo de paralelismo sinonímico para expresar lo que implica esa ausencia: una misericordia que queda constreñida. Lo que nuestra traducción castellana denomina *entrañas* podría traducirse también como *tu misericordia* (*רֵימָהָר*), de manera que no hacer experiencia de la *הַאֲנִיָּהּ* de Dios es similar a sentir que Él está reprimiendo su misericordia.

Los celos de quien se identifica por auxiliar desde siempre a Israel—hasta el punto de identificarse con el nombre de ‘el que nos rescata’¹²—ostentan

¹¹ Por más que no sea la imagen más abundante en el Antiguo Testamento para hablar de la relación entre Dios y su pueblo o un individuo concreto, esto no significa que no existan testimonios que denominen *Padre* a YHWH, como en este caso (Vermès, 1996, pp. 206-211).

¹² En la lógica bíblica el nombre no es simplemente el modo en que denominamos a alguien. El nombre corresponde a la identidad más profunda de alguien, a ese núcleo esencial que nos identifica (Bietenhard, 1986).

un matiz claramente salvífico. Por eso el pueblo reclama que actúe la **הַאֲנִיָּה** de Aquel cuya identidad es redentora para el pueblo y que mantiene una relación con él que implica ternura y compasión. El anhelo de que Dios actúe en su favor y los argumentos que pretenden provocarlo apuntan siempre al vínculo afectivo que une a ambos. Si en el texto anterior se sugería que era la justicia el motor del rescate divino, en esta ocasión se está pidiendo que sea el amor el que le lleve a actuar. Ambos rasgos de *YHWH*, la justicia y la misericordia, permanecen juntos y en estrecha unión con su **הַאֲנִיָּה**.

4. A modo de conclusión: Los celos divinos y su peculiaridad

Es más que probable que entre los atributos divinos que destaquemos en la actualidad no se encuentre su condición de *celoso*. La necesaria proyección de nuestra vivencia a la hora de comprender y poner palabra a la experiencia religiosa nos hace muy difícil que consideremos así a Dios desde nuestra sensibilidad y, por eso mismo, se nos hace complicado acoger aquellos textos del Antiguo Testamento que califican de ese modo a *YHWH*.

El recorrido que hemos realizado a lo largo de estas páginas no solo nos ha permitido, por un lado, recordar la dificultad esencial que supone siempre recoger en una traducción las diversas connotaciones de los términos en otra lengua como sucede con **הַאֲנִיָּה** y, por otro lado, subrayar la necesaria atención que hemos de prestarle al elemento cultural a la hora de comprender los *celos* en la Escritura. Desde esta perspectiva nos hemos asomado a la interpretación más frecuente de la condición celosa de *YHWH*. Nuestro trabajo ha ampliado la mirada a la hora de interpretar la **הַאֲנִיָּה** en la Biblia con algunos elementos más culturales para detenernos en ciertos textos de Isaías que delatan como los celos divinos ostentan un carácter salvífico.

Si bien la metáfora cognitiva que permite comprender la alianza en clave sponsal iluminaba de algún modo la comprensión de los celos divinos, nuestro estudio pone en evidencia que estos no son solo una cuestión de propiedad o de vinculación exclusiva. Los pasajes de Isaías que hemos analizado confirman la repercusión social que tiene la **הַאֲנִיָּה** también cuando se aplica a *YHWH*. El término no apunta tanto a un sentimiento personal que invade a una divinidad despechada ante la traición de su gente. Una vivencia que tiene que ver con la justicia, con lo que esto conlleva de repercusión social, y con el amor a Israel que apela directamente a la identidad tanto del pueblo como del mismo Dios.

Las conclusiones de los estudios de Ellis y Villareal al analizar la **הַאֲנִיָּה** bíblica cuando se trata de las relaciones interpersonales encuentran su eco al conectar la **הַאֲנִיָּה** referida a *YHWH* con la justicia. Esta conexión explica, por una parte, la vivencia de ‘celos vicarios’ o en pro de otros—en este caso de su pueblo—y, por otra parte, las consecuencias sociales y de recuperación del equilibrio que había roto aquello que despertaban los celos.

Como hemos planteado en estas páginas, la comprensión bíblica de la justicia es profundamente relacional. Hacer justicia tiene que ver con reparar vínculos que se han roto. De ahí que resulte comprensible que sea el propio Israel quien solicita de Dios el restablecimiento de la justicia sin el miedo a la pérdida, como plantea el acercamiento psicológico a los celos, sino por amor a la relación. Es cierto que la acción salvífica que impulsa la קאנָה divina tiene un elemento punitivo, pero en los textos que hemos visto este carácter correctivo no se aplica contra Israel, sino contra aquellas naciones que dañan al pueblo de Dios.

Si la קאנָה divina ostenta elementos salvíficos y es reclamada por el mismo pueblo como expresión de misericordia para con él, resulta obvio que no puede comprenderse sin más desde los parámetros psicológicos con los que ahora entendemos los celos. Desde la metáfora nupcial que comprende a Israel como la “esposa” de YHWH, sería un miembro de la relación afectiva quien solicitara al otro que actuara impulsado por los celos para su propio bien, lo que no parece encajar demasiado con las respuestas conductuales que habitualmente genera esta emoción. De hecho, la sensación que nos devuelven los textos bíblicos es que la percepción de amenaza que despiertan los celos no daña a Dios en cuanto a que es Él quien los siente, sino a Israel que es quien reclama la acción divina en su favor.

En contra de lo que nuestras proyecciones nos permitirían esperar, los celos divinos incluyen un elemento de cuidado y suponen protección para el pueblo. La identidad de este, que está determinada por su relación con Dios, se percibe en riesgo por otra realidad que despierta los celos divinos. En coherencia con la mentalidad bíblica, los celos no implican una afección personal de YHWH. No es una emoción que brota ante el miedo de perder una relación o ante la amenaza por la propia valoración de sí mismo, como nos plantean los estudios psicológicos. Al contrario, es la búsqueda del bien de la otra parte de la relación lo que despierta la קאנָה divina que lo lleva a comprometerse con su salvación, a restablecer la justicia, a mostrar su misericordia y a confirmar que su nombre es ‘el que nos rescata’.

Referencias

- Alonso Schökel, L., & Sicre, J. L. (1980). *Profetas* (Vol. 1). Cristiandad.
- Angulo Ordorika, I. (2023). Metáfora nupcial en la Escritura. *Cuestiones Teológicas*, 50(114), Article 114. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v50n114.a04>
- Bietenhard, H. (1986). Nombre. En L. Coenen, E. Beyreuther, & H. Bietenhard (Eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Vol. 3, pp. 171-176). Sígueme.

- Blenkinsopp, J. (2015). *El libro de Isaías (1-39)*. Sígueme.
- Blenkinsopp, J. (2017). *El libro de Isaías (56-66)*. Sígueme.
- Bovati, P. (2014). *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*. EDB.
- Carrera Levillain, P., & García Marcos, L. (1996). Conocimiento social de los celos. *Psicothema*, 8(3), 445-456.
- De Vaux, R. (1976). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder.
- Ellis, A. (2023). The Rot of the Bones: A New Analysis of חַמְדָּה (“Envy/Jealousy”) in the Hebrew Bible. *Journal of Biblical Literature*, 142(3), 385-408. <https://doi.org/10.15699/jbl.1423.2023.2>
- Fernández Marcos, N. (2008). *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*. Sígueme.
- Fernández, R. (1963). Los celos de Dios. *Proyección*, 38, 206-210.
- Fischer, I. (2023). *La sessualità nell’Antico Testamento. Amore, vizio, piacere sessuale e sofferenza*. Queriniana.
- Galambush, J. (1992). *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh’s Wife*. Scholars Press.
- García Fernández, M. (2020). Metáfora matrimonial en los profetas. Algunas cuestiones de género. En J. Claassens & I. Fischer (Eds.), *Profecía* (pp. 219-228). Verbo Divino.
- Heger, P. (2014). *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature. Their Status and Roles*. Brill.
- Hugenberger, G. P. (1994). *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*. Brill.
- Izard, C. E. (1992). Basic emotions, relations among emotions, and emotion-cognition relations. *Psychological Review*, 99(3), 561-565. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.99.3.561>
- Janowiak, J. (2016). *I the Lord your God am a jealous God (Ex 20:5): A Historical, Exegetical, and Theological Investigation of Divine Zeal and Jealousy in the Old Testament*. Edizioni Carmelitane.

- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live by*. The University of Chicago Press.
- Longman, T., & Reid, D. G. (1995). *God is a Warrior*. Paternoster.
- Maier, C. M. (2020). Hija de Sion y ramera Babilonia. Sobre la personificación femenina de ciudades y países en los profetas. En J. Claassens & I. Fischer (Eds.), *Profecía* (pp. 203-218). Verbo Divino.
- Mercadillo, R. E., Díaz, J. L., & Barrios, F. A. (2007). Neurobiología de las emociones morales. *Salud Mental*, 30(3), I-II.
- Miller, P. D. (1973). *The Divine Warrior in Early Israel*. Harvard University Press.
- Oswalt, J. N. (1986). *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*. William B. Eerdmans.
- Oswalt, J. N. (1998). *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*. William B. Eerdmans.
- Peels, R. (2020). Can God Be Jealous? *Heythrop Journal*, 61(6), 964-978.
- Pinedo Cantillo, I. A., & Yáñez-Canal, J. (2020). Emociones básicas y emociones morales complejas: Claves de comprensión y criterios de clasificación desde una perspectiva cognitiva. *Tesis Psicológica*, 15(2), 1-33. <https://doi.org/10.37511/tesis.v15n2a11>
- Popko, L.-. (2015). *Marriage Metaphor and Feminine Imagery in Jer 2:1-4:2. A Diachronic Study Based on the MT and LXX*. J. Gabañda et Cie.
- Portilla Ferrer, L. Y., Henao López, G. C., & Isaza Valencia, L. (2010). Diferencias sexuales en la experiencia subjetiva de los celos: Una mirada desde la Psicología Evolucionista. *Pensamiento psicológico*, 8(15), 53-61.
- Reidl Martínez, L. M., Sierra Otero, G., & Fernández de Ortega Barcenás, H. (2005). Diferencias entre celos románticos y celos relacionales. *Revista iberoamericana de diagnóstico y evaluación psicológica*, 2(20), 133-148.
- Renaud, B. (2011). *Un Dios celoso. Entre la cólera y el amor*. Verbo Divino.
- Ryan, S. C. (2020). *Divine Conflict and the Divine Warrior: Listening to Romans and Other Jewish Voices*. Mohr Siebeck.
- Sicre, J. L. (1995). *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*. Verbo Divino.

Sicre, J. L. (2011). *Introducción al profetismo bíblico*. Verbo Divino.

Soggin, J. A. (1997). *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*. Desclée de Brouwer.

Sohn, S.-T. (1999). "I Will Be Your God and You Will Be My People": The Origin and Background of the Covenant Formula. En R. Chazan, W. W. Hallo, & L. H. Schiffman (Eds.), *Ki Baruch Hu. Antiente Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine* (pp. 355-372). Eisenbrauns.

Tosato, A. (2001). *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*. Editrice Pontificio Istituto Biblico.

Ubieta López, J. Á. (Ed.). (1999). *Biblia de Jerusalén* (Nueva ed. revisada y aumentada). Desclée de Brouwer.

Vermès, G. (1996). *La religión de Jesús el judío*. Anaya & Mario Muchnik.

Villareal, E. (2022). *Jealousy in Context. The Social Implications of Emotions in the Hebrew Bible*. Eisenbrauns. <https://doi.org/10.1515/9781646021857>

Weems, R. J. (1995). *Battered love. Marriage, sex, and violence in the Hebrew prophets*. Fortress.

Wolff, H. W. (2017). *Antropología del Antiguo Testamento* (4. ed.). Sígueme.